

Paweł Borto

Teoria i praktyka uwzględniania "sensus fidelium" przez Magisterium w czasach nowożytnych

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 9, 115-141

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Paweł Borto¹

Teoria i praktyka uwzględniania *sensus fidelium* przez Magisterium w czasach nowożytnych

Wprowadzenie

12 marca, w południe, tuż przed rozpoczęciem konklawe, kard. Prosper Grech wystąpił z przemówieniem mającym wprowadzić kardynałów-elektorów w duchowy klimat dni poświęconych wyborowi papieża. Rozpoczynając swoje wystąpienie przyznał, że choć w wieku 87 lat jest jednym z najstarszych członków kolegium kardynalskiego, to pod względem nominacji kardynalskiej jest jak zaledwie nowo narodzony, a jego znajomość spraw Kurii rzymskiej nie wykracza poza poziom trzeciej klasy szkoły podstawowej. Prosił więc, aby jego wypowiedź została odebrana jako zwykła medytacja. Przygotowując kardynałów do wyboru, P. Grech postarał się nakreślić kontekst i wyzwania stojące przed chrześcijaństwem na obecnym etapie życia Kościoła². Mówiąc o zagrożeniach i trudnej sytuacji Kościoła, maltański kardynał stwierdził:

Bóg nie może być zwyciężony przez naszą beztroškę. Kościół należy do Niego i choć bramy piekieł będą mogły zranić go w piętę, to nigdy go nie przemogą.

Dotąd mówiliśmy o papieżach, kardynałach, biskupach i prezbiterach, lecz jest i inny motyw nadziei w Kościele, którego nie powinniśmy pominąć – *sensus fidelium*. Św. Augustyn nazywa go „Mistrzem wewnętrznym”

¹ Ks. dr Paweł Borto – adiunkt przy Katedrze Chrystologii Fundamentalnej KUL.

² Por. P. Grech, *Initium conclavis*, [w:] AAS 105 (2013) nr 4–5, s. 352.

w każdym z wierzących, a św. Jan Chryzostom „namaszczeniem”, które poucza nas o wszystkim (por. Jr 31, 34). To ono tworzy w głębi serca kryterium pozwalające odróżnić to, co prawdziwe, od tego, co fałszywe, pozwala nam instynktownie odróżnić to, co jest *secundum Deum*, od tego, co pochodzi od świata i od złego (1 J 2, 20.27; 4, 1–6). Według *Dei Verbum*, nr 8, także *sensus fidelium* jest miejscem teologicznym, które pasterze Kościoła winni wziąć pod uwagę. Żywy płomień pobożnej wiary jest podtrzymywany przez miliony prostych wiernych, którym daleko do tego, by nazywać ich teologami, lecz którzy z głębi swej modlitwy, refleksji i pobożności mogą zaoferować głębokie wskazania swoim pasterzom. To oni właśnie „wytracą mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczą” (1 Kor 1, 19). To oznacza, że kiedy świat, z całą swą wiedzą i inteligencją, opuszcza *logos* ludzkiej natury, Boży *Logos* jaśnieje w sercach ludzi prostych tworzących rdzeń, którym karmi się kręgosłup Kościoła.

Dlaczego jednakże o tym mówię? Dlatego, że pomimo iż uznajemy, że Duch Święty jest duszą Kościoła, rzadko bierzemy to pod uwagę w naszych planach dotyczących Kościoła. Duch przekracza wszelką analizę socjologiczną czy historyczne prognozy. Przewyższa skandale, wewnętrzne rozgrywki polityczne, karierowiczostwo i problemy społeczne, w całej złożoności zaciemniające oblicze Chrystusa, które winno przecież jaśnieć również poprzez gęste chmury³.

Te słowa, które zostały wypowiedziane przez jednego z uznanych teologów i kardynałów, cieszących się dużym poważaniem, i w bardzo znaczącym momencie dla życia Kościoła, są doskonałym wprowadzeniem do tematu, w którym zostało postawione pytanie o odwołanie się Magisterium Kościoła do *sensus fidelium*. Od razu dodać należy, że przedmiotem zainteresowania nie będą tutaj te akty Magisterium, w których Urząd Nauczycielski Kościoła odwoływał się do opinii świeckich w sprawach, które nie należą w ścisłym sensie do doktryny wiary i naturalnie podlegają kompetencji wiernych świeckich biegłych w danej dziedzinie. Typowym

³ Tamże, s. 356–357.

przykładem takiego odwołania się do opinii wiernych świeckich w nowożytności może być encyklika Leona XIII *Rerum novarum* (1891 rok), w której przygotowaniu aktywnie uczestniczyli świeccy, szczególnie związani z *Union de Fribourg*⁴. W przypadku niniejszego opracowania chodzi bowiem o odwołanie się Magisterium do *sensus fidelium* ściśle w związku z wiarą Kościoła. W nowożytności najwyraźniejsze przykłady takiej praktyki stanowią definicje dogmatyczne dogmatów maryjnych z 1854 i 1950 roku.

W niniejszym artykule zagadnienie to przedstawione zostanie w trzech krokach, których celem będzie pomoc w wyciągnięciu odpowiednich wniosków. Najpierw zostaną wskazane istotne elementy tworzące kontekst i tło dla działania Magisterium w nowożytności. Następnie omówiony zostanie sposób, w jaki uwzględniono *sensus fidelium* w procesie przygotowania wspomnianych definicji dogmatycznych. W trzecim kroku wskazane zostanie znaczenie, jakie w sformułowaniu doktryny dwóch dogmatów maryjnych przyznano *sensus fidelium*. Na tej podstawie zostaną wyciągnięte najważniejsze wnioski.

Oczywiście, powyższy plan zakłada, że w obrębie poszczególnych etapów uwzględniona zostanie zarówno praktyka, jak i teoria odnosząca się do *sensus fidelium*. Autor uznał bowiem, że właściwiej będzie ująć zagadnienie nie poprzez oddzielne omówienie aspektu teoretycznego i aspektu praktycznego rozumienia *sensus fidelium*, lecz w kluczu chronologicznym, który pozwoli na lepsze ukazanie zależności między teorią a praktyką.

Ostatnie słowo o charakterze wprowadzającym dotyczy samego określenia *sensus fidelium*. W literaturze teologicznej można spotkać niekiedy zamienne sposoby używania określeń: *sensus fidei*, *sensus fidelium* czy *consensus fidelium*⁵. W niniejszym opracowaniu przyjmuje się rozumienie tych terminów najczęściej akceptowane i chyba najlepiej służące opiso-

⁴ Zob. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc, Paris 1964*³, s. 396.

⁵ Por. L. Siwecki, *Znaczenie „sensus fidei” w Kościele*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2004 nr 1, s. 33–38. Omówienie najważniejszych prac poświęconych *sensus fidei* i wydanych na Zachodzie można znaleźć w: J. J. Burkhard, „*Sensus fidei*”. *Theological reflection Since Vatican II (1965–1989)*, „Heythrop Journal” 34 (1993), s. 41–59, 123–136. Zawartą

wi omawianej rzeczywistości. Pojęcie *sensus fidei* rozumiane jest więc przede wszystkim jako określony zmysł (i zwraca uwagę na jego rzeczywistość, przedmiot). Pojęcie *sensus fidelium* ujmuje natomiast zmysł wiary wyrażający się w wiernych (wskazuje na podmiot zmysłu wiary), a więc precyzyjniej mówiąc, chodzi tu o *sensus fidei fidelium*. Natomiast pojęcie *consensus fidelium* wskazuje na owoc zmysłu wiary, który jednoczy wiernych w wyznawaniu tej samej wiary⁶.

Kontekst warunkujący wypowiedzi i praktykę Magisterium na temat *sensus fidelium*

Problematyka uwzględniania *sensus fidelium* przez Magisterium Kościoła w nowożytności domaga się uchwycenia kontekstu, który stanowił tło i wpływał na poszczególne akty Magisterium Kościoła. Jeśli bowiem zadaniem Magisterium Kościoła jest czuwanie nad właściwym zachowaniem i głoszeniem Bożego Objawienia w danej epoce – i tak było to zawsze rozumiane – to właśnie określony kontekst stanowi istotny element konieczny dla interpretacji decyzji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Kontekst nowożytnej refleksji na temat *sensus fidelium* został ukształtowany najpierw poprzez katolicką reakcję na reformację. Wyrażenie *sensus fidelium* jako zwrot używany do wskazania podstawy określonej doktryny teologicznej zaczęło bowiem funkcjonować dopiero w obrębie refleksji podejmowanej przez teologów polemizujących z doktryną protestancką, takich jak Melchior Cano, Robert Bellarmin, Grzegorz z Walencji, Franciszek Suarez⁷. Można wprawdzie przywołać podstawy doktryny mówiącej o *sensus fidelium*, obecne w pismach nowotestamentalnych oraz w myśli ojców Kościoła czy u św. Tomasza

tam bibliografię warto uzupełnić o pozycje podane w: P. Sequeri, *Sensus fidei*, [w:] *Dizionario di ecclesiologia*, red. G. Calabrese, P. Goyret, O. F. Piazza, Roma 2010, s. 1320.

⁶ Por. H. Vorgrimler, *Du „sensus fidei” au „consensus fidelium”*, „Concilium” wyd. franc. [dalej: ConF] 200 (1985), s. 13–14.

⁷ D. Vitali, „*Sensus fidelium*”. *Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993, s. 46.

z Akwinu⁸. Lecz należy pamiętać, iż dopiero w sporze z protestantyzmem i wobec pytań o źródła poznania teologicznego odwoływanie się do *sensus fidelium* i rozumienie tego pojęcia zaczęło nabierać tak wyraźnego znaczenia związanego z poznaniem teologicznym. Protestantckiej zasadzie *sola Scriptura* katolicyzm przeciwstawił doktrynę odwołującą się do *loci theologici*, a więc doktrynę, która uzasadniała i precyzowała autorytet pozabiblijnych źródeł poznania teologicznego. W tym kontekście wyrażenie *sensus fidelium* nie niosło w sobie tylko przekonania o zmyśle wiary charakterystycznym dla wspólnoty Kościoła i o pewności tego, że Kościół nie zbłądzi w wierze, ale zaczęło funkcjonować w ściśle określonym kontekście epistemologicznym.

Na marginesie warto dodać, że w systematycznych opracowaniach teologów potrydenckich rzeczywistość *sensus fidelium* rozumiana była jako jedno z miejsc teologicznych cieszących się szczególnym autorytetem. Melchior Cano w swoim *De locis theologis* zmysł wiary Kościoła wymienił na pierwszym miejscu wśród miejsc teologicznych interpretujących Objawienie i zaraz po miejscach, które według niego są konstytutywne dla Objawienia (Pismo i Tradycja). W jego ujęciu Kościół nie może się bowiem mylić w tym, co zostało mu dane w Objawieniu i co wyraża się poprzez *fidelium communis sensus* czy też *sensus omnium fidelium*⁹. Te stwierdzenia wyrażały prawdę, na którą wielokrotnie powoływał się Sobór Trydencki¹⁰ i która stanowiła przekonanie wcześniejszej tradycji teologicznej¹¹.

⁸ Syntetycznie zagadnienie biblijnych fundamentów doktryny dotyczącej *sensus fidelium* omówił np. A. Bentué w artykule: *El „Sensus Fidelium” como categoria teológica*, „Teología y Vida” 26 (1985) nr 1–2, s. 66–68.

⁹ M. Cano, *De locis theologis*, IV 1, 1 (tekst według wydania opracowanego przez: J. Bel-da Plans, Madrid 2006).

¹⁰ W orzeczeniach soborowych pojawia się określenie *perpetuus Ecclesiae (con)sensus* – *Sessio VI, Decretum primum*: „perpetuus Ecclesiae catholicae consensus” (por. *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łacińsko-polski. Tom IV (1511–1870)*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 298–299); *Sessio XIII, Decretum de Eucharistia* ma: „universum Ecclesiae sensum” (por. *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz.cyt., s. 446–447).

¹¹ D. Vitali stwierdził: „Che la controversistica, inevitabilmente portata a tacere, o comunque a sottovalutare qualsiasi altra funzione nella Chiesa per difendere quella gerarchica e istituzionale, proponga un’autorità dottrinale attribuita all’insieme dei fedeli, desta una certa sorpresa. L’inclusione del *sensus fidelium* trai i *loci theologici* e le *regulae fidei*

Druga istotna uwaga dotycząca kontekstu dla praktyki i teorii kształtującej wypowiedzi Magisterium na temat *sensus fidelium* łączy się reakcją na kwestionowanie ze strony reformacji instytucjonalnego i widzialnego charakteru Kościoła oraz roli kapłaństwa hierarchicznego. Reformacja podkreślała niewidzialną naturę Kościoła i akt wiary jako jedyny fundament zbawienia, kładąc nacisk na rozumienie Kościoła jako *congregatio fidelium*. Po stronie katolickiej w konsekwencji podkreślano wymiar instytucjonalny Kościoła oraz jego wewnętrzne zróżnicowanie. Już Melchior Cano wyraził się w tym duchu stwierdzając, że zmysł wiary wiernych nie może być uważany za autonomiczne źródło poznania prawdy doktrynalnej i zawsze winien być podporządkowany tym, którzy w Kościele pełnią urząd nauczycielski, ponieważ zwykli wierni nie zawsze są w stanie właściwie wyrazić prawdę wiary¹².

W późniejszej refleksji teologicznej zacznie więc dominować podkreślanie różnicy pomiędzy *infallibilitas in credendo* a *infallibilitas in docendo* Kościoła oraz coraz mocniejsze rozróżnienie pomiędzy Kościołem słuchającym (*Ecclesia discens*) a Kościołem nauczającym (*Ecclesia docens*)¹³.

non può che avere una spiegazione: *l'esistenza di una precedente tradizione dottrinale in proposito, così saldamente testimoniata, da prevalere anche sulle ragioni della polemica*" (tenze, „*Sensus fidelium*”, s. 50).

¹² „Ad haec, veritas fidei in catholicorum controversiis [...] non est a populo quaerenda. Tum quoniam id esset operis infiniti, ut ad quaestionem unamquamlibet decernendam omnium sententia fidelium rogaretur, tum etiam quoniam, ut fieri id commodissime posset, non deceret tamen, aut cerdonum aut muliercularum sigillatim inquirere et expectare iudicium. Sive enim unumquemque seorsum interrogas de quaestione, quae in dubium venit, seu universos velis in concilium cogere, ridicula sane futura sit huius generis inquisitio. Ita per ecclesiae auctoritatem nulla penitus controversia finiretur, si ad eam finiendam totius consensus plebis requirere deberemus.

Addendum eodem est, quod iam pridem diximus, quaedam ad doctrinam fidemque ecclesiae pertinere, quae populares prorsus ignorant, *ut patrem et filium esse unum principium Spiritus Sancti; animam intellectualem esse formam substantialem humani corporis; Liberum Esther esse canonicum*, aliaque similia. In quibus sententiam populi requirere tam est absurdum, ut non in sapientium modo animos, sed ne in stultorum casurum sit. Nec enim placere cuiquam potest tantas res imperiti vulgi calculis iudicari” (M. Cano, *De locis theologicis*, IV 4). Por. także P. Sequeri, *Sensus fidei*, [w:] *Dizionario di ecclesiologia*, s. 1309–1310.

¹³ Warto dodać, że podczas dyskusji nad numerem 12 Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* dotyczącym *sensus fidei*, właśnie ze strony polskiego episkopatu został

W ten sposób wszelkie aktywne funkcje Kościoła w wymiarze doktrynalnym i w wymiarze poznania wiary były stopniowo utożsamiane z tymi, którzy pełnili w Kościele funkcję pasterską i z władzą hierarchiczną jako właściwym organem wyrażającym nauczycielską misję Kościoła. Wierni świeccy uważani byli natomiast za podmiot zmysłu wiary, ale w ich przypadku zmysł wiary miał się wyrażać w formie pasywnej, a więc nie tyle pozwalającej na pozbawione błędu definiowanie wiary, co na instynktowne rozróżnianie, gdzie została wyrażona autentyczna wiara. Zmysł wiary wiernych rozumiany w taki sposób był całkowicie podporządkowany głosowi Kościoła nauczającego¹⁴.

W konsekwencji słuszne przecież rozróżnienie pomiędzy tymi, którzy w Kościele stoją na straży prawdy Objawionej, a tymi, którzy tę prawdę przyjmują i o niej świadczą w swoim życiu, było interpretowane w obrębie wizji Kościoła, w którym funkcję hierarchiczną rozumiano nie tyle w służbie wspólnoty, co raczej jako stawiającą się ponad wspólnotą. Z działaniem hierarchii utożsamiano *infallibilitas Ecclesiae*, wszyscy zaś wierni cieszyli się asystencją Ducha Świętego zapewniającą Kościołowi *indefectibilitas*. Tak więc *sensus fidelium* interpretowano przede wszystkim jako zmysł wyrażający się w sposób pasywny, a więc jako znak działania Ducha Świętego w tych, którzy wiernie słuchają Bożego słowa nauczanego w nieomylny sposób przez tych, którzy w Kościele posiadają charyzmat nieomyślności¹⁵.

podniesiony krytyczny głos wskazujący na to, iż Magisterium musi być uważane za instancję w Kościele, która również winna przyjmować słowo Boże w posłuszeństwie wiary (por. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol. II, Pars I*, Roma 1971, s. 600–601).

Leonardo Boff w swym artykule wydanym w numerze „Concilium” z roku 1981, zbierającym publikacje na tematy ekumeniczne pod wspólnym tytułem *Qui a parole dans l'Eglise?*, podjął refleksję nad właściwym ujęciem relacji między Kościołem nauczającym a nauczającym. Choć z zaprezentowanym tam punktem widzenia można się częściowo zgodzić, należy zwrócić uwagę, że autor ten pojmuje hierarchiczną strukturę Kościoła nie jako wyraz woli samego Chrystusa, lecz owoc późniejszego rozwoju i rozróżnienia koniecznego z perspektywy socjologicznej – por. L. Boff, *La distinction entre „Ecclesia docens” et „Ecclesia discens” est-elle justifiée?*, ConF 168 (1981), s. 85–92.

¹⁴ P. Hünermann, *Sensus fidei*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 9, red. W. Kasper, Freiburg–Basel–Wien 2006, kol. 466.

¹⁵ Zagadnienie właściwej relacji między charyzmatem nauczania w Kościele a przysługującą świeckim rolę w przekazie wiary dobrze rozwija artykuł: G. Mucci, *Infallibilità della*

Ten stopniowy proces transformacji w eklezjologii, w którym *sensus fidelium* zaczęto utożsamiać jedynie ze zmysłem wiary wiernych świeckich, znalazł swój szczytowy wyraz w teologii, która nawiązywała do twierdzeń Pierwszego Soboru Watykańskiego. Nastąpiło tutaj odwrócenie porządku właściwego jeszcze dla czasów bezpośrednio bliższych reformacji. O ile wcześniej akcent był położony na *indefectibilitas Ecclesiae*, a więc podmiotem twierdzenia o zachowaniu od błędu był Kościół (tak u Melchiora Cano, który w następującej kolejności wymienia autorytety interpretujące: Kościół katolicki, sobory, Kościół rzymski, święci ojcowie; podobnie czynił Robert Bellarmin czy Franciszek Suarez, który wymienił: Kościół powszechny, sobory ekumeniczne, papież), o tyle z biegiem czasu zaczęto kłaść nacisk na nieomyślność samego Magisterium. W ten sposób nastąpiło całkowite odwrócenie tradycyjnej argumentacji, w której nieomyślność Magisterium była tezą do udowodnienia na podstawie pewności, że cały Kościół cieszy się przywilejem zachowania od błędu¹⁶. Od czasów definicji dogmatycznej o nieomyślności papieża – w kontekście eklezjologii skupionej na kategorii Kościoła jako społeczności doskonałej (*societas perfecta*) – jako gwaranta wiernego zachowania Objawienia wskazywano Magisterium Kościoła, zaś *sensus fidelium* nie przyznawano żadnego znaczenia aktywnego w przekazie Objawienia¹⁷.

Należy dodać, że właśnie budowanie refleksji teologicznej na płaszczyźnie kontrowersji sprawiło, iż teologia zaczęła mówić o Objawieniu i jego przekazie na sposób redukcyjny. Na pierwszym planie refleksji teologicznej było nie integralne ujęcie całości Objawienia, lecz te jego aspekty, które były przedmiotem kontrowersji. Jak celnie stwierdził Luigi Serenthà, tego rodzaju teologia interesowała się bardziej tym, by uciszyć przeciwnika, niż tym, aby pozwolić wypowiedzieć się tajemnicy Objawienia¹⁸.

Chiesa, Magistero e „autorità dottrinale” dei fedeli, „La Civiltà Cattolica” 139 (1988) nr 1, s. 431–442.

¹⁶ D. Vitali, „*Sensus fidelium*”..., dz. cyt., s. 77–78.

¹⁷ Tamże, s. 79.

¹⁸ L. Serenthà, *Teologia dogmatica*, [w:] *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 1, Torino 1977, s. 264.

W tę ogólną wizję dominującą w okresie nowożytnym i jeszcze bardziej wzmocnioną przez fakt ogłoszenia dogmatu o nieomyślności papieża na Pierwszym Soborze Watykańskim, wpisują się jednak dwa zaskakujące akty Magisterium Kościoła. Chodzi o odwołanie się do *sensus fidelium* przy przygotowaniu i definiowaniu dogmatów maryjnych w połowie XIX i połowie XX wieku. Właśnie te dwa momenty są wskazywane jako akty, w których Magisterium Kościoła w szczególny sposób odwołało się do *sensus fidelium*.

Odwołanie się do *sensus fidelium* w procesie przygotowania nowych definicji dogmatycznych dotyczących Maryi

Uroczyste ogłoszenie dogmatów o Niepokalanym Poczęciu NMP i Wniebowzięciu NMP poprzedziły liczne prośby, które do Stolicy Apostolskiej kierowali zarówno przedstawiciele wyrażający opinię wielu osób czy środowisk, jak i pojedyncze osoby. Tak Pius IX, jak i Pius XII zdecydowali się na wydanie encyklik, w których odpowiadając na te petycje zwrócili się do biskupów całego świata z prośbą o nadesłanie opinii, jaki jest zmysł wiary całego Kościoła¹⁹.

Pierwszą z tych encyklik Pius IX wydał 2 lutego 1849 roku. Dokument zatytułowany *Ubi primum*²⁰ kierował prośbą do biskupów całego świata,

¹⁹ Zdaniem S. Cecchina Pius IX zwrócił się do biskupów z prośbą o konsultację w sprawie ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP, zainspirowany listem pozostawionym przez zakonnik Leonarda da Portomaurizia (kanonizowanego przez Piusa IX w 1867). Papież miał przeczytać ten list w 1846 podczas jednej z wizyt w klasztorze św. Bonawentury al Palatino, gdzie pochowano przyszłego świętego i gdzie znajdowała się jego cела. W liście tym, określanym jako „lettera profetica”, Leonardo zalecał podjęcie starań o ogłoszenie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP bez zwoływania soboru, pomagając się jednak zgody całego episkopatu (tzw. „sobór na piśmie”). Papież po tej wizycie poprosił o kopię tego listu, zob. S. Cecchin, *La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854)*, „Pontificia Accademia Theologica” 3 (2004), s. 410.

²⁰ Tekst można skonsultować w internecie: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1849-02-02_SS_Pius_VIII_Ubi_Primum_IT.doc.html (29.08.2013). Tekst drukowany w: *Pii IX Pontificis Maximi Acta. Pars prima. Vol. I*, Roma 1854, s. 162–166. Należy dodać, że konstytucja ta została poprzedzona pracami „kongregacji kardynalskiej”

aby poinformowali papieża na temat czci, jaką wierni otaczają prawdę o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny oraz czy pragną oni ogłoszenia takiego dogmatu (*Ubi primum*, 6).

Prośba Piusa IX miała więc na celu zbadanie, jaki jest zmysł wiary całego Kościoła w odniesieniu do prawdy o Niepokalanym Poczęciu NMP. Sformułowanie tej prośby pozwala jednak zauważyć, iż papież nie odwoływał się do tego kryterium jako jedyne. Zaraz po zdaniu, w którym poprosił biskupów o zdanie relacji na temat czci, jaką wierni otaczają Niepokalane Poczęcie NMP, papież poprosił, by biskupi wyrazili własną opinię w tej materii²¹. Ponadto wyraźnie zaznaczył, iż zlecił zbadanie tej doktryny zarówno ludziom biegłym w teologii, jak i wybranym członkom kolegium kardynalskiego²².

Ostatecznie więc ogłoszona 8 grudnia 1854 r. w liście apostolskim *Ineffabilis Deus*²³ definicja dogmatyczna prawdy o Niepokalanym Poczęciu NMP została przygotowana ponadto przez szereg konsultacji z teologami, a ostatnim aktem tego przygotowania była prośba o opinię, z którą 1 grudnia 1854 roku Pius IX zwrócił się do kardynałów podczas tajnego konsy-

łożonej z 8 kardynałów i 5 konsultatorów, których zadaniem była odpowiedź na dwa pytania: o zasadność definiowania prawdy o Niepokalanym Poczęciu oraz jakie kroki powinien podjąć papież. Więcej na ten temat zob.: S. Cecchin, *La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione*, dz. cyt., s. 413–414. Należy dodać, że artykuł ten szczegółowo omawia kontekst, historię prac oraz znaczenie przyjętej definicji dogmatycznej (por. tamże, s. 403–438).

²¹ Spośród 603 biskupów 546 opowiedziało się za ogłoszeniem dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, zob. F. Courth, *Traktat VI. Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, [w:] *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia, eklezjologia*, red. W. Beinert, przeł. W. Szymona, Kraków 1999, s. 154. Warto dodać, że spośród 29 biskupów sprzeciwiających się ogłoszeniu dogmatu 24 czyniło to uważając, iż był to niewłaściwy moment na taki gest, por. S. Budzik, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1997, s. 98.

²² Nad przygotowaniem bulli pracowali Giovanni Perrone, Prosper Guéranger i Carlo Passaglia, a w latach 1852–1853 specjalna papieska kongregacja skupiająca 20 teologów oraz komisja doradcza, której członkami było 21 kardynałów i teologów (S. C. Napiórkowski, *Ineffabilis Deus*, EK 7, kol. 185). Akta dokumentujące pracę nad tą definicją dogmatyczną zostały opublikowane w: V. Sardi, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti pubblicati nel cinquantesimo anniversario della stessa definizione*, 2 voll., Roma 1904–1905.

²³ Pius IX, *Ineffabilis Deus*, [w:] *Pii IX Pontificis Maximi Acta. Pars prima. Vol. I*, Roma 1854, s. 597–619.

storza. Papież poprosił wówczas o wyrażenie opinii na temat możliwości ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP oraz przypomniał, że swe zapytanie kieruje po poprzednich konsultacjach z biskupami i wiernymi oraz po wysłuchaniu głosów teologów²⁴.

Również Pius XII przygotowując ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu NMP wydał wcześniej dokument, w którym prosił o opinię na temat konieczności ogłoszenia wspomnianego dogmatu maryjnego. Tak więc 1 maja 1946 r. Pius XII ogłosił encyklikę *Deiparae Virginis Mariae*²⁵. Wyraźnie w niej zaznaczył, że w ten sposób chciał nawiązać do metody, jaką zastosował Pius IX w czasie przygotowań do ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP. Tę szeroką konsultację zapoczątkowaną przez Piusa XII dziś określa się niekiedy jako swego rodzaju „sobór korespondencyjny”²⁶.

Papieski dokument pozwala stwierdzić, iż Pius XII uznał, że odwołanie się do *sensus fidelium* jest konieczne i pomocne w ocenie licznych głosów pochodzących od duchownych i wiernych świeckich oraz środowisk naukowych i stowarzyszeń czy części ojców soborowych zebranych na Pierwszym Soborze Watykańskim²⁷. Podobnie jak w przypadku dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP, papież wraz z odwołaniem się do *sensus fidelium* zapytał również o zdanie samych biskupów²⁸. Owocem tych

²⁴ Pius IX, *Allocutio habita in consistorio secreto die 1. decembris MDCCCLIV*, [w:] *Pii IX Pontificis Maximi Acta. Pars prima. Vol. I*, Roma 1854, s. 594–596.

²⁵ Pius XII, *Deiparae Virginis Mariae*, [w:] AAS 42 (1950), s. 782–783.

²⁶ Por. S. Budzik, *Maryja w tajemnicy...*, dz. cyt., s. 106.

²⁷ Prośby te zostały zebrane i wydane w dwóch tomach: *Petitiones de Assumptione corpora B. Virginis Mariae in Caelum definienda ad S. Sedem delatae*, 2 voll., Typis Polyglottis Vaticanis, 1942. O ogłoszenie dogmatu wystąpiło prawie 200 ojców soborowych, zaś prośby pochodzące od innych były niezmiernie liczne. Nadeszło je 72 kardynałów, 27 patriarchów, ze strony synodów i biskupów nadeszło 17063 próśb, zakonnicy przesłali ich 10871, zakonnice 50975, zaś wierni świeccy – 8086396 (S. C. Napiórkowski, *Dogmat o Wniebowzięciu w 50. rocznicę jego ogłoszenia*, [w:] *Mariologia na przelomie wieków*, red. L. Balter, P. M. Lenart, Częstochowa–Niepokalanów 2001, s. 99).

²⁸ Odpowiedzi pozytywnych było 98,2 % (na 1191 nadesłanych). Pośród nich jedynie 22 biskupów wspomniało o trudnościach, odnosząc się nie tyle do samej możliwości ogłoszenia takiej definicji, co raczej do okoliczności, a tylko 6 spośród tych głosów wysuwało zastrzeżenia o charakterze merytorycznym (S. C. Napiórkowski, *Dogmat o Wniebowzięciu*, dz. cyt., s. 99).

konsultacji było ogłoszenie 1 XI 1950 roku Konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus*²⁹, w której Pius XII uroczyście zdefiniował prawdę o Wniebowzięciu NMP. Także i w tym przypadku ogłoszenie tego dokumentu poprzedziło 30 października 1950 roku niejawne posiedzenie konsystorza kardynałów, na którym papież nie tylko zreferował całość konsultacji, jakie towarzyszyły przygotowaniom do ogłoszenia nowego dogmatu, lecz również po raz ostatni zdecydował się na konsultację, prosząc kardynałów o wyrażenie ich opinii na temat zasadności ogłoszenia dogmatu o Wniebowzięciu NMP³⁰.

Jeśli więc spojrzeć na całość przygotowań, które poprzedziły ogłoszenie obu dogmatów maryjnych, można wskazać na kilka istotnych elementów pozwalających na zrozumienie, w jaki sposób wspomniani papieże pojmowali znaczenie *sensus fidelium*. Najpierw sam fakt konsultacji z episkopatem całego świata i prośba o zdanie relacji z opinii wiernych jest wyraźną wskazówką, że tak Pius IX, jak i Pius XII w tym przypadku nie uznali licznych głosów napływających do Stolicy Apostolskiej i wyrażających prośbę czy to pojedynczych osób, czy poszczególnych środowisk za argument wystarczający. W tym sensie Pius IX i Pius XII wskazali wyraźnie, że nawet szeroko podtrzymywane i wyrażane opinie – również przez osoby czy środowiska cieszące się autorytetem – nie muszą być głosem wyrażającym zmysł wiary wiernych, a więc należy je wyraźnie odróżnić od *sensus fidelium*.

W całym procesie przygotowania wspomnianych definicji dogmatycznych wyraźnie rysuje się także i to, że głos *sensus fidelium* nie był ujmowany jako jedyny i rozstrzygający. Papieże poprosili o wyrażenie zdania również biskupów i ich głos został wyraźnie odróżniony od głosu wiernych jako głos tych, którzy posiadają w Kościele autorytet nauczycielski. Ponadto tekst obu encyklik oraz konsultacje poprzedzające ogłoszenie wspomnianych dogmatów maryjnych ukazują, że również istotnym punktem odniesienia było odnalezienie fundamentów dla

²⁹ Pius XII, *Munificentissimus Deus*, [w:] AAS 42 (1950), s. 753–773.

³⁰ Tekst wystąpienia papieża: AAS 42 (1950), s. 774–777.

wspomnianych dogmatów w szeroko rozumianej Tradycji Kościoła oraz w Piśmie Świętym.

Niemniej interpretując tekst encyklik oraz konsultacje przed ogłoszeniem dogmatów można powiedzieć, że podejmując pytanie o możliwość ogłoszenia nowych dogmatów papieże szukali odpowiedzi na nie, odwołując się do *sensus fidelium* jako do jednego z ważnych kryteriów. W tekstach wspomnianych encyklik uderza to, że zmysł wiary wiernych ukazany jest nie tylko jako „miejsce” świadczące o wierze w ogóle, ale jako „miejsce”, które pozwala rozeznąć głos Ducha Świętego prowadzącego Kościół i znaleźć odpowiedź na pytanie, czy na danym etapie drogi Kościoła należy ogłosić uroczystą definicję dogmatyczną³¹.

Więcej jednak na temat roli, jaką we wspomnianych dwóch uroczystych aktach Magisterium odegrało *sensus fidelium*, można powiedzieć na podstawie analizy tekstów ogłaszających dogmat o Niepokalanym Poczęciu NMP i Wniebowzięciu NMP.

³¹ Warto przywołać odpowiedni fragment tekstu *Ubi primum*: „Quamobrem has Vobis, Venerabiles Fratres, scribimus Litteras, quibus egregiam vestram pietatem, atque episcopalem sollicitudinem magnopere excitamus, Vobisque etiam, atque etiam inculcamus, ut quisque vestrum pro suo arbitrio, atque prudentia in propria Dioecesis publicas preces indicendas, ac peragendas curet, quo clementissimus luminum Pater Nos superna divini sui Spiritus luce perfundere, numine afflare dignetur, ut in tanti momenti re illud consilium suscipere valeamus, quod ad majorem tum sancti sui Nominis gloriam, tum Beatissimae Virginis laudem, tum militantis Ecclesiae utilitatem possit pertinere. Optamus autem vehementer, ut majore, qua fieri potest, celeritate Nobis significare velitis, qua devotione vester Clerus, Populusque fidelis erga Immaculatae Virginis Conceptionem sit animatus, et quo desiderio flagret, ut ejusmodi res ab Apostolica Sede decernatur, atque in primis nocere vel maxime cupimus qui Vos ipsi, Venerabiles Fratres, pro eximia vestra sapientia de re ipsa sentiatistis quidque exoptetis” (w: *Pii IX Pontificis Maximi Acta. Pars prima. Vol. I*, Roma 1854, s. 165). Natomiast w swej encyklice *Deiparae Virginis Mariae* Pius XII napisał: „Ad quod quidem faciendum, dum paterno vos adhortamur animo, Decessorum Nostrorum, ac praesertim Pii IX, Deiparam sine originali labe conceptam definituri, rationem et viam secuti, enixe vos rogamus, ut Nobis significare velitis qua devotione, pro sua quisque fide ac pietate, clerus populusque moderamini vestro commissus Beatissimae Virginis Mariae Assumptionem prosequatur. Praesertim autem nosse quam maxime cupimus, an vos, Venerabiles Fratres, pro eximia vestra sapientia et prudentia censeatis Assumptionem corpoream Beatissimae Virginis tamquam dogma fidei proponi ac definiri posse, et an id cum clero et populo vestro exoptetis”, zob. AAS 42 (1950), s. 783.

Rola *sensus fidelium* w definicjach dogmatycznych Piusa IX i Piusa XII

Bulla *Ineffabilis Deus*, w której ogłoszony został dogmat o Niepokalanym Poczęciu NMP, przywołuje cały szereg argumentów przemawiających za tą prawdą wiary. Argumentacja papieża nie poszła jednak klasyczną drogą, a więc papież nie rozpoczął od przywołania tekstów Pisma Świętego, by następnie powołać się na argumenty z Tradycji, zgodność w wierze wiernych i pasterzy oraz nauczanie poprzedników. Pius IX w swojej argumentacji wyszedł od żywej Tradycji Kościoła i od tego, że prawda o Niepokalanym Poczęciu była obecna w liturgii Kościoła, odwołując się w tym przypadku do znanej zasady „*legem supplicandi lex statuat credendi*”³².

Dopiero z tej perspektywy papież wskazał na liczne „miejsca” potwierdzające, że prawda ta była obecna w nauczaniu poprzednich papieży oraz przywołał nauczanie teologów, biskupów i zakonów, a także stanowisko Soboru Trydenckiego, który w orzeczeniu o grzechu pierworodnym zaznaczył, iż nie obejmuje ono Najświętszej Maryi Panny. Przywołując te argumenty papież stwierdził, iż wskazują one na to, iż prawda o Niepokalanym Poczęciu była obecna w Objawieniu w sposób załączkowy, o czym świadczyć miała interpretacja niektórych tekstów Pisma Świętego uznawanych za biblijny fundament nauki o Niepokalanym Poczęciu NMP.

Argumentacja Piusa IX punktem wyjścia uczyniła więc aktualny зміst wiary Kościoła (*sensus Ecclesiae*) wyrażający się przede wszystkim w liturgii. Wszystkie inne argumenty osadzone zostały wokół tego podstawowego. Główna linia rozumowania teologicznego wyszła od pewności, że Kościół cieszący się asystencją Ducha Świętego nie może zbłądzić

³² W bulli ogłaszającej dogmat Pius IX napisał: „Hanc enim doctrinam ab antiquissimis temporibus vigentem, ac fidelium animis penitus insitam, et Sacrorum Antistitum curis studisque per catholicum orbem mirifice propagatam ipsa Ecclesia luculentissime significavit, cum eiusdem Virginis Conceptionem publico fidelium cultui ac venerationi proponere non dubitavit” (Pius IX, *Ineffabilis Deus*, [w:] *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, dz. cyt., s. 598). Na temat zasady *legem credendi lex statuat supplicandi* warto skonsultować artykuł: S. Czerwik, *Liturgia wyznaniem wiary i środowiskiem jej formacji według Vaticanum II i dokumentów posoborowych*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 11 (2012), s. 41–62, gdzie na s. 52–60 autor omawia genezę i zastosowanie wspomnianej zasady.

w wierze. I dopiero z tej perspektywy papież przytoczył liczne argumenty Tradycji potwierdzające wiarę Kościoła w prawdę o Niepokalanym Poczęciu oraz teksty biblijne, które same w sobie nie były przez wszystkich jednoznacznie uznawane za fundament biblijny nowego dogmatu³³. W ten sposób papieska bulla ukazała, że decydującym argumentem może być żywe doświadczenie Kościoła i jego aktualne rozumienie swej wiary, które odwołuje się wprawdzie do świadectw historycznych i nie rezygnuje z refleksji, ale które pod działaniem Ducha Świętego może powiedzieć więcej, niż da się powiedzieć na podstawie samych tylko świadectw historycznych³⁴. W takiej argumentacji widoczne jest przekonanie, iż żywa wiara Kościoła pozwala głębiej odczytać dane Objawienia, które nie zawsze były rozumiane w sposób oczywisty.

Można więc zrozumieć, dlaczego dla Piusa IX tak istotne było stwierdzenie, w jaki sposób prawda o Niepokalanym Poczęciu NMP wyrażała się poprzez *sensus fidelium*, ponieważ wraz z głosem pasterzy zmysł wiary wiernych pozwalał na odnalezienie autentycznego zmysłu wiary Kościoła (*sensus Ecclesiae*).

Jeszcze wyraźniej tę drogę argumentacji można dostrzec przy orzeczeniu dogmatu o Wniebowzięciu NMP. Pius XII w tekście Konstytucji apostołkiej ogłaszającej dogmat o Wniebowzięciu, zaraz po informacji o konsultacji dotyczącej ogłoszenia dogmatu, napisał:

Ta osobiwa jednomyślność katolickich biskupów i wiernych, stwierdzających, że cielesne Wniebowzięcie Matki Boga może być określone dogmatem wiary, przedstawia zgodny wyraz zwyczajnego nauczania Ko-

³³ Według I. de la Potterie niesłusznie zrezygnowano z poszukiwania fundamentu dla tego dogmatu na drodze egzegezy historyczno-krytycznej. Francuski egzegeta komentując tekst Łk 1, 28, w którym anioł wypowiada pozdrowienie do Maryi zawierające słowa „łaski pełna”, podkreślił, że można w tym tekście odczytać przekonanie, iż Maryja została przemieniona przez łaskę uprzedzającą łaskę związaną z Jej macierzyństwem. Tekst wprawdzie, zdaniem francuskiego jezuitę, nie mówi, jak się to stało, ale wyraźnie stwierdza, że w Maryi działanie łaski Bożej już dokonało przemiany – por. I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, przeł. A. Tronina, Warszawa 2000, s. 51–53.

³⁴ Por. L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa*, przeł. J. Tumielewicz, Kraków 2004, s. 138.

ścioła oraz zgodną wiarę ludu chrześcijańskiego, którą to nauczanie on podtrzymuje i nim kieruje. Z tego powodu [owa jednomyślność] wykazuje sama przez się, z całkowitą pewnością, wolna od wszelkiego błędu, że przywilej ten należy do prawd przez Boga objawionych i zawartych w owym Bożym depozycie, który Chrystus powierzył swojej Oblubienicy, aby go wiernie strzegła i nieomylnie objaśniała³⁵.

Pius XII także wyszedł od pewności, że wiara Kościoła nie może ulec skażeniu, a więc że można za punkt odniesienia w ocenie prawd teologicznych przyjąć aktualny *sensus Ecclesiae*. Analizując tekst encykliki można dostrzec, że właśnie to przekonanie stało się dla definicji dogmatycznej elementem istotnym i decydującym. Oczywiście, papież nie pozostał tylko przy tym argumentcie, ale przywołał cały szereg kolejnych, uzasadniających prawdę o Wniebowzięciu NMP. Wymienił tutaj: powszechną zgodę zwyczajnego Magisterium Kościoła co do tej prawdy, przekonanie i kult wiernych, świadectwa świętyń i obrazów, liturgię, decyzje Stolicy Apostolskiej, świadectwa Ojców Kościoła, teologów, kaznodziejów i świętych oraz teksty biblijne, które można uznać za przemawiające na rzecz dogmatu. Niemniej cała argumentacja papieża jako punkt wyjścia przy-

³⁵ Tłumaczenie tekstu za: *Konstytucja apostolska definiująca dogmat wiary o wzięciu Bogarodzicy Dziewicy Maryi z duszą i ciałem do chwały nieba*, przeł. J. Woch, [w:] *Mariologia na przełomie wieków*, dz. cyt. s. 69. Tekst łaciński: „Haec «singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio»” (Bulla *Ineffabilis Deus*, [w:] *Pii IX Pontificis Maximi Acta. Pars prima. Vol. I*, Roma 1854, s. 5), qui Dei Matris autumant corpoream in Caelum Assumptionem ut fidei dogma definiri posse, cum concordem Nobis praebeat ordinarii Ecclesiae Magisterii doctrinam concordemque christiani populi fidem — quam idem Magisterium sustinet ac dirigit — idcirco per semet ipsam ac ratione omnino certa ab omnibusque erroribus immuni manifestat eiusmodi privilegium veritatem esse a Deo revelatam in eoque contentam divino deposito, quod Christus tradidit Sponsae suae fideliter custodiendum et infallibiliter declarandum (cfr. Conc. Vat. *De fide catholica*, cap. 4)” (AAS 42 (1950), s. 756). Warto przywołać w tym miejscu również słowa wypowiedziane przez papieża podczas konsystorza: „Si enim Catholica Ecclesia universa neque fallere, neque falli potest, cum divinus ipse eius Conditor, qui veritas est (cfr. *Io.* 14, 6), Apostolis edixerit: «Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi» (*Matth.* 28, 20); inde omnino consequitur hanc veritatem, quam sacrorum Antistites eorumque populi firmissima mente credunt, divinitus esse revelatam, ac suprema auctoritate Nostra definiri posse” (AAS 42 (1950), s. 775).

jęła właśnie aktualną wiarę Kościoła, która wyraża się również poprzez *sensus fidelium*. I stało się tak wobec pewnego braku ciągłości świadectw Tradycji, których brakuje w odniesieniu do czterech pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Warto dodać, że w konstytucji dogmatycznej Piusa XII odwołanie się do nieomylności wiary Kościoła i do aktualnego zmysłu wiary wiernych dochodzi do głosu jeszcze wyraźniej. Dla Piusa IX punktem wyjścia w poszukiwaniu *sensus Ecclesiae* była liturgia, która świadczyła o wierze Kościoła zgodnie ze starożytnym aksjomatem „legem credendi lex statuat supplicandi”³⁶. Ale ostatecznie nie chodziło tutaj o liturgię w sensie świadectwa przeszłości – czyli swoistego „pomnika Tradycji”, jak wyraziłby się Congar – lecz o żywą wiarę wyrażającą się i trwającą nadal w liturgii. Jeszcze jaśniej wyraził to Pius XII, który podkreślił, że liturgia nie tworzy wiary, lecz ją zakłada i że praktyki liturgiczne są świadectwem uprzedniej wiary, która stoi u ich źródeł³⁷. W obu definicjach dogmatycznych decydującym i rozwiewającym wątpliwości argumentem stał się właśnie aktualny zmysł wiary Kościoła, którego *sensus fidelium* jest integralną częścią.

Wnioski i wskazania z uwzględnieniem perspektywy współczesnej

Spojrzenie na przywołane powyżej dwa akty nauczania papieży, w które zaangażowali oni swój najwyższy autorytet, a które dzieli prawie 100 lat, pozwoliło stwierdzić, że odwołanie się w nich do *sensus fidelium* stanowiło istotny punkt odniesienia. Na tle dominujących wówczas tendencji w teologii były to akty niezwykle. Ich znaczenie dla życia Kościoła oraz refleksji teologicznej nie ogranicza się jednak do samej wyjątkowości. Można i należy wskazać na pewne istotne wymiary, które w ten sposób zostały podkreślone.

³⁶ Por. Pius IX, *Ineffabilis Deus*, [w:] *Pii IX Pontificis Maximi Acta. Pars I. Vol. I*, s. 599–601.

³⁷ Stwierdza papież: „Quandoquidem vero Ecclesiae Liturgia catholicam non gignit fidem, sed eam potius consequitur, ex eaque, ut ex arbore fructus, sacri cultus ritus proferuntur” (Pius XII, *Munificentissimus Deus*, dz. cyt., s. 760).

Po pierwsze, chodzi o samą metodę argumentacji, którą posłużyli się Pius IX i Pius XII. W metodologii teologicznej określa się ją czasami jako „metodę dogmatyczną”³⁸, „metodę regresywną”³⁹ czy też nawiązującą do metody eklezjologiczno-analitycznej⁴⁰. W dochodzeniu do prawdy tą metodą punktem wyjścia nie są świadectwa wiary zapisane w przeszłości, lecz aktualna wiara Kościoła. Za taką metodą kryje się głębokie przekonanie, że poznanie teologiczne przekracza to, co jest dostępne wyłącznie na drodze analizy historycznej czy filologicznej. Obejmując wiarę odczytującą w świetle Ducha Świętego to, co zostało zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji, poznanie teologiczne może otworzyć się na to, co nie jest dostępne inną drogą – na nowe zrozumienie dane dzięki światłu pochodzącemu od Ducha Świętego.

W ten sposób w teologii nowożytnej, która w dużej mierze charakteryzowała się intelektualistycznym rozumieniem Objawienia i jego przekazu, mocno doszło do głosu wskazanie, iż ku poznaniu teologicznemu prowadzi droga pokory i światła będącego darem Ducha Świętego, a nie tylko owocem ludzkiego wysiłku. Ten głos obu papieży jest ważny o tyle, że współcześnie także istnieje niebezpieczeństwo, by w poznaniu teologicznym dać się zamknąć w obrębie aktualnego klimatu kulturowego, wedle którego poza poznaniem naukowym nie istnieje autentyczne poznanie. Georges Cottier podkreślił, iż takie dyscypliny teologiczne, jak egzegeza czy nauki teologiczne związane z poznaniem historycznym (historia Kościoła, historia dogmatów itp.) – pod względem stosowanych metod podobne do dyscyplin zajmujących się krytyką czy interpretacją tekstów

³⁸ S. Budzik, *Maryja w tajemnicy*, dz. cyt., s. 99.

³⁹ J. Królikowski, „*Fides quaerens intellectum*”. *Natura i metoda teologii*, Tarnów 2000, s. 84.

⁴⁰ M. Rusecki pisząc o metodach stosowanych w teologii fundamentalnej stwierdził, że w metodzie eklezjologiczno-analitycznej „punktem wyjścia [...] jest obserwacja pojęta jako proces uważnego i celowego postrzegania Kościoła takim, jakim się przedstawiał i bezpośrednio przedstawia. W przeciwieństwie do metody historyczno-syntetycznej bada ona Kościół nie w jego wyobrażeniu czy literackim opisie, ale w jego aktualnej rzeczywistości; nie w dokumentach, jakie o Kościele powstały, ale wyłącznie w jego życiowych przejawach” (M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. 1. Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 316).

albo do historii świeckiej – narażone są na pokusę, aby swój charakter teologiczny pozostawić na boku⁴¹.

Po drugie, chodzi o właściwe zrozumienie roli *sensus fidelium* w obrębie wspólnoty Kościoła i jako istotnej części *sensus Ecclesiae*. W omawianych aktach Magisterium Piusa IX i Piusa XII wyraźnie doszło do głosu rozróżnienie pomiędzy zmysłem wiary wiernych świeckich a osądem wydawanym przez biskupów. To rozróżnienie jest słuszne i konieczne. Nie powinno ono jednak sugerować, iż osąd wydawany przez tych, którzy otrzymali zadanie autorytatywnego nauczania, nie dokonuje się w tej samej „przestrzeni wiary”, w jakiej działa *sensus fidelium* wiernych świeckich. Wszak ci, którzy otrzymali *charisma veritatis certum*, jak wyraża się *Dei Verbum* o biskupach (KO 8), również są wiernymi i swoją posługę pełnią w obrębie Kościoła i w służbie jego nieomyłności. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele II Soboru Watykańskiego jasno zostało ukazane, że rozróżnienie wiernych świeckich i wiernych duchownych winno być interpretowane w obrębie jednego Ludu Bożego, który został powołany przez Chrystusa. Konstytucja ta, omawiając udział Ludu Bożego w prorockiej funkcji Chrystusa, podkreśla, iż wszyscy wierni – od biskupów aż po wiernych świeckich – mając namaszczenie od Świętego nie mogą zbłądzić w wierze (por. KK 12)⁴².

Tak więc rozróżnianie *sensus fidelium* wiernych świeckich i charyzmatu właściwego Magisterium Kościoła musi się dokonywać w obrębie jednej wspólnoty kościelnej, ponieważ oba są w służbie *sensus Ecclesiae*. Można powiedzieć, że II Sobór Watykański stał się w tym wymiarze do-

⁴¹ G. Cottier, *Méthode théologique et pratique („praxis”) de la foi*, [w:] *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, red. M. Sodi, Città del Vaticano 2008, s. 34–35.

⁴² Warto przywołać treść całego odnośnego fragmentu KK 12: „Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto (cf. 1Io 2,20 et 27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat, cum ‘ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles’ (22) universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet. Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cf. 1Thess 2,13), ‘semel traditae sanctis fidei’ (Iud 1,3), indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat”.

pełnieniem tej doktryny, która podkreśliła rolę *sensus fidelium* w przekazie wiary. Dobrze ilustruje to opinia Piera Coda wyrażona w zakończeniu tomu wydanego przez Papieską Akademię Teologiczną na temat metody teologicznej. Włoski teolog stwierdził tam, że wraz z doktryną o *loci theologici* Melchiora Cano przekaz wydarzenia Chrystusa znalazł gwarancję w wielu różnych podmiotach tego przekazu (Pismo, Tradycja, cały Kościół, papież, Ojcowie, teologowie...), ale że słabością takiej koncepcji było to, iż te poszczególne podmioty mogły się stawać coraz bardziej autonomiczne. Dopiero wraz z perspektywą, która dojrzała na II Soborze Watykańskim, podkreślone zostało, że przekaz Objawienia dokonuje się zawsze w obrębie wzajemnych odniesień pomiędzy poszczególnymi podmiotami Tradycji i w ścisłej korelacji pomiędzy nimi⁴³.

Uwzględnienie ścisłej relacji *sensus fidelium* z pozostałymi instancjami interpretującymi Objawienie Boże nie oznacza jednak, iż nie można i nie należy uchwycić tego, co specyficzne w percepcji Objawienia dzięki zmysłowi wiary wiernych świeckich. W obu definicjach dogmatycznych i w tym, co poprzedziło ich przygotowanie, poznanie wiary dzięki *sensus fidelium* zostało odróżnione od tego, co charakteryzuje poznanie dokonujące się na drodze refleksji oraz poznanie cieszące się asystencją Ducha Świętego w autorytatywnym nauczaniu Kościoła. Poznanie dzięki zmysłowi wiary określa się w literaturze jako poznanie instynktowne, na zasadzie uchwycenia całości czy – jak mówił o tym św. Tomasz – dzięki pewnej *connaturalitas*⁴⁴ istniejącej między tym, kto wyznaje w wierze jakąś prawdę, a samą prawdą. Celne w tym względzie wydaje się stwierdzenie Zoltána Alszeghy’ego i Maurizia Flicka. Podkreślili oni, że „obiektywne zrozumienie” niekoniecznie związane jest ze znajomością wszystkich szczegółów, lecz z ogólną percepcją i właściwym obrazem całości. Kto posiadał tę drugą zdolność, będzie też umiał intuicyjnie poznać, czy jakiś kolejny element należy – czy też nie – do danej rzeczywistości. Natomiast doskonała znajomość wszystkich szczegółów nie musi jeszcze oznaczać właściwego oglądu całości i skutkować właściwą oceną. Wspomniani teo-

⁴³ P. Coda, *Conclusioni*, [w:] *Il metodo teologico...*, dz. cyt., s. 483–484.

⁴⁴ św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* II–II, q. 1, art. 4 ad 3 i q. 45, art. 2.

logowie przywołali jako przykład choćby fakt, iż postać sługi Pańskiego z Deutero-Izajasza i postać Syna Człowieczego z Księgi Daniela w tradycji rabinicznej pozostały oddzielnymi fragmentami, ale dla ludu chrześcijańskiego obie figury biblijne znalazły swą jedność w postaci Jezusa⁴⁵.

Zmysł wiary jest więc tym darem, który pozwala na pierwszy osąd wpływający z pewnej bliskości z rzeczywistością wiary – bliskości nie tyle intelektualnej, co życiowej. Ta bliskość pozwala na ogólny ogląd całości. W aktach Magisterium, które przygotowały i ogłosiły wspomniane definicje dogmatyczne, wyraźnie uwzględniono tę prawdę. Można powiedzieć, że odbija się w nich przekonanie sformułowane przez Johna Henry'ego Newmana, według którego poprzez *sensus fidelium* w sposób szczególnie ujawnia się to, że prawda wiary należy do maluczkich i pokornych. Stąd nie jest błędem uważanie, iż *sensus fidelium* w sposób szczególnie wyraża się poprzez te osoby, które poznają właśnie poznaniem prostym i ściśle związanym z praktykowaną wiarą⁴⁶.

Znaczenie *sensus fidelium* w papieskich definicjach dogmatów maryjnych w wieku XIX i XX ma jednakże jeszcze jeden wymiar. W obu dokumentach wyraźnie dochodzi do głosu przekonanie papieży, że głos wiernych może posłużyć do rozwiania wątpliwości nie tylko co do prawomocności, ale również co do zasadności definicji odpowiednich dogmatów. Kryterium *sensus fidelium* było więc wskazówką mającą pomóc w rozeznaniu prawdy w jej wymiarze nie tylko teoretycznym, ale również praktycznym. Papieże, odwołując się do zmysłu wiary wiernych, chcieli zyskać pewność co do tego, czy na danym etapie życia Kościoła należy ogłaszać te prawdy jako zdefiniowane dogmatycznie. Jest to ważna wskazówka, bowiem należy się zapytać, czy właśnie nie z tym wymiarem łączy się ściśle możliwość i „skuteczność” odwoływania się do *sensus fidelium*. *Sensus fidelium* ze swej natury jest kryterium pozwalającym poznawać nie tyle prawdę w wymiarze teoretycznym, co prawdę ściśle związaną z życiem i praktyką. Tak więc w procesie odwołania się do tego kryterium

⁴⁵ Z. Alszeghy, M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1992³, s. 109–110.

⁴⁶ Więcej na ten temat: J. Walgrave, *La consultation des fidèles en matière de doctrine selon Newman*, ConF 200 (1985), s. 35–43.

nie można domagać się od niego więcej, niż jest ono w stanie wskazać. Przy okazji warto dodać, że obie definicje dogmatyczne odwołujące się do *sensus fidelium* są wyraźnym przypomnieniem, iż prawda w teologii jest rzeczywistością, która jest nie tylko poznawana, ale i przeżywana⁴⁷.

Należy jeszcze uściślić, kto jest podmiotem *sensus fidelium*. W przygotowaniach i w tekście ogłoszonych dogmatów maryjnych, które tutaj zostały przywołane, za określeniem *sensus fidelium* kryje się zmysł wiary wiernych świeckich wyraźnie odróżnionych od pasterzy Kościoła. Procedura przygotowania dogmatów świadczy o tym, że dla papieża *sensus fidelium* nie oznaczał rzeczywistości dającej się uchwycić na płaszczyźnie wyłącznie socjologicznej i na podstawie napływających czy rozpowszechnianych opinii. Tendencja, którą można zauważyć po II soborze watykańskim, aby utożsamiać *sensus fidelium* z opinią publiczną w Kościele oraz by mówić o jakimś Magisterium świeckich, nie znajduje żadnych podstaw w tym, w jaki sposób Pius IX i Pius XII odwołali się do *sensus fidelium*⁴⁸. W obu przypadkach odwołanie się do zmysłu wiary wiernych świeckich odbyło się bowiem za pośrednictwem biskupów. I chyba należy w tym widzieć nie tylko wymiar praktyczny związany z ówczesnymi ograniczonymi możliwościami komunikacji, które dzisiaj zmieniły się radykalnie. Należy raczej zapytać, czy właśnie w sposobie, w jaki przeprowadzono tę konsultację, nie kryje się również klucz teologiczny wskazujący, iż właściwym podmiotem *sensus fidelium* są wierni świeccy trwający w żywej wspólnotcie z prawowicie ustanowionym biskupem, a więc wierni, którzy nie tylko otrzymali w sakramencie chrztu dar Ducha Świętego, lecz w któ-

⁴⁷ Na marginesie należy dodać, że według Luigiego Sartoriego przy podkreślaniu, iż *sensus fidelium* można konsultować w kwestiach prostych i dotyczących wszystkich musi się dziś wziąć pod uwagę, iż poziom wykształcenia wiernych znacząco wzrósł i że nie należy ściśle oddzielać wymiaru praktycznego od teoretycznego, zob. L. Sartori, *Critères pour un appel adéquat au „sensus fidelium”*, ConF 168 (1981), s. 104.

⁴⁸ Należy jednak zauważyć, że nie wszystkie opracowania podejmujące kwestię roli opinii publicznej w Kościele i jej związku z *sensus fidelium* cechuje niezrozumienie teologicznego charakteru poznania wiary. Warto przywołać w tym kontekście artykuły: D. Vitali, „*Sensus fidelium*” e opinione pubblica nella Chiesa, „Gregorianum” 82 (2001) nr 4, s. 689–717; L. Villemin, *Opinion publique et „sensus fidei”*, „Théophilyon” 16 (2011) nr 2, s. 335–350.

rych dar ten ujawnia się w konkretnej jedności – czasami niepozbawionej napięć – z pasterzami Kościoła.

Ostatnia uwaga odnosząca się do konsultacji *sensus fidelium* dotyczy rozeznania, czy w danym przypadku rzeczywiście mamy do czynienia z głosem zmysłu wiary wiernych świeckich. Dario Vitali, który dużą część swej aktywności akademickiej poświęcił studium nad *sensus fidelium*, podkreślił, że tylko Magisterium posiada autorytet pozwalający przyjąć i ogłosić, że jakaś prawda poświadczona przez *sensus fidelium* jest autentycznym świadectwem Tradycji oraz że *sensus fidelium* nie jest rzeczywistością dającą się uchwycić natychmiast⁴⁹. Dodać należy uwagę Yves'a Congara, który komentując słynny artykuł Newmana na temat odwoływania się do wiernych świeckich w sprawach wiary podkreślił, że nie należy przypisywać zbyt dużych możliwości zmysłowi wiary wiernych, ponieważ historia wyraźnie świadczy również o słabościach wiary dużej części Ludu Bożego⁵⁰.

Zakończenie

Spojrzenie na sposób, w jaki Magisterium Kościoła w czasach nowożytnych uwzględniło rolę *sensus fidelium*, domaga się kilku słów podsumowania. Należy najpierw podkreślić, że odwołanie się do *sensus fidelium* przy okazji definicji dogmatów maryjnych w nowożytności stanowiło pewien wyłom w praktyce Magisterium. Można uznać, że przyczyniło się to do łatwiejszego dojrzewania nowego ujęcia eklezjologii, które znalazło swój wyraz w pracach takich teologów, jak Johann Adam Moehler czy Newman, a ostatecznie w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Eklezjologia ta zaczęła rozumieć poszczególne podmioty zaangażowane w przekaz Objawienia we wzajemnej korelacji i w obrębie jednego Ludu Bożego. W ostatniej encyklice poświęconej wierze ten aspekt został mocno podkreślony w słowach:

⁴⁹ D. Vitali, „*Sensus fidelium*” e opinione pubblica nella Chiesa, dz. cyt., s. 703, 714.

⁵⁰ Y. Congar, *Jalons pour une théologie*, dz. cyt., s. 399.

Chrześcijanie stanowią „jedno” (por. *Ga* 3, 28), nie tracąc swojej indywidualności, a w służbie innym każdy zyskuje do końca własne życie. Wtedy staje się zrozumiałe, dlaczego poza tym ciałem, poza tą jednością Kościoła w Chrystusie, poza Kościołem, który — zgodnie ze słowami Romana Guardiniego — «jest historycznym nośnikiem pełnego spojrzenia Chrystusa na świat», wiara traci swoją miarę, nie znajduje już swojej równowagi, wystarczającej przestrzeni, by się utrzymać. Wiara z konieczności ma formę kościelną, wyznawana jest z wnętrza ciała Chrystusa jako konkretna komunია wierzących⁵¹.

Sensus fidelium wskazany jako ważny *locus theologicus* stanowi również przypomnienie o specyfice poznania teologicznego i metodzie, która winna towarzyszyć pracy teologa. Czytamy w encyklice *Lumen fidei*: „Teologia podziela eklezjalną formę wiary; jej światło jest światłem wierzącego podmiotu, którym jest Kościół. Oznacza [...], że teologia ma służyć wierze chrześcijan, pokornie strzec i pogłębiać wiarę wszystkich, zwłaszcza ludzi najprostszych” (nr 36). Odwołanie się do *sensus fidelium* stanowi w tym przypadku przypomnienie o roli doświadczenia wiary w przekazie Objawienia. Kategoria teologiczna doświadczenia doczeka się wprawdzie akceptacji dopiero na II Soborze Watykańskim (KO nr 8 – rozwój Tradycji dokonuje się również dzięki głębokiemu pojmowaniu przeżywanych rzeczywistości duchowych), ale w omawianej praktyce Magisterium już wtedy znalazła swój wyraz, ponieważ *sensus fidelium* był pojmowany przez papieży jako poznanie wyrastające z praktykowania wiary.

Wreszcie, należy podkreślić, że odwołanie się papieży do *sensus fidelium* w przygotowaniu wspomnianych definicji dogmatycznych nie może zostać ocenione jako pewien rodzaj konsultacji o charakterze demokratycznym czy poszukującej rozeznania na podstawie dominujących tendencji. Otworło ono wprawdzie debatę dotyczącą roli recepcji nauczania Magisterium przez wiernych oraz konieczności konsultacji decyzji Magisterium z wiernymi oraz konieczności konsultacji decyzji Magisterium z wiernymi, lecz w konsultacji tej zarówno Pius IX, jak i Pius XII starali się uchwycić autentyczny

⁵¹ Franciszek, enc. *Lumen fidei*, 22.

sensus fidelium, nie kierując się jedynie kryterium statystycznym oraz nie przyznając autorytetu nauczania zmysłowi wiary wiernych.

Summary

The Theory and Practice of the Presence of *sensus fidelium* in the Magisterium in the Modern Times

Analysing how the Magisterium of the Church has taken the role of the *sensus fidelium* into account in the modern times, we need to stress that making reference to this notion in the case of the definitions of dogmas about Holy Mary were an exception in the practice of the Magisterium, and not a norm. In both dogmatic definitions the deciding and disambiguating argument was the actual sense of faith within the Church, whose integral part is *sensus fidelium*.

KEYWORDS: *sensus fidelium*, dogma, Magisterium, Pius IX, Pius XII

Bibliografia

Dokumenty Magisterium Kościoła

Sobór Trydencki, *Sessio VI, Decretum de iustificatione*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łacińsko-polski. Tom IV (1511–1870)*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 288–311.

Sobór Trydencki, *Sessio XIII, Decretum de sanctissimo Eucharistiae sacramento*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łacińsko-polski. Tom IV (1511–1870)*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 444–455.

Pius IX, *Ubi primum*, [w:] *Pii IX Pontificis Maximi Acta. Pars prima. Vol. 1*, Roma 1854, s. 162–166.

Pius IX, *Allocutio habita in consistorio secreto die 1. decembris MDCCCLIV*, [w:] *Pii IX Pontificis Maximi Acta. Pars prima. Vol. 1*, Roma 1854, s. 594–596.

Pius IX, *Ineffabilis Deus*, [w:] *Pii IX Pontificis Maximi Acta. Pars prima. Vol. 1*, Roma 1854, s. 597–619;

- Pius XII, *Deiparae Virginis Mariae*, [w:] AAS 42 (1950), s. 782–783.
- Pius XII, *Allocutio in sacro consistorio*, [w:] AAS 42 (1950), s. 774–777.
- Pius XII, *Munificentissimus Deus*, [w:] AAS 42 (1950), s. 753–773.
- Pius XII, *Konstytucja apostołska definiująca dogmat wiary o wzięciu Bogarodzicy Dziewicy Maryi z duszą i ciałem do chwały nieba*, przeł. J. Woch, [w:] *Mariologia na przelomie wieków*, red. L. Balter, P. M. Lenart, Częstochowa–Niepokalanów 2001, s. 64–93;
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Vol. II. Pars I*, Roma 1971.
- II Sobór Watykański, *Constitutio dogmatica de Ecclesia “Lumen gentium”* (KK), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_lt.html (31.12.2013).
- II Sobór Watykański, *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione* (KO), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_lt.html (dostęp: 2013–12–31).
- Franciszek, *Lumen fidei*, http://www.vatican.va/holy_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_pl.pdf (31.12.2013).

Literatura przedmiotu

- Alszeghy Z., Flick M., *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1992³.
- Bentué A., *El „Sensus Fidelium” como categoría teológica*, „Teología y Vida” 26 (1985) nr 1–2, s. 65–74.
- Boff L., *La distinction entre „Ecclesia docens” et „Ecclesia discens” est-elle justifiée?*, „Concilium” wyd. franc. 168 (1981), s. 85–92.
- Budzik S., *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1997.
- Burkhard J. J., „Sensus fidei”. *Theological reflection Since Vatican II (1965–1989)*, „Heythrop Journal” 34 (1993), s. 41–59, 123–136.
- Cano M., *De locis theologicis*, oprac. J. Belda Plans, Madrid 2006.
- Cecchin S., *La definizione dogmatica dell’Immacolata Concezione (8 dicembre 1854)*, „Pontificia Accademia Theologica” 3 (2004), s. 403–438.
- Coda P., *Conclusioni*, [w:] *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, red. M. Sodi, Città del Vaticano 2008, s. 479–489.
- Congar Y., *Jalons pour une theologie du laicat*, Paris 1964³.
- Cottier G., *Méthode théologique et pratique (praxis) de la foi*, [w:] *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, red. M. Sodi, Città del Vaticano 2008, s. 23–35.
- Courth F., *Traktat VI. Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, [w:] *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, red. W. Beinert, przeł. W. Szymona, Kraków 1999, s. 43–205.
- Czerwik S., *Liturgia wyznaniem wiary i środowiskiem jej formacji według Vaticanum II i dokumentów posoborowych*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 11 (2012), s. 41–62.

- Grech P., *Initium conclavis*, [w:] AAS 105 (2013) nr 4–5, s. 352–357.
- Hünemann P., *Sensus fidei, Lexikon für Theologie und Kirche. Tom 9*, red. W. Kasper, Freiburg–Basel–Wien 2006, kol. 465–467.
- Królikowski J., „*Fides quaerens intellectum*”. *Natura i metoda teologii*, Tarnów 2000.
- G. Mucci, *Infallibilità della Chiesa, Magistero e „autorità dottrinale” dei fedeli*, „La Civiltà Cattolica” 139 (1988) nr 1, s. 431–442.
- Napiórkowski S. C., *Dogmat o Wniebowzięciu w 50. rocznicę jego ogłoszenia*, [w:] *Marologia na przełomie wieków*, red. L. Balter, P. M. Lenart, Częstochowa–Niepokalanów 2001, s. 95–115.
- Napiórkowski S. C., *Ineffabilis Deus*, [w:] EK 7, kol. 185–186.
- Petitiones de Assumptione corporea B. Virginis Mariae in Caelum definienda ad S. Sedem delatae*, 2 voll., Typis Polyglottis Vaticanis, 1942.
- Potterie de la I., *Maryja w tajemnicy Przymierza*, przeł. A. Tronina, Warszawa 2000.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa. I. Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.
- Sardi V., *La solenne definizione del dogma dell’Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti pubblicati nel cinquantesimo anniversario della stessa definizione*, 2 voll., Roma 1904–1905.
- Sartori L., *Critères pour un appel adéquat au „sensus fidelium”*, ConF 168 (1981), s. 99–105.
- Scheffczyk L., *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa*, przeł. J. Tumielewicz, Kraków 2004.
- Sequeri P., *Sensus fidei*, [w:] *Dizionario di ecclesiologia*, red. G. Calabrese, P. Goyret, O. F. Piazza, Roma 2010, s. 1306–1320.
- Serenthà L., *Teologia dogmatica*, [w:] *Dizionario Teologico Interdisciplinare. Vol. 1*, Torino 1977, s. 262–278.
- Siwecki L., *Znaczenie „sensus fidei” w Kościele*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2004 nr 1, s. 32–50.
- Tomasz z Akwinu św., *Summa Theologiae*, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274_Thomas_Aquinas_Summa_Theologiae_LT.pdf (31.12.2013).
- Villemin L., *Opinion publique et „sensus fidei”*, „Théophilyon” 16 (2011) nr 2, s. 335–350.
- Vitali D., „*Sensus fidelium*” e *opinione pubblica nella Chiesa*, „Gregorianum” 82 (2001), s. 689–717.
- Vitali D., „*Sensus fidelium*”. *Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993.
- Vorgrimler H., *Du „sensus fidei” au „consensus fidelium”*, ConF 200 (1985), s. 13–22.
- Walgrave J., *La consultation des fidèles en matière de doctrine selon Newman*, ConF 200 (1985), s. 35–43.