

VIA NOTARUM CZY VIA EMPIRICA

W ORZECZENIU SOBORU WATYKAŃSKIEGO I

Sobór watykański I omawiając w rozdziale III konstytucji *Dei Filius* problem obowiązku przyjęcia przez człowieka prawd objawionych, zwraca szczególną uwagę na zewnętrzne znaki objawienia i wskazuje na ich konieczność w przygotowaniu do aktu wiary. W definicji nazywa Kościół wielkim i wiecznotrwałym motywem wiarygodności i niezbitym dowodem boskiego posłannictwa ze względu na przedziwny rozrost, wybitną świętość, niewyczerpaną płodność we wszystkich dobrach, katolicką jedność i niezwykłą stałość.

Wyżej sformułowanym orzeczeniem soborowym zainteresowali się szczególnie teologowie wieku XX, którzy próbują wyjaśnić, jakiego typu kryterium jest Kościół w definicji soborowej.

Teolog lowański Gustaw Thils, który identyfikował *via notarum* z *via empirica*, dopatruje się w powyższym sformułowaniu aprobaty metody not i uważa, że stanowisko soboru jest jasne¹. Ks. Kwiatkowski dopatruje się w wypowiedzi soboru aprobaty metody historycznej i empirycznej twierdząc, że, chociaż sobór wymienia metodę biblijną i eklezjologiczno-empiryczną, to jednak pierwszeństwo przyznaje tej drugiej². Aubert natomiast uważa, że — zdaniem soboru — chodzi tu o aprobatę *via empirica*, ponieważ, jak wynika z tenoru definicji soborowej, Kościół uzasadnia sam siebie, jako zawsze aktualnego mandatariusza objawienia i wskutek tego można o nim powiedzieć, że jest *autopiston*³. Sebastian Tromp stara się wykazać, że sobór aprobuje w swoim orzeczeniu i metodę not, i metodę empiryczną, pozostawiając teologom zupełną swobodę w jej stosowaniu. Jego zdaniem sobór uważa obydwie metody za skuteczne i wystarczające do uzasadnienia faktu boskiego objawienia⁴. Pośrednie stanowisko zajmuje Vacant, twierdząc, że sobór w swym rozumowaniu przedstawia jedynie właściwy sposób przygotowania do wiary, a stosowanie metody pozostawia teologom do szczegółowego rozpracowania⁵.

¹ Por. G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937, s. 23—25.

² Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, Warszawa 1961³, t. I, s. 243. Autor nie precyzuje bliżej swego stanowiska.

³ Por. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958³, s. 195. W przypisku autor podaje, że podobnie Kalwin powiedział o Piśmie św.

⁴ Por. S. Tromp, *Pius XII et theologia fundamentalis*, „Divinitas”, 3 (1959) 641 nn.

⁵ Por. J. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican d'après les actes du concile*, Paris—Lyon 1895, t. II, s. 161.

Powstaje zatem problem — jakiego typu kryterium jest Kościół w definicji soborowej, oraz czy sobór wypowiada się za priorytetem metody empirycznej w dowodzeniu apologetycznym?

Nakreślona wyżej problematyka domaga się analizy przebiegu debat soborowych oraz źródeł, z jakich korzystali ojcowie soboru w uzasadnieniu powyższego problemu, a także zbadania przyczyn, dlaczego w okresie posoborowym doszło do tak różnorodnej interpretacji.

I. GENEZA I OSTATECZNA POSTAĆ DEFINICJI SOBOROWEJ

Rozwój myśli teologicznej współczesnej soborowi ma niewątpliwie decydujący wpływ na kształtowanie orzeczeń Kościoła i z tego powodu jest rzeczą konieczną przedstawić poglądy reprezentatywnych przedstawicieli apologetyki okresu przedsoborowego, ujmując je syntetycznie.

Usystematyzowana wiedza apologetyczna zawarta w szeregu podręczników tego okresu, których klasycznym przykładem jest *Praelectiones theologicae* Jana Perrone⁶, ujmuje dowodzenie w schemat obiektywnej metody filozoficzno-historycznej, mającej kilkuwiekową tradycję. Wśród motywów wiarygodności chrześcijaństwa, po cudach i prorocत्वach wymienia: nadzwyczajne rozprzestrzenienie się Kościoła, jego zachowawcze trwanie oraz świadectwo męczenników, nadając im równorzędną wartość dowodową.

Problem motywu wiarygodności objawienia od strony metodycznej stara się opracować Józef Kleutgen⁷. Nawiązując w sposób dość ogólny do nauki św. Augustyna o potrzebie motywacji wiary, wskazuje na Kościół, który rozprzestrzeniony po całym świecie jest ustawicznym cudem motywującym wiarygodność Bożego objawienia. Kleutgena jednak interesuje w sposób szczególny stopień pewności, na którym opiera się akt wiary. Opowiada się za pewnością „niezależną” (*Gewiss ohne evident zu sein*), która sprawia, że akt wiary pozostaje wolny i zasługujący. Jest ona niezbędnym warunkiem i podstawą przyjęcia znaku objawienia Bożego i wiary w jego treść.

Dowodzenie eklezjologiczne Wiktora Dechamps różni się diametralnie od tradycyjnego⁸. Metodzie historycznej opierającej się na źródłach, przeciwstawia on zawsze aktualny fakt Kościoła wykazując,

⁶ Por. J. Perrone, *Praelectiones theologicae*, Torino 1884³⁹, t. I, s. 547.

⁷ J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, Münster 1853—60, 3 tomy. Na szczególną uwagę zasługuje dział *Vom Wissen vor dem Glauben* t. III, s. 337—38; 384—86; 460—67; 477; 486—87.

⁸ Por. V. Dechamps, *La question religieuse résolue par les faits*, Doornik 1856. *Le Christ et les antéchrists*, przede wszystkim Appendix *Le fait de l'Eglise*, Doornik 1858 oraz *Entretiens sur la démonstration catholique*, Doornik 1856.

że jest największym i jedynym motywem wiarygodności objawienia Bożego. Twierdzi on, że takie dowodzenie jest dostępne dla każdego człowieka, niezależnie od stopnia poziomu intelektualnego i wykształcenia, że jest zgodne z psychologią człowieka, ponieważ nasza egzystencjalna kontyngencja (*fait intérieur*) przygotowuje niejako wewnętrznie do przyjęcia tego nadzwyczajnego faktu (*fait extérieur*), tzn. Kościoła. Na tej właśnie drodze doszli do wiary konwertyci. Stąd jej aktualność na tle filozoficznych prądów umysłowych XIX w. będzie natchnieniem dla ojców soboru watykańskiego szukających nowych rozwiązań. Należy więc przypuszczać, że na tej płaszczyźnie rozwijać się będą prace soborowe zdążające do zdefiniowania motywu wiarygodności Bożego objawienia.

1. Analiza projektu konstytucji. W ramach prac przygotowawczych do soboru, pierwszy schemat projektu opracował Jan Franzelin, profesor rzymskiego kolegium, w którym miał dać odpowiedź na błędy filozoficzno-teologiczne dotyczące poznania rzeczywistości religijnej⁹ W rozdziale IX zajmuje się autor umotywowaniem obowiązku wiary i jej nadprzyrodzoną pewnością. Zdanie Hermesa, twierdzącego, jakoby człowiek wierzący przed uzasadnieniem naukowym swej wiary miał prawo o niej powątpiewać, uznaje za fałszywe. Wyjaśnia przy tej okazji, że Chrystus podał wszystkie prawdy objawione używając sposobu dostosowanego nie tylko do wszystkich ludzi, ale także do wszystkich czasów. I dlatego ustanawiając Kościół, wyposażył go w takie cechy, by jako stróż i nauczyciel Bożego objawienia mógł być przez wszystkich ludzi z łatwością poznany. On posiada wszystkie motywy wymagane dla ewidencji wiarygodności chrześcijaństwa. Dla wszystkich zaś, którzy doń nie należą, jest znakiem wzniesionym przez Boga wśród narodów i wiecznotrwałym napominaniem. W tym Kościele i prostaczkowie i uczeni mogą zdobyć pewność swej wiary, opierając się na najsilniejszych motywach wiarygodności¹⁰. Bóg bowiem nigdy nie żąda rzeczy niemożliwych i dlatego zatroszczył się o środki, dzięki którym objawienie dochodzi do człowieka: wewnętrzne działanie łaski i Kościół, który jest zewnętrznym motywem.

Spośród trzech adnotacji do rozdziału IX należy zwrócić szczególną uwagę na adnotację 19. Zdaniem Auberta¹¹ tekst projektu w swym zewnętrznym wyglądzie stwarza pozory, jakoby odwoływał się do apologetyki bieżącej, w której cztery noty Kościoła stosowano jako kryteria odróżniające go od innych religijnych społeczności, nie przyznając im wcale charakteru cudu. W tej adnotacji natomiast kładzie się szczególny nacisk na fakt Kościoła, który sam dla siebie stanowi prawdziwy i wiecznotrwały motyw, zawierający w sobie

⁹ Por. Mansi t. 50, 63—64 oraz 90 C. adnotationes XV i XVI col. 86—88. Także Aubert, op. cit., s. 135—38.

¹⁰ Por. Mansi 50, 64—66. Także Collectio Lacensis, t. VII, 511—12.

¹¹ Por. Aubert, op. cit., s. 141.

wszystkie inne, mające wartość tylko ze względu na Chrystusa i apostołów¹². Komentator przecież odwołuje się tutaj do empirycznej metody św. Augustyna, która w okresie soboru watykańskiego zaczyna przeżywać swój renesans.

Dla ludzi szukających motywów wiary w objawienie jest Kościół katolicki znakiem wzniesionym wśród narodów, a dla wiernych najsilniejszą warownią, w której pozostają jako prawdziwi wyznawcy bez mozolnych i naukowych poszukiwań. Chociaż wierni-niewykształceni nie rozróżniają poszczególnych motywów wiarygodności i nie potrafią ich uzasadnić, to jednak poznają prawdziwy Kościół w sposób dostosowany do ich mentalności¹³. Na podstawie wypowiedzi konwertytów motywujących różnie swoje nawrócenie, rozwijała się w okresie przedsoborowym wśród teologów tendencja odróżniania wiary ludzi prostych od wiary uczonych¹⁴. Zakładając jednak jedność ludzkiej natury, wiara jednych i drugich nie różni się istotowo, lecz tylko przypadłościowo. Dla jednych i drugich wystarczające są te same motywy z tym zastrzeżeniem, że uczeni pogłębiają je i wnikliwiej analizują. Ten sam więc motyw jest dla uczonych bogatszy w treść, a dla niewykształconych uboższy.

Po krótkim zanalizowaniu treści rozdziału IX i jego komentarza należałoby zapytać, czy słuszne jest twierdzenie niektórych autorów, którzy widzą w pracy soboru stosowanie *via notarum* dla uzasadnienia boskiego posłannictwa Kościoła.

Z tego, co wyżej powiedziano, należy raczej przyjąć, że chodzi tutaj o Kościół jako całość organiczną. Zdaniem autorów projektu Kościół jest znakiem wzniesionym wśród narodów dla tych, którzy jeszcze nie przyjęli objawienia Bożego, dla wierzących zaś najsilniejszą twierdzą ich wiary. Chociaż ludzie prości nie potrafią rozróżnić wszystkich motywów, to jednak poznają jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół¹⁵. W dalszym ciągu chodzi więc tutaj o Kościół jako całość. Nie ma tu ani mowy o notach Kościoła, ani aprobaty metody not, ani zestawienia jej z metodą empiryczną. Uświęcone tradycją określenia: jeden, święty, katolicki, apostołski użyte są przymiotnikowo i należą do słowa Kościół, który jest tutaj podmiotem.

Wziąwszy pod uwagę, że przy redagowaniu projektu konstytucji

¹² Por. Mansi 50, 92—93, nr II, 2°.

¹³ Por. Mansi 50, 93 nn.

¹⁴ Por. R. Kremer, *L'apologétique du Cardinal Dechamps. Ses sources et son influence au Concile du Vatican*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 19 (1930) 680 nn.

¹⁵ Por. Mansi 50, 93 nn. Te same idee znajdujemy u Wiktora Dechamps, zwłaszcza w *Lettres philosophiques et théologiques*, rozdział I, II (des différentes méthodes de la démonstration de la foi), III, V—XIII; dalej *La question religieuse*, t. II, nota II, s. 347; oraz *Appel et défi*, rozdział III, § II.

oparto się na dziełach Józefa Kleutgena¹⁶ i Wiktora Dechamps¹⁷, należy zaznaczyć, że obaj autorzy nie wypowiadają się w swych dziełach *ex professo* na temat not, ale eksponują Kościół jako samoistny motyw wiarygodności objawienia. Kleutgen ujmuje go dość syntetycznie, Dechamps natomiast jest odnowicielem metody empirycznej. A przez zwrócenie uwagi na aspiracje człowieka ku życiu wyższemu, ku Bogu, w którym upatruje człowiek cel swego życia (*fait intérieur*), oraz na fakt zewnętrzny, czyli Kościół, za pośrednictwem którego Bóg daje odpowiedź na wołanie człowieka, jest twórcą tzw. *Méthode de la Providence*¹⁸. Zaznacza również, że Kościół jest nie tylko pierwszym, ale najważniejszym i jedynym motywem wiarygodności. Różni się bowiem od innych przez to, że jest zawsze obecny, publiczny, wszystkim znany dzięki temu, że naucza, manifestuje i wyjaśnia sam siebie¹⁹. Kryteria wewnętrzne więc dowodzą, że na redakcję rozdziału IX wpłynęły zasadniczo idee eklezjologiczne W. Dechamps.

Nieco słabszej, choć także wystarczająco dowodzącej wartości, są w tym wypadku kryteria zewnętrzne. Opierają się bowiem na osobistych notatkach Wiktora Dechamps, który był członkiem komisji *de fide* na soborze. Co prawda kard. Bilio, prezydent komisji dogmatycznej, pisał do niego przed rozpoczęciem soboru, że czytając pierwszy schemat projektu przekonał się, iż dokonano plagiatu jego idei eklezjologicznej. Powyższą wypowiedź uzupełnia notatką sam Dechamps na marginesie projektu, który otrzymał jako bjeciec soboru:

¹⁶ R. Schlund, *Zur Quellenfrage der vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund*, „Zeitschrift für kath. Theologie”, 72 (1950) 448—54 wykazuje ścisłą zależność projektu konstytucji i adnotacji 19 schematu od *Theologie der Vorzeit* t. III, s. 1005—18. Zdaniem autora skorzystano z już opracowanego materiału i użyto go jako podstawy do zredagowania konstytucji soborowej, ponieważ Kleutgen kierował swe dowodzenie przeciwko Hermesowi, którego naukę miał sobór potępić. Schlund jednak przyznaje, że w żaden sposób nie można odmawiać Wiktorowi Dechamps autorstwa definicji o Kościele jako największym motywie wiarygodności.

¹⁷ Fr. Grivec, *Adnotationes ad theologiam fundamentalem*, „Antonianum”, 35 (1960) 81 twierdzi niesłusznie, że dzieła Wiktora Dechamps zostały wydane dopiero po ukazaniu się *Theologie der Vorzeit* Kleutgena, której tom III wydano w r. 1860. Dechamps publikował jednak swe idee przebudowy eklezjologii w latach 1856—60, a jego metoda empiryzmu eklezjologicznego w jej głównych liniach gotowa była już w roku 1837 (Por. M. Becaqué, *L'apologétique du Cardinal Dechamps*, Bruges—Paris 1949, s. 132 n.). Hipoteza Griveca, jakoby był on zależny od Kleutgena w swej eklezjologii, jest więc nie do przyjęcia.

¹⁸ Por. Aubert, op. cit., s. 143. Autor stwierdza, że Dechamps nieustannie w swych pismach akcentuje tę metodę.

¹⁹ *Ce point est d'autant important, que cette grande oeuvre, ce grand fait n'est pas seulement un motif de crédibilité proprement dit, mais qu'il est pour nous le principal, celui qui se distingue de tous les autres en ce, qu'il est présent, public, notoire: „Notorium et habens evidentiam facti” en ce qu'il est vivant, portant, se manifestant et s'explicant lui-même.* Por. V. Dechamps, *Le Christ et les antéchrists*, Appendix: *Le fait de l'Église*, op. cit., s. 476.

o tym właśnie myślał kard. Bilio, gdy mnie zapewniał, że wiele czerpano z moich dzieł. Dalej na tym samym projekcie zaznacza: oto moja *demonstratio catholica* objawienia, kilkakrotnie omawiana i w sposób specjalny dostosowana do sposobu zdobycia wiary przez ludzi prostych, co starałem się wykazać w mej pracy *Appel et Défi*²⁰.

Przeprowadzone w oparciu o kryteria wewnętrzne i zewnętrzne dowodzenie upoważnia do sformułowania tezy, że omówione wyżej teksty abstrahują w swej treści od metody not, koncentrując uwagę na właściwym i wyczerpującym wskazaniu na empiryczny fakt Kościoła, jako na znak największy i wiecznotrwały motywujący wiarygodność, czyli aprobują tzw. *via empirica* w dowodzeniu apologetycznym.

2. Wkład komisji *de fide* i ojców soboru. Wiadomo, że projektowi konstytucji zredagowanemu przez Franzelina, ojcowie soboru nie udzielili aprobaty wysuwając dość poważne obiekcje. Zadecydowano jednak, by zatrzymać tekst substancjalnie, a zmienić jego formę i poddać rzetelnej redakcji²¹. Kard. Dechamps korzystając z prawa głosu zarzucił wykładowcom teologii, że w wykładach za mało uwagi zwracają na autoapologię Kościoła. Zapominają również o tym, że tylko fakt Kościoła ma pełną wartość dowodową, bo jest żywy i zawsze mówiący. Stąd domaga się stosowania metody „Opatrzności”, bo jedynie ona daje największy stopień pewności²².

Zredagowany na nowo projekt przez teologa J. Kleutgena, pod kierunkiem komisji *de fide*, w której skład wchodził bp Martin z Paderborn, abp Dechamps z Malines oraz bp Pie z Poitiers, rozdano ojcom soboru, by na piśmie wypowiedzieli swoje uwagi. W paragrafie IV nowego projektu prócz określenia *Ecclesia motivum credibilitatis* znajduje się jeszcze inne dość ważne: *Ecclesia velut signum levatum in nationes est divinae suae legationis testis irrefragabilis* idące po linii myśli eklezjologicznej Wiktora Dechamps²³.

²⁰ Por. Aubert, op. cit., s. 142, nota 30 w oparciu o H. Saintrain, *Vie de S. E. Cardinal Dechamps*, Tournai 1884, s. 86 pisze: *Ce renseignement est confirmé par une note du cardinal lui-même*. Na stronie 143 autor powołuje się na Farde XI Papiers Dechamps, zdeponowane w Archives de l'archevêché de Malines, vide Kremer, op. cit., s. 695. Analogiczne idee spotykamy w Mansim 49, 742 A.

²¹ Mansi 49, 720—23 B; dalej 50, 317—340 i 53, 161. Por. także Th. Grandérath, *Geschichte des vatikanischen Konzils*, Freiburg Br. 1903—06, t. II, s. 128—33 oraz ss. 333—34 i 361—63. Aubert, op. cit., s. 148—49.

²² Mansi 50, 246—48. Aubert, op. cit., s. 149—50. Kremer, op. cit., s. 695—96. Na s. 697 Kremer zaznacza, że brulion pierwszej redakcji kończy Dechamps słowami: *Non inutiliter fortasse aliqua ex iis, quae nunc exposuimus, vel in schemate vel in schematis adnotationibus etiam inserebantur*.

²³ Por. Mansi 53, 167; Kremer, op. cit., s. 697. Aubert, op. cit., s. 151.

Na temat modyfikacji tekstu definicji: *Quin etiam Ecclesia, per se ipsa, magnum quoddam perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile* — wypowiedziało się trzech ojców soboru.

Arcybiskup Georg Errington proponował wykreślenie całego powyższego zdania uzasadniając, że źródłem wiary dla ludzi prostych jest autorytet kapłana, a nie fakt Kościoła, który jedynie dla uczonego czy myślącego człowieka stanowić może motyw wiarygodności. W odpowiedzi bp Martin wyjaśnił, że zdanie powyższe jest konieczne, ponieważ stanowi pewną gradację i dopełnienie tego, co w poprzednim zdaniu powiedziano o Kościele²⁴.

Bp. Feliks Dupanloup natomiast wprowadza pojęciowo-treściowe i opisowe uzupełnienie do powyższego tekstu. Proponuje poszerzyć definicję „— *Quin etiam Ecclesia* — wyjaśniając, że — *per suam nempe tum mirabilem propagationem, tum sanctitatem eximiam et in omnibus bonis inexhaustam foecunditatem, tum et catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam perpetuum...*” Powyższe wyjaśnienie komisja przyjęła jako „wspaniały wykład motywu wiarygodności, który streszcza się w fakcie Kościoła”²⁵. Jest to jeszcze jeden sukces myśli eklezjologicznej Wiktora Dechamps, ponieważ propozycja ta idzie pó linii jego metody dowodzenia.

Patriarcha Aleksandrii, abp Ballerini zaproponował dalsze poszerzenie definicji, w której by uzasadniono, że istnienie Kościoła jest jedynie wtedy wytłumaczalne, jeśli się przyjmie specjalną interwencję Bożą. Mimo dość trafnych wskazań i krótkiego sformułowania tak bogatej treści, nie przyjęto jej, ponieważ zdanie Dupanloupa wymaganiom tym jasno i wystarczająco zadośćczyni²⁶.

Zatwierdzona redakcja definicji brzmi następująco: „*Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute*”²⁷.

3. Stanowisko soboru. Szczegółowa analiza projektu konstytucji, postulaty wniesione przez ojców soboru, uzasadnienia

²⁴ Mansi 51, 223—24; 326. Aubert, op. cit., s. 197.

²⁵ Mansi 51, 326. Aubert, op. cit., s. 196.

²⁶ Mansi 51, 203, 326.

²⁷ Zob. Denz. 1793—94.

komisji *de fide* łącznie z kontekstem ostatecznej redakcji upoważniają do wniosku, że sobór uważa Kościół za motyw wiarygodności religii chrześcijańskiej, za aktualny zawsze znak swego boskiego pochodzenia w kontekście naturalnej niewytłumaczalności. Zwłaszcza ostatnie zdanie wskazuje, że wiara opiera się na Kościele współczesnym jako na aktualnym znaku, nie zaś na cudach i prorocत्वach zawartych w Piśmie św., jak tego dowodzi apologetyka tradycyjna posługująca się metodą historyczną.

J. Vacant analizując konstytucję I soboru watykańskiego stara się wykazać, że sobór raczej aprobeuje i to w sposób pozytywny metodę historyczną, a zwolennikom metody empirycznej imputuje niekonsekwencje we wnioskowaniu. Jego zdaniem sobór wypowiada się dwukrotnie odnośnie do motywów wiarygodności faktu objawienia, i to 1° wyjaśnia wpierw, że Bóg dał nam dowody prawdziwości objawienia w postaci cudów i prorocत्व, i tutaj fakt Kościoła nie ma wydźwięku apologetycznego, 2° przypomniawszy, że wiara jest do zbawienia konieczna, sobór dodaje, że Bóg ustanowił Kościół, który ze względu na swe nadzwyczajne cechy jest wiecznotrwałym motywem wiarygodności²⁸.

Na postawione pytanie, czy fakt Kościoła jest zdaniem soboru pierwszym i jedynym motywem wiarygodności faktu objawienia, odpowiada negatywnie. Przyznaje jedynie, że Kościół może przedstawić dowody ze Starego i Nowego Testamentu na potwierdzenie swego boskiego pochodzenia. Pońadto posiada on cechy odróżniające go od innych społeczności, które kwalifikują go jako wiecznotrwały motyw wiarygodności. Natomiast metoda, która dowodzenie przez cuda i prorocत्व podporządkowuje dowodzeniu z faktu Kościoła i jego właściwości, jest zupełnie sprzeczna z myślą zawartą w powyższej konstytucji²⁹.

Innym zagadnieniem poruszonym przez Vacanta to problem uzgodnienia myśli soborowej z jedną czy drugą metodą eklezjologiczną. Vacant pyta, czy *via ascendens* zasługuje, zdaniem soboru, rzeczywiście na pierwszeństwo, czy też odwrotnie — i zaraz oświadcza, że na ten temat sobór się nie wypowiada. Zważywszy tok myśli konstytucji soborowej, który dowody prawdziwości objawienia wylicza w kolejności tradycyjnej, nie można wnioskować, że sobór jakąś metodę aprobeuje. Stosowanie więc jednej czy drugiej jest w sposób równoważny zgodne z wypowiedzią konstytucji. Metodą historyczną należałoby więc posługiwać się w dowodzeniu naukowym, empirycz-

²⁸ Por. Vacant, op. cit., t. II, s. 160—61.

²⁹ Tamże s. 161: *Aussi une méthode apologétique, qui rejeterait au second plan la preuve par les miracles et par les prophéties, et la subordonnerait à la preuve par les caractères de l'Église, serait-elle, à notre avis non pas en conformité, mais en opposition complète avec les déclarations de constitution Dei Filius.*

na zaś będzie bardziej skuteczna wobec ludzi niewierzących czy też posiadających słabą wiarę³⁰.

Można się zgodzić z Vacantem co do logicznego następstwa myśli w konstytucji, a także przyznać mu rację, że sobór nie wypowiada się wyraźnie na temat priorytetu metody historycznej czy empirycznej. Orzekanie bowiem w sposób dość ogólny, wyjaśniający jednak istotę prawdy, należy do stałej pragmatyki soborowej, by uczonym pozostawić możliwość dalszego precyzowania pojęć, wyciągania właściwych wniosków i dalszej ewolucji myśli teologicznej zawartej w wypowiedziach urzędu nauczycielskiego. W naszym wypadku sobór opisuje przebieg konkretnego procesu zdobycia wiary i jej pewności, który jest właściwy człowiekowi współczesnemu Chrystusowi, a potem każdemu żyjącemu w czasie. Następnie wyjaśnia, że proces ten, chociaż opiera się na innych motywach, to jednak przebiega tak samo i jest rozumowo uzasadniony³¹.

Twierdzenie, że sobór aprobeuje metodę empiryczną w dowodzeniu eklezjologicznym nie wynika wprost z jego wypowiedzi, ale jest jedynie słuszną dedukcją opartą na uzasadnionych wnioskach. Do takiego stwierdzenia upoważnia nas nie tylko analiza aprobeowanej przezeń definicji Kościoła jako motywu wiarygodności i jej kontekst, ale także proces formowania się orzeczenia odczytany z dyskusyjnych materiałów soborowych. Pod uwagę trzeba wziąć także współczesne prądy filozoficzne, a przede wszystkim ducha racjonalizmu szukającego rozwiązania problemu istnienia chrześcijaństwa metodą racjonalistyczną w różnych odmianach tzw. *Leben--Jesu-Forschung*, którego zwolennicy doszli do zupełnego agnostycyzmu. Uwzględnić trzeba także ducha pozytywizmu, negującego rzeczywistość wszystkiego, czego się nie da ująć w ciasne ramy eksperymentu, szukającego uzasadnienia tylko w faktach. Na tej dopiero płaszczyźnie trzeba rozważyć przydatność metody Wiktora Dechamps i decydujący wpływ jego idei eklezjologicznej w redagowaniu pierwszego schematu konstytucji, a szczególnie jego czynny udział w komisji *de fide*, zajmującej się redakcją wspomnianego orzeczenia³².

³⁰ Por. Vacant, op. cit., t. II, s. 162. Za poglądem Vacanta opowiada się także Bainvel twierdząc, że sobór uznaje dwie metody dowodzenia: historyczną, dowodzącą przez cuda i proroctwa oraz metodę bezpośrednią, która dowodzi przez obserwację aktualnego i żyjącego Kościoła. Por. J. Bellamy, *La théologie catholique du XIX siècle*, Paris 1904, s. 225.

³¹ *Le Concile se borne à mentionner en deux mots ces „tam multa et tam mira”, qui englobent déjà beaucoup plus que les seuls miracles des origines; il s'entend ensuite très longuement sur le signe de l'Église. Les miracles anciens sont seulement mentionnés...* Por. Aubert, op. cit., s. 201, także w przypisku s. 202.

³² Co do aprobaty metody empirycznej przez sobór bardzo ostrożnie formułuje swój pogląd A. Ligeard: Byłoby nieco pretensjonalne twierdzić, że sobór opowiada się *explicite* za metodą empiryczną, tylko na podstawie samego orzeczenia. Ale skoro Dechamps pełnił w redakcji tego

W orzeczeniu soborowym odczytujemy więc syntetyczne ujęcie dowodzenia promieniującego z bogatej twórczości Wiktora De-champs, który dał mu specyficzną nazwę: *Méthode de la Providence*, metoda „Opatrzności”. Ani fakt objawienia, ani motywy wiarygodności dostępne apostołom i innym współczesnym Chrystusowi, ani kryteria historyczno-literackie autentyczności Ewangelii i opisywanych w niej faktów nadprzyrodzonych nie są dla nas doświadczalnie i bezpośrednio osiągalne. Takim przywilejem bezpośredniego oglądu w czasie cieszy się w ciągu wieków jedynie fakt Kościoła³³. De-champs zabiegał bowiem o to, by sobór w swoim orzeczeniu ten fakt Kościoła uwypuklił w najbardziej właściwym świetle i przedstawił go jako największy motyw wiarygodności objawienia. Po tej samej linii idą wyjaśnienia adnotacji 19 będącej komentarzem schematu projektu konstytucji³⁴. Odpowiedzi zaś bpa Martina na propozycje postawione przez ojców soboru wskazują, że tok rozumowania trzeciego rozdziału jest gradacją myśli zdążających do określenia Kościoła jako wielkiego i wiecznotrwałego motywu. Jest ono bowiem punktem kulminacyjnym tego rozdziału i jego uwieńczeniem³⁵. Zdanie Vacanta uzasadnione jedynie pobieżną analizą tekstu wydaje się w świetle powyższych wywodów nie do przyjęcia.

W oparciu o wyżej uzasadnione fakty i wypowiedzi można już sformułować tezę, że sobór p o ś r e d n i o tylko aprobeuje empiryczną metodę dowodzenia, przyznając jej *implicite* priorytet przed metodą historyczną.

II. KOŚCIÓŁ JAKO MOTYW WIARYGODNOŚCI W UJĘCIU TEOLOGÓW POSOBOROWYCH

Wobec wyżej sformułowanego stanowiska soboru wydawać by się mogło, że interpretacja jego orzeczenia nie będzie wykazywała większych rozbieżności. Praca zaś teologów posoborowych pójdzie w kierunku wyprecyzowania jakiegoś jednostopniowego schematu dowodzenia eklezjologicznego. Należało się także spodziewać, że teo-

orzeczenia rolę inspiratora, trudność maleje do zera. Por. A. Ligeard, *Le fait catholique*, „Revue pratique d'apologétique”, 1 (1905—06) 563.

³³ *Le signe que la Providence a laissé au monde c'est l'Église*. Por. De-champs, *Entretiens...*, s. 67—68, 72—73, 100 nn. Także Kwiatkowski, op. cit., s. 240.

³⁴ Por. Mansi 50, 91. Aubert, op. cit., s. 196. Ligeard, op. cit., s. 560.

³⁵ Por. Mansi 51, 206, 334 i 326. Kiedy Msgr Rivet zaproponował rozważania na temat Kościoła jako motywu wiarygodności przenieść do schematu de Ecclesia, bp Martin oświadczył, że mówiąc o wierze, nie można pominąć tego zasadniczego i absolutnie koniecznego elementu. Tamże, 206 i 314. Przy innej okazji wyjaśnia: *nonnulla praelibanda sunt de Ecclesia, ubi sermo est de fide, quae fides non potest explicari, si nihil de Ecclesia dicitur*. Tamże, 334.

logowie nie tylko zainteresują się tym problemem od strony zewnętrznej, ale w swoich podręcznikach apologetyki wykorzystają go i właściwie zinterpretują³⁶. Mimo takiej prognozy, brak jednak wśród nich jednomyślności, a złożyły się na to różne czynniki.

1. Podstawy rozbieżnej interpretacji orzeczenia soborowego. Omówione wyżej postulaty byłyby może mniej czy więcej zrealizowane, gdyby nie przeszkoda spowodowana późnym wydaniem akt i dekretów Vaticanum I³⁷. Brak możliwości zweryfikowania definicji soborowej w świetle autentycznych źródeł stał się przyczyną, że autorzy, mając do dyspozycji jedynie tekst konstytucji, ograniczali się do jego dowolnej interpretacji.

Przy interpretowaniu tekstu należało zwrócić uwagę nie tylko na tok myśli, ale odszukać ideę przewodnią konstytucji i przy tym zbytnio nie sugerować się pojęciami, jakimi sobór wypowiada swe stanowisko. Szukanie analogii pojęć czy zwrotów w uprzednich wypowiedziach Kościoła, w nauce teologów czy utartych schematach teologicznych nie zawsze sprzyja odnalezieniu właściwego sensu. Jednym z przykładów stwarzania pozornych trudności w interpretacji definicji soboru jest wypowiedź S. Trompa, który powołując się na długoletnie doświadczenie naukowe twierdzi, że sobór wypowiedział swoją myśl w sposób niejasny. Opierając się na tekście konstytucji, a nie sięgając do źródeł, stwierdza autorytatywnie: W pierwszej części orzeczenia sobór aprobuje metodę not, uwzględniając tzw. *notae distinctivae*, wskazując, że wcale nie jest przestarzała i niegodna współczesnego teologa. W drugiej natomiast części opowiada się za metodą empiryczną, mając na myśli tzw. *notae consideratae ut signa miraculosa Ecclesiae propria*³⁸.

Interpretacja Trompa, która wydaje się kompromisowym wyjściem z tej sytuacji, jest w świetle tego, co stwierdzono na podstawie źródeł, nie do utrzymania. Mimo to, jest pewną ilustracją trudności, jeśli przy analizie orzeczenia nie sięga się do źródeł i nie uwzględnia kontekstu całości³⁹.

³⁶ Słusznie zaznacza E. Krebs: *Warum den apologetischen Beweisgang anders aufbauen, als den Gedankengang, der mit der Gnade Gottes wirklich zum Glauben hinleitet? Was wir brauchen sind Bücher, die den Wortlaute des Vatikanums folgend, das Zeugnis Gottes für die Kirche lernen. Por. Die Bedeutung der Kirche für den Glauben, „Theologie und Glaube”, 15 (1923) 80.*

³⁷ *Collectio Lacensis. Acta et decreta conciliorum recentiorum, t. VII*, zawierające zbiór akt soboru opublikowano dopiero w r. 1890. Urzędowy zbiór Mansi-Petit, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 49—53, Leipzig 1923—27.

³⁸ Por. Tromp, l. c., s. 643, także s. 641—42.

³⁹ Fr. Grivec, *Signa certissima et omnium intelligentiae accommodata*, „Antonianum”, 35 (1960) 503—07. Autor jest zdania, że lekceważenie źródeł jest nie tylko w tym wypadku, ale często powodem do nieporozumień. Odpowiadając na interpretację Trompa nadmienia: *usque adhuc non legi, nec audivi concilium Vaticanum docere viam notarum comparativam.*

Innym czynnikiem rozbieżnej interpretacji to brak wyprecyzowania stosunku *via notarum* do *via empirica* w okresie przedsoborowym, i dlatego, jak twierdzi Fr. Grivec, sobór nie mógł jeszcze wyraźnie sformułować swego stanowiska⁴⁰. Tej dość subtelnej, ale zasadniczej różnicy, jaka zachodzi między tymi metodami, nie dostrzegali przecież także i teologowie posoborowi. Zasugerowani początkowym sformułowaniem: *suaeque institutionis manifestis notis instruxit*, dopatrywali się na podstawie tej aluzji aprobaty metody not. Ponieważ w liście św. Officium do biskupów Anglii z r. 1864 odnaleźli analogiczne sformułowanie, że prawdziwy Kościół można poznać po czterech znakach, skłonni byli przypuszczać, że Vaticanum powyższą myśl podejmuje tylko po to, by ją uroczyście ogłosić i usankcjonować swoim autorytetem⁴¹.

Jeśli więc współcześni teologowie opierając się jedynie na tekście konstytucji napotykają na trudności i rozbieżności w interpretacji orzeczenia soboru, to nie można się dziwić, że u schyłku wieku XIX interpretowano je niewłaściwie, nie mając do źródeł dostępu.

2. **T r a d y c y j n e u z a s a d n i e n i e p r a w d z i w o ś c i** Kościoła. Autorzy podręczników okresu posoborowego posługują się nadal tradycyjnym schematem uzasadnienia prawdziwości Kościoła. Byli z wykształcenia raczej dogmatykami i dlatego podręczniki ich zawierają łącznie materiał dogmatyczny i apologetyczny. Stąd i dlatego stosowali w jednym i drugim wypadku tę samą metodę, nie dopatrując się wcale w definicji soboru dyrektywy do przebudowania schematu apologetycznego dowodzenia.

Niektórzy z nich jak J. B. Heinrich⁴², C. Gutberlet⁴³, Albert Stoeckl⁴⁴, A. v. Schmidt⁴⁵ pomijają zupełnie w swoich dziełach wyżej wspomniane orzeczenie soboru.

Z tym zdaniem nie można się jednak zgodzić, ponieważ wielu autorów posoborowych widzi we wspomnianej definicji soboru aprobatę metody not. Por. Thils, op. cit., s. 23—25.

⁴⁰ *In der vatikanischen Constitutio sind noch manche Fragen offen gelassen... auch deswegen weil einige Fragen noch nicht spruchreif oder nicht vorbereitet waren. Es ist nicht klar was von den vier Kennzeichen („una, sancta, catholica, apostolica“) zu halten ist, und wie das Wunder der Kirche mit ihnen zusammenhängt.* Fr. Grivec, *Einige Bemerkungen zur neueren Ekklesiologie*, „Zeitschrift für kath. Theologie“, 77 (1955) 340.

⁴¹ *Vera Christi Ecclesia quadruplici nota quam in symbolo credendam asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur; et quaelibet ex hisce notis ita cum aliis cohaeret, ut ab iis nequeat seiungi, hinc fit, ut quae vere est dicitur catholica unitatis simul sanctitatis et apostolicae successionis praerogativa debeat effulgere.* Por. Epistola Sancti Officii ad episcopos Angliae, 16 Septembris 1864. ASS, 2 (1870) 658.

⁴² J. B. Heinrich, *Die Beweise für die Wahrheit des Christentums*, Mainz 1885.

⁴³ C. Gutberlet, *Apologetik*, Münster 1895².

⁴⁴ A. Stoeckl, *Lehrbuch der Apologetik*, Mainz 1895².

⁴⁵ A. Schmidt, *Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie*, Freiburg 1900.

Inni natomiast jak Fr. Hettinger⁴⁶, J. Franzelin⁴⁷, De Groot⁴⁸ wspominają co prawda o fakcie takiego sformułowania przez sobór, jednak pod względem wartości dowodowej stawiają je na równi z wypowiedziami Ojców i innymi orzeczeniami Kościoła. Nie tylko nie podkreślają waloru apologetycznego stanowiska soboru, ale nawet nie wspominają o tym, za jaką metodą się sobór opowiada.

Jeszcze inna grupa autorów powołuje się jedynie marginesowo na wypowiedź soboru przy uzasadnieniu prawdziwości Kościoła w traktacie *de notis Ecclesiae*. Takie zestawienie wytworzyło u niektórych przekonanie, że na orzeczenie soboru należy patrzeć pod aspektem metody not⁴⁹. Zwolennikami takiej interpretacji są między innymi C. Mazzella, L. Billot, P. Schanz, a także częściowo W. Wilmers.

Dzieło C. Mazzelli jest jednym z pierwszych, jakie wydano po soborze watykańskim, z którego później czerpali inni autorzy⁵⁰. Mazzella posługuje się metodą tradycyjną i w traktacie *de vera religione* mówi za Perronem, że Kościół jako cud moralny przerasta porządek natury, a jako fakt przepowiedziany przez Chrystusa jest najwyższym przejawem Bożej mocy. Religia, którą przyniósł, jest objawiona, a on Bogiem. I dlatego religii tej nie wolno oddzielać od Kościoła, bo Chrystus po to ją ustanowił, by była Kościołem⁵¹.

Wydawałoby się, że po takim ustawieniu dowodzenia przygotował sobie autor drogę, na której łatwo będzie uzasadnić przydatność orzeczenia soboru. Cytując jednak dalej teksty św. Augustyna, które dla Wiktora Dechamps były punktem wyjścia w usystematyzowaniu jednostopniowej metody apologetycznej, w ogóle nie wspomina w tym miejscu o orzeczeniu soboru. Problem faktu Kościoła jako motywu wiarygodności wydaje się dla niego nie istnieć. Nasuwa się więc wniosek, że Mazzella był przekonany o autorytatywnym usankcjonowaniu przez sobór metody not, i dlatego wykorzystuje tę motywację dopiero w traktacie *de notis Ecclesiae*.

⁴⁶ Fr. Hettinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik*, Freiburg 1903.

⁴⁷ J. Franzelin, *De divina traditione et scriptura*, Romae 1870. Franzelin potraktował nasz problem tylko dość ogólnie i opisowo.

⁴⁸ J. de Groot, *Summa Apologetica*, Ratisbonae 1890, wyd. 3 z r. 1906, cytuje wypowiedź soboru wykazując przedstawicielom neoapologetyki (Blondel, Schell), że motyw wiarygodności musi być zewnętrzny, a tym znakiem jest fakt Kościoła.

⁴⁹ Por. Thils, *Les notes de l'Église...* Tej grupie należy przeciwstawić pogląd J. Didiota, D. Lodiela i Fr. La Brugère'a.

⁵⁰ Jego *De Religione et Ecclesia, praelectiones scholastico-dogmaticae* ukazały się w r. 1880, a do r. 1892 doczekały się aż 4 wydań.

⁵¹ *Celerrima et universabilis christianae religionis propagatio eiusque mirabilis perpetua conservatio: non semel clare a Christo praedicta, factum est ad omnium oculos positum, quod nulla humana industria aut creata vi explicari potest, sed specialem postulat Dei protectionem; propterea cum ut prophetia, tum ut miraculum divinae eiusdem religionis origini iuge et infallibile reddit testimonium.* Por. C. Mazzella, *De Religione...*, wyd. 4. s. 225.

Mówiąc o notach w ogólności twierdzi, że same z siebie oraz z ustanowienia Chrystusa stanowią motyw boskiego pochodzenia chrześcijaństwa. Jest także zdania, że noty są synonimami motywów wiarygodności, które w poprzednich wiekach nosiły miano znaków⁵². Dalej wyjaśnia, że wszystkie cztery noty mają charakter cudu i dlatego apostołskość i powszechność identyfikuje z niewytłumaczalnym rozszerzaniem się i zachowawczym trwaniem Kościoła. Powołując się przy tym na cytowaną *in extenso* wypowiedź soboru, doszukuje się w niej potwierdzenia swego stanowiska⁵³. Powyższe wyjaśnienia — mówi dalej — stawiają nas przed dylematem, albo Kościoła Chrystusowego w ogóle nie ma, albo jest nim Kościół rzymski. Omawia co prawda dalej te cechy Kościoła, jakie wynikają z jego istoty, ale posługuje się przy tym metodą historyczną. Punktem wyjścia jest dla niego fakt ustanowienia przez Chrystusa, w przeciwieństwie do stanowiska soboru, dla którego punktem wyjścia jest aktualnie istniejący Kościół.

Kontynuatorami poglądu i interpretacji Mazzelli są Ludwik Billot i Paul Schanz.

Pierwszy z nich nie precyzuje wyraźnie swego stanowiska wobec wypowiedzi soboru⁵⁴. Mówi bowiem we wstępie, że Kościół uzasadnia fakt swego istnienia przez znaki cudowne jak jedność katolicką, zachowawcze trwanie i inne, i przy tej okazji powołuje się na orzeczenie soboru, szukając w nim uzasadnienia swoich wniosków. Materiał dowodowy układa jednak według tradycyjnego schematu, a prawdziwość Kościoła weryfikuje metodą not, nie powołując się w tej argumentacji na zdanie soboru.

Paul Schanz widzi natomiast wyraźnie aprobatę not przez sobór⁵⁵. Wymieniając poszczególne segmenty definicji soborowej zaznacza, że noty podobnie jak znaki mają charakter motywu wiarygodności, gdyż za ich pomocą rozróżnia się Kościół prawdziwy od fałszywych. Dają one także oczywistość wiarygodności, która — jak twierdzi sobór — do wiary prowadzi i w niej umacnia. Wynikają one z konieczności z istoty Kościoła i są zewnętrznym przejawem jego duchowej rzeczywistości.

W dalszym toku rozumowania, Schanz — zdaje się nieświadomie — odbiega od wytyczonego sobie celu uzgodnienia metody not

⁵² Por. tamże, s. 647. W pismach apologetycznych wieku XVIII widać zasadniczą różnicę między *nota* a *signum*. Pojęcie *nota*, które nie jest równoznaczne z motywem wiarygodności, używa się w dowodzeniu przeciwko heretykom. W dowodzeniu wobec niewierzących stosuje się pojęcie *signum*, które wydaje się równoznaczne z *motivum credibilitatis*. Por. R. C. Billuart, *Summa Sancti Thomae* (1746—51), t. III, s. 304.

⁵³ Por. C. Mazzella, tamże, s. 647.

⁵⁴ L. Billot, *De Ecclesia Christi*, Prati 1909³, s. 52—53. Wydanie pierwsze ukazało się w r. 1898.

⁵⁵ Por. P. Schanz, *Apologie des Christentums*, Freiburg 1898², t. III, s. 88—89.

z wypowiedzią soboru, twierdząc, że najważniejsza jest nota apostołskości, gdyż jedynie ona poręcza założenie Kościoła przez Chrystusa. Jest ona podstawą dla jego jedności, powszechności i świętości, ponieważ Jezus założył tylko jeden Kościół⁵⁶. Tymczasem w orzeczeniu soboru żadnej wzmianki o tej właśnie nocie nie znajdujemy.

Współczesny im teolog Wilhelm Wilmers dostrzegając w dotychczasowych próbach uzgodnienia metody not z definicją soborową pewne różnice, zwraca uwagę na nieporozumienie spowodowane niesłusznym utożsamieniem pojęć *nota* i *signum*. Funkcja ich jest ta sama, ponieważ służą do wykazania prawdziwości Kościoła. Nota jednak jest właściwością tkwiącą niejako w danej rzeczy, znak natomiast może być od niej oddzielony, jest więc tylko jej przejawem. Dlatego każda nota jest znakiem, nie każdy jednak znak jest notą⁵⁷. Stąd należy w *de vera religione* zająć się znakami, i nie identyfikować ich z notami, które należą do traktatu *de vera Ecclesia*.

Słuszne uwagi W. Wilmersa powinny być ostrzeżeniem dla teologów, by z podobieństwa i identycznej funkcji nie wnioskować o tożsamości znaczenia wyżej wspomnianych pojęć. Napotkanie bowiem pojęć analogicznych zdolne jest bardzo często zasugerować badacza i doprowadza do wniosków sprzecznych, w naszym wypadku sprzecznych z właściwą ideą orzeczenia soborowego.

Jak wynika z wyżej omówionych poglądów, autorzy posoborowi układają materiał dowodowy w podręcznikach według tradycyjnego schematu. Toteż wypowiedzi ich na temat orzeczenia są dość sporadyczne i raczej marginesowe, a wnioski, jakie na tej podstawie wyprowadzają, dość dowolne. Zdając sobie jednak sprawę z tego, że podręczniki te zawierają materiał już kiedyś przemyślany i usystematyzowany, nie należy się dziwić tak rozbieżnym interpretacjom.

3. Próba przebudowy dowodzenia apologetycznego w duchu metody empirycznej. Tylko nieliczna grupa teologów posoborowych dostrzegła w orzeczeniu aprobatę metody empirycznej. Przedstawicielami tego kierunku są trzej autorowie francuscy: Louis Fr. La Brugère, Désiré Lodié, a przede wszystkim Jules Didiot.

La Brugère w traktacie *de vera religione* wskazuje na harmonijność, religii chrześcijańskiej z ludzką naturą twierdząc, że fakt wewnętrzny (*fait intérieur*) w znaczeniu Wiktora Dechamps jest przygotowaniem na przyjęcie faktu Kościoła. W traktacie następnym wyjaśnia, że apologetyka powinna zaczynać swe dowodzenie od tego, co bardziej bliskie i znane, by doprowadzić do faktów bardziej od naszego doświadczenia oddalonych. Należy więc w pierw wskazać na niewytłumaczalne w sposób naturalny fakty w Kościele współczesnym, i w ten sposób doprowadzić do niewytłumaczalności faktu Je-

⁵⁶ Por. tamże, s. 90.

⁵⁷ Por. W. Wilmers, *De Ecclesia Christi*, Ratisbonae 1897, s. 481.

zusa, jego cudów i prorocत्व. Na poparcie swego dowodzenia La Brugère przytacza orzeczenie soboru watykańskiego I twierdząc, że jego układ odpowiada całkowicie wymaganiom soborowym⁵⁸.

Désiré Lodiell stosuje także metodę empiryczną. Jego dowodzenie jest raczej wpięrow opisem faktów świadczących o ponadnaturalnej rzeczywistości religii chrześcijańskiej i jej niewytłumaczalności w kategoriach naturalnych. Autor nazywa swe dziełko historyczno-krytycznym studium motywu wiarygodności, jaki przedstawia Kościół katolicki. Wyjaśnia, że jego metoda nie opiera się na martwych tekstach, ale na szerokim zbiorze faktów zawartych w historii chrześcijaństwa. Unika ona przez to wiele nieporozumień, jakie stwarzają kontrowersje na temat wartości ksiąg Pisma św. i zwraca się do każdego, kto uznaje zasady zdrowego rozumowania⁵⁹.

Pełne omówienie problematyki związanej z interpretacją orzeczenia soboru w duchu metody empirycznej daje dopiero Jules Didiot, który współpracował w komisji *de fide* redagującej wspomnianą konstytucję. Stara się więc wiernie oddać myśl soboru, znając dokładnie intencje autorów redagujących wspomniany tekst. Didiot jest bowiem przekonany, że problem apologetycznej metody znalazł po raz pierwszy w dziejach Kościoła swą aprobatę w orzeczeniu soborowym⁶⁰. Mimo że jego stanowisko w tej sprawie jest trafnym wyjaśnieniem intencji soboru, to jednak nie posiada ono wartości autorytatywnej.

Didiot pomija w swoim dowodzeniu analizę konstytucji soborowej w świetle źródeł i dokumentów. Nie polemizuje także z autorami upatrującymi w tym orzeczeniu aprobatę metody not. Zamierza jedynie przedstawić i przeprowadzić szeroki wywód uzasadniający prawdziwość i boskość Kościoła idąc za wskazówkami soboru. Stwierdza, że punktem wyjścia w tym dowodzeniu jest nasze doświadczenie osobiste, analiza zaś tej rzeczywistości, którą badamy, przebiegać będzie na płaszczyźnie naturalnej, ludzkiej, a nie nadprzyrodzonej. Didiot zastrzega się, że pojęcia *miraculeux* będzie używał w znaczeniu naturalnej niewytłumaczalności. Dla większego uściślenia tego

⁵⁸ Fr. La Brugère, *De vera religione, praelectiones novae*, Parisiis 1873, 1878². Na s. VI podaje autor cytat z listu kard. Wiktor Dechamps, który do niego pisał: *Vos deux volumes... ouvrent un vaste champ aux professeurs de théologie, et ils leurs serviront de guide assuré*. Tenże, *De Ecclesia Christi, praelectiones novae*, Parisiis 1873, 1878². Krytyczne dane na podstawie art. A. Pacaud, *L'oeuvre apologétique de M. La Brugère*, „Revue pratique d'apologétique”, 1 (1905—06) 414—25.

⁵⁹ D. Lodiell, *Nos raisons de croire, études historiques et critiques sur les motifs de crédibilité, que présente l'Eglise catholique*, Paris 1897, szczególnie s. 224 nn.

⁶⁰ J. Didiot, *Logique surnaturelle objective*. Lille 1892. Zob. s. 209, nr 321 — podział Didiota przypomina bardzo zdanie, które wypowiedział kard. Dechamps, że Kościół działa cuda w znaczeniu właściwym (*proprement dit*), sam natomiast przez swoje istnienie jest cudem w znaczeniu szerszym (*improprement dit*). Por. M. Becqué, *Apologétique du Card. Dechamps*, s. 116.

pojęcia dodaje, że w tym dowodzeniu nie chodzi wcale o wykazanie nadprzyrodzonej ingerencji Boga, znoszącego przez swoje działanie prawa natury. Zadaniem jego jest wykazać jedynie, że z jednej strony siły zmierzające przeszkodzić nadzwyczajnemu rozprzestrzenianiu się Kościoła zostawały w dziwny sposób unicestwiane, z drugiej zaś strony siły naturalne niezdolne same z siebie do realizacji tego faktu, były w dziwny sposób uzupełniane. Stanu więc, jaki zaistniał, nie da się wytłumaczyć w sposób naturalny, stąd przyjąć trzeba ingerencję nadprzyrodzoną, czyli ingerencję samego Boga⁶¹. Analogiczną argumentację stosuje w analizie pozostałych elementów definicji soborowej, które są przejawem największego motywu wiarygodności. Na koniec wyciąga wniosek, że Kościół w swej istocie i przejawach staje przed nami jako fakt boski i ponadprzyrodzony, jako żywa i obiektywna manifestacja boskiego objawienia nadprzyrodzonego⁶².

Rola Kościoła — zdaniem Didiota — ogranicza się nie tylko do podawania prawdy objawionej. Kościół nie wymaga bowiem wiary od nas jedynie w oparciu o swoje słowo. Powołując się na dowody boskiego pochodzenia i posłannictwa, wskazuje nam tylko gdzie i jak ich szukać, uzasadnia ich istnienie wcale ich nie zmyślając. I domaga się od nas, byśmy w szukaniu i ocenie byli zgodni z rzeczywistością, na którą patrzymy, a nie ulegali złudzeniom⁶³. Droga dowodzenia, jaką wytyczył sobór watykański I, jest o tyle bardziej skuteczna, że przenosi nas na płaszczyznę ponadnaturalną. Dotychczasowa apologetyka posługiwała się tylko kryteriami opartymi o autorytet ludzki, wykazując historyczną wartość Pisma św., by potem wyprowadzić z niego nadprzyrodzony charakter i autorytet Kościoła. Kościół, badany jako społeczność ludzka, cieszy się co prawda autorytetem doktrynalnym, jak i moralnym. Świadectwa wieków wykazują, że w żadnej szkole filozoficznej ani społeczności nie znajdujemy takiego autorytetu. I dlatego można by przyjąć świadectwo, jakie głosi o swoim boskim pochodzeniu za prawdziwe, jednak pozostałoby ono w granicach porządku naturalnego. Natomiast fakt Kościoła, na który zwraca uwagę sobór, niewytłumaczalny w kategoriach naturalnych,

⁶¹ Didiot, s. 211 i 209. Vacant stawia Didiotowi zarzut: *...et si nous comprenons bien le savant professeur, il ne suit cette méthode, que parce qu'il veut faire à la fois oeuvre d'apologiste et de théologien, et plus encore du théologien que d'apologiste.* Por. J. Vacant, op. cit., s. 162. W świetle sprecyzowania przez Didiota pojęcia *miraculeux*, zarzut Vacanta wydaje się nie do przyjęcia. Por. także J. Didiot, op. cit., s. 213.

⁶² Por. J. Didiot, op. cit., s. 212—311, także s. 311—12 i 314.

⁶³ Por. tamże, s. 314—17. *Et l'Église en énumérant les preuves de son origine et de sa mission divine, ne fait que les énoncer comme elles sont et parce qu'elles sont; elles sont dans l'histoire, elles sont sous nos yeux. L'Église n'invente rien; elle demande seulement d'être vue telle qu'elle est, jugée sur ce qu'elle est. A cette condition, elle apparaît bientôt naturellement divine.* Por. tamże, s. 318.

jest racją dostateczną swego boskiego autorytetu, postulując logicznie uznanie w nim przez rozum obecności boskiego i nadprzyrodzonego pierwiastka ⁶⁴.

Ze strony Vacanta spotkał się Didiot z zarzutem, że jego dowodzenie jest raczej traktatem teologicznym, a nie apologetycznym ⁶⁵. Można powiedzieć, że Vacant wypowiedział je bez gruntowniejszego zaznajomienia się z jego dziełem i bez zbadania intencji orzeczenia soborowego. Konsekwencje wynikające bowiem z orzeczenia soborowego w interpretacji Didiota, tylko pozornie wydają się łączyć dowodzenie apologetyczne z teologicznym. Uwiarygodniony fakt Kościoła jest dla wszystkich uzasadnioną rozumnie podstawą przyjęcia świadectwa, jakie Kościół sam daje o sobie. To świadectwo ze swej istoty i historyczne i bóskie jest przecież podobne do świadectwa Chrystusa, jakie dawał o sobie. Skoro tedy świadectwo Chrystusa, jak i świadectwo Kościoła posiadają charakter nieomylności, jesteśmy zobowiązani przyjąć je w takiej interpretacji, jaką daje nam Kościół ⁶⁶. Jeśli podstawą naszego uznania nadprzyrodzonego faktu Kościoła będzie tylko jego autorytet, krytycznie uzasadniony, akt ten będzie ponadnaturalny i zasługujący. Jeśli natomiast motywem formalnym naszego przyświadczenia będzie fakt Kościoła w jego niewytłumaczalnych naturalnymi kategoriami przejawach, suponujący logicznie i rozumnie obecność boskiego i pozanaturalnego pierwiastka, akt ten z istoty pozostanie tylko racjonalny, filozoficzny, krytyczny i naturalny ⁶⁷.

Jules Didiot biorąc jako podstawę usystematyzowania materiału dowodowego orzeczenie soboru watykańskiego I, dokonał więc pionierskiej pracy, która jednak nie miała większego wpływu na eklezjologię wieku XX, i nie znalazła w nim także dalszych kontynuatorów.

⁶⁴ *L'apologétique c'est trop souvent peut-être arrêté à ce témoignage purement naturel de l'Église, pour démontrer la valeur des Écritures, et pour en déduire ensuite le caractère et l'autorité surnaturelle de l'Église-même. Je ne reproche pas le cercle vicieux à ce procédé. Seulement je le trouve long débile, peu lumineux. Et je bénis le Concile du Vatican de nous avoir tracé une voie nouvelle, plus droite, plus lumineuse, plus certaine, qui nous met d'emblée sur le terrain du surnaturel et nous permet de voir dans la Tradition et la Bible offertes à notre intelligence par l'Église, non seulement des documents certifiés par une autorité naturelle et considérable, mais des documents revêtus d'une autorité préternaturelle critiquement démontrée.* Por. tamże, s. 313—14.

⁶⁵ Zdanie Vacanta, który zarzuca Didiotowi posługiwanie się metodą teologiczną dla uzgodnienia swych wywodów z definicją soboru, jest nie do przyjęcia. Por. Vacant, op. cit., s. 162. Także Didiot, op. cit., s. 573.

⁶⁶ Por. Didiot, op. cit., s. 322.

⁶⁷ Tamże, s. 318—19.

VIA NOTARUM ODER VIA EMPIRICA IN DER ENTSCHEIDUNG
DES VATICANUM I

Die Definition des Vatikanums I *Ecclesia est magnum quoddam perpetuum motivum credibilitatis* wurde der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts als Problem gestellt: Approbiert das Konzil die *via empirica* oder die *via notarum*.

Für Gustav Thils ist das Problem klar: das Vatikanum approbiert die *via notarum*. Wincenty Kwiatkowski bemerkt, dass der *via empirica* nur der Vorrang gegeben ist, trotzdem wurde die *via notarum* und *via empirica* vom Konzil approbiert. Roger Aubert sagt: wenn wir den Gedankengang der *Constitutio* als Grundlage nehmen, so muss man feststellen, dass hier nur die *via empirica* vom Konzil approbiert ist. Sebastian Tromp bemüht sich nachzuweisen, dass die *via notarum* sowie *via empirica* vom Konzil approbiert wurde, die Anwendung der Methode jedoch, den Theologen zur Verfügung gestellt worden ist. Für die Begründung der Tatsache der Gottesoffenbarung besitzen beide Methoden gleichberechtigte Wirksamkeit. Eine mittlere Stellung wurde von J. Vacant eingenommen. Er sieht in den Gedankengang der *Constitutio* nur eine Weise der Glaubensvorbereitung, die Genehmigung der Methode kommt hier aber nicht in Frage.

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch eine eindeutige Interpretation des Konzilsurteils festzustellen. Das Problem der Kirche als Glaubwürdigkeitsmotiv, wurde schon als Grundproblem der *Constitutio* in dem ersten Schema bearbeitet. Hier und in den Konzilsdiskussionen kommt die Methode der *via notarum* nicht in Frage. Als Grundlage wurde die ekklesiologische Methode vom Dechamps gewählt. Seine Teilnahme an den Konzilsdebatten und ferner sein Anteil als Mitglied in den Arbeiten der *Commissio de fide catholica*, wie das die Konzilsdekreten bezeugen, führten zur Approbation seiner *Méthode de la Providence*, die die Kirche als einziges Glaubwürdigkeitsmotiv definiert. Auch die von F. Dupanloup vorgeschlagene Erweiterung wurde vom Konzil nur als ausführliche Erklärung der Auffassung der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund angenommen. Eine kritische Quellen- und Konzilsurteilsanalyse führt uns zur Feststellung, dass die *via empirica* vom Konzil indirekt, approbiert wurde, und dass ihr eine Priorität vor der *via historica* nur *implicite* zuerkannt worden ist.

Warum fehlt jedoch in der nachvaticanischen Zeit eine eindeutige Interpretation der Konzilsdefinition? Die meisten Theologen nehmen in ihren Handbüchern auf diese Definition keinen Bezug. Andere sehen in dem Konzilsurteil eine Approbatio der *via notarum*, weil sie — ohne tiefere Einsicht in den Wortlaut der Quellen von fehlenden Konzilsdekreten gewonnen zu haben — nur gelegentlich zu ihnen greifen — soweit das für die Begründung ihrer Thesen nötig erscheint. Einige Theologen sehen jedoch in dieser Definition eine Begutachtung der *via empirica*. Die Folge davon ist eine neue Bearbeitung der Ekklesiologie im Geiste der vom Konzil gegebenen Hinweise. Jules Didiot hat eine Pionierarbeit unter Anwendung dieser Methode geleistet, die aber im 20. Jahrhundert keine weiteren Nachfolger fand.