



Zagadnienie ustanowienia Kościoła w katolickiej teologii podręcznikowej przełomu XIX i XX wieku

TOMASZ LUDWISIAK SJ

Papieski Wydział Teologiczny – Collegium Bobolanum
Warszawa

Wskaźnikiem odzwierciedlającym stan świadomości Kościoła oraz osiągnięcia teologii w odniesieniu do określonego tematu są w jakiejś mierze opracowania podręcznikowe. Teologia podręcznikowa, mimo swych uproszczeń, stanowi bowiem dość łatwo dostępną syntezę wiedzy teologicznej, uwzględniającą dotychczasowy postęp w danej dziedzinie jej zainteresowań, jak również konkretne uwarunkowania tej wiedzy, wynikające z kontekstu historycznego, w jakim znajduje się Kościół w danym okresie swej historii. Usprawiedliwia to zatem przedstawienie zagadnienia pochodzenia Kościoła od Chrystusa w najważniejszych opracowaniach teologii podręcznikowej (w traktatach *De Ecclesia*) przełomu XIX i XX w.

Dysponujemy znaczną liczbą traktatów o Kościele, pochodzących z tego okresu, co świadczy, że problematyka Kościoła – w ujęciu apologetycznym jak i dogmatycznym – stanowiła wówczas przedmiot zainteresowania ze strony teologów. Ograniczymy się do najważniejszych pozycji, stanowiących jednak, także pod względem ilościowym, reprezentatywną próbkę, przedstawiającą adekwatnie interesujący nas aspekt doktryny Kościoła. Traktaty te wykazują pewne zróżnicowanie w podejściu do poruszanego zagadnienia w zależności od metody i celów, jakie sobie stawiają poszczególni autorzy, od aktualnych dyskusji teologicznych oraz od wpływu orzeczeń Magisterium Kościoła. Wśród autorów przeważają jezuici, m.in. wybitny przedstawiciel Szkoły Rzymskiej J. B. Franzelin, którego opinie wywarły znaczny wpływ na sformułowania Magisterium w drugiej połowie XIX w.¹ oraz znani ówczesni profesorowie z teologicznych ateneów Niemiec, Francji i Holandii, których podręczniki cieszyły się powodzeniem

¹ Na ten temat patrz Georges Courtade, „J. B. Franzelin. Les formules que le Magistere lui a empruntees”, *Recherche de Science Religieuse*, nr 40 (1951): 317-325.

jeszcze przez dziesięciolecia². Pomijamy tutaj pewne dzieła tamtego okresu, skądinąd wartościowe, autorstwa wybitnych nieraz teologów³, ponieważ nie należą one do traktatów *De Ecclesia*, a interesujące na zagadnienie założenia Kościoła stanowi dość marginalny przedmiot zainteresowania ich autorów.

Obfitość traktatów o Kościele świadczy, że w omawianym okresie istniało zapotrzebowanie na problematykę eklezjologiczną, co niewątpliwie miało przyczyny w trudnościach epoki. Fragmenty poświęcone przeciwnikom (*adversarii*), dość mocno rozbudowane w niektórych podręcznikach, potwierdzają konkretne uwarunkowania ówczesnej teologii i tłumaczą zastosowaną metodę. Niektóre zagadnienia stanowią pewne stałe wątki obecne we wszystkich prawie podręcznikach. Inne, stosunkowo nieliczne, są indywidualnym wkładem autorów do omawianej problematyki. Do stałych wątków należy koncepcja Kościoła warunkująca określoną wizję jego ustanowienia, relacja królestwa Bożego do Kościoła, etapy ustanowienia Kościoła oraz istotne elementy wchodzące w zakres procesu ustanowienia.

1. Metoda traktatów o Kościele w kontekście ówczesnej eklezjologii

Nie ulega wątpliwości, że metodą stosowaną w zdecydowanej większości dzieł reprezentujących katolicką eklezjologię podręcznikową przełomu XIX i XX w., jest metoda apologetyczna i historyczna. Taki właśnie charakter tych traktatów zaznaczony jest często już w ich tytułach, choć występują tu niekiedy pewne nieścisłości⁴. Niektórzy z autorów sygnalizują nieraz w przedmowie swą intencję obrony stanowiska katolickiego przeciw błędom przeciwników⁵ i poświęcają mniej lub więcej miejsca sprawie metody. Można stwierdzić, że wyjaśnienia metodologiczne, pomijane lub bardzo skrótowo omawiane głównie we wcześniejszych traktatach⁶, znaj-

² Podręcznik Tanquereya doczekał się w 1946 r. 26. wydania.

³ Na przykład Matthias Scheeben, *Mysterien des Christentums* (Freiburg i. Br.: Herder, 1865); Adrien Grea, *De l'Eglise et de sa divine constitution* (Paris: Societe Generale de Libraire Catholique, 1885).

⁴ Na przykład dzieło Tanquereya *Synopsis theologiae dogmaticae* jest dziełem wybitnie apologetycznym i sam autor w przedmowie określa je jako takie; natomiast traktat de Groota *Summa apologetica de Ecclesia Catholica* zawiera w swej treści więcej materiału dogmatycznego niż inne podręczniki.

⁵ Adolphe Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*, t. 1 (Romae: Desclee, 1911), IX (Praefatio do wyd. XIV): „...ad confutandos praecipue liberalium Protestantium et modernistarum errores”.

⁶ Michel d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia*, t. 1 (Parisii: Beauchesne, 1927), 5-10 (5 stron na temat metody).

dują dość obszerne naświetlenie w późniejszych podręcznikach. Straub, Felder czy Dieckmann zaznaczają w swych dziełach, że nauka o Kościele może być traktowana w dwojaki sposób – dogmatyczny albo apologetyczny, czyli historyczny. Do apologetyki katolickiego należy wykazanie, że tylko Kościół rzymskokatolicki jest prawdziwym Kościołem, założonym przez Boga w Chrystusie⁷, a dowód ten, zwany *demonstratio catholica*, oparty jest na argumentacji historycznej, której źródłami są księgi Pisma Świętego i świadectwa starożytności chrześcijańskiej, ale rozpatrywane wyłącznie jako dokumenty historyczne⁸. Natomiast metoda dogmatyczna lub ściśle teologiczna zajmuje się Kościołem, wychodząc od nauczania samego Kościoła, zawierającego także element „dogmatyczny”, opartego na Piśmie Świętym i Tradycji, jako źródłach natchnionych oraz na nauczaniu nieomylnego Magisterium⁹.

To rozróżnienie ma duże znaczenie; punkt wyjścia eklezjologii, czyli to, od czego wychodzi ona w swych rozważaniach – czy od rzeczywistości niewidzialnej Kościoła, czy od jego rzeczywistości widzialnej, społecznej i instytucjonalnej – określa samą konstrukcję traktatu *De Ecclesia* i jego charakter teologiczno-dogmatyczny bądź apologetyczny. Metoda traktatów eklezjologicznych omawianego przełomu wieków jest zasadniczo apologetyczna, chociaż wielu autorów dołącza do argumentacji historycznej także elementy doktryny dogmatycznej w charakterze uzupełnienia¹⁰.

W praktyce jednak podręczniki katolickie nie rozgraniczają dokładnie ujęcia apologetycznego od ściśle teologicznego. Nie bez racji pozostaje stwierdzenie, że „z jednej strony całość eklezjologii sprowadzono w zasadzie do nauki o widzialnej instytucji Kościoła i włączono do traktatu apologetycznego. Z drugiej strony w tymże apologetycznym traktacie o Kościele stosowano podobną, a nawet tę samą metodę, co w teologii dogmatycznej, łącznie z określeniem pewności teologicznej poszczególnych twierdzeń”¹¹.

⁷ Anton Straub, *De Ecclesia Christi*, t. 1 (Oeniponte: Pustet, 1912), 1-2.

⁸ Hilarius Felder, *Apologeticae sive Theologiae Fundamentalis. Pars altera: Demonstratio Catholica* (Paderbornae: Schoeningh, 1920), 1: „Fontes sive sedes argumentorum sunt... libri sacrae Scripturae et testimonia antiquitatis christianae”.

⁹ Hermanus Dieckmann, *De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici*, t. 1, *De Regno Dei. De constitutione Ecclesiae*, (Friburgi Brisgoviae: Herder, 1925), 1: „Tractatus dogmaticus seu stricte theologicus agit de Ecclesia Christi secundum doctrinam huius ipsius Ecclesiae”.

¹⁰ Felder, *Demonstratio catholica*, 2: „Definitiones dogmaticas Ecclesiae non proferimus probationis, sed complementi causa”; także Straub, *De Ecclesia*, 4.

¹¹ Władysław Łydka, „Zagadnienie ustanowienia Kościoła przez Chrystusa”, *Studia Theologica Varsaviensia*, 14, nr 2 (1976): 144. Zob. też Ludwig

Prawie niepodzielne panowanie metody apologetycznej w ówczesnej eklezjologii daje się wyjaśnić polemiką z przeciwnikami. Zresztą już wcześniej, w ogniu walki z protestantyzmem, uformował się klasyczny katolicki traktat o Kościele. Ponieważ reformacja odrzuciła katolicką koncepcję Kościoła, opartą na hierarchii ustanowionej przez samego Jezusa i mającej władzę rządzenia, urząd nauczycielski i urzędowe kapłaństwo, dlatego też w kontrreformacyjnej *demonstratio catholica* obrona tych elementów stanowiła centralny punkt polemiki.

Wiek XIX ze swym laicyzmem oraz racjonalistyczną krytyką wszelkiej rzeczywistości nadprzyrodzonej stanowił jeszcze poważniejsze zagrożenie dla fundamentów chrześcijaństwa, bowiem kwestionował sam fakt objawienia, możliwość cudów oraz w sposób naturalistyczny tłumaczył powstanie Kościoła. Nic dziwnego, że od czasów kontrreformacji odpowiedź strony katolickiej staje się coraz bardziej autorytatywno-normatywne ujęcie Kościoła jako społeczności hierarchicznej oraz instytucji mającej depozyt wiary i prawo nieomyłnego nauczania.

Przeciw racjonalizmowi i kryzysowi modernistycznemu eklezjologia katolicka akcentuje władzę nauczania Magisterium Kościoła¹². Jednocześnie władza w Kościele i przywilej nieomyłności coraz bardziej koncentruje się w osobie najwyższego zwierzchnika Kościoła, czyli papieża. Chociaż opinia, że traktaty eklezjologiczne napisane po I Soborze Watykańskim aż do pierwszych dziesięcioleci XX w. pozostają pod przemożnym wpływem konstytucji *Pastor Aeternus* i mogłyby być nazwane raczej traktatami o papieżstwie niż o Kościele¹³, wydaje się zbyt surowa, to faktem jest, że priorytet ontologiczny struktur widzialnych i rzeczywistości zewnętrznej Kościoła odsuwał w cień element nadprzyrodzony i misteryjny. To jest również przyczyną dominacji metody apologetycznej w traktacie o Kościele; metoda, która określiła także kierunek argumentacji dotyczącej ustanowienia Kościoła przez Chrystusa: Chrystus założył społeczność religijną, której organizację sam określił po wieczne czasy¹⁴.

Chociaż nastawienie apologetyczne eklezjologii katolickiej jest wyraźne od czasów kontrreformacji, to należy stwierdzić, że współczesna apologetyka wyodrębniła się dopiero na przełomie XVIII i XIX w. w wyniku

Lercher, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, t. 1, *De Ecclesia Christi* (Oeniponte: F. Rauch, 1927), VII-IX.

¹² Angel Anton, „Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II”, w *L'Ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II* (Brescia: La Scuola, 1973), 39.

¹³ Vittorio Mondello, *La Chiesa del Dio Trino* (Napoli: Dehoniane, 1978), 15.

¹⁴ Dieckmann, *De Ecclesia*, 3-4: „Christus condidisse societatem religiosam, cuius organisationem ipse determinavit”.

nowej systematyzacji nauk teologicznych, zapoczątkowanej w środowisku protestanckim, które pierwsze posłużyło się tym terminem. J. S. Drey, założyciel katolickiej szkoły w Tybindze, rozróżnił apologetykę od apologii, ale zarazem wskazał na podwójną funkcję apologetyki. W uwierzytelnianiu chrześcijaństwa może ona bowiem spełniać funkcję bądź systematyzującą (apologetyka jako systematyzacja apologii), bądź metasystemową (apologetyka jako krytyka apologii)¹⁵.

Po I Soborze Watykańskim rozwój apologetyki poszedł raczej w pierwszym kierunku. Spowodowało to zacieranie się jej odrębności w stosunku do apologii. Jednocześnie zaniedbywanie metasystemowej funkcji apologetyki prowadziło do jej uzależnienia od teologii. Pod wpływem polemiki z modernizmem apologetyka stała się w praktyce biblijno-historycznym komentarzem do orzeczeń I Soboru Watykańskiego o instytucjonalnej strukturze Kościoła¹⁶. Pomijamy tutaj fakt pewnej ewolucji, która jest już widoczna w podręcznikach z początków XX w., a mianowicie zastępowanie nazwy „apologetyka” terminem „teologia fundamentalna”¹⁷. W omawianych traktatach kwestia nazwy nie oznacza w praktyce większej różnicy w metodzie. Dopiero później, pod wpływem takich czynników, jak osiągnięcia nauk biblijnych, społecznych i innych, zaczęły się zmieniać problematyka strukturalno-metodologiczna traktatu o Kościele.

2. Ustanowienie Kościoła w świetle koncepcji Kościoła jako „społeczności doskonałej” w traktatach *De Ecclesia* przełomu XIX i XX wieku

Apologetyczna eklezjologia katolicka koncentrowała się zatem na wykładzie o widzialnej strukturze Kościoła, właściwym teologii potrydenckiej¹⁸, a od Vaticanum I podporządkowanym tezie o prymacie papieskim. Wielu autorów omawianych traktatów wychodzi zresztą od polemiki z przeciwnikami koncepcji Kościoła jako widzialnej społeczności¹⁹. Dlatego ze strony katolic-

¹⁵ Tadeusz Gogolewski, „Jezus Chrystus i Jego Kościół według J. S. Dreya”, *Studia Theologica Varsaviensia*, 9, nr 1 (1971): 359-366.

¹⁶ Tenże, „W obronie apologetyki”, *Studia Theologica Varsaviensia*, 14, nr 2 (1976): 6.

¹⁷ Dieckmann, *De Ecclesia*. W podtytule tomu I: *De constitutione Ecclesiae. Theologia fundamentalis*.

¹⁸ Na ten temat zob.: Władysław Łydka, „Bellarminowska definicja Kościoła i jej wpływ na późniejszą teologię katolicką”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 13, nr 2 (1966): 68.

¹⁹ Gulielmo Wilmers, *De Ecclesia Christi* (Ratisbonae: Pustet, 1897), 20; Herman Van Laak, *Institutiones theologiae fundamentalis. Repetitorium*

kiej powszechnie używanym określeniem Kościoła, występującym również w omawianych traktatach, jest termin „społeczność doskonała” (*societas perfecta*). Niektórzy autorzy rozpoczynają nawet swe wywody od wyjaśnień typu socjologicznego, omawiając najpierw pewne pojęcia ogólne, jak *societas in genere* czy *institutor societatis*, a następnie aplikując je do Kościoła i Chrystusa²⁰.

Określenia społeczności, jakkolwiek różnią się nieco w poszczególnych podręcznikach, zwracają uwagę na zasadnicze elementy, niezbędne do jej zaistnienia²¹. Należą do nich: wielość ludzi (istot rozumnych), koordynacja wspólnego działania, cel do osiągnięcia i środki do osiągnięcia celu. Pierwszy element stanowi materię (lub quasi-materię) społeczności, a pozostałe – jej formę. Do realizacji celu wymagana jest jakaś zasada jedności, czyli władza (*auctoritas*). Ten element formy podkreślają na różny sposób wszyscy autorzy i stanowi on ważny punkt odniesienia w ich argumentacji dotyczącej założenia Kościoła przez Chrystusa.

Kościół spełnia wymagania zawarte w definicji społeczności, gdyż stanowi pewną zbiorowość ludzi zjednoczonych jednością doktryny, rytów i władzy oraz zmierzającą do osiągnięcia określonego celu religijnego²². *Słownik teologii katolickiej* z początków XX w. stwierdza, że Kościół jest społecznością, ponieważ ma cechy charakterystyczne każdej społeczności – wspólny cel, do którego zmierzają wszyscy członkowie, poddanych prowadzonych ku temu celowi oraz władzę, zdolną do efektywnego zapewnienia tego prowadzenia. Dzięki tym cechom Kościół wykazuje ściśle podobieństwo do społeczności czysto ludzkich, religijnych i niereligijnych²³.

Kościół jest więc prawdziwą społecznością; co więcej, jest społecznością doskonałą. Społeczność doskonała to taka, która jest w pełni samowystarczalna i ma w sposób doskonały wszystkie środki niezbędne do realizacji swych celów.²⁴ Pojęcie społeczności doskonałej, obecne w katolickiej tradycji teologicznej²⁵, odnosi się jednak tutaj do Kościoła jako społeczności

(Prati: Giachetti, 1911), 202; Gerard Van Noort, *Tractatus de Ecclesia Christi* (Bussum:: Brand, 1920), 4-5.

²⁰ Na przykład Ludovicus De San, *Tractatus de Ecclesia et Romano Pontifice* (Brugis: Pustet, 1906), 4-5.

²¹ Straub, *De Ecclesia*, 18; Van Noort, *Tractatus*, 7.

²² Christian Pesch, *Compendium theologiae dogmaticae*, t. 1 (Friburgi Brisgoviae: Herder, 1913), 144.

²³ Emil Dublanchy, „Eglise”, w *Dictionnaire de Theologie Catholique*, red. Alfred Vacant, t. 4, cz. 2 (Paris, Letouzey et Ane, 1924), kol. 2109-2110.

²⁴ Ignatius Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. 2: *De Ecclesia Christi ut infalibili Revelationis Divinae Magistra* (Friburgi Brisgoviae: Herder, 1911), 215: „...quae sit in se completa adeoque adiumenta ad suam finem consequendum perfecte sufficientia in semetipsa habeat”.

²⁵ Tamże, 216.

nadprzyrodzonej, realizującej cele nadprzyrodzone i mającej władzę niezbędną do osiągnięcia tych celów²⁶. Jest to uzasadnione, ale jednostronne widzenie Kościoła. Eklezjologia ówczesna, dając wyraźny priorytet instytucjonalnemu i społecznemu wymiarowi Kościoła, zacieśniała tym samym rozumienie zagadnienia jego ustanowienia przez Chrystusa. Jeśli bowiem Kościół jest pojmowany zasadniczo jako rzeczywistość o charakterze społeczno-prawnym, to jego ustanowienie przedstawia się przede wszystkim jako decyzja powodująca skutki społeczno-prawne i tworząca określone struktury instytucjonalne. Ta idea przenika wszystkie wspomniane traktaty *De Ecclesia*. Dowód, że Kościół został założony przez Chrystusa, polega przede wszystkim na wykazaniu, że od Chrystusa pochodzą podstawowe elementy struktury tej społeczności religijnej, jaką jest Kościół – element materialny, czyli zgromadzenie wiernych, oraz element formalny, czyli bliższy i dalszy cel tej społeczności i środki do jego realizacji, a także władza, pozwalająca społeczności realizować w odpowiedni sposób jej cele²⁷.

Według autorów tych traktatów, Chrystus świadomie i dobrowolnie założył Kościół w ten właśnie sposób, przygotował jego materię (głoszenie Ewangelii tłumom), określając przez to jego społeczny charakter, ustalił cele²⁸, dał swemu Kościołowi jedną określoną wiarę i pewne święte instytucje (sakramenty) oraz ustanowił władzę hierarchiczną²⁹. Szczególnie ten ostatni element odgrywa rolę zasadniczą. Udzielenie apostołom władzy oznacza w pełni ustanowienie Kościoła jako społeczności hierarchicznej³⁰. Poszczególni autorzy ujmują tę władzę i jej udzielenie pod różnymi aspektami. Chodzi oczywiście o potrójną władzę – nauczania, uświęcania i rządzenia – ale niektórzy akcentują tu ustanowienie przez Chrystusa nieomylnego Magisterium w formie kolegium apostoelskiego³¹, inni zaś mocniej podkreślają, że zwornikiem tej władzy jest Piotrowy prymat jurysdykcji³². Można jednak powiedzieć, że dla wszystkich władza ma kluczowe znaczenie, jako

²⁶ Tamże, 227nn. Również Dublanchy, *Eglise*, kol. 2137.

²⁷ Ottiger, *Theologia fundamentalis*, 215.

²⁸ Tamże, 221: „Finis proximus: ut singuli et universi religionem suam plene ac pure colerent atque hac ratione conservarent;... finis ultimus: consecutio aeternae salutis et hinc gloriae Dei”.

²⁹ Van Laak, *Institutiones*, 52; Joannes Vincentius De Groot, *Summa Apologetica de Ecclesia Catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis* (Ratisbonae: G.J. Manz, 1906), 47.

³⁰ D’Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, 63-66; Tanqueray, *Synopsis Theologiae*, 378 (Thesis 1-a).

³¹ Ottiger, *Theologia fundamentalis*, 4-6; Pesch, *Compendium*, 125.

³² Straub, *De Ecclesia*, 38; Pesch, *Compendium*, 141; Dieckmann, *De Ecclesia*, 257; Johann Baptist Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi* (Romae: Typographia Polyglotta, 1887), 124.

„zasadnicza forma zewnętrzna każdej społeczności”, a tym bardziej odnosi się to do tej społeczności doskonałej, jaką jest Kościół³³.

Wszyscy omawiani teologowie są zatem całkowicie zgodni co do tego, że Chrystus Pan jest w ścisłym znaczeniu założycielem Kościoła (*auctor, institutor, fundator, conditor Ecclesiae*). Jeśli bowiem założycielem społeczności jest ten, kto obmyślił jej zasadnicze elementy w celu jej ustanowienia oraz zamysł ów wprowadził w życie działaniem swej woli³⁴, to definicja ta sprawdza się, jak uzasadniają autorzy omawianych traktatów, w przypadku Jezusa, jako założyciela społeczności Kościoła. Co więcej, Jezus historyczny jest w świetle tych wywodów założycielem bezpośrednim Kościoła (*immediatus institutor Ecclesiae*), czyli wykluczone jest jakiegokolwiek pośrednictwo³⁵.

Wyraźne jest w tych stwierdzeniach echo nauczania Magisterium, szczególnie konstytucji *Pastor Aeternus* oraz przysięgi antymodernistycznej. Trzeba jednak powiedzieć, że zagadnienie ustanowienia Kościoła przez Jezusa przedstawiane jest przez wielu autorów z uwzględnieniem szerszego kontekstu kolejnych etapów, w których się ono dokonuje.

3. Ustanowienie Kościoła w świetle polemik dotyczących relacji królestwa Bożego do Kościoła

Traktaty *De Ecclesia* z przełomu XIX i XX w. poświęcają wiele miejsca wykazaniu wyłącznej roli Jezusa jako założyciela widzialnego Kościoła. Jest to temat charakterystyczny dla tej epoki i nie istniał w takim zakresie w dziełach apologetyki kontreformacyjnej. Omawiani autorzy potwierdzają zresztą, że reformatorzy uznawali założenie społeczności Kościoła przez Chrystusa. Negowali jedynie określenie ustroju Kościoła oraz udzielenie władzy zwierzchniej w tej społeczności apostołom i ich następcom³⁶. Według protestantów, władza apostołowska przeszła na całość zgromadzenia chrześcijańskiego, które tworzy sobie struktury odpowiadające warunkom epoki³⁷. Przyjmując zatem, że Jezus jest założycielem Kościoła i chciał, by Jego wyznawcy jednoczyli się w Kościele w celu wspólnej modlitwy, słu-

³³ Ottiger, *Theologia fundamentalis*, 216.

³⁴ Van Laak, *s Institutiones*, 24; De San, *Tractatus de Ecclesia*, 5.

³⁵ De San, *Tractatus de Ecclesia*, 10; por. Van Noort, *Tractatus de Ecclesia*, 6; D’Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, 57; De Groot, *Summa Apologetica*, 47; Camillo Mazzella, *De religione et Ecclesia. Praelectiones scholastico-dogmaticae* (Romae: Forzanti, 1885), 352.

³⁶ Na przykład Van Laak, *Institutiones*, 42; Dieckmann, *De Ecclesia*, 323; Van Noort, *Tractatus de Ecclesia*, 4.

³⁷ Dieckmann, *De Ecclesia*, 323.

chania słowa Bożego, sprawowania sakramentów i praktykowania miłości braterskiej, protestanci tradycyjni odrzucali katolicką koncepcję hierarchii, urząd nauczycielski i kapłaństwo urzędowe. Zatem w koncepcji kontrreformacyjnej to *demonstratio catholica* było przedmiotem polemiki, ale nie fakt ustanowienia Kościoła przez Chrystusa.

Problem Chrystus a Kościół pojawia się w całej swej ostrości na przełomie XIX i XX w. Przynosi go racjonalistyczna krytyka liberalna, protestanci liberalni i katolicycy moderniści³⁸. Problem polega na postawieniu pytania „uprzedniego” do faktu zaistnienia Kościoła, mianowicie, czy Jezus chciał założyć nową społeczność religijną. Odpowiedź tych kręgów jest negatywna, gdyż, według nich, Jezus głosił jedynie nadejście królestwa Bożego. Wokół rozumienia tego pojęcia toczy się polemika obecna w ówczesnych traktatach *De Ecclesia*, dotycząca relacji Kościoła do królestwa Bożego. Ponieważ w centrum mesjańskiej misji Jezusa, opisanej w ewangeliach, jest proklamacja królestwa, niezbędne jest określenie, jak Jezus rozumiał to królestwo i swoje dzieło mesjańskie. Właśnie w związku z powyższym zostały podniesione zarzuty krytyki liberalnej i modernistów przeciw założeniu Kościoła przez Jezusa.

Można tu wyróżnić dwa podstawowe prądy. Jeden z nich to ujęcie królestwa wyłącznie w znaczeniu wewnętrznym i duchowym. Przedstawicielami tego kierunku byli m.in. Harnack i Sabatier³⁹. Według tych liberalnych protestantów, rozumienie królestwa Bożego przez Jezusa ma charakter wyłącznie duchowy. Jezus głosił samą tylko naukę moralną i miłość Ojca niebieskiego. Sam nie zerwał nigdy z Synagogą ani nie zachęcał do tego uczniów. Królestwo Boże to nic innego jak panowanie Boga w sercu człowieka wierzącego, wewnętrzne doświadczenie ojcowskiej miłości Boga i uczucie synostwa wobec Niego jako Ojca. To właśnie stanowi „istotę chrześcijaństwa”. Na podstawie Ewangelii nie można więc udowodnić, że Jezus chciał założyć jakąś nową społeczność religijną na podobieństwo istniejącej w Starym Przymierzu⁴⁰. Dopiero pod presją prześladowań żydowskich uczniowie dali początek oddzielnym od siebie wspólnotom, z których ok. III w. pod wpływem gminy rzymskiej zaczął się formować Kościół katolicki⁴¹.

³⁸ Zob. Rene Latourelle, *Teologia della rivelazione* (Assisi: Cittadella, 1980), 275-299.

³⁹ Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig: Hinrich, 1901); Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion* (Paris: Librairie Fischbacher, 1897).

⁴⁰ Dieckmann, *De Ecclesia*, 323; Van Laak, *Institutiones*, 41-42.

⁴¹ Van Noort, *Tractatus*, 6.

Drugi prąd, którego znanym przedstawicielem był modernista Loisy, sprowadza królestwo Boże w nauczaniu Jezusa do wymiaru wyłącz- nie eschatologicznego⁴². W tej koncepcji królestwo Boże byłoby transcen- dentnym królestwem czasów ostatecznych. Ponieważ Jezus głosił rychłe jego nadejście, głosił tym samym rychły koniec świata i wcale nie myślał o organizowaniu jakiejś społeczności na świecie, który miał wkrótce prze- minąć. Dlatego też Kościół ziemski, rzekomo założony przez Jezusa, jest wytworem ludzkim⁴³. Krytyka wewnętrzna Ewangelii pozwala udowodni- ć, według tych opinii, że perspektywa eschatologiczna umożliwia zro- zumienie większej części nauczania ewangelicznego, nawet jeśli zostało ono znacznie wycieniowane w procesie formowania się Ewangelii. Kościół hierarchiczny byłby więc zupełnie obcy perspektywie myślenia i działania Jezusa, chociaż w pewnym sensie kontynuowałby prąd religijny przezeń zapoczątkowany i w tym znaczeniu miałby swój punkt wyjścia w Ewange- liach, nie będąc jednak przez Jezusa ani przewidziany, ani założony⁴⁴.

Wyjaśnienie relacji królestwa Bożego, głoszonego przez Jezusa, do faktu zaistnienia Kościoła jako społeczności hierarchicznej znajduje się w obrębie zainteresowań ówczesnych traktatów *De Ecclesia*. Ich zasadni- cza teza brzmi, że królestwo Boże, głoszone przez Jezusa w Ewangelii, jest królestwem Chrystusowym, które miało być założone na ziemi, o wła- ściwym sobie ustroju i formie⁴⁵. Nawet jeśli autorzy zastrzegają się, że po- jęcie królestwa Bożego ma w Piśmie Świętym sens niejednoznaczny, to w Ewangelii oznacza ono, według nich, królestwo Jezusa na ziemi, jako społeczność religijną, istniejącą *in se et per se* we własnej swej formie, róż- ną i oddzieloną od innych społeczności i należącą do porządku nadprzy- rodzonego, a nie ziemskiego⁴⁶. De San, wyjaśniając tę tezę i zwalczając twierdzenia przeciwników, utrzymuje, że Jezus, głosząc nadejście króle- stwa, zapowiedzianego przez proroków i deklarując się jako Mesjasz, na- wiązywał do królestwa zapowiedzianego przez Daniela (Dn 2,44-45), jako „regnum proprie dictum” oraz „regnum hisce in terris consistens”⁴⁷. Autor ten przedstawia następnie serię odpowiednio skonstruowanych argumen- tów na potwierdzenie czysto ziemskiego charakteru królestwa Jezusowego,

⁴² Alfred Loisy, *L'Evangile et l'Eglise* (Paris: Nourry, 1902).

⁴³ Dieckmann, *De Ecclesia*, 322.

⁴⁴ Alfred Loisy, *Quelques lettres sur les questions actuelles et sur les evenements recents* (Ceffonds: Loisy, 1908), 237.

⁴⁵ Franzelin, *Theses de Ecclesia*, 77: (Thesis VII: *In evangelii annuntiatu regnum Dei, regnum Jesu Christi propriae constitutionis ac formae fun- dandum in terris*).

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ De San, *Tractatus de Ecclesia*, 12.

interpretując to pojęcie dość jednostronnie w kluczu prawno-społecznym, charakterystycznym dla ówczesnej apologetyki⁴⁸. Podobnie Felder podkreśla, że koncepcja królestwa Bożego zarówno w Starym Testamencie jak i w przepowiadaniu Jezusa, to „regnum messianicum in forma verae societatis”, choć nie rozwija szerzej tego tematu⁴⁹.

Trzeba jednak powiedzieć, że część autorów przedstawia stanowisko katolickie w sposób bardziej stonowany. Już Van Laak przyznaje, że wymiar „wewnętrzny” królestwa (*interna perfectio animarum*) współlistnieje z tym „zewnętrznym” (*coetus hominum externus*)⁵⁰, a Tanquerey stwierdza, że Chrystus przygotował założenie Kościoła, głosząc królestwo Boże, które jest zarazem wewnętrzne i zewnętrzne, obecne i eschatologiczne, nie narodowe, lecz powszechne⁵¹. Szczególnie autorzy późniejsi, przyjmując społeczny charakter królestwa, wprowadzają pewne dystynkcje między tym pojęciem, centralnym w nauczaniu Jezusa, a Kościołem. D’Herbigny, zbijając słynne zdanie Loisy’ego: „Jezus głosił królestwo, a nadszedł Kościół”⁵², zwraca uwagę, że królestwo głoszone przez Jezusa jest Kościołem w załączku (*inchoative*), podczas gdy ciągle oczekujemy nadejścia królestwa w całej jego pełni⁵³. Królestwo to bowiem wzrasta w Kościele aż do swej doskonałości. Zatem Jezus, mówiąc o królestwie, miał na myśli zarówno Kościół, jak i królestwo już doskonałe. Podobnie Dieckmann stwierdza, że choć Kościół jest jakimś królestwem Bożym, zapowiedzianym jako królestwo mesjańskie i jako takie przez Chrystusa założonym, to jednak nie można Kościoła utożsamiać z królestwem Bożym pod każdym względem. Jest on bowiem tylko aktualnym królestwem, istniejącym w warunkach obecnego czasu, ale swój stan doskonały osiągnie dopiero w przyszłym wieku⁵⁴.

Późniejsze traktaty lepiej ukazują zarówno złożony charakter królestwa, jak i jednostronność opinii liberalnych i racjonalistycznych. W Kościele uwidaczniają się różne i w jakimś sensie przeciwstawne aspekty królestwa, przedstawione w przypowieściach Jezusa. Uznając zatem, że ewangeliczne pojęcie królestwa jest szersze niż hierarchiczna i widzialna społeczność Kościoła, istniejąca na tym świecie, autorzy omawianych traktatów *De Ecclesia* nie przekreślają głębokich wzajemnych relacji między królestwem Bożym a Kościołem, a przeciwnie, wyraźnie je akcentują.

⁴⁸ Tamże, 12-17.

⁴⁹ Felder, *Apologeticae*, 6.

⁵⁰ Van Laak, *Institutiones*, 45.

⁵¹ Tanquerey, *Synopsis*, 379.

⁵² Loisy, *L’Evangile et l’Eglise*, 11.

⁵³ D’Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, 85.

⁵⁴ Por. Dieckmann, *De Ecclesia*, 188-189.

4. Etapy ustanowienia Kościoła według traktatów *De Ecclesia* przełomu XIX i XX wieku

Przekonanie autorów omawianych traktatów o bezpośrednim założeniu Kościoła przez Chrystusa jako widzialnej i hierarchicznej społeczności nie wyklucza możliwości istnienia różnych etapów zakładania tejże społeczności. Jeśli chodzi o etapy założenia Kościoła, to niektórzy z autorów omawianych traktatów poświęcają temu zagadnieniu niewiele uwagi (np. Felder czy Wilmers), podczas gdy inni bardzo je rozbudowują (np. De San). Na ogół jednak ujmują je w kluczu społeczno-prawnym, charakterystycznym dla ówczesnej eklezjologii. Odpowiedzi na pytanie o początki Kościoła nieliczni autorzy szukają już w historii zbawienia Starego Przymierza (*Ecclesia ab Abel*)⁵⁵, chociaż traktują tę zapowiedzi Kościoła tylko jako wstęp do właściwego tematu: Kiedy Chrystus ustanowił swój Kościół na ziemi? We wstępnej odpowiedzi na to pytanie uznają, że owo założenie nie nastąpiło w jakimś jednym określonym czasie, ale dokonywało się stopniowo⁵⁶.

Pierwszym etapem zakładania Kościoła przez Chrystusa było głoszenie Ewangelii, stanowiące fundament Kościoła. Był to „status inchoativus seu initialis Ecclesiae”⁵⁷. Również podczas swej działalności publicznej przed męką krzyżową Chrystus dokonał wielu istotnych aktów zmierzających do założenia Kościoła. Ten etap można określić także mianem przygotowania „bliższego” (*praeparatio proxima*) lub realizacji „przygotowawczej” (*praeparativa actuatio*)⁵⁸. Etap ten obejmuje powołanie uczniów, wybór apostołów, obietnicę udzielenia im władzy, jak i obietnicę prymatu daną Piotrowi. Te fakty świadczą, że według planu Jezusa kolegium apostołskie stanowiło zarys Kościoła co do jego struktury hierarchicznej⁵⁹. Autorzy zwracają szczególną uwagę na władzę hierarchiczną apostołów, jakkolwiek za ziemskiego życia Jezusa była to władza ograniczona, choć

⁵⁵ De Groot, *Summa Apologetica*, 61-62; Franzelin, *Theses de Ecclesia*, 65: (Thesis VI: *Ecclesiae institutio praeannuntiata et descripta in prophetiis Veteris Testamenti*).

⁵⁶ De Groot, *Summa Apologetica*, 62: „Ecclesia christiana non uno temporis puncto sed paulatim a Christo instituta est”. Por. Van Noort, *Tractatus*, 11.

⁵⁷ Dieckmann, *De Ecclesia*, 169. Ludovicus Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato*, t. 1 (Romae: Pontificia Universitas Gregoriana, 1898), 74. Podobnie De Groot, *Summa Apologetica*, 62; Franzelin, *Theses de Ecclesia*, 91.

⁵⁸ Billot, *Tractatus de Ecclesia*, 74; Van Noort, *Tractatus*, 11.

⁵⁹ De San, *Tractatus de Ecclesia*, 20.

związana obietnicą pełnej władzy po Jego odejściu⁶⁰. W tym okresie Jezus ustanowił również sakramenty, a w szczególności chrzest i Eucharystię⁶¹.

Ostateczne jednak ustanowienie Kościoła nastąpiło, według zgodnego przekonania autorów, po zmartwychwstaniu Pana (*definitiva constitutio post resurrectionem*). Przed śmiercią Chrystusa Kościół we właściwym i prawnym znaczeniu nie istniał, chociaż Chrystus nakreślił już jego ustrój i przygotował jego organa⁶². Po zmartwychwstaniu zgromadził uczniów i dał im polecenia odnośnie ustanowienia nowej społeczności religijnej, w której misja powierzona apostołom będzie kontynuacją misji powierzonej Jezusowi przez Ojca⁶³. Godny wzmianki jest tchnący nieco jurydycyzmem wniosek, według którego Kościół mógł zaistnieć w sensie ścisłym dopiero po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, gdyż Jego śmierć zniosła Stare Przymierze i ustanowiła Nowe a wraz z nim nowe królestwo mesjańskie, czyli Kościół⁶⁴.

Po zmartwychwstaniu Chrystus udzielił apostołom w sposób definitywny władzy uświęcania, nauczania i rządzenia, oraz potwierdził obietnicę prymatu, daną Piotrowi⁶⁵. W ten sposób podczas trzech swych objawień się uczniom po zmartwychwstaniu (J 20,21; 21,5-17; Mt 28, 16-20) ustanowił hierarchię apostołską pod przewodnictwem Piotra⁶⁶. De San wyróżnia tu nawet kilka następujących po sobie stadiów⁶⁷. Chrystus mianowicie zapoczątkował (*inchoavit*) założenie Kościoła w samym dniu zmartwychwstania (J 20,19-23) w swym pierwszym ukazaniu się uczniom i posłaniu ich w celu kontynuacji własnego dzieła zbawczego. Następnie udoskonalił (*perficit*) założenie Kościoła, potwierdzając prymat Piotrowy (J 21,1-13) i ustanawiając w ten sposób najwyższą władzę w społeczności Kościoła. Wreszcie ukończył (*complevit*) dzieło założenia w następnym ukazaniu się uczniom (Mt 28,16-20), udzielając apostołom pełnej władzy nad wiernymi zgromadzonymi w społeczności Kościoła.

⁶⁰ Franzelin, *Theses de Ecclesia*, 91; zob. Wilmers, *De Ecclesia Christi*, 40-43.

⁶¹ Van Laak, *Institutiones*, 206.

⁶² Billot, *De Ecclesia Christi*, 75; Van Noort, *Tractatus*, 11: „Simpliciter loquendo Ecclesia a Christo instituta est post resurrectionem”. Także Dieckmann, *De Ecclesia*, 195.

⁶³ Franciscus Segna, *De Ecclesia Christi constitutione et regimine* (Romae: Forzanti, 1900), 9-15.

⁶⁴ Por. Dieckmann, *De Ecclesia*, 196.

⁶⁵ Aemil Dorsch, *Institutiones Theologiae Fundamentaliss*, t. 2: *De Ecclesia Christi* (Oeniponte: Pustet, 1914), 28. Również Wilmers, *De Ecclesia*, 43-44; Van Laak, *Institutiones*, 206.

⁶⁶ Billot, *De Ecclesia*, 87-88; Van Noort, *Tractatus*, 11; Franzelin, *Theses*, 110-124.

⁶⁷ De San, *Tractatus*, 22-24.

Ostatni etap, kiedy Kościół zaistniał formalnie (*status existentiae formalis*) to dzień Pięćdziesiątnicy. Wtedy dzięki zstąpieniu Ducha Świętego wszystkie uformowane członki i organa Kościoła zaczęły wypełniać swe funkcje w żywym organizmie Kościoła. W tym dniu Kościół został w sposób definitywny promulgowany (*promulgata*) bądź zbudowany (*aedificata*)⁶⁸.

Zasadnicze zatem etapy ustanowienia Kościoła przez Chrystusa, aczkolwiek nieco zmodyfikowane u poszczególnych autorów, dają się sprowadzić do kilku zasadniczych: przed zmartwychwstaniem – przygotowanie i zapoczątkowane założenia Kościoła (*praeparatio et inchoatio*), a po zmartwychwstaniu – wypełnienie (*executio*) założenia. Tak więc Chrystus założył w pełni swój Kościół przed wniebowstąpieniem, gdyż określił wszystkie konieczne dla Kościoła elementy, natomiast zesłanie Ducha Świętego jest tylko dopełnieniem i promulgacją dzieła założenia Kościoła, który już można uznać za definitywnie zbudowany. Łatwo zauważyć, że rola Ducha Świętego w powstaniu Kościoła została ujęta dość powierzchownie, zapewne z racji silnego chrystocentryzmu w teologicznej tradycji Zachodu⁶⁹.

Jakkolwiek godne uwagi jest u autorów omawianych traktatów przejście od pytania: Czy Jezus założył Kościół? do pytania: Jak i kiedy go założył?, to perspektywa eklezjologiczna pozostaje właściwie u wszystkich autorów jurydyczno-społeczna⁷⁰. Dzieło Jezusa polega na założeniu społeczności widzialnej i to założenie przedstawia się jako następstwo aktów powodujących skutki prawne i tworzących struktury instytucjonalne. W ciągu tych aktów zasadnicze znaczenie miałyby słowa Chrystusa po zmartwychwstaniu – ostatni jurydyczny i historyczny akt ustanowienia.

5. Niewykorzystana szansa eklezjologii przełomu XIX i XX wieku

Przedstawione zagadnienie ustanowienia Kościoła w eklezjologii katolickiej przełomu XIX i XX w. uwarunkowane było narzuconym przez ówczesny kontekst historyczny zacieśnieniem prawdy o Kościele do jednostronnie i wąsko ujętej problematyki apologetycznej, co w praktyce prowadziło do pomijania w wizji Kościoła nadprzyrodzonych i wewnętrznych

⁶⁸ Dieckmann, *De Ecclesia*, 196; De Groot, *Summa Apologetica*, 62; Van Noort, *Tractatus*, 11. Mazzella ujmuje to w skrócie: „Ecclesia (...) concepta est ante Christi mortem, nata in morte Christi, promulgata in die Pentecostes”; Mazzella, *De Religione*, 354.

⁶⁹ Na ten temat Yves Congar, „Pneumatologie ou „christomonisme” dans la tradition latine?” *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, nr 45 (1969): 394-416.

⁷⁰ Andre de Bovis, „La fondation de l’Eglise”, *Nouvelle Revue Theologique*, 85, nr 1 (1963): 5-6.

elementów jego struktury⁷¹. U podstaw tego stanu rzeczy leżała powszechna wtedy koncepcja Kościoła w jego aspekcie społecznym i jurydycznym, jako *societas perfecta*, z wyraźnym akcentem na teoretyczny i praktyczny priorytet struktur hierarchicznych.

Zagadnienie władzy dominuje we wszystkich traktatach eklezjologicznych. Centralne miejsce zajmuje temat prymatu papieskiego, potwierdzonego uroczyscie przez Vaticanum I. Dlatego i nauka o ustanowieniu prawdziwego Kościoła przez Chrystusa opiera się na dowodzie historyczno-apologetycznym, że Jezus ustanowił Piotra, a w nim jego następców, jako wiecznotrwały fundament jedności i stabilności Kościoła. Nawet Franzelin, choć wychodzi od pewnej perspektywy historii zbawienia, poświęca połowę swego traktatu dowodzeniu ustanowienia władzy w Kościele bezpośrednio przez Chrystusa i jej monarchicznemu charakterowi w Piotrze i jego następcach⁷².

Przedstawione zagadnienie ustanowienia Kościoła kieruje również naszą uwagę ku hipotetycznemu pytaniu, czy możliwe byłoby wówczas skonstruowanie innej eklezjologii, w której również zagadnienie pochodzenia Kościoła od Chrystusa zostałyby umieszczone w szerszym, dogmatycznym kontekście. Czy ówczesne tendencje „ultramontanistyczne”, znajdujące swój wyraz w apologii Kościoła jako społeczności widzialnej o monarchicznej władzy papieskiej, mogłyby współistnieć z szerszymi, opartymi na teologii pozytywnej, koncepcjami Kościoła? Wydaje się, że w pewnym momencie taka możliwość istniała. Wolno bowiem przyjąć opinię, że szansa na pewien zwrot eklezjologii nie została wykorzystana przez I Sobór Watykański. Ojcowie Soboru mieli do dyspozycji przygotowany przez jezuitę C. Schradera schemat *De Ecclesia*⁷³ i mogli zrobić z niego inny użytek. Schemat już w pierwszym rozdziale stwierdza, że Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa i podkreśla moment wcielenia, jako zapoczątkowanie tworzenia Ciała Mistycznego, którego Chrystus jest Głową, oraz odnosi ustanowienie Kościoła do tajemnicy krzyża, a także ujmuje tę widzialną społeczność w perspektywie trynitarniej, jako dzieło Trójcy Świętej, ponieważ „pochodzi z niewyczerpanego źródła miłosierdzia Boga Ojca, założona przez posługiwanie i dzieło Jego Wcielonego Słowa, ustano-

⁷¹ Stanisław Nagy, „Elementy nowej wizji Kościoła”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 12, nr 2 (1975): 39.

⁷² Anton, *Lo sviluppo della dottrina*, 53.

⁷³ Tekst łaciński w: *Collectio Lacensis. Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, t. VII, Friburgi Brisgoviae 1890, s. 567-568. Tłumaczenie polskie: Jan Maria Szymusiak, Stanisław Głowa, red. *Breviarium Fidei* (Poznań, Wyd. Św. Wojciecha, 1964), nr 45-56. W nowszych wydaniach tekst pominięto.

wiona została w Duchu Świętym⁷⁴. Ustanowienie Kościoła w tym schemacie związane jest z całą ekonomią zbawienia, chociaż etapem centralnym jest „posługiwanie i dzieło” Jezusa, w tym również udzielenie apostołom i ich następcom potrójnej władzy w społeczności Kościoła. Schemat nie izoluje jednak tego aktu natury „prawnej” z całościowej wizji Kościoła, w której wiele uwagi poświęcono roli Ducha Świętego w ostatecznym ukonstytuowaniu się Kościoła i w utrzymywaniu go w jedności.

Można powiedzieć, że schemat Schradera reprezentował nowe prądy w eklezjologii katolickiej XIX w. i nie zyskał aprobaty ojców Soboru, gdyż „świadomość religijno-społeczna na tym odcinku była jeszcze mocno przeniknięta duchem czasu i nastawiona raczej na polemikę z protestantyzmem, liberalizmem i racjonalizmem, niż na wglębianie się w tajniki Objawienia⁷⁵. Co prawda, ujęcie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, odrzucone przez ojców Vaticanum I, dzięki Franzelinowi i jezuitom Szkoły Rzymskiej zostało przekazane teologii i w jakiejś mierze stanowiło inspirację dla pewnych dokumentów papieskich drugiej połowy XIX w.⁷⁶

W omawianych podręcznikach nieliczne tylko nawiązują do obrazu Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Tanquerey poświęca tej sprawie pół strony⁷⁷ i jest to dlań tylko jeden z obrazów, ilustrujących społeczną i zewnętrzną jedność Kościoła. Podobnie Pesch, u którego krótki scholion *De Ecclesia Corpore Christi Mystico*⁷⁸ podkreśla związek Kościoła z ożywającym działaniem niewidzialnej, nadprzyrodzonej łaski Chrystusa. Jednak nawet d’Herbigny, który poświęca więcej miejsca temu biblijnemu obrazowi Kościoła⁷⁹, ogranicza się do zilustrowania za jego pomocą organicznej struktury Kościoła, a w praktyce – struktury hierarchicznej, bez wyciągania jakichkolwiek dalej idących wniosków. Może jedynie De Groot, w nawiązaniu do myśli św. Tomasza, przekracza czysto jurydyczne utożsamianie Kościoła i Ciała Chrystusa i włącza doń wszystkich wybranych od początku do końca świata⁸⁰, ale wydaje się, że to odwołanie się do Doktora Anielskiego nie zmienia zasadniczo perspektywy widzenia Ko-

⁷⁴ Tamże II 49.

⁷⁵ Bolesław Pylak, *Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa. Projekt konstytucji dogmatycznej na Soborze Watykańskim* (Lublin: Wyd. KUL, 1959), 308.

⁷⁶ Na przykład Leon XIII, *Encyklika „Satis cognitum”* (Watykan 1896). Na ten temat Paul Faynel, *L’Eglise*, t. 1 (Paris: Desclee, 1970), 161.

⁷⁷ Tanquerey, *Synopsis*, 392-393.

⁷⁸ Pesch, *Compendium*, 169-170. Podobnie Wilmers, *De Ecclesia*, 80.

⁷⁹ D’Herbigny, *Theologica*, 115-123 (Thesis VII: *Ecclesia Corpus Christi Mysticum*).

⁸⁰ De Groot, *Summa Apologetica*, 46 i 62.

ścioła, utrzymanej mimo wszystko w duchu ówczesnej koncepcji Kościoła jako społeczności prawnie określonej.

Uznając zatem, że nauka o Kościele jako Ciele Chrystusa dociera powoli do świadomości niektórych ówczesnych teologów, to w traktatach *De Ecclesia* uważają ją oni za pewien dodatkowy scholion. Zresztą nawet słynne dzieło epoki, poświęcone teologii św. Pawła, stwierdza, że miano Ciała, zastosowane do Kościoła, określa przede wszystkim widzialny jego aspekt oraz relacje wzajemnej zależności w Kościele⁸¹. Nazwanie Kościoła Mistycznym Ciałem Chrystusa było dla ówczesnej teologii rodzajem metafory, potwierdzającej widzialną i społeczną naturę Kościoła. Niezależnie więc od orzekania, czy odpowiedzialność za to ponoszą ojcowie I Soboru Watykańskiego, faktem jest, że po odrzuceniu schematu Schradera nowe idee w eklezjologii katolickiej zostały zablokowane na kilka dziesięcioleci.

Bibliografia:

Anton Angel. „Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II”. W *L'Ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, 27-86. Brescia: La Scuola, 1973.

Billot Ludovicus. *De Ecclesia Christi sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato*. Romae: Pontificia Universitas Gregoriana, 1898.

De Bovis Andre. „La fondation de l'Eglise”. *Nouvelle Revue Theologique*, 85, nr 1 (1963): 3-18.

De Groot Joannes Vincentius. *Summa Apologetica de Ecclesia Catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis*. Ratisbonae: G.J. Manz, 1906.

De San Ludovicus. *Tractatus de Ecclesia et Romano Pontifice*. Brugis: Pustet, 1906.

D'Herbigny Michel. *Theologica de Ecclesia*. T. I. *De Deo universos evocante ad sui Regni vitam seu de institutione Ecclesiae primaeva*. Parisiis: Beauchesne, 1927.

⁸¹ Ferdinand Prat, *La theologie de s. Paul*, t. 1 (Paris: Beauchesne, 1908), s. 417-420.

Dieckmann Hermanus. *De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici*. T. I. *De Regno Dei. De constitutione Ecclesiae*. Friburgi Brisgoviae: Herder, 1925.

Dorsch Aemil. *Institutiones Theologiae Fundamentalis*. T. II. *De Ecclesia Christi*. Oeniponte: Pustet, 1914.

Faynel Paul. *L'Eglise*. Paris: Desclee, 1970.

Felder Hilarius. *Apologeticae sive Theologiae Fundamentalis pars altera: Demonstratio Catholica*. Paderbornae: F. Schoening, 1920.

Franzelin Johann Baptist. *Theses de Ecclesia Christi*. Romae: Typographia Polyglotta, 1887.

Gogolewski Tadeusz. „Jezus Chrystus i Jego Kościół według J.S. Dreyra”. *Studia Theologica Varsaviensia*, 9, nr 1 (1971): 359-366.

Gogolewski Tadeusz. „W obronie apologetyki”. *Studia Theologica Varsaviensia*, 14, nr 2 (1976): 3-12.

Latourelle Rene. *A Gesu attraverso i vangeli*. Assisi: Cittadella, 1979.

Lercher Ludwig. *Institutiones Theologiae Dogmaticae*. T. I, ks. 2. *De Ecclesia Christi*. Oeniponte: F. Rauch, 1927.

Loisy Alfred. *L'Evangile et l'Eglise*. Paris: E. Nourry, 1902.

Łydka Władysław. „Zagadnienie ustanowienia Kościoła przez Chrystusa”. *Studia Theologica Varsaviensia*, 14, nr 2 (1976): 143-162.

Mazzella Camillo. *De Religione et Ecclesia. Praelectiones Scholastico-dogmaticae*. Romae: Forzanti, 1885.

Mondello Vittorio. *La Chiesa del Dio Trino*. Napoli: Dehoniane, 1978.

Nagy Stanisław. „Elementy nowej wizji Kościoła”. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 12, nr 2 (1975): 37-58.

Ottiger Ignatius. *Theologia fundamentalis*. T. II. *De Ecclesia Christi ut infallibili Revelationis Divinae Magistra*. Friburgi Brisgoviae: Herder, 1911.

Pesch Christian. *Compendium theologiae dogmaticae*. T. I. *De Ecclesia Christi*. Friburgi Brisgoviae: Herder, 1913.

Prat Ferdinand. *La theologie de saint Paul*. Paris: Beauchesne, 1908.

Pylak Bolesław. *Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa. Projekt konstytucji dogmatycznej na Soborze Watykańskim*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1959.

Segna Franciscus. *De Ecclesia Christi constitutione et regimine*. Romae: Forzanti, 1900.

Straub Antonius. *De Ecclesia Christi*. Oeniponte: Pustet, 1912.

Tanquerey Adolphe. *Synopsis Theologiae dogmaticae fundamentalis*. Romae: Desclée, 1911.

Van Laak Hermann. *Institutiones theologiae fundamentalis. Repetitorium*. Prati: Giachetti, 1911.

Van Noort Gerard. *Tractatus de Ecclesia Christi*. Bussum: Paulus Brand, 1920.

Wilmers Gulielmo. *De Ecclesia Christi*. Ratisbonae: Pustet, 1897.

Zagadnienie ustanowienia Kościoła w katolickiej teologii podręcznikowej przelomu XIX i XX wieku

STRESZCZENIE

W katolickiej eklezjologii drugiej połowy XIX w. Kościół pojmowany był przede wszystkim w terminach instytucjonalnych i jurydycznych jako *societas perfecta* – społeczna organizacja dla celów religijnych. Ten model Kościoła był dominujący od czasów kontreformacji. Podkreślano w nim widzialne i hierarchiczne cechy Kościoła w opozycji do protestanckiej koncepcji *Ecclesia abscondita*. Apologetyczna postawa wzrosła jeszcze w XIX w. i jest widoczna we wszystkich traktatach *De Ecclesia* tamtej epoki. W społecznej i jurydycznej koncepcji Kościoła normalna metoda apologetyki polegała na dostarczeniu historycznych dowodów, że Jezus Chrystus założył Kościół jako widzialną instytucję i wyposażył ją we wszystkie konieczne środki, zwłaszcza

w autorytet (apostołowie i ich następcy). Zdaniem autora artykułu, I Sobór Watykański w 1870 r. nie wykorzystał szansy zaprezentowania bardziej biblijnej i pozytywnej koncepcji Kościoła. Pierwszy projekt konstytucji *De Ecclesia* przygotowany przez C. Schradera SJ, który zaproponował model Kościoła jako Mistyczne Ciało Chrystusa, został przez Ojców Soborowych odrzucony. Zawążyło to na katolickiej eklezjologii na następne pół wieku.

Słowa kluczowe: Kościół, ustanowienie, instytucja, apologetyka

Foundation of the Church in Treatises on the Church at the End of 19th and at the Beginning of 20th Century

SUMMARY

The notion of the Church in the Catholic ecclesiology in the second half of 19th century was strongly institutional and juridical – “*societas perfecta*”, a kind of a social organisation for religious purposes. This model of the Church remained prevalent since the Catholic Counter-Reformation which emphasised the visible and hierarchical features of the Church as opposed to the Protestant concept of *Ecclesia abscondita*. The apologetic attitude grew more intense in 19th century and it can be traced in all the treatises *De Ecclesia* of the epoch. In the social and juridical notion of the Church the normal method of apologetics aimed at furnishing a direct historical proof for the fact that Jesus had founded the Church as a visible institution and provided her with all necessary means, especially with authority (Apostles and their successors). The 1st Vatican Council in 1870 missed a chance of presenting a more biblical and positive paradigm of the Church. The first draft of the constitution *De Ecclesia* prepared by C. Schrader SJ, who proposed the model of the Church as the Mystical Body of Christ, was rejected by the Fathers of the Council. This fact has distinctly influenced the Catholic ecclesiology for the next half century.

Keywords: the Church, foundation, institution, apologetics