

Stanisław Nagy

Niektóre aspekty dzisiejszego traktatu o Kościele

Collectanea Theologica 30/1-4, 109-123

1959

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

STANISŁAW NAGY SCJ

NIEKTÓRE ASPEKTY DZISIEJSZEGO TRAKTATU
O KOŚCIELE

I

Teologia współczesna nie może się skarżyć na brak pilnych zadań. Wśród nich na poczesnym miejscu trzeba umieścić konieczność podjęcia intensywnych wysiłków, aby mocno wysłużony i przestarzały model stosowany w jej wykładzie przebudować w oparciu o obiekcje i postulaty, jakie stawia współczesność ¹⁾.

O ile obiekcje wysuwane pod adresem pozostałych partii wykładu teologicznego, prowadzonego w ramach zwyczajnego kursu seminaryjnego teologii, są jeszcze dość mało sprecyzowane i niezbyt natarczywe, o tyle wołanie o nowe ujęcie Apologetyki katolickiej, o jej przebudowanie i szybkie przystosowanie do potrzeb życia staje się jednym z naczelnych i dość wyraźnie rysujących się zadań dzisiejszej dydaktyki teologicznej. Bo też ten dział nauk teologicznych w wyjątkowym stopniu nagromadził w sobie materiału, który z wielu względów domaga się rozległych korektur. Szeroki wachlarz nowej problematyki z jednej strony, żywiołowy rozwój dyscyplin pomocniczych takich jak prehistoria, etnologia, psychologia, czy

¹⁾ Por. C. Colombo, *La metodologia e la sistemazione teologica*, art. w *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, Milano 1957, t. I, 7—9.

socjologia z drugiej — to wszystko rzucone na trudne do sprecyzowania tło psychiki współczesnego człowieka, uświadomiło z przeraźliwą oczywistością, że w takiej postaci, w jakiej podaje się zarys katolickiej motywacji Chrystusowego Objawienia, duża partia tej motywacji stanowi, budzący może szacunek, ale na życie nie oddziałujący zabytek. Cóż z tego, że nie brakuje mu logiki i zwartości, cóż z tego, że jest w oczach specjalistów poprawnie skonstruowaną teorią, jeśli jest to teoria de facto nie znajdującą wspólnego języka z dzisiejszym człowiekiem. Nic więc dziwnego, że coraz to częściej podnoszą się głosy, stwierdzające poważny kryzys współczesnej Apologetyki²⁾. Głosem tym niestety nie można odmówić słuszności.

Wszystkie zastrzeżenia, wysuwane pod adresem Apologetyki, dotyczą również, rzecz jasna, i wchodzącego w jej skład traktatu o Kościele. Co więcej, już i tak pokazaną liczbę braków ogólnopologetycznych powiększa on jeszcze o nowe, czysto eklezjologiczne mankamenty. Nie wszystkie one oczywiście są jednakowo poważne, nie wszystkie w równym stopniu do przezwyciężenia.

Wykładający omawiany traktat, w ramach zwyczajnego kursu seminaryjnego teologii, powinien sobie zdawać sprawę tak z owych ogólnopologetycznych jak i specyficznych, jemu tylko właściwych mankamentów. Na wszystkich bowiem wykładających ciąży obowiązek współpracy w jego ulepszeniu. Podstawowym jednak do tego warunkiem jest uświadomienie sobie, możliwie jasno, ogólnego profilu współczesnego traktatu o Kościele z jego pozytywami i negatywami, aby następnie rozbudowując pierwsze przeciwdziałać drugim.

Zamieszczone poniżej uwagi, poprzez uwypuklenie niektórych momentów wykładanego w naszych seminariach traktatu o Kościele, chciałyby być pomocne w stworzeniu tego ogólnego spojrzenia na jego obecną postać, a przez to w drobnej choćby tylko mierze, przyczynić się do ulepszenia jego wykładu.

²⁾ Por. H. Lais, Probleme einer Zeitgemässen Apologetik, Wien 1956, 11.

II

Traktat o Kościele w jego dzisiejszej postaci nie jest tworem nowym. Stanowi on ostatnie ogniwo długiego i złożonego procesu, jakiemu podległa nauka o Kościele na przestrzeni kilkunastu wieków istnienia chrześcijaństwa. Proces ten początkami swymi sięga niemalże pierwszych dni chrześcijaństwa, a swoje odzwierciedlenia posiada w najstarszych jego źródłach, jakimi są Ewangelie i Listy św. Pawła³⁾. W odniesieniu do Ewangelii św. Tomasz wyrazi to lapidarnie stwierdzając, że są one opowiadaniem o Kościele i jego powstawaniu⁴⁾. W spuściznie natomiast Apostoła Narodów stanowi on motyw o niewątpliwie większej jeszcze wyrazistości i rozmiarach⁵⁾.

Nie inaczej rzecz wygląda w pierwszych czterech wiekach Chrześcijaństwa. Każde znaczniejsze pokolenie Starożytności chrześcijańskiej wnosi jakiś nowy element do krystalizującego się gmachu doktryny eklezjologicznej. Dają więc swój wkład Ojcowie Apostolscy, twórczo i wiernie przejmując eklezjologię św. Pawła i przekazując ją swoim następcom⁶⁾. Robią go dalej Ojcowie Apologeeci z Ireneuszem i Orygenesem na czele. Pierwszy, rozwija wielką ideę św. Pawła o Kościele — Nowej Ludzkości, dokonywującej się w Chrystusie, rzucając oryginalne myśli na temat prymatu i Tradycji⁷⁾. Drugi upatruje już wtedy w nauce o Mistycznym Ciele Chrystusa oś całej tajemnicy Kościoła⁸⁾. Nie pozostaje również w tyle wielka Patrystyka Wschodu z Atanazym i Cyrylem Aleksandryjskim na czele⁹⁾,

³⁾ Por. E. Mersch SJ, *Le Corps mystique du Christ*, Paris 1951, t. I, 22.

⁴⁾ *Summa Theol.* I, IIae, q. 106, a. 4 ad 4.

⁵⁾ Por. J. Bonsirven, *Tréologie du Nouveau Testament*, Paris 1951, 328—376; L. Cérfaux, *La théologie de l'Eglise suivant S. Paul*, Paris 1948, 242—298.

⁶⁾ Por. Mersch, dz. cyt. 324.

⁷⁾ Por. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, Paris 1953, t. I, 167.

⁸⁾ Por. G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de S. Irénée au Concile de Nicée*, Paris 1947, 152 ns.

⁹⁾ Por. Mersch, dz. cyt. 376—530.

jak i Zachodu — z Hilarym z Poitiers i Augustynem. Ten ostatni swymi natchnionymi syntezami zamknął pierwszy wielki okres kształtowania się katolickiego systemu eklezjologicznego¹⁰⁾. Sformułował on doktrynę o Kościele, która na długie wieki, bo aż po schyłek średniowiecza będzie normą dla nauki, a natchnieniem dla życia chrześcijańskiego¹¹⁾.

Dzisiejszy traktat o Kościele, choć niewątpliwie wiele zawdzięcza tamtemu pierwotnemu nurtowi eklezjologicznemu, bynajmniej jednak w prostej linii od niego nie pochodzi. Posiada on z nim wiele powiązań, ale zasadnicze jego oblicze ukształtowane zostało przez inny nurt eklezjologiczny w dość zasadniczy sposób różniący się od tamtego skrypturystyczno-patrystycznego. Eklezjologia bowiem patrystyczna zabiegała o to, by rzeczywistości Kościoła nie sprowadzać do jednego tylko elementu i dlatego z całą wyrazistością podkreślała jego dwuwarstwowość, z racji należących do jego istoty dwu różnych pierwiastków: widzialnego i niewidzialnego, z wyraźnym zaakcentowaniem preponderacji tego drugiego. Tymczasem na gruncie scholastycznej spekulacji i późno średniowiecznego antagonizmu między władzą Kościoła i państwa pojawia się nurt drugi, reprezentujący kierunek całkowicie odmienny. Niedostępny mianowicie, jak tylko w oparciu o dane Objawienia, element tajemniczy i duchowy, nie negowany zresztą i stąd spokojnie przeżywany w świadomości wiernych, zaczyna systematycznie znikać z pola widzenia zawodowych teleogów. Przedmiotem bacznej uwagi natomiast staje się element widzialny, zewnętrzno-organizacyjny¹²⁾. Wprawdzie u św. Tomasza element łaski jest jeszcze główną rzeczywistością tajemnicy Kościoła, a jego prawna struktura stanowi postulat jed-

¹⁰⁾ Por. Ks. W. Staniszewski, *Kościół jako Mistyczne Ciało według św. Augustyna*, Lublin 1936, 28 ns.

¹¹⁾ Por. S. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'Éclésiologie*, Roma 1957, 6; H. De Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris 1954, 8.

¹²⁾ Por. J. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenburg 1927, 75; I. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1949, 59—92.

ności Mistycznego Ciała¹³⁾. Już jednak w kilkadziesiąt lat potem, rozgorzały między Bonifacym VIII a Filipem Pięknym konflikt o władzę świecką papieża jest pierwszym sygnałem nowego podejścia do zagadnienia Kościoła. Niebawem całe niemal zainteresowanie dla Kościoła skierowane zostanie na jego element widzialny, prawno-organizacyjny. Dla Kard. Turrecrematy, jednego z pierwszych eklezjologów nowego typu, problematyka traktatu o Kościele sprowadza się do takich zagadnień jak prawdziwość Kościoła rzymskiego, prymat, sobór, wyłączenie poza Kościół¹⁴⁾. A nie był on w tym względzie wyjątkiem. Dochodzi nawet do tego, że zainteresowanie elementem wewnętrznym i tajemniczym Kościoła, uważane było za brak prawomysłności. Miało to pewne uzasadnienie w sięgających wówczas dużo zamieszania wystąpieniach Husa i Wiclifa, nie mniej i w takich warunkach stanowiło dużą przesadę¹⁵⁾.

Tym, co eklezjologii przedreformacyjnej pozostało jeszcze wspólnego z eklezjologią wielkiej scholastyki było stosowanie metody teologicznej. Niebawem i ta wspólna cecha dwu nurtów eklezjologicznych zostanie poniechana. Przedtem jednak, pod wpływem wystąpienia Lutera, nastąpi jedno jeszcze przesunięcie przesadzające los treściowej strony traktatu o Kościele na kilka następnych wieków.

Odrzucenie przez Reformację Boskiego pochodzenia widzialnego Kościoła postawiło katolicką eklezjologię wobec konieczności obrony słusznego stanowiska w tej sprawie. Odtąd też głównym zadaniem traktatu o Kościele stanie się unicestwienie zamachu na Boskość Kościoła i jego hierarchiczno-monarchicznego ustroju. Na razie, dopóki platformą kontrowersji uznawaną przez obydwie strony było Pismo św., dialog mógł, i faktycznie, jak świadczy o tym choćby przykład Bellarmina, być prowadzony, w oparciu o argumentację teologiczną. Odrzu-

¹³⁾ S. T., I, IIae, q. 106, a. 1; por. IV Sent., dist. 15, q. 3, a. 1, sol. 4; T. Käppeli, Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum, Freiburg 1931, 43 ns.

¹⁴⁾ Tractatus De Ecclesia (1378—9), Londini 1886.

¹⁵⁾ Por. Jakó, dz. cyt. 8.

cenie jednak przez racjonalizm porządku nadprzyrodzonego, konsekwentnie doprowadziło do zaprzeczenia natchnionego charakteru pism Nowego Testamentu, a to z kolei wyłoniło konieczność zmiany metody i zastąpienia stosowanej dotychczas metody teologicznej metodą filozoficzno-historyczną. W ten sposób skryształizował się drugi główny czynnik, decydujący, z poprzednim tematycznym, o charakterze dzisiejszego traktatu o Kościele.

Ostatecznie więc współczesny traktat o Kościele charakteryzują dwa główne momenty: za swój cel uważa uzasadnienie boskiego pochodzenia i jego hierarchiczno-monarchicznego ustroju, metodą zaś, jaką się w realizacji tego celu posługuje, jest metoda filozoficzno-historyczna.

Czy założeniom tym jest wierny? Czy realizując postawiony cel czyni to w oparciu o konsekwentnie stosowaną metodę? Od stopnia, w jakim interesujący nas traktat spełnia wymienione postulaty zależy jego doskonałość.

Ze dzisiejszy traktat o Kościele w zasadzie i obiektywnie¹⁶⁾ spełnia warunek pierwszy, zdaje się być rzeczą bezsporną. Podobnie ma się rzecz i z drugim kryterium doskonałości, jakie zostało wymienione, a mianowicie ze stosowaniem metody historyczno-filozoficznej. Chociaż bowiem w praktyce ten, czy inny autor prowadzi równoległe wywód apologetyczny i dogmatyczny w traktacie o Kościele, to przecież nie ulega wątpliwości, że czyni to z pełnym poczuciem metodycznej odrębności obydwu wywodów. Są one zresztą często tak luźnie prowadzone, że z całą łatwością można jeden od drugiego oddzielić.

W sumie więc traktat dzisiejszy w jego aspekcie apologetycznym, tzn. o ile zamierza on w oparciu o zastosowanie metody apologetycznej uzasadnić Boskie pochodzenie Kościoła i jego ustroju, stanowi przykład traktatu, który po długich pe-

¹⁶⁾ Powiedziano: w zasadzie i obiektywnie, ze względu na to, że niektóre fragmenty katolickiego wyводу apologetycznego o Kościele nie są jeszcze całkowicie przejrzyste (np. zagadnienie pierwotnej hierarchii) oraz, że walor tego wyvodu, choć obiektywnie przekonywający, może takim nie być w indywidualnych przypadkach.

rypetiach przeżywa okres swojej dojrzałości jako samodzielna jednostka i człon określonej dyscypliny naukowej, w tym wypadku teologii.

III

Funkcja dowodzenia Boskości Objawienia Chrześcijańskiego jest niewątpliwie ważną funkcją pośród zadań jakie ma spełniać traktat o Kościele. Nie jest ona jednak wyłączna, gdyż jedno jeszcze, co najmniej, ważne wyznacza mu się zadanie. Jest nim zadanie poinformowania możliwie wyczerpującego o całokształcie tajemnicy Kościoła. I otóż w tej ważnej funkcji z traktatem o Kościele, jaki wyklada się w ramach kursu teologicznego, niestety nie jest tak dobrze, jak widzieliśmy to przy omawianiu jego funkcji apologetycznej. Stawia się mu dwa zasadniczej wagi zarzuty: jednostroność i niekompletność.

Przy zasadniczym apologetycznym nastawieniu, jakie wymieniony traktat obecnie de facto posiada, jest rzeczą całkowicie zrozumiałą, że ujęcie prawdy o Kościele, jakie on daje jest ujęciem bardzo wąskim. Zawiera bowiem tę tylko jego drobną część, jaka osiągalna jest w oparciu o bądź co bądź ubogą metodę apologetyczną.

A tymczasem, od czasu zwłaszcza soboru Watykańskiego, który wskazał w jakim kierunku winny iść prace katolickiej eklezjologii, usiłującej dać pełny obraz prawdy o Kościele, coraz żywszą staje się świadomość, że rzeczywistość Kościoła to coś daleko więcej, aniżeli jego aspekt zewnętrzno-organizacyjny, będący w głównej mierze przedmiotem zainteresowania Apologetyki¹⁷⁾. Wszak poza aspektem dostrzegalnym w tajemnicy Kościoła, poza problemem jego prawdziwości i Boskiego pochodzenia, istnieje w nim szeroka połączona rzeczywistość o wiele bogatszych, bo nadprzyrodzonych. Co więcej, ta

¹⁷⁾ Doskonale w zamierzeniu Soboru Watykańskiego odnośnie nauki o Kościele wprowadza rozprawa Ks. B. Pylaka, *Kościół Mistyczne Ciało Chrystusa*, Lublin 1959; por. także: Zapelena, *De actuali statu Ecclesiologiae*, w *Problemi Scelti di Teologia Contemporanea*, Roma 1954, 144.

właśnie druga warstwa prawdy o Kościele zawiera człon podstawowy całej prawdy o tym ważnym punkcie chrześcijańskiego Objawienia. Naturalną konsekwencją powyższego stwierdzenia jest wniosek, że bez pełnego omówienia prawdy o elemencie niewidzialnym Kościoła, nie może być mowy o kompletnym traktacie o Kościele.

Jakże więc obecny traktat o Kościele wywiązuje się z jego funkcji informatora o treści Kościoła? Wymowną na to pytanie odpowiedź daje jeden z czołowych współczesnych eklezjologów apologetów T. Zapelena SJ, w swoim sumującym artykule „De actuali statu Ecclesiologyae“. Zdaniem jego współczesne traktaty o Kościele mogą sobie przypisać zasługę, że prawdziwy obraz Kościoła został zeszepecony i rozbity na luźne fragmenty: „vera Ecclesiae imago dehonestetur, deturpetur, in particulas fragmentarias scindatur“¹⁸⁾. Surowy to doprawdy wyrok na dotychczasową eklezjologię i jej główne źródło, jakim jest współczesny traktat o Kościele, wyrok tym więcej zastanawiający, że pochodzi od jednego z głównych przedstawicieli tego właśnie typu eklezjologii współczesnej, która stanowi niewątpliwie impas nauki katolickiej o Kościele¹⁹⁾.

Godna zaiste podziwu jest szczerłość z jaką O. Zepelena przyznaje się w jakimś sensie i do własnej klęski, oraz bystrość, z jaką ocenia on sytuację panującą w dzisiejszej eklezjologii. „Nikt się nie dziwi“, stwierdza on, „iż ze wszystkich stron pojawiają się narzekania, które się mnożą i potęgują; a równocześnie powszechnym staje się pragnienie właściwej i głębokiej reformy eklezjologicznej, która by przywróciła naczelne miejsce wewnętrznemu i ożywiającemu elementowi, by w ten sposób obraz Kościoła stał się jaśniejszy i wspanialszy“²⁰⁾.

Postulaty jak najbardziej słuszne i godne gorącego poparcia. Nie łatwo jednak sprostać trudnym zadaniom, jakie stawiają one przed chętnymi, jak to ilustrują przykłady wielu wybitnych specjalistów, których wysiłki niestety dalekie są

¹⁸⁾ Dz. cyt. 144.

¹⁹⁾ Por. Jakó, dz. cyt. 13.

²⁰⁾ Tamże.

jeszcze od pełnego rezultatu. Jak długo bowiem nie zostanie sformuowany jakiś zwarty wywód omawiający niewidzialny pierwiastek w Kościele, jak długo nie stanie się on osią traktatu o Kościele, tak długo niestety aktualnym będzie wobec takiego traktatu zarzut jednostronności i niekompletności. Jak dotąd, nikomu jeszcze z podejmujących próbę stworzenia jakiegoś wzorowego traktatu o Kościele zarzutu tego uniknąć się nie udało²¹⁾. Toteż nadal w całej rozciągłości słusznym jest zarzut, że dzisiejszy traktat o Kościele, przy całej swojej doskonałości apologetycznej, nie daje niestety prawdziwego obrazu tajemnicy Kościoła²²⁾.

IV

Ale gwałtowne zarzuty przeciwko dzisiejszemu traktatowi o Kościele czerpią nie tylko z jego niedostatecznie wypełnianej roli informatora o całokształcie tajemnicy Kościoła. Jest on atakowany również w jego charakterze apologetycznym, a więc w punkcie dla niego bardzo czułym, na odcinku, który jak mówiliśmy wyżej jest raczej mocną jego stroną.

²¹⁾ Por. Jaki, dz. cyt. 13.

²²⁾ W związku z niewątpliwie słusznym zarzutem, że apologetyczne nastawienie naszych traktatów o Kościele spowodowało pewne zniekształcenie katolickiej doktryny eklezjologicznej, powstaje pytanie, do kogo obecnie należy zadanie uzupełnienia tego braku. Zdaniem dogmatyków, oni jedynie zdolni są zadaniu temu podołać i na nich też dlatego przeszła troska o stworzenie kompletnego traktatu o Kościele (por. Ks. B. Pylak, Formowanie się dogmatycznego traktatu o Kościele, art. w *Rocznikach Teol.-Kan.* 3 (1957), 35). Stanowisko takie zdaje się być poważnym uproszczeniem skomplikowanego zagadnienia. Z jednej strony bowiem implikuje chyba zapoznanie faktu, że Kościół stanowi różnicowaną wprawdzie, bo składającą się z dwu odrębnych pierwiastków rzeczywistość, równocześnie jednak rzeczywistość, która jest wyjątkowo doskonałą jednością i ujmowanie jej pod jednym tylko kątem, np. wyłącznie dogmatycznym, czy apologetycznym, zawsze prowadzić będzie do zniekształcenia obrazu Kościoła. Jak słusznie zauważa Ks. Dudek (*Chrystocentryczna jedność przedmiotu apologetyki*, art. w *Coll. Theol.* 25 (1954), 56), przed takim postępowaniem i płynącym zeń niebezpieczeństwem przestrzega encyklika *Mystici Corporis*. Prócz tego wymienione stanowisko zdaje się nie dostrzegać jak najbardziej słusznych tendencji nurtujących dzisiejszą Eklezjologię, zmierzających ku jak najściślejszej integracji wszystkich elementów, składających się na rzeczywistość Kościoła (por. Jaki, dz. cyt., 14). Integracja ta nie jest chyba możliwa przy zastosowaniu samej tylko metody teologicznej.

Choć mogłoby się wydawać, że jest inaczej, nie ma między tym, co powiedziano na początku o apologetycznej dojrzałości, traktatu o Kościele, a tym co zamierzamy omówić, żadnej sprzeczności. Twierdzenie bowiem o dojrzałości dzisiejszego traktatu o Kościele z punktu widzenia jego funkcji uzasadnienia Boskiego pochodzenia Kościoła wyrokowało o tym, jak spełnia on powyższe zadanie w teorii, charakteryzowało jego obiektywną siłę przekonywania. Prócz teorii jednak, prócz obiektywnej logiki i płynącej z niej, w zasadzie dla każdego przekonywującej, wymowy argumentacyjnej, istnieje jeszcze, w odniesieniu do dzisiejszego traktatu o Kościele, problem praktyki, problem faktycznej skuteczności jego argumentacji w stosunku do specyficznej mentalności ludzkiej poszczególnych epok, czy nawet poszczególnych jednostek w ramach jednej epoki. Okazuje się, że wysoka ocena w jednej płaszczyźnie nie przesądza o identycznym stanie rzeczy w drugiej; teoretycznie poprawny przewód apologetyczny często, ze względu na subiektywne uwarunkowania rzeczywistych odbiorców, faktycznie nie przekonywuje o prawdziwości uzasadnionej tezy, jaką jest Boskość Chrześcijańskiego Objawienia.

Pierwsze krytyczne w związku z tym głosy pod adresem tradycyjnego ujęcia całej Apologetyki, odezwały się już w początkach XIX w. Kształtowana wszechwładnie przez kantowski subiektywizm i schleiermacherowski irracjonalizm ówczesna mentalność stawała się coraz bardziej nieczuła na zintelektualizowaną, obiektywistyczną i w scholastycznej formie podawaną Apologetykę katolicką. Z narastającą natarczywością zaczęto domagać się uwzględnienia nowych kierunków filozoficznych w przewodzie apologetycznym, ale nade wszystko żądano przystosowania go do psychiki adresatów, z całym jej bogatym, nieograniczającym się jedynie do władz poznawczych, rozczłonkowaniem ²³⁾.

Podejmowane w tym kierunku próby dały wprawdzie poważne rezultaty, w postaci nieprzemijających dla Apologetyki

²³⁾ Por. R. Aubert, *Le Problème de l'acte de foi*, Louvain 1950, 267—277.

pozycji, ale — rzecz charakterystyczna — nie wpłynęły wydatniej na formację dydaktycznej postaci katolickiej Apologetyki w ogólności, a traktatu o Kościele w szczególności. Z toru na jaki wszedł on kilka wieków temu nie zechpnęły go w zasadzie dzieła takich powag w Apologetyce jak: Lacordaire († 1861), Newman († 1892), kard. Dechamps († 1883), czy wreszcie M. Blondel († 1949). Pozostał on aż do naszych czasów wierny intelektualizmowi, obiektywizmowi i scholastycznej formie wykładu.

W rezultacie, przy rzeczowej i w teorii całkowicie przekonującej argumentacji o wiarygodności Boskiego pochodzenia Kościoła, w praktyce, w konkretnym zetknięciu się z indywidualnymi jej odbiorcami, okazywała się mniej lub więcej nieskuteczna.

Przyczyna tego leżała niewątpliwie w specyficznym uformowaniu psychiki nowoczesnego człowieka, któremu, rzecz rozumiała, nie odpowiadało to, co trafiało do niego kilkaset lat temu. Intelektualizm, obiektywizm, przestarzałość a więc i niekomunikatywność układu, rozwlekłość i zawłość — oto główne zarzuty, jakie podnoszono przeciwko przewodowi apologetycznemu w ogólności, a eklezjologicznemu w szczególności. W efekcie, tylko ciasny krąg zawodowo uprawiających teologię posiadał faktycznie warunki, aby uchwycić przekonującą wymowę katolickiego schematu argumentacyjnego.

Nie trzeba dodawać, że czasy najnowsze nie tylko nie złągodziły, ale na niejednym odcinku zaostrzyły już i tak napiętą sytuację, dodając do dawniejszych nowe postulaty w związku ze współczesnym egzystencjalizmem, materializmem, czy fenomenologizmem.

Nie mały w tym udział posiada, kształtowana przez postęp techniczny i osiągnięcia w dziedzinie nauk przyrodniczych, psychika nowoczesnego człowieka. Przemiany w obecnym świecie dokonują się w takim tempie, że odległość lat kilkudziesięciu powoduje tak istotne przeobrażenia w mentalności ludzkiej, jakich nie powodowały dawniej stulecia.

Na tym tle, fakt, że traktat o Kościele wykładany w postaci, na której powstanie zasadniczy wpływ miała sytuacja religijno-kulturalna sprzed lat kilkuset ma swoją wymowę. Jest rzeczą całkowicie zrozumiałą, że wymowa ta jest oczywistą, przede wszystkim dla zawodowych Apologetów. Nic więc dziwnego, że dokładają oni wszelkich starań aby zmienić ten niekorzystny stan rzeczy.

Główną w tej mierze troskę stanowi zagadnienie dobrania właściwej metody, aby wykład prawdy o Kościele trafiał do przekonania dzisiejszego człowieka. W związku z tym coraz to bardziej jasnym się staje, że pozostająca nadal trzonem eklezjologicznego wywodu metoda syntetyczno-historyczna musi być jednak w znacznie większym stopniu uzupełniona na drodze stosowania *via empirica*, którą swego czasu sugerował sobór Watykański ²⁴).

Nie obroniła się również zębowi czasu i *via notarum*. Wprawdzie surowa ocena z jaką spotkała się ona ze strony wybitnych fundamentalistów z G. Thilsem ²⁵) i M. Jugie ²⁶) na czele, nie przez wszystkich uznawana jest za słuszną ²⁷). Niemniej zdaje się być rzeczą bezsporną, że jeżeli jej stosowanie ma przemawiać do współczesnego człowieka to trzeba ją poddać gruntownej przebudowie ²⁸).

Kwestią otwartą pozostaje również nadal i sprawa tzw. metody fenomenologicznej. W teorii istnieją liczne przesłanki które rokują jej wielką przyszłość. Podejmowane jednak również i na naszym terenie próby nadania jej realnego kształtu nie wyszły zdaje się poza fazę dość nieokreślonych hipotez.

²⁴) Denz. 1794; por. Ks. R. Paciorowski, Wewnętrzna budowa apologetyki nowoczesnej, art. w *Coll. Theol.* 25 (1954), 35—37.

²⁵) Por. G. Thils, *Les notes de l'Eglise dans l'Apologétique catholique depuis la Réforme*, Paris 1937.

²⁶) Por. M. Jugie, *Où se trouve le Christianisme intégral*, Paris 1947.

²⁷) Por. T. Zapelena, *De via notarum in recenti quodam opere*, art. w *Gregorianum*, 19 (1937), 445—468.

²⁸) Por. T. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, Roma 1955, pars apologetica, 552—562.

W sumie więc dzisiejszy traktat o Kościele także i w jego charakterze apologetycznym budzi poważne zastrzeżenia. Dotyczą one głównie jego faktycznej zdolności przekonywania.

Głównie ale nie wyłącznie, albowiem istnieje jeden jeszcze przynajmniej aspekt, który w omawianym traktacie jest jego słabą stroną. Idzie mianowicie o brak spójności i powiązania traktatu o Kościele z pierwszą częścią wywodu apologetycznego o Chrystusie Legacie²⁹⁾. Łączność bowiem jaką suponują dotychczasowe ujęcia tradycyjnej Apologetyki buduje na związku przyczynowo-sprawczym, jaki niewątpliwie między Kościołem a Chrystusem istniał, z racji faktu, że Chrystus Kościół założył. Łączność jednak Kościoła z Chrystusem już w jego okresie ziemskiego bytowania stanowiła z całą pewnością coś więcej aniżeli tylko stosunek przyczynowo-sprawczy. Także i dzisiaj jest on czymś znacznie ściślejszym i oscyluje wokół kategorii identyczności. Fakt powyższy ma swoje poważne znaczenie w pierwszym rzędzie dla dogmatycznej nauki o Kościele. Stanowi on jednak również interesującą okoliczność z punktu widzenia jego wartości apologetycznej. Nie trudno bowiem zauważyć, że fakt ścisłej łączności Kościoła z Chrystusem stanowi okoliczność, która może być bardzo pomocną w uzasadnieniu tak chrystologicznej jak i eklezjologicznej tezy katolickiej³⁰⁾. I odwrotnie, nieprecyzyjne jej ujęcie powoduje automatyczne osłabienie katolickiego wywodu apologetycznego. I otóż takim właśnie jest ujęcie łączności między Chrystusem a Kościołem w dzisiejszych traktatach o Kościele. A to stanowi jeszcze jeden poważny brak, który trzeba dodać do i tak już długiego rejestru braków omawianego traktatu³¹⁾.

²⁹⁾ Por. Ks. W. Dudek, *Chrystocentryczna jedność przedmiotu apologetyki*, art. w *Coll. Theol.* 25 (1954), 53, oraz Ks. Paciorkowski, art. cyt. 36.

³⁰⁾ Por. Ks. Paciorkowski, tamże.

³¹⁾ Godnym zanotowania jest fakt, że w teorii Apologetyki, jaką reprezentuje Apologetyka Totalna, odnośny szkopuł zostaje wyeliminowany przez wprowadzenie pojęcia indywidualnej i społecznej świadomości Jezusa. Por. Ks. W. Kwiatkowski, *Apologetyka Totalna*, t. II, cz. 2, 43—51.

*

Zamieszczone powyżej uwagi na temat wykładanego w ramach kursu seminaryjnego teologii traktatu o Kościele nie dają z całą pewnością dokładnej jego charakterystyki. Nie dają one tym więcej wskazówek odnośnie sposobów, dzięki którym można by było usunąć braki, jakie traktatowi temu trzeba było wytknąć. I jedno i drugie byłoby z całą pewnością bardzo pożyteczne. Ale i jedno i drugie niełatwe jest do zrealizowania. Zwłaszcza drugie zadanie przerasta siły jednego człowieka i postuluje wkład zespołowy. Toteż jeżeli omówione wyżej niektóre aspekty wykładanego w kursie seminaryjnym traktatu o Kościele żywiej uświadomią potrzebę przebudowy jego wykładu i wpłyną na podjęcie jakichkolwiek wysiłków w tym kierunku, cel, jaki przyświecał powyższym wywodom, będzie można uważać za osiągnięty.

R é s u m é

QUÉLQUES ASPECTS D'ACTUEL TRAITÉ DE L'ÉGLISE

Tous sont d'avis que la manière d'enseignement de la théologie doit être modifiée en tenant compte de la mentalité actuelle de l'homme.

Ceci concerne surtout le cours d'Apologétique et tout spécialement le traité „De Ecclesia”. Pour que la modification de ce dernier traité obtienne les fruits espérés, il faut, tout d'abord, faire attention à ses traits positives et négatives.

L'actuel traité sur l'Eglise constitue la dernière étape d'un procès, commencé à la fin du Moyen Age. Ses traits principaux sont les suivants: la motivation de l'origine divine de l'Eglise et de sa constitution, en s'appuyant sur la lumière naturelle de la raison, par moyen de la méthode philosophique et historiques. Alors, la dernière fin du traité „De Ecclesia”, est la preuve rationnelle de son autorité surnaturelle. Ses devoirs ainsi compris, on peut affirmer que dans sa forme actuelle il semble un traité théologiquement parfait.

Par contre, la chose se présente autrement, quand ce traité est considéré en fonction d'instruire sur la doctrine complète du mystère de l'Eglise. A cause de son orientation, vers la défense de l'élément

visible de l'Eglise, le traité mentionné ne donne pas l'idée complète de l'aspect invisible de l'Eglise.

Les autres problèmes, qui se présentent, en faisant l'exposée du traité de l'Eglise, concernent le mode d'argumentation apologétique. La traditionnelle méthode historique est accusée comme inefficace à cause de son incommunicabilité, parce qu'elle ne s'adresse pas à l'homme entier. C'est pourquoi elle doit être complétée par la méthode empirique.

L'objet de la critique sévère est aussi la „via notarum”. Ne résignant pas d'elle, pour qu'aujourd'hui elle puisse être efficace, elle doit être foncièrement reconstruite. Enfin, actuellement on s'intéresse de plus en plus de la méthode phénoménologique, qui semble promettre beaucoup pour l'avenir, mais elle n'est pas encore suffisamment élaborée.

Pour finir, on doit encore mentionner un défaut d'actuel traité de l'Eglise, c'est à dire le manque de liaison suffisante entre celui-ci et le traité: „De Christo Legato”.