

# NIEOMYLNÓŚĆ PAPIEŻA, NIEOMYLNÓŚĆ KOŚCIOŁA I NIEOMYLNÓŚĆ W KOŚCIELE

## THE PAPAL INFALLIBILITY, INFALLIBILITY OF THE CHURCH AND THE INFALLIBILITY IN THE CHURCH

### Abstract

The First Vatican Council, like the next Second Vatican Council, did not close the issue of infallibility, therefore it should be still required deepened reading and justification of subsequent generations of believers according to the spiritual needs. The spiritual and doctrinal turbulence that arises today should induce theologians to do more to deal with this very fundamental issue, important not only from the point of view of ecclesiology, but also of authentic ecclesial life, which suffers from the reduction of its importance and its understanding. There is no doubt that papal infallibility is a mysterious reality, and this is due to the fact that it is also an aspect of the mystery of faith, that is, the presence of God in the heart of human reality. Therefore, infallibility itself is a dogma of faith, and therefore this is also the subject of spiritual life and theological reflection in the Church.

**Key words:** Papal infallibility, infallibility of the Church, infallibility in the Church, First Vatican Council, revival of the Church, dogma

### Streszczenie

I Sobór Watykański, podobnie zresztą jak i następny II Sobór Watykański, nie zamknął zagadnienia nieomylności, dlatego domaga się ono ciągle pogłębionego odczytywania i uzasadniania stosownie do potrzeb duchowych kolejnych pokoleń wierzących. Pojawiające się dzisiaj zawrota duchowe i doktrynalne powinny skłaniać teologów, aby w większym

stopniu zajmowali się tym bardzo podstawowym zagadnieniem, ważnym nie tylko z punktu widzenia eklezjologii, ale także autentycznego życia kościelnego, które cierpi z powodu pomniejszania jego rangi i jego rozumienia. Nie ulega wątpliwości, że nieomylność papieska jest rzeczywistością tajemniczą, a wynika to z tego, że ona także jest aspektem tajemnicy wiary, to znaczy obecności Bożej w sercu rzeczywistości ludzkiej. Dlatego też sama nieomylność jest dogmatem wiary, a z tej racji jest także przedmiotem życia duchowego i refleksji teologicznej w Kościele.

**Słowa kluczowe:** Nieomylność papieża, nieomylność Kościoła, nieomylność w Kościele, I Sobór Watykański, odnowa Kościoła, dogmat,

W ostatnich latach, w rozmaitych formach i w zróżnicowanych kontekstach, wprost i nie wprost, powraca dyskusja nad nieomylnością papieską. Nie bez wpływu pozostają tutaj rozmaite wypowiedzi papieża Franciszka, które niejednokrotnie zaskakują, a nawet zdają się stawiać pod znakiem zapytania utrwalone kwestie. Tocząca się dyskusja dotyczy dawnych zagadnień doktrynalnych, które niby należałoby zweryfikować w nowym kontekście społecznym i kościelnym, jak na przykład nauczanie Pawła VI zawarte w encyklice *Humanae vitae*, bądź też zagadnień całkiem nowych, zwłaszcza o charakterze obyczajowym. Mogliśmy całkiem niedawno słyszeć znanego teologa i kaznodzieję, który wprost w swoim kazaniu mówił, że papież Franciszek myli się w takiej czy innej kwestii. Pojawiły się tyleż agresywne, co absurdalne głosy żądające, by dokonać jakiejś „dekanonizacji” Jana Pawła II. Jest to wprost kwestionowanie nieomylności papieskiej z tej racji, że kanonizacja jest powszechnie uznawana w Kościele za jeden z najbardziej bezpośrednich aktów, w którym jednoznacznie manifestuje się nieomylność papieską. Jednym z teoretycznych zagadnień, które powróciło w tym kontekście, jest szukanie rozróżnienia między nieomylnością papieską i nieomylnością Kościoła, według którego byłaby do przyjęcia, przynajmniej w niektórych przypadkach, „omylność” papieska przy zachowaniu nienaruszalnej nieomylności Kościoła.

Przykłady takich i podobnych wypowiedzi można by mnożyć. Manifestują się w nich co najmniej dwie rzeczy: po pierwsze nieznaną doktryny katolickiej na temat nieomylności papie-

skiej oraz – po drugie – brak rzeczowego namysłu nad znaczeniem daru i charyzmatu nieomyślności dla Kościoła jako zbawczej wspólnoty wiary. W tym więc miejscu chcemy zwrócić uwagę na zagadnienie nieomyślności, mając na względzie przypomnienie najbardziej podstawowych spraw dotyczących dogmatu ogłoszonego na I Soborze Watykańskim. Łączą się one z postulowaną dzisiaj z wielu stron odnową Kościoła. Musimy być świadomi zasadniczego doświadczenia historycznego, którym żyje Kościół, a mianowicie że każda jego odnowa zakłada odnowienie więzi z papieżem i uznanie go za widzialną głowę Kościoła i pasterza powszechnego. Oznacza to także rozumienie jednego z podstawowych zagadnień, którym jest nieomyślność papieska i jej znaczenie dla wszystkich w Kościele. Z tej racji w odniesieniu do niektórych współcześnie dyskutowanych zagadnień wskażemy na rangę nieomyślności w ogólnej perspektywie teologicznej.

## 1. Z dziejów I Soboru Watykańskiego

Na ogół niewiele mówi nam data 9 lutego 1870 roku, chociaż posiada ona doniosłe znaczenie dla całego Kościoła<sup>1</sup>. Niewiele mówi ona także nawet wprawnym historykom Kościoła. Niemal półtora wieku temu nie mówiła ona również wiele obecnym w Rzymie ojcom I Soboru Watykańskiego, których wprost dotyczyło wydarzenie z nią związane, gdyż podjęta w tym dniu decyzja objęta była całkowitą tajemnicą. Właśnie tego dnia zdecydowano o włączeniu doktryny dotyczącej nieomyślności papieskiej do porządku obrad I Soboru Watykańskiego. Owszem, przybyli do Rzymu biskupi wiedzieli, że będą zajmować się zagadnieniami eklezjologicznymi, w tym także zagadnieniami papieżstwa, ale w zdecydowanej większości nie podejrzewali, że przyjdzie

---

<sup>1</sup> Na temat konstytucji *Pastor aeternus* I Soboru Watykańskiego por. U. Betti, *La costituzione dogmatica „Pastor aeternus” del Concilio Vaticano I*, Roma 1961. Wykorzystujemy w artykule dokumentację I Soboru Watykańskiego zawartą w: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J. D. Mansi, L. Petit, I. B. Martin, t. 50-52, Arnheim-Leipzig 1923-1927 [dalej: Mansi]. Wykorzystujemy tekst polski konstytucji *Pastor aeternus* według tłumaczenia zawartego w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV (1511-1870) *Lateran V, Trydent, Watykan I*, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 913-927.

im zmierzyć się z tym fundamentalnym zagadnieniem. Było ono wprawdzie szeroko i owocnie dyskutowane w ówczesnej teologii, ale zajmujący się nim teologowie bynajmniej nie przypuszczali, że ten ważny temat stanie się przedmiotem debaty doktrynalnej na najwyższym szczeblu w Kościele, czyli na soborze powszechnym<sup>2</sup>.

Z punktu widzenia przebiegu soboru, zagadnienie nieomylności nie było oczywiście całkowicie nowe. Pojawiło się ono już w czasie prac przygotowawczych do soboru, szczególnie w długim *votum* opracowanym przez Giuseppe Cardoniego, arcybiskupa tytularnego Edessy, konsultora komisji przygotowawczej. Opracowano wówczas zarys tekstu na ten temat, obejmujący jeden rozdział i jeden kanon. W dniu 11 lutego 1869 roku został on jednak odłożony przez Komisję Teologiczno-Dogmatyczną, aby uniknąć budzenia pod adresem papieża podejrzeń, że usiłuje on dogmatycznie wzmocnić swoją pozycję w Kościele. Biorąc pod uwagę ówczesny klimat kościelny, zasadnie i otwarcie oczekiwano, że stosowna prośba dotycząca tej kwestii wcześniej czy później wyjdzie od biskupów przybyłych do Rzymu na sobór<sup>3</sup>.

Jednym z najsprawniejszych i najgorliwszych promotorów tej sprawy był arcybiskup Westminsteru Henry Edward Manning (1808-1892)<sup>4</sup>, który już wcześniej przyłączył się do inicjatywy podjętej przez jezuitę Matteo Liberatore, aby bronić nieomylności papieskiej aż do przelania krwi. Z powodu wywieranych nacisków został on nawet ironicznie napomniany, że usiłuje być bardziej katolicki od katolików, chociaż jako ostatni wszedł do Kościoła (przeszedł na katolicyzm w 1851 roku)<sup>5</sup>. Wywierane przez niego wpływy niewątpliwie wzmacniał fakt, że był członkiem dwóch ważnych komisji soborowych: Kongregacji Postulatów i Deputacji Wiary. Już piętnaście dni po inauguracji soboru, 23 grudnia 1869 roku, kard. Manning zwołał do Villa Caserta grupę biskupów z różnych krajów, z wyjątkiem Italii, aby dokonać uzgodnień

<sup>2</sup> Por. P. Obiedziński, *Władza papieża i kolegium biskupów w Kościele. Natura teologiczna i wzajemne relacje w ujęciu ks. Piotra Semenki CR*, Kraków 2014.

<sup>3</sup> Por. Mansi 49, 669 B-C.

<sup>4</sup> Por. Z. Zieliński, *Manning Henry Edward*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1172-1174.

<sup>5</sup> Mansi 52, 469 A – 471 B.

i zwarcia koalicji w ramach rozszerzającego się w swoich wpływach ruchu na rzecz dogmatycznego zdefiniowania nieomyślności papieskiej. Do dnia 13 marca 1870 roku zebrano ok. 450 podpisów opowiadających się za tą definicją – przeciw było ok. 120 biskupów<sup>6</sup>.

Zanim zostało jeszcze zakończone zbieranie podpisów, Kongregacja Postulatów, właśnie 9 lutego 1870 roku, zajęła się włączeniem kwestii nieomyślności papieskiej do porządku obrad soborowych. Kard. Costantino Patrizi (1798-1876)<sup>7</sup>, przewodniczący kongregacji, zdołał tak umiejętnie przedstawić sprawę, że prawie jednogłośnie zgodzono się na poszerzenie porządku obrad soborowych: na 24 członków sprzeciwił tylko kard. Joseph Othmar von Rauscher (1797-1875)<sup>8</sup>, arcybiskup Wiednia<sup>9</sup>. Podjęta decyzja została zatwierdzona przez papieża Piusa IX w dniu 1 marca. Tekst mówiący o nieomyślności stał się rozdziałem XI ogólnego schematu o Kościele, a następnie rozdziałem IV szczególnego schematu o papieżu (pierwsze trzy rozdziały o prymacie pochodzą ze starego rozdziału XI). Jako taki tekst został promulgowany 18 lipca 1870 roku w ramach konstytucji *Pastor aeternus*.

## 2. Nieomyślność papieża i nieomyślność Kościoła

W tym miejscu zwrócimy przede wszystkim uwagę na równoważność zachodzącą między nieomyślnością papieża i nieomyślnością Kościoła. Zagadnienie to było wyraźnie obecne w czasie debaty soborowej, dlatego odniesienie do niej służy autentycznemu rozumieniu ostatecznego nauczania zawartego w konstytucji *Pastor aeternus*. Pojawia się ono właściwie we wszystkich redakcjach, które przeszedł tekst soborowy, wyrażając się w różnych

<sup>6</sup> Mansi 51, 639-687; 696 C.

<sup>7</sup> Por. M. de Camillis, *Patrizi Costantino*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 9, Cittàdel Vaticano 1952, kol. 965-966.

<sup>8</sup> Por. C. Wolfsgruber, *Joseph Othmar Cardinal Rauscher, Fürsterbischof von Wien. Sein Leben und sein Wirken*, Freiburg im Breisgau 1888; E. Gatz, *Rauscher, Joseph Othmar von*, w: *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder: 1785/1803 bis 1945. Einbiographisches Lexikon*, hrsg. E. Gatz, Berlin 1983, s. 596-601.

<sup>9</sup> Mansi 51, 687-696.

formach i z różnym rozkładem akcentów. Towarzyszyły opracowaniu tego tekstu dojrzałe debaty, potwierdzające, że kwestia była obecna w świadomości ojców soborowych oraz, że byli oni przygotowani do jej podjęcia oraz autentycznego i ostatecznego rozstrzygnięcia.

W redakcji tekstu, który powstał po decyzji z 9 lutego 1870 roku, to znaczy w dodanym rozdziale, interesowano się właściwie tylko przedmiotem nieomylności: „Ta prerogatywa wolności od błędu, czyli nieomylności papieża, obejmuje ten sam przedmiot, na który rozciąga się nieomylność Kościoła”<sup>10</sup>. Pewien teolog, który pozostał anonimowy, szybko zwrócił jednak uwagę, że taka formuła mogłaby wywołać wrażenie, że nieomylność papieża i nieomylność Kościoła stanowią dwie różne rzeczy: „Aby zatem nie wchodzić w trudne dyskusje, należy unikać kwestii, które mają charakter akademicki”<sup>11</sup>. Po przekazaniu tekstu ojcom soborowym w dniu 7 marca, taka sama krytyka – wówczas niesłuchana, gdyż nie podobała się kard. Manningowi, będącemu autorem formuły<sup>12</sup> – została powtórzona na piśmie przez niektórych ojców, w szczególności przez Ignaza Senestrey (1818-1906)<sup>13</sup>, biskupa Ratyzbony, członka Deputacji Wiary. Domagał się on nie tylko stwierdzenia tożsamości przedmiotu nieomylności, ale także samej nieomylności, która jest jedna i ta sama, zarówno w głowie widzialnej, jak i w powszechnym nauczaniu Kościoła<sup>14</sup>.

W tekście zrewidowanym, który w kwietniu stał się rozdziałem IV nowego autonomicznego schematu, Deputacja Wiary uwzględniła wspomnianą prośbę. Zwrócono uwagę, że na pierwszym planie należy umieścić jedność i tożsamość nieomylności; tożsamość jej przedmiotu jest jej konieczną konsekwencją, i jest tak konieczna, że nie zachodzi potrzeba mówienia na ten temat<sup>15</sup>. Zaproponowano więc następującą formułę: „Nieomylność jest ta sama, zarówno jeśli chodzi o papieża jako głowę Kościoła, jak

<sup>10</sup> Mansi 51, 700 D.

<sup>11</sup> Mansi 51, 700 D.

<sup>12</sup> Mansi 51, 699 A.

<sup>13</sup> Por. K. Hausberger, *Senstrey Ignaz*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 9, Freiburg-Basel-Wien 2006, kol. 461.

<sup>14</sup> Mansi 51, 1045 C-D.

<sup>15</sup> Mansi 53, 251 A – 252 B.

i o cały Kościół nauczający w łączności z głową”<sup>16</sup>. Jest jasne, że – po wyeliminowaniu wszelkiej dwuznaczności odnośnie do nieomylności jej przedmiotu – stwierdza się, iż podwójny jest tylko podmiot tej jedynej prerogatywy: papież i cały Kościół nauczający<sup>17</sup>.

Takie sformułowanie ciągle mogło być źle rozumiane. Podczas debaty soborowej stwierdzona jedność nieomylności była interpretowana w sensie tak jednoznacznym, że zagrażała uchwyceniu dwoistości podmiotu. Różni przedstawiciele nurtu przeciwnego nieomylności rozumowali mniej więcej tak: nie widać, w jaki sposób nieomylność, która jest jedna i ta sama, może być urzeczywistniana tylko przez jednego, nawet jeśli jest głową Kościoła; jest ona raczej prerogatywą kolegialną, domagającą się realizacji kolegialnej, nawet jeśli papież, z racji swego prymatu, odgrywa w kolegium decydującą rolę. Tego typu rozumowanie w punkcie wyjścia zagrażało nieomylności rozumianej jako osobista prerogatywa papieża. Aby zatem uniknąć takiego niebezpieczeństwa, zaproponowano usunięcie tej formuły. Nieomylność papieża i nieomylność Kościoła nie pokrywają się całkowicie z sobą: pierwsza weryfikuje się tylko w przypadku właściwej definicji dogmatycznej, to znaczy w nauczaniu uroczystym, natomiast nieomylność Kościoła wyraża się zarówno w uroczystym nauczaniu na soborze powszechnym, jak i w powszechnym nauczaniu zwyczajnym<sup>18</sup>.

Od 22 maja do 9 lipca Deputacja Wiary zajmowała się alternatywą: albo po prostu przypisać nieomylność papieżowi, bez żadnego odniesienia do nieomylności Kościoła, albo ograniczyć ją do szczególnego przypadku soboru powszechnego, stwierdzając, że są zarówno nieomylnne definicje soborowe, jak również są nieomylnne definicje papieskie. W pierwszym przypadku pozostałoby podejrzenie, że prerogatywa papieska realnie różni się i przynajmniej potencjalnie jest oddzielona od prerogatywy Kościoła. W drugim przypadku zostałyby przyznane całemu Kościołowi nauczającemu korzystanie z nieomylności tylko w przypad-

<sup>16</sup> Mansi 52, 7 B.

<sup>17</sup> Por. relacje teologa Maiera i biskupa Poitiers Pie – Mansi 52, 23 D – 24 B; 36 B.

<sup>18</sup> Por. I Sobór Watykański, Konst. *Dei Filius*, rozdz. 3 (s. 919-921).

ku soboru, przy wykluczeniu innych przypadków. Została w końcu wskazana właściwa droga przez zastosowanie formuły kompromisowej: „Biskup Rzymu [...] wyróżnia się tą nieomylnością, w jaką boski Odkupiciel zechciał wyposażyć swój Kościół dla definiowania nauki wiary lub obyczajów”<sup>19</sup>. Istota kompromisu polega na tym, że – z jednej strony – powtórzone stwierdzenie nieomylności papieża nie jest czymś różnym w stosunku do nieomylności Kościoła, a z drugiej strony zostaje sprecyzowane, że nieomylność przysługuje Kościołowi nauczającemu, gdy w jakikolwiek sposób definiuje doktrynę.

### 3. Nieomylność dobrem całego Kościoła

Utożsamienie nieomylności papieża i nieomylności Kościoła, zdefiniowane przez I Sobór Watykański za pośrednictwem przywołanej formuły dogmatycznej, sugeruje dwie uwagi, mające na celu jej opisanie i ocenę przy uwzględnieniu nauczania II Soboru Watykańskiego, uzupełniającego nauczanie I Soboru Watykańskiego, w niczym nie wprowadzając w nim zmian. Nie ulega więc wątpliwości, że sobór, przyjmując nieomylność Kościoła za punkt odniesienia dla nieomylności papieża, ma na uwadze nie prerogatywę całej wspólnoty wierzących, ale wyłącznie charyzmat przysługujący kolegium biskupiemu lub Kościołowi nauczającemu, którym jest właśnie Kościół, który definiuje. Nie oznacza to, że sobór, oprócz nieomylności w dziedzinie „nauczania”, nie uznał także nieomylności Kościoła w dziedzinie „wiary”, mimo iż jest pewna i nigdy nie została zdefiniowana. Oznacza to tylko, że o niej nie mówiono. Tę lukę, wynikającą z przerwania I Soboru Watykańskiego, przynajmniej częściowo wypełnił swoim nauczaniem II Sobór Watykański<sup>20</sup>. Ta nieomylność Kościoła nauczającego weryfikuje się nie tylko w nauczaniu uroczystym, ale także w nauczaniu zwyczajnym, to znaczy wówczas, gdy biskupi, „nawet będąc rozproszeni po świecie, ale z zachowaniem więzów komunii między sobą i z Następcą Piotra, nauczając autentycznie

<sup>19</sup> Mansi 52, 1241 B; I Sobór Watykański, Konst. *Pastor aeternus*, rozdz. 4 (s. 925-927 – wprowadzono modyfikacje w tłumaczeniu).

<sup>20</sup> Por. II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 12.

o sprawach wiary i obyczajów, dochodzą wspólnie do przekonania, że jakieś zdanie powinno być definitywnie uznane<sup>21</sup>.

Jeśli w szczególności chodzi o nauczanie uroczyste, świadomie zostało pominięte jego utożsamienie z soborem powszechnym. II Sobór Watykański także w tym przypadku sytuuje się na linii wyznaczonej przez I Sobór Watykański. Nazywając sobór uroczystym „sposobem” sprawowania najwyższej władzy kolegialnej, zamiast „nadzwyczajnym”, jak miało miejsce w poprzednich redakcjach, dokonano otwarcia drogi do innych form nauczania, które w przyszłości mogłyby być częstsze lub bardziej „nadzwyczajne” niż sobory powszechne<sup>22</sup>.

Jeśli chodzi o naturę i przedmiot nieomyślności, to nie ulega wątpliwości, że osobista nieomyślność papieża jest tożsama z nieomyślnością Kościoła nauczającego. Zakłada to, że sam papież może definiować to wszystko, co może definiować razem z pozostałymi biskupami i że jego definicje nie podlegają zmianom co do ich natury na równi z definicjami kolegialnymi całego episkopatu. Nie chodzi więc o dwie prerogatywy różniące się od siebie, czy nawet przeciwstawne, ale o jedną i tę samą nieomyślność w podwójnym podmiocie: podmiocie pojedynczym, którym jest następca św. Piotra, oraz podmiocie kolegialnym, którym jest ciało biskupie, które zawsze i koniecznie obejmuje następcę św. Piotra – nie stanowi on prostego dodatku numerycznego do tego ciała, ale jest jego istotnym elementem konstytutywnym zarówno na poziomie ontologicznym, jak i na poziomie działaniowym.

Ponieważ papież jest prawdziwą głową biskupów, nieomyślność, którą on posiada, nie tylko odzwierciedla nieomyślność całego kolegium biskupiego, ale stanowi jego nadzwyczajną koncentrację i uprzywilejowaną formę wyrazu – nie jest to tylko jakieś odzwierciedlenie uprzedniej nieomyślności kolegium biskupiego. W papieżu urzeczywistnia się charyzmat nieomyślności Kościoła, jak zostało uwypuklone w nauczaniu II Soboru Watykańskiego<sup>23</sup>. Nieomyślność papieża nie przestaje jednak z tej racji być prerogatywą osobistą, ponieważ jest on uzdolniony do urzeczywistniania jej wprost przez Jezusa Chrystusa, od którego otrzymał ją

<sup>21</sup> Tamże, 25 (wprowadzono modyfikacje w oficjalnym tłumaczeniu).

<sup>22</sup> Tamże, 22.

<sup>23</sup> Por. tamże, 25.

dla dobra Kościoła, a nie za pośrednictwem Kościoła. Mimo że jako głowa jest koniecznie złączony z kolegium biskupim, jest w nim także wikariuszem Jezusa Chrystusa, a nie wikariuszem biskupów.

Innymi słowy, ponieważ najwyższa władza nauczania nie jest niczym innym niż aspektem prymatu apostołowego<sup>24</sup>, papież, będąc jego uosobieniem, może ją sprawować w sposób w pełni wolny<sup>25</sup>. Nie jest więc wymogiem konstytucyjnym Kościoła, aby nieomylność papieska – zarówno przed jej wyrażeniem, jak i po jej wyrażeniu – była wspierana przez konsultacje lub przez zgodę innych biskupów. W pewnych przypadkach przeprowadzenie konsultacji może być oczywiście ewidentnym wymogiem spoczywającym na papieżu, a nawet jego obowiązkiem. Jest to jak najbardziej zrozumiałe i zawsze papież odwoływał się do takiego sposobu postępowania. Duch Święty nie zachowuje papieża od błędu w przypadku definiowania jakiejś hipotezy, ale interweniuje swoją mocą w strzeżeniu i wyjaśnianiu depozytu wiary powierzonego przez apostołów Kościołowi i przekazywanego za pośrednictwem prawowitej sukcesji biskupów, nawet jeśli pierwszorzędnie jest to misja i zadanie papieża<sup>26</sup>. Należy więc do natury rzeczy, żeby papież poszukiwał sensu objawienia Bożego także w oddźwięku, który wywiera ono w całym Kościele, a w najwyższym stopniu w „przepowiadaniu tych, co wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy”<sup>27</sup>.

I Sobór Watykański przypominał wyraźnie w swoim nauczaniu, że papież w przeszłości prowadził konsultacje zanim wypowiedzieli się na jakiś temat: „Biskupi Rzymu, jak sugerowały okoliczności czasu i spraw, czasem zwołując sobory ekumeniczne lub uwzględniając poglądy Kościoła rozproszonego po całym świecie, czasem synody partykularne, a czasem korzystając z pomocy innych środków otrzymanych od Bożej Opatrzności, definiowali naukę, którą należy zachować, a którą z Bożą pomocą poznali jako zgodną z Pismem Świętym i tradycjami apostołskimi”.

<sup>24</sup> Por. I Sobór Watykański, Konst. *Pastor aeternus*, rozdz. IV (s. 923).

<sup>25</sup> Por. II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 22.

<sup>26</sup> Por. I Sobór Watykański, Konst. *Pastor aeternus*, rozdz. IV (s. 923); II Sobór Watykański, Konst. *Dei Verbum*, 10; Konst. *Lumen gentium*, 25.

<sup>27</sup> II Sobór Watykański, Konst. *Dei Verbum*, 8.

mi”<sup>28</sup>. Można – wprawdzie nie wprost – uznać, że w tej wypowiedzi, nawiązującej do starożytnej praktyki kościelnej, jest zawarte zalecenie, aby papieże uważnie wsłuchiwali się w głos Kościoła i by ich wypowiedzi nie miały charakteru arbitralnego, pomijającego odniesienie do *sensus Ecclesiae*. I Sobór Watykański, mimo interwencji niektórych biskupów u papieża Piusa IX<sup>29</sup>, odrzucił włączenie do formuły definicji nieomyślności jakiegoś stwierdzenia, które wiązałoby nieomyślność papieża z prowadzonymi konsultacjami lub zgodą Kościoła, będąc świadomym, że w takim przypadku nie byłby to już jego osobisty charyzmat. Byłoby to ograniczenie, które w gruncie rzeczy kwestionowałoby istotę, a tym samym całość prerogatywy, ponieważ mogłoby łatwo prowadzić do wprowadzania zmian w rozumienie zakresu nieomyślności. Ojcowie soborowi byli świadomi, że wprowadzenie jakiegokolwiek wyjątku w dziedzinie praktycznej prowadzi wcześniej czy później do zakwestionowania zasady.

Nauczanie II Soboru Watykańskiego co do swej istoty pozostaje tożsame z nauczaniem I Soboru Watykańskiego. Kolegialność, którą włączył on do swego nauczania i które znalazło już w Kościele różne formy praktycznego zastosowania, jest wyłącznie kolegialnością biskupią, która wskazuje posiadanie urzędu nauczycielskiego i sprawowanie najwyższego nauczania przez biskupów razem z głową kolegium. Nie jest to „kolegialność papiejska” rozumiana w tym znaczeniu, że najwyższe nauczanie papieża powinno koniecznym być sprawowane przy czynnym udziale innych członków kolegium biskupiego. W tym więc punkcie, jak również w innych punktach, wierność I Soborowi Watykańskiemu jest warunkiem wierności II Soborowi Watykańskiemu. Nie stoi to oczywiście na przeszkodzie, by szukać nowych i bardziej dostosowanych sposobów sprawowania prymatu przez poszczególnych papieży, a nawet zdaje się takiego namysłu domagać, biorąc pod uwagę szybkie zmiany zachodzące w duchowej sytuacji czasów, która wyraża się także w sposobach sprawowania władzy<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> I Sobór Watykański, Konst. *Pastor aeternus*, rozdz. IV (s. 925).

<sup>29</sup> Por. Mansi 52, 1245 D; 1321 B – 1322 B.

<sup>30</sup> Por. Jan Paweł II, Enc. *Ut unum sint*, 89.

#### 4. Niektóre zagadnienia współczesne

Nieomylność, czyli fakt niemożności popadnięcia w błąd, w sensie ścisłym jest przymiotem Bożym. Jest oczywiste, że każda władza tylko ludzka, która domagałaby się dla siebie nieomylności, mogłaby być władzą zwodniczą, a nawet można by ją uznać za uzurpację władzy, wykraczającej poza jej naturę i jej kompetencje. Na tym poziomie wyłania się różnica między religiami, które są efektem poszukiwania Boga przez człowieka, oraz Objawieniem Bożym, które jest poszukiwaniem człowieka prowadzonym w dziejach przez Boga. We wszystkich religiach znajdują się „ziarna prawdy”, ale zawsze, w większym bądź mniejszym stopniu, są one pomieszane z błędem. Ich autorytet jest taki, jak autorytet ich założycieli. Objawienie natomiast, ponieważ jego autorytet jest autorytetem samego Boga, jest nieomylnie, czyli wolne od wszelkiego błędu.

Hans Küng, w swojej słynnej krytyce nieomylności papieskiej zawartej w pracy *Nieomylny?*<sup>31</sup>, ma rację, gdy podkreśla, że tylko sam Bóg jest nieomylny, ale myli się bardzo, gdy przeciwstawia nieomylność Kościoła nieomylności Boga. Właściwa cecha charakterystyczna wiary chrześcijańskiej nie polega na pierwotnym stwierdzeniu tylko tego, że Bóg jest Bogiem, ale że Bóg wcielił się. Wcielenie Syna Bożego jest podstawową, organizującą zasadą myślenia chrześcijańskiego i jego rozwoju historycznego oraz jego konsekwencji egzystencjalno-społecznych. Oznacza to, że właściwością tajemnicy chrześcijańskiej jest darmowe udzielanie się Boga człowiekowi w jego najbardziej konkretnych dziejach. Jest to prawdą ze względu na Jego świętość i na Jego prawdę. Udzielanie się świętości i prawdy Bożej wyraża się przede wszystkim w tym, że manifestuje się ono w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa. To On posiada boską prerogatywę nieomylności w swoim człowieczeństwie, dzięki czemu Jego ludzkie słowa i czyny posiadają boski autorytet. Jezus Chrystus, Słowo wcielone, przekazał jednak Kościołowi, będącemu Jego Oblubienicą, wszystkie posiadane dobra, w tym także swoją władzę (por. Mt 28,18).

<sup>31</sup> Por. H. Küng, *Nieomylny?*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1995.

Wśród dóbr przekazanych przez Chrystusa Kościołowi jest także nieomyślność. Chrystus przekazał ją przede wszystkim apostołom w łączności z Piotrem: „Słowa, które Mi powierzyłeś, im przekazałem, a oni je przyjęli” (J 17,8), oraz zapowiedział im udzielenie daru Ducha, aby zagwarantować nieomyślność ich świadectwa i jego historyczne przedłużanie się. Chrystus przekazał więc apostołom prawdę i władzę. Nieomyślność apostołów wyrazi się przede wszystkim w Nowym Testamencie, w którym ich nauczanie zostanie spisane przez autorów natchnionych, a więc także zostanie zachowane od błędu. Wyrazi się ona ponadto jako przekaz dokonujący się w ciągu wieków, ponieważ apostołowie przekazają swoją władzę kolegium biskupiemu pozostającemu w komunii z następcą św. Piotra.

Domaganie się przez Kościół dla siebie nieomyślności nie jest wskaźnikiem czegoś nie do zaakceptowania; nie jest jakąś arbitralnością czy uzurpacją; przeciwnie, jest manifestacją jego pokory i jego posłuszeństwa Bogu. Kościół jest zbudowany z ludzi, którzy są tacy sami, jak wszyscy inni. Nie może on jednak nie uznać, że tym, co go konstytuuje, jest nadzwyczajny duchowy dar otrzymany od Jezusa Chrystusa oraz jego trwanie w ciągu wieków. Domaganie się nieomyślności nie jest ze strony Kościoła jakimś odgórnym usiłowaniem zdominowania świata, ale bezpośrednim i pewnym odniesieniem się do Jezusa Chrystusa, który zechciał obdarzyć go bogactwami swojej zwycięskiej chwały. Nieuznawanie darów udzielonych przez Chrystusa byłoby negowaniem Jego obecności i Jego działania w Kościele oraz zdradą fundamentalnej zasady, że Kościół należy tylko do Niego. Sam Bóg jest najwyższym Panem Kościoła i dysponuje nim tak, jak chce, gdyż jako Oblubieniec wydał się całkowicie za swoją Oblubienicę (por. Ef 5,25). To nie Kościół ogranicza wolność Boga, ale sam Bóg dobrowolnie związał się z Kościołem w oblubieńczej tajemnicy przymierza, aby urzeczywistnić historycznie swój zamysł zbawienia w ciągu wieków, aż do paruzji.

Tym, co teraz staje się na nowo przedmiotem dyskusji, jest nieomyślne przekazywanie słowa Bożego przez Kościół. Fundamentem wiary jest autorytet słowa Bożego, a nie autorytet ludzki. Akceptuje to każdy chrześcijanin. Nie ma jednak już tego samego przekonania, jeśli chodzi o przekazywanie słowa Bożego, to znaczy o nieomyślność Kościoła. Pojawiają się tendencje skłania-

jące do traktowania nieomylności jako pewnego rodzaju ogólnej asystencji, która nie stanowi gwarancji dla żadnego szczególnego sformułowania, co najwyżej odgrywa rolę inspirującą, uzdalniającą do zabierania głosu ukierunkowującego wobec takich czy innych wyzwań.

Taki w gruncie rzeczy charakter podsiada stanowisko protestanckie. U pierwszych reformatorów sprowadzało się ono do uznania autorytetu samego słowa Bożego (*sola Scriptura*). Dla licznych egzegetów współczesnych, np. dla Rudolfa Bultmanna, sama Biblia jest dogłębnie dwuznaczna i zostawia człowieka samego wobec słowa Bożego, które w końcu zostaje pozbawione treści. Ze strony katolickiej kontestacja nieomylności wszystkich formuł dogmatycznych została podniesiona przez H. Künga, zwłaszcza we wspomnianej wyżej książce. Prezentuje w niej różne poziomy refleksji, domagające się szczegółowej analizy, aby potem móc je zastosować do analizy poszczególnych formuł dogmatycznych. W jego wypowiedzi zostaje streszczony pewien zestaw trudności wynikających przede wszystkim ze współczesnych tendencji filozoficznych, które należy odpowiednio naświetlić, aby zobaczyć ich zwodniczy charakter.

Pierwszym argumentem przeciw nieomylności jest słabość sformułowań dogmatycznych w odniesieniu do rzeczywistości, które mają one wyrazić. Bóg jest tajemnicą i są tajemnicą rzeczywistości związane ze zbawieniem. Te rzeczywistości wykraczają więc poza wszystkie formuły, a więc są one poddane ograniczeniom – w związku z tym każda formuła byłaby mieszkanką błędu i prawdy, co sprawia, że żadna z nich nie jest nieomylna. Trzeba jednak głębiej przyjrzeć się temu stanowisku. Rozdziwien między każdą wypowiedzią dogmatyczną i tym, co łączy się z niewymowną tajemnicą Boga, jest oczywisty. Żadna ludzka formuła nie jest w stanie wyczerpać tajemnicy Trójcy Świętej czy tajemnicy wcielenia – jest to ewidentne z teologicznego punktu widzenia i nie jest to pogląd bynajmniej nowy. Czy jednak wynika z tego, że każda formuła jest tym samym naznaczona defektem? W teologii współczesnej dają się zauważyć pewne tendencje zafascynowane apofatyzmem, które jednak nie czerpią z tradycji chrześcijańskiej, ale bardziej inspirują się tradycją buddyjską, reprezentującą apofatyzm absolutny. Tendencje te do tego stopnia podkreślają znaczenie teologii negatywnej, że zupełnie pomijają

jej wymiar pozytywny i komunikatywny. Tymczasem wiemy coś o tajemnicy Boga, ponieważ to On sam łaskawie o niej powiedział – jest to Objawienie Boże przekazywane przez Pismo Święte i Tradycję. Właśnie to jest dzisiaj kwestionowane, najczęściej w sposób aprioryczny.

To samo trzeba powiedzieć o sprecyzowaniach doktrynalnych dotyczących tego, co nie jest wprost zawarte w objawieniu i w sensie właściwym stanowi dogmat. Na tym polu urzeczywistnia się nieomyślność w Kościele. Są więc tacy, którzy twierdzą, że żadna formuła nie może być uważana za normatywną. W takim ujęciu definicje soborów nicejskiego czy chalcedońskiego byłyby tylko pewnymi sposobami uszczegółowienia teologicznych treści wiary, ale równie dobrze można by zaproponować inne formuły. W takim przypadku nie chodzi już o pluralizm teologiczny, ale także o pluralizm dogmatyczny. Jego bezpośrednią konsekwencją jest eliminowanie pojęcia herezji. Poszczególni teologowie (heretycy) byłiby tylko autorami różnych sformułowań jedynej, niewyrażalnej tajemnicy. Jest jasne, że dochodzi się w ten sposób do wyraźnej likwidacji jakiegokolwiek pewnego poznania prawdy objawienia.

Wszystko to jest jednak radykalnie fałszywe. Kościół, któremu zostało powierzone słowo Boże i który posiada asystencję Ducha Świętego, gdy dokonuje jego interpretacji, jest zdolny rozróżnić nieomyślnie pośród sformułowań teologicznych te, które są zgodne z objawieniem, którego on strzeże, i te, które są z nim sprzeczne. Taką rolę spełniały w ciągu wieków sobory powszechne i taką rolę spełniali papieże. Nie chodzi o sformułowania, które dotyczyłyby tylko jakiegoś jednego środowiska kulturowego i nie odnosiły się w swojej ważności do innego, z którym te sformułowania nie byłyby wprost związane. Tego typu relatywizm, który został wprowadzony przez współczesne filozofie języka, pomniejsza jedność ducha ludzkiego, w którym wyraża się jedność rodzaju ludzkiego, oraz osłabia się jego dążenie do wyrażenia tej samej prawdy w różnych językach, aby tę jedność potwierdzać i ją przeżywać.

Definicje dogmatyczne mają charakter definitywny i są niezmiennie w takiej mierze, w jakiej wykluczają błędy bądź też w jakiej wskazują na znaczenie wypowiedzi doktrynalnych, którego nie można zaakceptować. Są one zatem pierwszym warun-

kiem postępu dogmatycznego, a będąc dalekimi od hamowania badań, po prostu je umożliwiają. Jest jasne, że nie można prowadzić owocnych badań tam, gdzie wszystko jest kwestionowane lub poddawane w wątpliwość, gdzie nie przyjęto się żadnych zasad, które określałyby metodę badawczą i sposób jej stosowania. W każdej dziedzinie nauka może rozwijać się tylko w takiej mierze, w jakiej uznaje pewne elementy swoich badań za osiągnięte definitywnie, gdyż tylko opierając się na nich może postępować dalej.

W pewnym nurcie teologii współczesnej stosowana jest wątpliwa metoda teologiczna, która pretenduje do oparcia się wyłącznie na danych biblijnych, pomijając w swojej refleksji ostateczne osiągnięcia procesu dogmatycznego, który dokonywał się w ciągu wieków. Sytuuje się ona na linii opisywanego już wcześniej „biblicyzmu”, chociaż zdaje się go dodatkowo radykalizować. Popada ta teologia w pewien rodzaj „historyzmu”, to znaczy ślepo domaga się trzymania się tego, co wcześniejsze i co pierwotne, gdyż tylko to, co było historycznie pierwsze, jest niby bardziej autentyczne. Tego typu teologia łatwo popada w błędy teologii prymitywnej. Nie tak trudno zauważyć u przedstawicieli tego typu teologii, na przykład w dziedzinie chrystologii, powrót do najstarszych błędów, takich jak adopcjonizm, monarchianizm, czy arianizm itd.

Pierwszy, opisany wyżej, nurt kontestacji nieomylności Kościoła kładzie nacisk na niereformowalny charakter definicji dogmatycznych, widząc w nich coś w rodzaju nadużycia intelektualnego. Inny nurt kładzie nacisk na istnienie w Kościele nieomylnego autorytetu, zdolnego do ogłaszania takich definicji, którego uznanie byłoby jakimś nadużyciem praktycznym<sup>32</sup>. Podstawowy argument w tym przypadku opiera się na krytyce pojęcia autorytetu jako właściwej drogi prowadzącej do poznania pewnego. Osąd indywidualny jest uważany za instancję niezależną i wiążącą osobę w sposób niejako pierwotny, w związku z czym tam, gdzie osąd osobisty jest niezgodny z orzeczeniem wydanym przez

---

<sup>32</sup> Bardzo często mamy w tym przypadku do czynienia z błędnym rozumieniem autorytetu (władzy), które domaga się dzisiaj poważnego podejścia. Pomijamy to zagadnienie, ponieważ nie odnosi się wprost do omawianych tutaj kwestii.

autorytet, jest obowiązkiem opowiedzenie się za własnym, osobistym osądem. Aby uzasadnić to stanowisko, przedstawia się więc jako wzory odwagi tych, którzy odeszli z Kościoła z powodu odrzucenia takiego czy innego elementu jego nauczania<sup>33</sup>.

Także w tym wypadku należy ukazać genezę takiej postawy, aby ją lepiej zrozumieć i umieć na nią reagować. Opiera się ona na pozornie personalistycznym przekonaniu, szeroko dzisiaj rozpowszechnionym, że człowiek nie może uznawać za prawdę niczego innego niż to, co sam i wprost zweryfikował. Takie założenie prowadzi więc do konkluzji, że za pośrednictwem autorytetu nie można osiągnąć żadnej pewności w dziedzinie poznania. Takie przekonanie jest całkowicie fałszywe już na poziomie czysto ludzkim. Gdy uwzględni się poziom osiągniętej w wielu dziedzinach specjalizacji, wówczas narzuca się, że człowiek naszego czasu sam nie jest w stanie zweryfikować wszystkiego w fizyce, w biologii, w archeologii itd. Jest on jednak pewny czerpanego od innych osiągniętego poznania – i byłoby absurdem, gdyby nie był – ponieważ opiera się na osobach kompetentnych, które dają mu pewność. Osiągnięte kompetencje mogą być uznane za źródło autorytetu w dziedzinie prawa, filozofii, medycyny itd. Takie uznanie jest widoczne w dzisiejszym odwoływaniu się do opinii ekspertów, których wypowiedzi uznaje się za wiarygodne, a nawet ostateczne, a w związku z tym za mogące służyć za źródło prawdy<sup>34</sup>. Zaufanie do autorytetu jest więc sposobem prawdziwie racjonalnym osiągnięcia pewnego poznania i efektywnego korzystania z ich rezultatów.

Wszystko to odnosi się także do wiary. Jej przedmiot, którym jest tajemnica Boga, ze swej natury wymyka się czysto ludzkiej weryfikacji doświadczalnej. Tylko Ten, który jest w łonie Ojca, zna sprawy Ojca i może je objawić. Wierzyć w Jezusa Chrystusa oznacza zaufać jedynej kompetencji, którą On posiada. Jest

<sup>33</sup> Por. M. Bielawski, *Odejścia*, Kraków 2007.

<sup>34</sup> Pomijamy, oczywiście, odniesienie do tak zwanych ekspertów, którzy realizują się w publicystyce, a którzy potrafią wypowiadać się w każdej chwili i na każdy temat. W jeszcze większym stopniu pomijamy tutaj autorytet tak zwanych celebrytów, których wypowiedzi nie tylko nie posiadają absolutnie żadnej nośności poznawczej, ale jednie wprowadzają zamieszanie. Jedyne, co jest interesujące u tego typu ekspertów i autorytetów, to ich psychologia, która daje wiele do myślenia.

to najbardziej właściwy sposób poznania tajemnicy Boga i jest to sposób w pełni racjonalny. Chrystus swoją kompetencję przekazał Kościołowi. Z tej racji autorytet Kościoła nie jest jedynie ludzkim autorytetem, ale jest uczestniczeniem w poznaniu, które Syn otrzymał od Ojca. Alternatywa jest następująca. Albo autorytet Kościoła jest autorytetem ludzkim, ale wówczas nie jest on niczym innym niż tylko jakimś autorytetem pośród innych autorytetów, a tym samym posiada kompetencję wyłącznie ludzką. W takim przypadku, skoro przedmiot nauczania tego autorytetu wymyka się kompetencji ludzkiej, to nie daje nam on do dyspozycji niczego innego oprócz niezweryfikowanych opinii i poglądów. Albo też autorytet Kościoła jest autorytetem boskim, a w tym przypadku nie może ona podlegać błędowi. I Sobór Watykański w dogmacie nieomylności opowiedział się jednoznacznie za tym drugim stanowiskiem, spójnym zarówno historycznie, jak i doktrynalnie, a tym samym wyznaczył nam właściwą drogę postępowania w tej dziedzinie wiary.

\* \* \*

I Sobór Watykański, podobnie zresztą jak i następny II Sobór Watykański, nie zamknął zagadnienia nieomylności, dlatego domaga się ono ciągle pogłębionego odczytywania i uzasadniania stosownie do potrzeb duchowych kolejnych pokoleń wierzących. Pojawiające się dzisiaj zawirowania duchowe i doktrynalne powinny skłaniać teologów, aby w większym stopniu zajmowali się tym bardzo podstawowym zagadnieniem, ważnym nie tylko z punktu widzenia eklezjologii, ale także autentycznego życia kościelnego, które cierpi z powodu pomniejszania jego rangi i jego rozumienia. Nie ulega wątpliwości, że nieomylność papieska jest rzeczywistością tajemniczą, a wynika to z tego, że ona także jest aspektem tajemnicy wiary, to znaczy obecności Bożej w sercu rzeczywistości ludzkiej. Dlatego też sama nieomylność jest dogmatem wiary, a z tej racji jest także przedmiotem życia duchowego i refleksji teologicznej w Kościele.

**Nota o autorze:** Janusz Królikowski, ur. w 1962 roku w Mielcu, prezbiter Diecezji Tarnowskiej, Dziekan Wydziału Teologicznego w Tarnowie, prof. dr hab. teologii dogmatycznej. W latach 1991-1995 studiował teologię systematyczną w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, gdzie uzyskał doktorat pod kierunkiem prof. Josè M. Yanguasa. W latach 1995–1996 studiował w Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie, uzyskując licencjat z kościelnych nauk wschodnich. W latach 1993–1995 studiował w Instytucie Św. Tomasza przy Uniwersytecie Angelicum w Rzymie, uzyskując specjalizację ze Św. Tomasza z Akwinu. W 2003 r. habilitował się w zakresie teologii dogmatycznej na Papieskiej Akademii Teologicznej w Tarnowie. Od 1996 r. wykłada teologię wschodnią w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego – członek zarządu od 2005 r., Towarzystwa Teologów Dogmatyków; przewodniczący Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie. Współzałożyciel i redaktor naczelny „Studiów Regionalnych” (2007), sekretarz redakcji „Tarnowskich Studiów Teologicznych” (1997). Stara się uprawiać teologię wrażliwą na współczesne wyzwania w kontekście zasady wzajemnego powiązania misteriów (nexus mysteriorum), osadzając ją mocno w relacji do historii rozwoju dogmatów oraz życia Kościoła w poszczególnych epokach i uwarunkowaniach kulturowych. Zwraca uwagę na wpływ doktryny chrześcijańskiej na życie społeczne i wytwory kulturowe, w szczególności w zakresie sztuki chrześcijańskiej. Podejmuje zagadnienia z zakresu historii duchowości, historii sanktuariów diecezji tarnowskiej oraz historii lokalnej, e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl.

## Bibliografia

- Betti U., *La costituzione dogmatica „Pastor aeternus” del Concilio Vaticano I*, Roma 1961.
- Bielawski M., *Odejścia*, Kraków 2007.
- de Camillis M., *Patrizi Costantino*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 9, Cittàdel Vaticano 1952, kol. 965-966.
- Gatz E., *Rauscher, Joseph Othmar von*, w: *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945. Einbiographisches Lexikon*, hrsg. E. Gatz, Berlin 1983.
- Hausberger K., *Senstrey Ignaz*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 9, Freiburg-Basel-Wien 2006, kol. 461.
- I Sobór Watykański, Konst. *Dei Filius*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV (1511-1870) *Lateran V, Trydent, Watykan I*, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 919-921.
- I Sobór Watykański, Konst. *Pastor aeternus*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV (1511-1870) *Lateran V, Trydent, Watykan I*, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 913-927..
- II Sobór Watykański, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, Watykan 1965.
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Watykan 1964.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995.
- Küng H., *Nieomylny?*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1995.
- Obiedziński P., *Władza papieża i kolegium biskupów w Kościele. Natura teologiczna i wzajemne relacje w ujęciu ks. Piotra Semenki CR*, Kraków 2014.
- Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J. D. Mansi, L. Petit, I. B. Martin, t. 50-52, Arnheim-Leipzig 1923-1927.
- Wolfsgruber C., *Joseph Othmar Cardinal Rauscher, Fürsterbischof von Wien. Sein Leben und sein Wirken*, Freiburg im Breisgau 1888.
- Zieliński Z., *Manning Henry Edward*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1172-1174.