

KS. WŁADYSŁAW ŁYDKA

KSZTAŁTOWANIE SIĘ DEFINICJI KOŚCIOŁA W PISMACH ŚW. ROBERTA BELLARMINA

Oceniając krytycznie jurydyczno-instytucjonalną koncepcję Kościoła rozpowszechnioną w teologii nowożytnej aż do początków XX wieku twierdzi się nieraz, że twórcą takiego nurtu w eklezjologii był św. Robert Bellarmin. Piszą niektórzy, że podana przez niego definicja Kościoła jest jakby syntezą tego nurtu¹. Twierdzą też, że wyraża ona istotne punkty nauki o Kościele, głoszonej przez samego św. Roberta, że eklezjologia ogranicza się u niego tylko do hierarchiologii². Czy twierdzenia te są słuszne? Czy św. Robert eklezjologię ograniczał tylko do hierarchiologii? Czy był on twórcą jednostronnej, prawnoapologetycznej nauki o Kościele? Czy podana przez niego definicja może być uważana za syntezę całej jego eklezjologii, za pełny wyraz jego koncepcji Kościoła? Odpowiedź na te pytania ma duże znaczenie dla historii eklezjologii, dla uniknięcia powierzchownych, nieuzasadnionych twierdzeń. Rozważanie tej problematyki ma również pewne znaczenie dla zrozumienia współczesnych poglądów teologicznych na istotę Kościoła i na możliwość czy sposób jego zdefiniowania. Wyświetlenie pierwszych etapów myśli eklezjologicznej i jej uwarunkowań jest też korzystne dla teologii ekumenicznej, nawiązującej dialog z teologią pro-

¹ Por. F. Viering (prof.), *Christus und die Kirche in römisch — katholscher Sicht*, Göttingen 1962, s. 15.

² Por. E. Beauduin, *Episkopat i kolegialność*, *Kierunki* nr 41(383) z 13.X.1963 r. Również Ch. Journet pisze, że Bellarmin zamierzając zdefiniować całą naturę Kościoła określił wyłącznie jego stronę widzialną. Por. *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. II, Bruges 1962, s. 1182.

testancką, usiłującej usunąć wszelkie wypaczenia myśli teologicznej i ukazać braciom odłączonym całą naturę Kościoła. Warto więc zająć się tą problematyką i próbować choćby częściowo odpowiedzieć na postawione pytania.

Stąd też podjęta tu zostanie dokładniejsza analiza kształtowania się definicji Kościoła w pismach Bellarmina. Przeanalizuje się najpierw próby określenia Kościoła dokonane w czasach bezpośrednio poprzedzających wystąpienia św. Roberta, następnie Bellarminowską wizję Kościoła i konkretne cele stawiane definicji, wreszcie samo sformułowanie tej definicji. Na końcu podana zostanie jakaś próba krytycznej oceny poglądów św. Roberta zwłaszcza przez ich porównanie z oficjalną nauką Magisterium Kościoła i z poglądami teologów współczesnych.

1. PROBLEM DEFINICJI KOŚCIOŁA W CZASACH ŚW. ROBERTA BELLARMINA

Problem definicji Kościoła stał się niezwykle aktualny i żywo dyskutowany w okresie Reformacji, kiedy nastąpiło na Zachodzie rozbitcie jednolitej dotąd społeczności chrześcijańskiej i powstały obok Kościoła katolickiego inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie. Chodziło wtedy o dokładne sprecyzowanie cech autentycznego Kościoła Chrystusowego, o podanie takich elementów struktury Kościoła, które by pozwoliły względnie łatwo odróżnić prawdziwy Kościół Chrystusowy od innych wspólnot chrześcijańskich. Nie znaczy to jednak, że w poprzednich wiekach teologowie i pisarze chrześcijańscy nie próbowali tworzyć takich czy innych określeń Kościoła.

W całym średniowieczu najbardziej rozpowszechnioną, chociaż dość ogólnikową definicję Kościoła³ stanowiło określenie „zgromadzenie

³ U św. Tomasza z Akwinu znajdujemy np. następujące określenia: „Ecclesia sancta idem est quod congregatio fidelium...”. *Expositio super Symbolum Apostolorum*, w: *Opuscula omnia* (ed. Mandonnet), Paris 1927, t. IV, s. 378; „Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium...” *STh III*, q 8, a 4, ad 2. Podobne określenie znajdujemy też w pierwszej połowie XIII w. u Wilhelma z Owernii („congregatio ipsum Deum vera religione colentium”). Por. M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903, s. 81. Grabmann dodaje przy tym określenie podobne ale bardziej rozbudowane („congregatio fidelium confitentium Christum et sacramentorum subsidium”) zawarte w dziele pt. *De arte catholicae fidei* (lib. IV; PL 210, 613) i stwierdza, że jest to określenie podane przez Alaina z Lille (+1202). Później jednak w dziele „*Die Geschichte der scholastischen Methode*” (1911) przyznał dzieło *De arte catholicae fidei* wbrew tradycyjnej opinii nie Alainowi z Lille, lecz Mikołajowi z Amiens. W 1951 r. C. Balić ponownie doszedł do wniosku, że dziełko to zostało napisane przez Alaina z Lille. Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* (tł. S. Zalewski), Warszawa 1966, s. 618, n. 134. Jednakże wielu autorów, jak m. in. J. Beumer (*Zur Ecclesiology der Frühscholastik*, „*Scholastik*” 26(1951/369) oraz Y. M. J. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, s. 208) przyznaje nadal to dzieło Mikołajowi z Amiens.

wiernych". Równocześnie u czołowych przedstawicieli scholastyki, od św. Anzelma aż po Bonawenturę i Tomasza z Akwinu rozkwita augustyńska nauka o Kościele jako o „ciele Chrystusa”; nauka ta zaczyna zanikać wraz z upadkiem scholastyki⁴.

Od początków XIV wieku wychodzi zdecydowanie na pierwszy plan koncepcja ujmowania i określenia Kościoła od strony prawno-hierarchicznej i społeczno-instytucjonalnej. Taka koncepcja Kościoła wytworzyła się z jednej strony w długoletnich walkach papieżstwa o niezależnienie Kościoła od władzy doczesnej, a z drugiej strony w reakcji przeciw różnym mistyczno-spirytualistycznym ruchom ludowym⁵. Prawno-hierarchiczne ujęcie Kościoła znalazło szczególnie wyraz w tzw. teorii kurialistycznej, utożsamiającej Kościół z samym papieżem i przyznającej papieżowi władzę niemal absolutnego monarchy⁶. Teoria ta sięga początkami czasów reformy gregoriańskiej z XI w., następnie od połowy XIII w. znalazła wyraz w polemikach teologów z zakonów żebrzących z teologami broniącymi autonomii Kościołów lokalnych⁷, a je zcze bardziej w pierwszych traktatach o Kościele, broniących władzy doczesnej papieża w sporach z władzą świecką⁸. Wtedy też, w r. 1302, papież Bonifacy VIII toczący ostry spór z Filipem IV Pięknym, zastosował w bulli „Unam sanctam” po raz pierwszy w oficjalnych dokumentach Kościoła nazwę „mistycznego ciała Chrystusa” do Kościoła rozumianego w sensie hierarchiczno-prawnym⁹. Teoria kurialistyczna umocniła się jeszcze bardziej w starciu z innymi prawno-hierarchicznymi ujęciami Kościoła, a mianowicie z teorią koncyliaryzmu¹⁰ i z tzw. teorią arystokratyczną, uważającą za istotną reprezentację Kościoła całe kolegium kardynalskie¹¹, a następnie w czasach

⁴ Por. H. Fries, Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (hrsg. J. Feiner — M. Löhrer), Bd IV/1, Einsiedeln — Zürich — Köln 1972, s. 246—247; J. Grabowski, *The Church: An Introduction to the Theology of St. Augustines*, St. Louis 1957, s. 73—75.

⁵ Por. Y. Congar, *Peut-on définir l'Eglise? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent à le faire*, w: Y. Congar, *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, s. 31—32.

⁶ Przedstawicielami tej teorii byli m. in. Matusz z Aquasparta oraz Idzi Rzym-ski. Por. Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, s. 272.

⁷ Por. Tamże, s. 248—252.

⁸ Por. E. Ménard, *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*, Bruges 1966, s. 20—23. Za pierwszy traktat o Kościele uchodzi dzieło Jakuba z Viterbo, *De regimine christiano z 1301—1302 r.* Por. Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, s. 270, 274—275.

⁹ Por. Y. Congar, jw., s. 376; ks. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. IV, Lublin 1960, s. 172. 180. 222.

¹⁰ Głównymi przeciwnikami koncyliaryzmu byli: Jan de Turrecremata (Juan de Torquemada, zm. w 1463 r.) i kard. Kajetan (Thomas de Vio, zm. w 1534 r.). Por. Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, s. 340—343. 350—351.

¹¹ Por. o. R. Gustaw, *Pojęcie i charakter historii Kościoła*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, s. 383.

kontrreformacji w przeciwstawieniu się odzywającym często teoriom gallikanizmu¹².

W reakcji przeciw różnym mistyczno-spirytualistycznym ruchom ludowym ujmującym Kościół jako czysto duchową wspólnotę ludzi świętych lub przeznaczonych, powiązanych z Bogiem i między sobą niewidzialnymi więzami wiary i miłości musiano coraz bardziej podkreślać nie tylko hierarchiczną, papieską, ale po prostu widzialno-instytucjonalną strukturę Kościoła. Ten widzialno-instytucjonalny charakter Kościoła zaczęto już mocniej podkreślać w początkach XIII w. przeciwstawiając się katarom i waldensom. Następnie obrona widzialności Kościoła ożywiła się w polemice z husytyzmem w XV w. i znalazła swoje apogeum u wielkich kontrowersystów z XVI w. przeciwstawiających się poglądom Reformatorów¹³. Tak więc u progu czasów nowożytnych dominującym staje się hierarchiczno-instytucjonalny obraz Kościoła; zaczyna się podkreślać w Kościele prawie wyłącznie widzialną instytucję, a w niej nadrzędną władzę papieską¹⁴. W w. XV przeważającym w eklezjologii jest motyw władzy kościelnej, w w. XVI motyw walki, a w w. XVII motyw tryumfu¹⁵.

Broniąc boskiego pochodzenia władzy papieskiej, a później wogóle widzialno-instytucjonalnego charakteru Kościoła, teologowie starali się już w pierwszych traktatach o Kościele bardziej dokładnie określić, jakim powinien być prawdziwy Kościół Chrystusowy, jakie istotne elementy tworzą jego instytucjonalno-hierarchiczną strukturę. Starali się opracować taką definicję Kościoła, która by pozwalała łatwo i ściśle odróżnić Kościół katolicki jako autentyczny Kościół Chrystusowy od wszystkich innych społeczności. Już od początków XIII w. pojawiają się określenia podające takie czy inne elementy widzialne jako cechy charakterystyczne dla Kościoła katolickiego. Alain z Lille np. mówił o wyznawaniu Chrystusa i o korzystaniu z sakramentów¹⁶. Moneta z Kremony wysuwał w polemice z katarami i waldensami (1241) cechę

¹² Por. E. Ménard, dz. cyt., s. 25. 29—30. Por. też Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, w: *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für K. Adam*, Düsseldorf 1952, s. 96.

¹³ Elementy instytucjonalne w określeniach Kościoła uwydatniali na początku XIII w. Alain z Lille lub Mikołaj z Amiens (wyznawanie Chrystusa i korzystanie z sakramentów) i Moneta z Kremony (cecha rzymskości Kościoła), w XV w. Jan z Raguzy (prawowita wiara, uczestnictwo w sakramentach i posłuszeństwo papieżowi), a w XVI w. głównie św. Piotr Kanizjusz i św. Robert Bellarmin. Por. Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, s. 208, 328—330; *Ecclesia ab Abel*, s. 93; *Peut-on définir l'Eglise?*, s. 32.

¹⁴ Por. Y. Congar, *Peut-on définir l'Eglise?*, s. 33; E. Ménard, dz. cyt. s. 28.

¹⁵ Por. J. Wodka, *Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht*, w: F. Holböck — Th. Sartory, *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, s. 368, n. 47.

¹⁶ Lub Mikołaj z Amiens. Por. przypis 3 niniejszego artykułu.

rzymskości Kościoła i wyróżniał przy tym dwa rozumienia słowa „Kościół”: zgromadzenie wiernych w sensie jakiejś wiary historycznie i kościelnie nieuwarunkowanej (*fides simpliciter*) obejmującej wszystkich sprawiedliwych „od Abła” oraz zgromadzenie wiernych w sensie wiary uwarunkowanej historycznie i kościelnie; twierdził, że „ten właśnie Kościół nazywa się rzymskim”¹⁷. W XV w. Jan Stojkovic z Raguzy (1443) w polemice z husytami uwypuklał w określeniach Kościoła prawowitą wiarę, uczestnictwo w sakramentach i posłuszeństwo papieżowi. Wyróżnił najpierw sześć różnych znaczeń terminu „Ecclesia” i wybrał spośród nich następujące: „całość wiernych, dobrych i złych, wyznających prawowierną wiarę i mających udział w sakramentach kościelnych”; w innym określeniu mówił wyraźnie o papieżu: „Albowiem boskim i Chrystusowym Kościołem jest ten, który złączony jest więzią wiary i miłości z Chrystusem jako Głową i poddany jest Jego prawowitemu zastępcy poprzez posłuszeństwo zgodnie z prawami Bożymi i statutami świętej Matki Kościoła”¹⁸.

Do połowy XVI w. dokonano w dziedzinie określenia Kościoła trzech ważnych rzeczy¹⁹. Najpierw zebrano i poklasyfikowano różne znaczenia, jakie miał termin „Ecclesia” w Piśmie św. i w dotychczasowej literaturze teologicznej. Zaczął to czynić, jak widzieliśmy, już Jan z Raguzy. Dominikański kardynał, Jan de Turrecremata wyliczył tych znaczeń szesnaście; omawiał też metodycznie najpierw biblijne obrazy Kościoła: rolę, sieć, winnicę, ogród zamknięty, a następnie symbole bardziej formalne: świątynię, oblubienicę, matkę wiernych i królowę²⁰. Następnie zaczęto tworzyć różne określenia Kościoła jako Państwa Bożego, tzn. Kościoła branego w szerszym znaczeniu — jako społeczność wszystkich wierzących poczynszy od Abła sprawiedliwego. Najlepsze z takich określeń utworzyli J. de Turrecremata i Jan Driedo z Lov-

¹⁷ „Ecclesia quae modo Romana dicitur”. *Adversus Catharos et Waldenses*, lib. V, c.2. Por. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, s. 93; *L’Eglise de saint Augustin à l’époque moderne*, s. 208; *Peut-on définir l’Eglise?*, s. 32.

¹⁸ „...universitas fidelium bonorum et malorum orthodoxam fidem tenentium, in sacramentis ecclesiasticis societatem habentium”. „Divina namque Ecclesia et Christi est, quae fidei et caritatis vinculo Christo capiti connectitur et eius Vicario legitimo per obedientiam secundum divinas leges et sanctae Matris Ecclesiae statuta subicitur”. Por. Y. Congar, *L’Eglise de saint Augustin à l’époque moderne*, s. 329 n. 92—93; B. Duda, *Johannis Stojkovic de Ragusa doctrina de cognoscibilitate Ecclesiae*, Roma 1958, s. 67. 90. 112; E. Ozorowski, *Nauka Piotra z Poznania (+1655) o Kościele w procesie rozwojowym eklezjologii katolickiej*. „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku”, 3(5) 1977, nr 2, s. 48—49, n. 23.

¹⁹ Por. J. C. Fenton, *Scholastic Definitions of the Catholic Church*, „The American Ecclesiastical Review” 111(1944) 212.

²⁰ Por. *Summa de Ecclesia*, lib. I, cap. I nn., Venetiis 1561, s. 2 nn. Por. też Y. Congar, *L’Eglise de saint Augustin à l’époque moderne*, s. 341. Według J. C. Fentona (por. art. cyt. s. 212) klasyfikacją znaczeń terminu „Ecclesia” zajmował się też A. Tostatus (zm. w 1455 r.).

nium (+1535). Pierwszy z nich określał ten Kościół jako „powszechność wierzących zebranych razem dla oddania czci prawdziwemu Bogu w wyznawaniu jednej wiary”²¹. Drugi zdefiniował Kościół święty jako „mnóstwo, które cieszy się świętą jednością, rozumianą nie jako byt zjednoczony fizycznie w jakimś kraju lub prowincji lub jakimś cielesnym miejscu, ale zgodnie z jednością jednego znaku wiary i jednego Ducha, który na każdym miejscu daje życie ludziom, czy oni się wzajemnie znają czy też nie”²². Wreszcie zajęto się opracowaniem definicji Kościoła w ścisłym znaczeniu, założonego przez Chrystusa. Określano Kościół wyliczając dwa typy czynników, tworzących jedność: czynniki zewnętrzne, czyli wyznawanie wiary, uczestnictwo w sakramentach i właściwe podporządkowanie się władzy kościelnej, oraz czynniki wewnętrzne, czyli wlane cnoty nadprzyrodzone, zwłaszcza cnota wiary. Pewną próbę takiej definicji podał już, jak widzieliśmy, Jan z Raguzy. W XVI w. definicję uwzględniającą wszystkie czynniki jedności Kościoła sformułował dość ściśle Jakub Latomus z Lovanium (+1544) pisząc, iż Kościół to „zgrupowanie ochrzczonych, zawierające zarówno dobrych jak i złych, którym przynosi razem w jakiś sposób jedność ciała i katolicki pokój i uczestnictwo w widzialnych sakramentach”²³.

Znana była również nadal choć odsuwana na dalszy plan biblijno-augustyńska doktryna o Kościele jako o mistycznym Ciele Chrystusa. Twórca pierwszego traktatu o Kościele, Jakub z Viterbo, choć zasadniczo nazywał Kościół królestwem i głównie bronił zewnętrznych elementów Kościoła, z predylekcją mówił również o Kościele wewnętrznym, duchowym nawiązując wyraźnie do św. Augustyna. Tomasz Netter (Valdensis +1431) i Jan de Turrecremata również pisali wiele o ciele Chrystusa. Pierwszy z nich rozróżniał przy tym za bardzo Kościół widzialny i niewidzialny; Jan de Turrecremata krytykował taką opinię, rozróżniając jednak również pojęcie Kościoła od pojęcia Ciała Kościoła lub ciała mistycznego, złożonego z samych tylko sprawiedliwych²⁴. Zarówno ci teologowie jak i późniejsi, z w. XVI, znali dobrze naukę

²¹ „...universitas fidelium quae unius veri Dei cultu, unius fidei confessione conveniunt”. Dz. cyt., s. 2. Oprócz tej definicji nominalnej Kościoła w najszerszym znaczeniu Turrecremata podaje też definicję realną Kościoła ustanowionego przez Chrystusa wymieniając jego cztery przyczyny: sprawczą — Chrystusa działającego przez sakramenty, materialną — wiernych, celową — uczestnictwo w chwale i formalną — jedność z Chrystusem przez wiarę. Por. Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, s. 340—341.

²² Driedo podaje tę definicję w dziele pt. „De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus”, lib. IV, cap. 2., pars 1. Lovanii 1530, s. 503. Tutaj tłumaczona jest z przekładu angielskiego J. C. Fentona; por. art. cyt., s. 65.

²³ Latomus podaje tę definicję w dziele pt. „De Ecclesia et humanae legis obligatione”, cap. 2 (w: *Opera*, Lovanii 1550, s. 93). Tutaj przetłumaczona jest z przekładu J. C. Fentona; por. art. cyt., s. 67.

²⁴ Por. J. Grabowski, dz. cyt. 9. 76—77.

o Ciele Chrystusa, wyjaśniali metaforę ciała nieraz przesadnie szczegółowo, ale nie potrzebowali specjalnie tej doktryny bronić, gdyż była ona uznawana przez wszystkich przeciwników Kościoła instytucjonalnego. Teologowie katoliccy główny swój wysiłek musieli włożyć w udowodnienie, że mistycznym Ciałem Chrystusa jest widzialny Kościół katolicki, że Kościół ten ma wyraźne znaki, po których można go rozpoznać jako prawdziwe ciało Chrystusa²⁵.

Najwięcej wysiłku w precyzyjne określenie Kościoła włożono w ciągu stulecia po otwarciu Soboru Trydenckiego. Problem definicji Kościoła stał się bardzo palący, gdyż protestantyzm zaczął upowszechniać koncepcję Kościoła jako społeczności niewidzialnej, składającej się z samych świętych (jak twierdzili luteranie), lub też z samych wiernych predestynowanych (jak twierdzili kalwiniści). W polemice z protestantyzmem teologowie musieli rozstrzygnąć trzy sporne kwestie²⁶. Najpierw, czy określić Kościół jako zgromadzenie ludzi posiadających cnotę wiary, czy też jako zgromadzenie tych, którzy wyznają tę samą wiarę. Wiązało się to z ogólniejszym problemem, czy mianowicie w definicji przedstawić tylko zewnętrzną strukturę Kościoła, czy też i wewnętrzną. Następnym problemem była potrzeba dokładnego sprecyzowania stosunku Kościoła w ścisłym znaczeniu, założonego przez Chrystusa do Kościoła w znaczeniu szerszym, istniejącego od początku ludzkiej historii. Wreszcie postawiono kwestię wprowadzenia do definicji Kościoła wzmianki o władzy papieskiej, aby dokładnie odróżnić Kościół katolicki jako Kościół rzymski²⁷ od innych społeczności chrześcijańskich.

W czasach Soboru Trydenckiego tendencja do określania Kościoła tylko od strony zewnętrznej nie była jeszcze dominująca. Tworzono wiele definicji, które uwzględniały również wewnętrzne elementy Kościoła. Na pierwszym miejscu trzeba tu postawić definicję podaną przez wydany z polecenia Soboru Trydenckiego Katechizm Rzymski, która nawiązując do definicji M. Galenusa, J. Hessela i Melchiora Cano określa Kościół jako zgromadzenie tych, „którzy wezwani są do światła i do poznania Boga przez wiarę, aby odrzuciwszy ciemności niewiedzy i błędów czcili pobożnie i święcie Boga prawdziwego i żywego i służyli Mu z całego serca”; definicja ta podkreśla moment powołania do wiary, czci i służby Bogu²⁸. Dalsze opisy Kościoła podane w tym katechizmie

²⁵ Por. tamże, s. 68, 78—84.

²⁶ Por. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, s. 94—95; J. C. Fenton, art. cyt., s. 131—132.

²⁷ Pojęcie rzymskości Kościoła podkreślane już przez Monetę z Kremony (por. przypis 17) wprowadzili do definicji Kościoła Piotr Kanizjusz i św. Robert Bellarmin. Por. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, s. 95—95; *Chronique de trente ans d'études ecclésiologiques*, w: Y. Congar, *Sainte Eglise*, s. 653.

²⁸ „Communi vero deinde sacrarum scripturarum consuetudine haec vox (*Ecclesia*) ad rem publicam christianam fideliumque tantum congregationes significandas usurpata est: qui scilicet ad lucem veritatis et Dei notitiam per fidem vocati

posługują się wprost różnymi wyrażeniami biblijnymi jak lud, trzoda owiec Chrystusowych, oblubienica Chrystusa, ciało Chrystusa i dom Boży²⁹. U niejednego też z teologów Soboru Trydenckiego znajdziemy pojęcie Kościoła bardzo szerokie i bardzo biblijne³⁰. Warto tu wspomnieć przede wszystkim o Hozjuszu, który rozważa nie tyle widzialną naturę Kościoła, co jej aspekt mistyczny, czyniąc ośrodkiem swej teologii twierdzenie, że Kościół jest nadprzyrodzonym organizmem, ciałem którego Głową jest Chrystus. Pisze on, że Mistyczne Ciało Chrystusa istnieje w empiryczno-prawnej społeczności Kościoła, nie wykraczając poza jej granice; członkostwo Kościoła jest koniecznym warunkiem przynależności do Ciała Chrystusa³¹.

Jednakże po Soborze Trydenckim, po r. 1563, zaczęto niemal wyłącznie uwydatniać zewnętrzny, jurydyczny aspekt Kościoła, tak że doktryna o Ciele mistycznym poszła niemal zupełnie w zapomnienie. Konsekwentnie również prawie zupełnie zaniechano opisywania Kościoła za pomocą nazw czy obrazów biblijnych³². Potrydencka teologia o Kościele stała się właściwie eklezjologią organizacji lub hierarchicznych władz i środków łaski czyli elementów zwalczanych lub zapoznanych przez Reformatorów³³. Reformatorzy zaczęli wprawdzie na nowo posługiwać się pojęciem Ludu Bożego, ale zwalczali przy tym hierarchiczność Kościoła³⁴.

Wielcy kontrowersiści jak najpierw św. Piotr Kanizjusz i Tomasz Stapleton, a następnie Grzegorz de Valentia, Dominik Banez, a zwłaszcza św. Robert Bellarmin w polemice z opiniami Reformatorów podkreślali prawie wyłącznie widzialno-instytucjonalne elementy Kościoła.

sunt ut, reiectis ignorantiae et errorum tenebris Deum verum et vivum pie et sancte colant illique ex toto corde inserviant, atque ut unico verbo haec res tota absolvetur „Ecclesia” ut ait S. Augustinus, „est populus fidelis per universum orbem disperus”. Catechismus (Romanus) ex decreto Concilii Tridentini ad parochos, pars I, cap. 10, qu. 2, Monachii 1570, s. 75 (Ostatnie wydanie polskie, Kraków 1880). Por. też J. C. Fenton, art. cyt., s. 137.

²⁹ Por. Catechismus Romanus, pars I, cap. 10, qu. 4. Por. też Ch. Journet, dz. cyt. s. 590, 599.

³⁰ Por. Y. Congar, *Chronique de trente ans d'études ecclésiologiques*, s. 551, n 1. *emultis membris compactum, cuius caput est Christus*”. *Confessio catholicae fidei ex multis membris compactum, cuius caput est Christus*”. *Confessio catholicae fidei christiana*, Vienne 1560, s. 52 b. Por. J. Grabowski, dz. cyt., s. 81. 284—285; G. M. Grabka, *Cardinalis Stanislai Hosii doctrina de Corpore Christi mystico in luce saeculi XVI*, Washington 1945, s. 87—142. Y. Congar natomiast uważa, że Hozjusz kładł główny nacisk na widzialność Kościoła i na uzasadnienie prymatu papieża. Por. *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, s. 362—363.

³² Por. G. Thils, *Parlera-t-on des évêques au concile?*, „Nouvelle Revue Théologique” 83(1961) 788.

³³ Por. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, s. 94.

³⁴ Por. ks. St. Grzybek, *Lud Boży w świetle konstytucji Lumen Gentium*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, s. 69; O. Semmelroth, *L'Eglise, nouveau peuple de Dieu*, w: G. Barauna — Y. M. J. Congar, *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise*, Paris 1966, t. II, s. 398.

Tomasz Stapleton (+1598) próbował jeszcze w swej definicji Kościoła wyrazić nie tylko elementy zewnętrzne, ale wszystkie w ogóle cechy czy właściwości, które by pozwoliły odróżnić prawdziwy Kościół założony przez Chrystusa od wszystkich innych powstałych później. Definicja ta była jednak zbyt rozwlekła i nie dość precyzyjna. Określała mianowicie Kościół Nowego Testamentu jako „zgrupowaną społeczność wszystkich wiernych, wyznających imię Chrystusa, zaczynającą się od Jeruzalem, i stamtąd rozszerzoną widzialnie na cały świat, wzrastającą wśród wszystkich narodów, wieczną dzięki sukcesji pasterzy i wiernych, zawsze znamienitą i widzialną, złożoną z dobrych i złych, wybranych i odrzuconych, świętą w swej wierze i sakramentach, jedną przez łączność wszystkich z całością, apostołską w swym pochodzeniu i następstwie, katolicką pod względem terytorialnym i czasowym, silną w szerzeniu i zachowywaniu wiary, trwającą aż do końca wieków”³⁵.

Jednakże już wcześniej wielki polemista niemiecki, św. Piotr Kanizjusz (+1597) ograniczył się do podkreślenia czysto zewnętrznych elementów Kościoła; próbował bowiem utworzyć jakieś krótkie określenia, które by pozwalały łatwo i dokładnie po samych cechach zewnętrznych odróżnić Kościół katolicki i jego członków od innych wyznań chrześcijańskich. W tym celu postanowił podkreślać mocno w swych definicjach sprawę samego wyznawania jednej wiary a pomijać problem wiary wewnętrznej. W ślad za Janem z Raguzy zaczął też zwracać w nich uwagę na najwyższe zwierzchnictwo papieża. Pisał więc, że Kościół jest „zgrupowaniem wszystkich wyznających wiarę i naukę Chrystusa, które rządzone jest przez jedną i najwyższą po Chrystusie głowę i pasterza na ziemi”³⁶. Określenie Kanizjusza ostro krytykował Mateusz Gálenus z Douai (+1573), twierdząc, że w definicji Kościoła nie trzeba wspominać o papieżu, i że do członkostwa Kościoła wyma-

³⁵ „Ecclesia Christi secundum statum Novi Testamenti, est multitudo collecta fidelium omnium Christi nomen profitentium, incipiens a Hierusalem, indeque per universum mundum visibiliter dispersa, crescens per omnes gentes, successione et pastorum et populorum perpetua, semper illustris et manifesta, mixta bonis et malis, electis et reprobis, fide et sacramentis sancta, communionem totius una, origine et successione Apostolica, amplitudine et perpetuitate Catholica, fidei propagatione et conservatione firma, usque ad finem saeculi duratura”. Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica, Controversio I, lib. III, cap. VI, Parisiis 1582, s. 113. Por. także ks. E. Ozorowski, dz. cyt., s. 48, n. 22.

³⁶ „Ecclesia est omnium Christi fidem atque doctrinam profitentium congregatio, quae sub uno et summo post Christum capite et pastore in terris gubernatur”. Parvus catechismus catholicorum, cap. I, qu. 19, wyd. nowe w zbiorze: Catechismi latini, Romae 1933, s. 243. Kanizjusz podał też nieco inne sformułowanie tej definicji: „Ecclesia est omnium Christi fidem atque doctrinam profitentium universitas, quam Princeps Pastorum Christus, tum Petro Apostolo tum huius successoribus pascendam tradidit atque gubernandam”. Summa doctrinae christianae, cap. III, art. II, Coloniae 1612, s. 107. Congar zaznacza, że w pierwszych, przedtrydenckich redakcjach katechizmów Kanizjusz nie umieszczał jeszcze wzmianki o papieżu. Por. Ecclesia ab Abel, s. 95.

gane jest nie zewnętrzne wyznawanie wiary, ale posiadanie cnoty wiary³⁷. Jednakże definicja Kanizjusza ostała się w teologii. Obronił ją i uzupełnił św. Robert Bellarmin. Polemizując z protestantami utworzył on definicję Kościoła, która odpowiadała bardzo aktualnym potrzebom i zyskała duże uznanie w całej teologii.

2. ZAŁOŻENIA BELLARMINOWSKIEJ DEFINICJI KOŚCIOŁA

Św. Robert Bellarmin był dobrze przygotowany do utworzenia definicji Kościoła. Po wstąpieniu w wieku osiemnastu lat do jezuitów studiował najpierw filozofię, później przez cztery lata literaturę, wreszcie przez trzy lata teologię w Padwie i w Lowanium³⁸. Po otrzymaniu święceń w 1570 r. wykłada teologię i głosi kazania, a po sześciu latach zostaje mianowany profesorem kursu kontrowersji, utworzonego w Kolegium rzymskim w celu przygotowania uczniów z Anglii i Niemiec do pracy apostołskiej wśród protestantów. Owocem dwunastoletnich wykładów na tym kursie jest wielkie dzieło teologiczno-polemiczne pt. „Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos” opublikowane w Ingolstadt w latach 1581—1592. Dzieło to składa się z piętnastu tzw. kontrowersji pogrupowanych w czterech seriach, które traktują kolejno o regułach wiary, o Kościele, o sakramentach świętych i o łasce Bożej³⁹. Bellarmin napisał ponadto jeszcze wiele innych pism zarówno w czasie profesury rzymskiej, jak i później, kiedy pełnił szereg innych funkcji ogólnokościelnych i zakonnych⁴⁰.

³⁷ Swoje uwagi o definicji Kościoła podał Galenus w 31 katechezie, znajdującej się w dziele „Promptuarium theologicum”, wyd. w Lionie w 1600 r. Por. J. C. Fenton, art. cyt., s. 136—137.

³⁸ Św. Robert Bellarmin, a dokładniej mówiąc Franciszek Robert Romulus Bellarmino urodził się w 1542 r. w okolicach Florencji. Jego życiorys podają m. in. J. de la Serrière, *La théologie de Bellarmin*, Paris 1908, s. XV—XXVII (Wyd. 2 w 1928 r.); X. Le Bachelet, *Bellarmin*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II/1, Paris 1923, kol. 569—599; Święty Robert Bellarmin T. J. (1542—1624) według najnowszych i najpoważniejszych autorów, Kraków 1939; F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. II, Paris 1944, s. 763—764; A. Piolanti, *Roberto Bellarmino*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. X, Citta del Vaticano 1953, kol. 1043—1049; S. Tromp, *Bellarmin*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. II, Freiburg Br. 1958², kol. 160—162.

³⁹ W artykule niniejszym posługiwano się *Kontrowersjami* wydanymi przez J. Fèvre'a: *Card. Bellarmini, Opera omnia*, Parisiis 1870, t. I—IV. Cytowany jest nie pełny tytuł dzieła, tylko odpowiedni numer kontrowersji, księgi i rozdziału, a w nawiasie podany jest odpowiedni tom i strona.

⁴⁰ Bellarmin został odwołany z profesury rzymskiej do pełnienia innych funkcji w r. 1588; w rok później otrzymał godność kardynała. Dzięki ogromnej wiedzy teologicznej, gorliwości apostołskiej i świętości życia miał duże wpływy także w Kurii Rzymskiej, za pontyfikatów Klemensa VIII i Pawła V. Chwilowo tylko popadł w niełaskę u papieża w okresie sporów molinistów z beneżjanami. Został wtedy skierowany na stanowisko arcybiskupa do Kapui, skąd po trzech latach pasterzowania (1602—1605) został znowu wezwany do Rzymu, do pracy w Kurii papieskiej. Zmarł św. Robert w 1621 r. Beatyfikowany został dopiero w 1923 r. a kanonizowany w 1930 r.; w następnym roku został ogłoszony doktorem Kościoła.

Pisma te można podzielić na kontrowersje i uzupełnienia do nich, polemiki specjalne, prace egzegetyczne, pauczenia pastoralne i moralne oraz różne pisma pozostawione w rękopisie ⁴¹.

Wszystkie te dzieła, a zwłaszcza Kontrowersje świadczą, że św. Robert znał doskonale całą katolicką naukę o Kościele, dostrzegając jego bogatą i złożoną rzeczywistość. Interesował się np. różnymi znaczeniami terminu „Ecclesia” ⁴². Wykorzystywał bardzo obficie teksty Pisma św., zmuszony zresztą tym, że Reformatorzy najczęściej sięgali do argumentacji biblijnej ⁴³. Studiował też pilnie, jak sam przyznaje, dzieła Ojców Kościoła i późniejszych teologów ⁴⁴; czytał m. in. św. Cypriana, św. Augustyna, Optata, Teofilakta, św. Grzegorza W., św. Wincentego z Lerynu, a z późniejszych św. Anzelma, św. Bernarda, Ruperta z Deutz, Aleksandra z Halles, św. Tomasza i Kajetana; znał też dobrze prace Tomasza Nettera (Valdensis), Jana de Turrecremata, J. Driedo, A. Pighiusa, kard. Hozjusza, P. Soto, J. Cochlaeusa, J. Ecka, Alfonsa a Castro, Melchiora Cano i Grzegorza de Valentia. Przy opracowywaniu kontrowersji Bellarmin oparł się na dotychczasowym dorobku myśli teologicznej i umiejętnie wykorzystał go dla swych celów ⁴⁵. Powołując się na naukę św. Pawła i na pisma Ojców Kościoła, pisze on wyraźnie i to na różnych miejscach, że Kościół jest ciałem Chrystusa ⁴⁶; został on, jego zdaniem, zapoczątkowany przy chrzcie Chrystusa i powołaniu

⁴¹ X. Le Bachelet, dz. cyt., kol. 577—587.

⁴² Pisze Bellarmin o pochodzeniu tego terminu i podaje jego trzy różne znaczenia. Por. Contr. IV, lib. III, cap. X. (t. I, s. 315—316).

⁴³ Por. J. De la Servièrè, dz. cyt., s. 732—733.

⁴⁴ „...antea propter studiosos nomina eorum auctorum notaverimus qui de Ecclesia scripserunt, seu potius eorum quorum nos libros legimus...” Contr. IV., lib. III, cap. I, (t. I n. s. 315). O wartości Bellarminowskiej argumentacji z patrystyki pisze z uznaniem ale i z pewnymi zastrzeżeniami J. De la Servièrè. Por. dz. cyt., s. 734—736.

⁴⁵ Kontrowersje Bellarmina „...das bis dahin aufgehäufte theologische Material ausgiebig bieten und mit Umsicht verwerten...” J. Beumer, Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des heiligen Robert Bellarmin, „Theologie und Glaube” 8(1947) 245.

⁴⁶ Por. m. in. Contr. III, lib. I, cap. IX i XII; lib. II, cap. XII (t. I s. 486. 502. 559), oraz Contr. XV, lib. III, cap. IX, VII, X i XIII (t. II, s. 318. 328. 340. 347). Por. też J. Bičičinas, Doctrina ecclesiologica S. Roberti Card. Bellarmini cum illa Joannis Card. de Turrecremata comparata, Romae 1963, s. 42—43; S. Tromp, Corpus Christi Mysticum quod est Ecclesia, t. I, Romae 1946⁸, s. 83 n. 138. 152. 159. 221. Ten ostatni autor w artykule poświęconym specjalnie temu zagadnieniu zaznacza, że u Bellarmina „notio Christi mystici est biformis. Est Christus mysticus integer, constitutus unione sponsi et sponsae: est Christus mysticus terrestris seu sponsa, quatenus Sponso opposita”. De biformi conceptu, cum „Christi mystici” tum „Corporis Christi mystici” in Controversiis S. Roberti Bellarmini, „Gregorianum” 23(1942) 285. Warto dodać, że Tromp przypomina także różne aspekty pojęcia „Kościoła” (Ecclesia catholica, Ecclesia inde ab Abel, Ecclesia Christi) oraz bogactwo biblijnych obrazów Kościoła ukazane przez Bellarmina w jego dziełach pastoralnych opublikowanych pośmiertnie (Opera oratoria posthuma, Romae 1942—1969, t. I—XI). Por. S. Tromp, De Ecclesiae Imaginibus in operibus pastoralibus S. Bellarmini, w: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. G. Philips, Gembloux 1970, s. 259—268.

Apostołów, zbudowany przez ofiarę krzyża i promulgowany w chwili Zesłania Ducha Świętego⁴⁷. Ten Kościół będący ciałem Chrystusa jest zarazem ciałem społecznym i ciałem mistycznym, gdyż zespolony jest z jednej strony więzami prawnospocznymi, a z drugiej więzami nadprzyrodzonymi⁴⁸. Z Pawłowej idei ciała Chrystusa dowodzi św. Robert widzialności Kościoła, konieczności istnienia w nim widzialnych urzędów i funkcji, a także widzialnej Głowy⁴⁹. Chrystusa nazywa on nie tylko Głową, ale i Osobą, której ciałem jest Kościół. Jako Głowa Chrystus wywiera wpływ na wszystkie członki, a jako Osoba jest główną przyczyną, która podtrzymuje Kościół w istnieniu i powoduje jego działanie⁵⁰. W tym ciele Chrystusa, w Jego członkach pulsuje życie nadprzyrodzone, którego zapoczątkowaniem jest sama cnota wiary, a udoskonaleniem nadprzyrodzona miłość⁵¹. Źródłem tego życia Bożego jest Duch Święty otrzymywany przy chrzcie⁵², a zwany rządcą całego Kościoła⁵³ i nawet jego duszą⁵⁴.

⁴⁷ Bellarmin pisze o tym m. in., gdy dowodzi konieczności chrztu. Por. Contr. IX, lib. I, cap. V (t. III, s. 525—526). S. Tromp tak streszcza wywody Bellarmina: „Hoc Corpus Christi quod est Ecclesia, Bellarmino auctore, inchoatum est in baptismo Christi cum prima Apostolorum vocatione, proprie aedificatum in cruce... promulgatum in die Pentecostis”. De bifirmi conceptu..., s. 281—282.

⁴⁸ Por. m. in. Contr. IV, lib. III, cap. IX i X. (t. II s. 318. 340 i 342). S. Tromp tak streszcza myśli Bellarmina: „Illud... Dominicum corpus simul sociale corpus simul corpus mysticum est... organismus est... cuius membra... non tantum uniuntur vinculis iuridicis et socialibus (...) sed etiam vivificantur et conglutinantur donis... supernaturalibus (...)”. De bifirmi conceptu..., s. 280—281.

⁴⁹ Por. Contr. IV, lib. III, cap. XIII (t. II, s. 347), oraz Contr. III, lib. IX, cap. XII (t. I, s. 559).

⁵⁰ „...cum dicitur Ecclesia corpus Christi, vox illa Christi potest... referri non tam ad Christum ut Caput, quam ad eundem Christum ut hypostasim eius corporis...”. Contr. III, lib. I, cap. IX (t. I, s. 486). — „...Christus ut influens in omnia membra dicitur caput, ut autem sustentat et movet omnia, dici potest suppositum...”. Contr. IV, lib. II, cap. XIX (t. II, s. 245). Por. H. Mühlen, Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, München — Paderborn — Wien 1964, s. 280—390. (Mühlen przypomina, że enc. „Mystici Corporis” dwukrotnie cytuje wypowiedzi Bellarmina o Chrystusie jako o „hipostazie” Kościoła).

⁵¹ Bellarmin tak pisze o żywych członkach Kościoła, zjednoczonych z Chrystusem wewnątrz i zewnątrz: „...inter ipsos aliqui magis, aliqui minus vitam participant, et aliqui etiam solum initium vitae habeant, et quasi sensum sed non motum ut qui habeat solum fidem sine caritate”. Contr. IV, lib. III, cap. II (t. II, s. 318). Te same myśli podaje Bellarmin w X rozdziale tej samej księgi (s. 340). Por. S. Tromp, De bifirmi conceptu..., s. 281.

⁵² „...per baptismum accepimus unum Spiritum”. Contr. VIII, lib. II, cap. III (t. III, s. 431). S. Tromp pisze w związku z tym: „...Spiritus ille, quem tamquam sui vicarium Christus Ecclesiae promisit, meruit, dedit...”. De bifirmi conceptu..., s. 281.

⁵³ „...ratione eiusdem Spiritus Sancti, a quo tamquam externo et separato Rectore universa Ecclesia gubernatur...”. Contr. IV, lib. III, cap. V (t. II, s. 323). Ch. Journet omawiając te słowa pisze, że Duch Święty kieruje Kościołem jako zewnętrzną i transcendentną principium. Por. dz. cyt., s. 695.

⁵⁴ „Anima autem huius corporis, id est Spiritus Sanctus aequè bene operatur per instrumenta bona et mala...”. Contr. IV, lib. III, cap. XX (t. II, s. 334). Por. R. Tromp, De bifirmi conceptu..., s. 281.

Kościół zespolony wewnętrznie i zewnętrznie stanowi ścisłą jedność, należącą według św. Roberta do istoty Kościoła. Ta jedność w Kościele jest wieloraka. Kościół **bowiem** pochodzi od jednego Boga (ex uno), ma jeden ostateczny cel (ad unum), zdąża do celu jednymi i tymi samymi środkami tzn. przez wiarę, sakramenty i prawa (per unum) i jest kierowany przez Ducha Świętego (sub uno). Ale istotna jedność Kościoła polega na tym, że rządzony jest on przez wewnętrznie z nim złączoną Głowę — Chrystusa i Jego zastępcę, oraz, że jego członkowie są powiązani ściśle między sobą, a szczególnie ze swą Głową, jako najdoskonalszym z członków. Ta ścisła jedność chrześcijan między sobą i z Chrystusem sprawia, że Kościół jest w swej naturze czymś jednym, że stanowi jedno ciało, jeden lud, jedną społeczność⁵⁵. Taką ścisłą jedność chrześcijan między sobą tworzą, zdaniem Bellarmina, liczne więzy zarówno wewnętrzne jak i zewnętrzne. Do więzów wewnętrznych zalicza on wewnętrzne dary Ducha Świętego: wiarę, nadzieję, miłość itp., do zewnętrznych zaś zalicza wyznanie wiary i uczestnictwo w sakramentach. Idąc za myślą Ojców Kościoła a szczególnie św. Augustyna, nazywa elementy wewnętrzne duszą Kościoła, a elementy zewnętrzne jego ciałem i stwierdza, że Kościół jako żywe ciało musi się składać z obydwu tych czynników⁵⁶. To rozróżnianie duszy i ciała zastosował Bellarmin przy omawianiu członkostwa Kościoła. Pisze, że niektórzy ludzie należą do duszy i ciała Kościoła, niektórzy tylko do jego duszy, a niektórzy tylko do ciała. Ci którzy należą do duszy i ciała Kościoła są zjednoczeni z Chrystusem — Głową wewnętrznie i zewnętrznie i dlatego są członkami Kościoła w najdoskonalszy sposób. Są oni żywymi członkami Kościoła, chociaż — jak zaznacza Bellarmin — również wśród nich jest pewne zróżnicowanie: jedni mniej, drudzy więcej uczestniczą w życiu, a niektórzy, posiadając samą wiarę bez miłości, mają zaledwie sam początek życia, jakby jakiś zmysł, ale nie pobudzony do działania. Do samej duszy Kościoła należą według św. Roberta katechumeni oraz ekskomunikowani, jeśli mają wiarę i miłość. Do samego zaś ciała Kościoła należą ci, którzy nie mają żadnej cnoty wewnętrznej, a tylko pod wpływem jakiejś doczesnej nadziei lub bojaźni wyznają czysto zewnętrznie wiarę chrześcijańską i uczestniczą

⁵⁵ „... de ratione Ecclesiae est, ut sit una unione membrorum inter se et cum suo capite... multiplex unitas invenitur in Ecclesia... Per quintam et sextam, proprie est una id est unum corpus, unus populus, una societas”. Contr. IV, lib. III, cap. V. (t. II s. 323). Por. Ch. Journet, dz. cyt. s. 694, n. 6.

⁵⁶ „Notandum est ex Augustino... Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus. Et quidem anima sunt interna dona Spiritus Sancti, fides, spes, caritas, etc. Corpus sunt externa professio fidei et communicatio sacramentorum”. Contr. IV, lib. III, cap. II t. (t. II s. 318). Por. Ch. Journet, dz. cyt., s. 566. Por. też J. Hamer, L'Eglise est une communion, Paris 1962, s. 89, n. 1; H. Mühlen, dz. cyt., s. 4—5.

w sakramentach świętych pod rządami swych pasterzy. W ten sposób należą do Kościoła, zdaniem Bellarmina, ukryci heretycy i niewierni udający wierzących⁵⁷.

Rozumiał Bellarmin doskonale bogatą i różnorodną naturę Kościoła; spostrzegał też dobrze wszystkie składniki jego jedności i to zarówno wewnętrzne jak i zewnętrzne. Gdyby chciał określić całą naturę Kościoła, na pewno uwzględniłby to wszystko w swej definicji. Jego zamiary były jednak inne, gdyż podjął się opracowania definicji Kościoła w celu przeciwstawienia się błędnym czy heretyckim poglądom na jego naturę.

Bellarmin był w pierwszym rzędzie teologiem polemistą. W polemice z protestantami bronił poszczególnych konkretnych prawd o Kościele, a nie analizował dokładnie jego natury. Główny nacisk kładł na sprawy najbardziej zagrożone, sprawy zaś nawet bardzo ważne ale nie kwestionowane przez protestantów omawiał raczej pobieżnie. Jeśli zaś jakieś elementy, choćby nawet prawdziwe, protestanci podkreślali zbyt mocno i wykorzystywali do swych celów, Bellarmin odsuwał je na dalszy plan lub niekiedy zupełnie pomijał (choć ich zasadniczo nie odrzucał). Uwypuklał natomiast bardzo mocno elementy przeciwne, odrzucane przez protestantów. Podobnie było też przy tworzeniu definicji Kościoła.

Bellarmin nie zamierzał określać wszechstronnie natury Kościoła, tylko chciał odpowiedzieć na konkretne błędy protestantów. Dlatego też, zanim przedstawimy samo sformułowanie przez Bellarmina definicji Kościoła i jej wartość, zbadajmy, jakie konkretne cele miała ta definicja spełniać, jakim błędnym koncepcjom się przeciwstawiać. Zrozumiemy przez to lepiej, dlaczego św. Robert utworzył takie właśnie a nie inne określenie Kościoła.

Chcąc pokazać konkretnie, jakie zadania ta definicja winna spełniać oraz jakie cechy i elementy Kościoła ma głównie uwypuklać, Bellarmin wylicza pięć najbardziej znanych błędnych opinii o Kościele. Przyjrzyjmy się tym opiniom, idąc za wywodami Bellarmina, by dobrze zrozumieć charakter i zadania jego definicji.

Opinia pierwsza, głoszona przez Wiclefa i Husa głosiła, że Kościół jest zgromadzeniem wyłącznie wszystkich przeznaczonych. Według opinii drugiej, wyznawanej — według Bellarmina — przez pelagian i przez anabaptystów, Kościół jest zgromadzeniem ludzi doskonałych, nie posiadających żadnego grzechu. Trzecia opinia, głoszona w starożytności przez nowacjan i donatystów, utrzymywała, że Kościół jest zgro-

⁵⁷ „...aliqui sint de anima et de corpore Ecclesiae et proinde uniti Christo capiti interius et exterius... Rursum aliqui sint de anima et non de corpore... Denique aliqui sint de corpore, et non de anima...”. Contr. IV, lib. III, cap. II, (t. II s. 318). Por. J. De la Servière, dz. cyt. s. 140—141; Ch. Journet, dz. cyt., s. 1182.

madzeniem sprawiedliwych, albo raczej tych, którzy nigdy nie zaparli się wiary, lub nie popełnili ciężkich zbrodni⁵⁸.

Czwarta opinia głoszona była przez konfesjonistów, czyli przez protestantów przyjmujących tzw. Augsburskie wyznanie wiary. Oficjalnie potępiali oni pelagianizm, nowacjanizm i donatyzm, ale faktycznie — zdaniem Bellarmina — bardzo zbliżali się do tych poglądów. Podobnie bowiem jak pelagianie, twierdzili razem z wszystkimi protestantami, że wszystkie w ogóle grzechy ludzkie są ze swej natury ciężkie, a lekkie stają się tylko dzięki miłosierdziu Boga, który tych grzechów wierzącym nie poczytuje. Głosili następnie, że Kościół jest zgromadzeniem świętych, którzy prawdziwie wierzą i słuchają Boga. Ten Kościół świętych, jest niewidzialny, dostrzegalny tylko oczami wiary; grzesznicy należą do niego tylko z nazwy, a nie rzeczywiście. Od tego Kościoła odróżniali Kościół czysto zewnętrzny, obejmujący wszystkich wyznających tę samą naukę wiary i korzystających z sakramentów św. Kościół ten jest Kościołem tylko z nazwy, bo należą do niego i dobrzy i źli. Członkami prawdziwego, niewidzialnego Kościoła są tylko sami sprawiedliwi. Ponieważ zaś, jak widzieliśmy, konfesjoniści za Lutrem twierdzili, że wszystkie, nawet najmniejsze grzechy są ze swej natury śmiertelne i czynią człowieka niesprawiedliwym, dlatego — wnioskuje Bellarmin — sprawiedliwymi są, ich zdaniem, tylko sami doskonali, pozbawieni najmniejszego grzechu. Tak więc konfesjoniści, podobnie jak pelagianie, musieli dojść do wniosku, że do Kościoła należą tylko sami doskonali. I wreszcie konfesjoniści, jak dowodzi Bellarmin, zgodzali się w pewien sposób z donatystami i nowacjanami, którzy nie wykluczali z Kościoła wszystkich grzeszników, lecz tylko tych, którzy upadli w wierze. Twierdzili bowiem, że chociaż wszyscy, nawet sprawiedliwi, przez każdy własny czyn ciężko grzeszą, to jednak tym, którzy wierzą, Bóg tych grzechów nie poczytuje. Tak więc tylko ci, którzy by stracili wiarę, utraciliby też sprawiedliwość i przestaliby należeć do Kościoła⁵⁹.

Piąta, ostatnia błędna opinia jest, zdaniem Bellarmina, wynikiem, albo stopem wszystkich opinii poprzednich. Głosi ona, że Kościół składa się z samych sprawiedliwych przeznaczonych. Twórcą tej opinii jest Kalwin; uczył on, że wiary raz posiadanej nie można nigdy utracić i dlatego każdy, kto ma wiarę, jest na pewno przeznaczony. Ponieważ wierzącymi są tylko wybrani przez Boga, dlatego tylko sam Bóg może poznać prawdziwy Kościół, złożony wyłącznie z tych wybranych. Oprócz

⁵⁸ „Prima, quod Ecclesia sit praedestinatorum congregatio... secunda, quod Ecclesia sit hominum perfectorum... multitudo... Tertia quod Ecclesia sit iustorum congregatio...”. Contr. IV, lib. III, cap. II (t. II, s. 316).

⁵⁹ Por. Tamże, s. 316—317.

togo Kościoła niewidzialnego istnieje jeszcze, zdaniem Kalwina, Kościół zewnętrzny, do którego należą zarówno dobrzy, jak i źli ⁶⁰.

Widzimy, że te wszystkie błędne opinie ⁶¹, zaprzeczały w różny sposób widzialności prawdziwego Kościoła, odróżniały ten Kościół od Kościoła widzialnego, głosiły, że z Kościołem prawdziwym wiążą ludzi tylko same więzy wewnętrzne: przeznaczenie Boże, wiara i sprawiedliwość czy świętość. Twierdziły też, że Kościół hierarchiczny jest tworem czysto zewnętrznym i ludzkim, a samo wyznanie wiary i przyjmowanie sakramentów daje tylko członkostwo w nim, a nie w prawdziwym Kościele niewidzialnym. Głosząc takie poglądy, polemicy protestanccy chcieli wykazać łączność ich wspólnoty z Chrystusem i bezużyteczność należenia do Kościoła widzialnego, który ma być tylko doczesnym i zmiennym obrazem Kościoła niewidzialnego ⁶².

Wobec takich koncepcji narzucało się teologom katolickim pilne zadanie udowodnienia, że Kościół widzialny jest naprawdę instytucją Bożą; musieli też oni wskazać na cechy prawdziwego Kościoła i jego konieczność do zbawienia, i wreszcie ustosunkować się jakoś do koncepcji Kościoła niewidzialnego ⁶³. Te wszystkie zadania stały też przed Bellarminem. Cały swój wykład o Kościele w ogólności, trzecią księgą *Kontrowersji czwartej „De Conciliis”*, zatytułowaną „*De Ecclesia militante*” poświęca on więc obronie twierdzeń przeciwnych błędnym koncepcjom; również w podanej przez siebie definicji Kościoła usiłuje podkreślić te prawdy, które zwalczali protestanci. Nie chce wyrazić w swej definicji całej rzeczywistości Kościoła i jego bogatej natury, tj. bosko-ludzkiego, a więc nadprzyrodzonego i naturalnego zarazem życia. Nie chodzi mu o określenie, czym jest Kościół w swej najgłębszej istocie, ale o wykazanie, że jedynym prawdziwym Kościołem jest Kościół widzialny, posiadający m. in. widzialne, zewnętrzne elementy, które pozwalają dokładnie, namacalnie wprost odróżnić członków Kościoła od wszystkich

⁶⁰ „...quinta sententia est quasi conflata ex omnibus istis. Docet enim Ecclesiam constare ex solis iustis praedestinatis”. Tamże, s. 317. Por. J. Bićunias, dz. cyt., s. 41, J. Hamer dz. cyt., s. 87.

⁶¹ Opinie te streszcza H. Mühlen. Por. dz. cyt., s. 3. G. Colombo podkreśla, iż najważniejszym błędem było według Bellarmina rozdzielenie Kościoła niewidzialnego, uważanego za jedynie prawdziwy i Kościoła widzialnego. Por. *Il carattere soprannaturale della Chiesa nei suoi elementi costitutivi essenziali*, w: G. Colombo — S. Lyonnet — E. Alberich — E. Balducci, *La Costituzione dogmatica „De Ecclesia”*. *Aspetti Varii, Regio Emiliana* 1965, s. 16.

⁶² Por. J. C. Fenton, *Father Journet's concept of the Church*. „*The American Ecclesiastical Review*” 127(1952) 374—375. Por. też J. Schwane, *Dogmengeschichte der neueren Zeit, Freiburg* 1890, s. 379.

⁶³ „Dem gegenüber fiel den kirchlichen Theologen die Aufgabe zu, die sichtbare Kirche als eine göttliche Institution, die Merkmale und Ausstattung wie die Notwendigkeit derselben zu erweisen und ihr Verhältniss zur unsichtbaren genau zu bestimmen”. Tamże. Por. J. C. Fenton, *Father Journet's concept of the Church*, s. 374—375.

innych ludzi. Za J. C. Fentonem⁶⁴ tak można uzasadnić taką opinię. Św. Robert pisząc o Kościele polemizował z protestantami. Uznawali oni podobnie jak katolicy, że Kościół jest nadprzyrodzoną wspólnotą ludzi, w której każdy może znaleźć zbawczy kontakt z Chrystusem. Twierdzili jednak, że ta wspólnota Mistycznego Ciała Chrystusa nie jest widzialną społecznością hierarchiczną. Dlatego zadaniem Bellarmina kontrowersysty było nie tyle określenie całej bosko-ludzkiej istoty Kościoła, co wykazanie, że nadprzyrodzoną wspólnotą założoną przez Chrystusa jest naprawdę widzialny Kościół, zorganizowany pod przewodnictwem papieża. Ci, którzy odrzucili widzialność prawdziwego Kościoła, uznawali istnienie w nim wyłącznie elementów wewnętrznych. Twierdzili, że Kościół jest zgromadzeniem samych świętych, albo doskonałych, albo przeznaczonych⁶⁵. Definicja podana przez Bellarmina miała być ściśle odpowiedzią na te twierdzenia. „Nostra autem sententia est...”⁶⁶ — tak rozpoczyna św. Robert swą definicję po podaniu błędnych opinii. Przeciwnicy twierdzili, że członkami Kościoła są tylko ludzie złączeni więzami czysto wewnętrznymi. Bellarmin zaś odpowiada, że do Kościoła należą już ci, którzy zachowują tylko więź czysto zewnętrzną⁶⁷. Podaje więc dokładnie tylko minimum widzialnych warunków pełnego członkostwa Kościoła, same zewnętrzne ramy pozwalające odróżnić prawdziwy Kościół, a nie zamierza określać pełnego włączenia się członków w nadprzyrodzone życie wspólnoty i wszystkich elementów tego życia.

3. SFORMUŁOWANIE DEFINICJI PRZEZ ŚW. ROBERTA BELLARMINA

Bellarmin przeciwstawiając się błędnym koncepcjom protestanckim, mówiącym o niewidzialności prawdziwego Kościoła, bardzo mocno bronił przymiotu widzialności⁶⁸. Twierdził, że widzialność jest głównym przymiotem Kościoła⁶⁹, wykazywał, że widzialność ta była wyrażona w starotestamentalnych figurach Kościoła, była podkreślana w eklezjologicznej nauce Chrystusa i Apostołów. Została urzeczywistniona w ustanowieniu przez Chrystusa hierarchii i sakramentów i odpowiada bardzo

⁶⁴ Por. Tamże. Por. też J. De la Servièrè, dz. cyt., s. 169—170.

⁶⁵ Por. przypis 58. 59. 60 niniejszego artykułu.

⁶⁶ Por. Contr. IV, lib. III, cap. II (t. II., s. 317).

⁶⁷ Por. Tamże, s. 318. Sprawa minimum warunków członkostwa Kościoła w nauce Bellarmina będzie dokładniej omówiona w dalszym ciągu niniejszego artykułu.

⁶⁸ Poświęcił tej obronie głównie rozdział XII księgi „De Ecclesia militante”, ale także w samej definicji Kościoła i w jej uzasadnieniu podkreślał wyraźnie, że chodzi mu głównie o obronę widzialności Kościoła. Por. J. Bićunias, dz. cyt., s. 42.

⁶⁹ Zdaniem Bellarmina, na pytanie, jaki jest prawdziwy Kościół należy odpowiedzieć, że jest on widzialny. Por. Contr. IV, lib. III, cap. XI (t. II, s. 344).

duchowo-zmysłowej i społecznej naturze ludzkiej⁷⁰. Sam Chrystus, wykazuje dalej św. Robert, dał nam przykład publicznego wyznawania wiary przez zachowanie prawa obrzędowego i z widzialną instytucją Kościoła związał nasze zbawienie; przez widzialne bowiem nauczanie poznajemy prawdy wiary i widzialne znaki sakramentów św. są zwyczajnymi środkami uzyskania łaski uświęcającej. Kościół prawdziwy jest więc z istoty swej widzialny; widzialna instytucja nie jest bynajmniej jakimś zewnętrznym i zmieniającym się obrazem czy symbolem niewidzialnej wspólnoty wierzących, ale stanowi podstawę i warunek tej wspólnoty. Niewidzialne zjednoczenie z Bogiem powstaje bowiem zawsze w jakimś odniesieniu do Kościoła widzialnego i zazwyczaj dzięki widzialnym znakom sakramentalnym i widzialnej władzy hierarchicznej⁷¹.

Z powyższych względów Bellarmin pragnął uwydatnić w swej definicji w szczególniejszy sposób przymiot widzialności Kościoła; nie chciał wprost wspominać w definicji o elementach wewnętrznych, by nie dać najmniejszej podstawy do jakiejś myśli o Kościele niewidzialnym. Chciał usilnie wykazać, że Kościół jest prawdziwą społecznością ludzi, tak nawet widzialną i dotykalsną, jak np. społeczność ludu Rzymskiego, królestwo Francji lub republika wenecka⁷². Ponieważ Kościół jest widzialny dzięki swym elementom zewnętrznym, Bellarmin te właśnie elementy uznaje za główne składniki jego definicji i odpowiednio ustala też konkretne warunki przynależności do niego. Podkreślając bardzo mocno widzialność Kościoła, św. Robert stwierdza, że są już prawdziwymi członkami Kościoła ci, którzy należą tylko do jego ciała i spełniają tylko czysto zewnętrzne warunki przynależności. Chociaż wierzy Bellarmin, że w Kościele znajduje się wiara, nadzieja, miłość i inne cnoty, to jednak nie są-

⁷⁰ Por. Contr. IV, lib. III, cap. XII (t. II, 345—346). J. Schwane tak streszcza obeszernie wywody Bellarmina: „...die christliche Kirche, gleich Anfangs als eine sichtbare durch Berufung der Apostel begründet, durch die Taufe und das Glaubensbekenntnis neue Mitglieder in sich aufgenommen habe... Für die Menschen... hat er (Christus) seine Kirche gegründet. Jede Societät für Menschen muss eine äussere und sichtbare, die Mitglieder derselben müssen durch äussere Zeichen und Bande miteinander verbunden sein”. Dz. cyt. 279—280.

⁷¹ „Sexto, probatur ex necessitate: nam tenemur omnes sub periculo aeternae mortis verae Ecclesiae nos adungere, et in illa perseverare, id est capiti ejus obedire et caeteris membris communicare...”. Contr. IV, lib. III, cap. XII (t. II, s. 346). J. Schwane pisze w związku z tymi słowami: „...alle nur durch die Vermittlung der sichtbaren Kirche zum reinen und vollständigen Glauben... und zum vollständigen Besitze der himmlischen Gnadenschatze gelangen sollen, die er mit der heiligen Sakramenten verbunden und seiner sichtbaren Kirche... zur Verwaltung übergeben hat... Danach ist die sichtbare Kirche auch keineswegs eine veränderliche äussere Erscheinung der unsichtbaren, sondern die Grundlage und Vorbedingung der letzteren, indem die Gemeinschaft der Heiligen... innerhalb der sichtbaren Kirche und durch ihre vermittelnde Wirksamkeit zu Stande kommt”. Dz. cyt. s. 280.

⁷² „Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani, vel Regnum Galliae, aut Respublica Venetorum”. Contr. IV, lib. III, cap. II (t. II s. 318). Por. Ch. Journet, dz. cyt., s. 1182. Por. też J. Hamer, dz. cyt., s. 88; G. Colombo, dz. cyt., s. 16.

dzi, by należało koniecznie wymagać którejs z tych cnót dla uznania kogoś za członka prawdziwego Kościoła. Wystarczają, jego zdaniem, te przymioty, które mogą skonstatować same zmysły, a więc zewnętrzne wyznanie wiary i uczestnictwo w sakramentach świętych, w zależności od prawowitej władzy⁷³. Jest to minimum wymagane do tego, by można być widzialnym członkiem Kościoła; to właśnie minimum warunków członkostwa Kościoła chce podać Bellarmin w swej definicji⁷⁴.

W katechizmach, podających popularny wykład podstawowych prawd wiary, Bellarmin podaje niezbyt sprecyzowane określenia Kościoła. Nawiązując do rozpowszechnionych już definicji Kanizjusza, określa on Kościół jako „zwołanie i zgromadzenie ludzi, którzy przyjąwszy Chrztost Święty, wyznawają Wiarę i Prawo Chrystusowe pod posłuszeństwem Najwyższego Biskupa Rzymskiego, Papieża”⁷⁵, lub też trochę obszerniej jako „zgromadzenie wszystkich wiernych Chrześcijan, którzy są ochrzczeni, którzy wierzą i wyznają Wiarę Jezusa Chystusa Pana naszego, tudzież uznają Papieża za Namiestnika Chrystusowego na ziemi”⁷⁶. Obydwa te określenia podkreślają podobnie jak definicje Kanizjusza wyznawanie Chrystusowej wiary oraz uznanie władzy papieża jako zastępcy Chrystusa. Ponadto określenia te zaznaczają, że Kościół jest zgromadzeniem wierzących ochrzczonych. Wzmianka o wierzących, czyli o posiadaniu cnoty wiary jest wprowadzeniem do definicji jednego z wewnętrznych elementów Kościoła. Wspomnienie o chrzcie jest pewnym wprowadzeniem do definicji elementu uczestnictwa w sakramentach świętych.

Te wszystkie elementy Bellarmin bardziej uściśla w drugim rozdziale księgi „De Ecclesia militante”, gdzie ex professo zajmuje się problemem definicji Kościoła. Przede wszystkim porzuca on pomysł wprowadzenia

⁷³ „...nos autem, et credimus in Ecclesia inveniri omnes virtutes... tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae Ecclesiae non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei, et Sacramentorum communionem, quae sensu ipso precipitur”. Contr. IV, lib. III, cap. II (t. II, s. 318).

⁷⁴ „Denique aliqui sint de corpore, et non de anima, ut qui nullam habent internam evirtutem. Definitio igitur nostra solum comprehendit hunc ultimum modum existendi in Ecclesia, quia hic requiritur minimum, ut quis possit dici esse pars visibilis Ecclesiae”. Tamże.

⁷⁵ Katechizm większy czyli wykład nauki chrześcijańskiej..., Berlin 1850, s. 41. Por. tekst łaciński tego określenia: „Ecclesia est quaedam convocatio ac congregatio hominum baptisatorum, qui eandem fidem, et legem Christi sub Romani Pontificis oboedientia profitentur”. Doctrinae christianae latior explicatio, Coloniae 1630, s. 48. Tekst łaciński był tłumaczony z oryginału włoskiego: „Dichiarazione piu copiosa della dottrina cristiana”, wyd. w 1598 r.

⁷⁶ Katechizm krótko zebrany i ułożony... przez Kard. R. Bellarmina..., Berlin 1850, s. 48. Por. tekst oryginału włoskiego: „Io credo similmente, che ci è una Chiesa, la quale è la congregazione di tutti i Fedeli Cristiani, che sono batezzati, e credono, e confessano la Fede di Cristo nostre Signore, e confessano, che il Signor Papa Romano è Vicario di Gesù Cristo e sommo Pontefice, e capo di tutta la Chiesa in terra”. Doctrina cristiana breve, Roma 1786, s. 22–23. Pierwsze wydanie tego katechizmu ukazało się w 1597 r.

do definicji Kościoła cnoty wiary. Pisze nawet, chyba niesłusznie, że definicje, które by wymagały wewnętrznych cnót jako warunku członkostwa Kościoła zaprzeczałyby jego widzialności⁷⁷. Wystarcza więc, zdaniem Bellarmina, jako pierwszy warunek członkostwa i zarazem pierwszy element definicji Kościoła zewnętrzne wyznawanie tej samej wiary chrześcijańskiej⁷⁸. Jako drugi warunek członkostwa i zarazem drugi element definicji Kościoła podaje Bellarmin uczestnictwo w sakramentach św. Nie chodzi mu już tylko o sam chrzest, ale też o możliwość korzystania z innych sakramentów świętych. Przez takie sformułowanie św. Robert stawia poza Kościołem nie tylko katechumenów, ale też ekskomunikowanych⁷⁹. I wreszcie jako trzeci warunek członkostwa i zarazem ostatni człon definicji Kościoła wylicza Bellarmin rządy prawowitych pasterzy, a zwłaszcza papieża. Kanizjuszowi zarzucano, że w swych określeniach Kościoła mówił tylko o władzy papieża a pominał biskupów. Bellarmin starał się ten brak uzupełnić i dlatego mówił też ogólnie o władzy wszystkich pasterzy⁸⁰. Na początku swej definicji podkreśla mocno, że Kościół jest tylko jeden, ten, który złożony jest z ludzi powiązanych trzema omówionymi wyżej czynnikami. Pisze więc Bellarmin zaraz po przedstawieniu wszystkich błędnych określeń Kościoła: „Według zaś naszego zdania, Kościół jest tylko jeden, nie dwa, i ten jeden i prawdziwy jest zgromadzeniem ludzi złączonych razem przez wyznawanie tej samej wiary chrześcijańskiej i uczestnictwo w tych samych sakramentach świętych, pod rządami prawowitych pasterzy, a szczególnie jedynego na ziemi zastępcy Chrystusa, biskupa rzymskiego”⁸¹.

Św. Robert określa w tej definicji Kościół jako zgromadzenie ludzi. Zaznacza przy tym wyraźnie, że określa Kościół od strony jego członków, że określa nie całą naturę Kościoła, ale tylko minimum warunków potrzebnych do jego członkostwa⁸². Stwierdza on w tej definicji

⁷⁷ „...omnes aliae (definitiones) requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in Ecclesia et propterea Ecclesiam invisibilem faciunt...”. Contr. IV, lib. III, cap. II (t. II, s. 318).

⁷⁸ „...non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei...”. Tamże. Por. też tamże, cap. X, s. 338.

⁷⁹ „...eorundem sacramentorum communio... Ratione secundae excluduntur catechumeni et excommunicati...”. Tamże, cap. II, s. 318.

⁸⁰ Por. J. C. Fenton, *Scholastic Definitions of the Catholic Church*, s. 136.

⁸¹ „Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem Christianae fidei professione, et eorundem Sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorem, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii, Romani Pontificis”. Contr. IV, lib. III, cap. II (t. II, s. 317).

⁸² Por. przypis 68 niniejszego artykułu. — „Bellarmin sie (diese Definition) formulierte, um die Zugehörigkeit zur Kirche zu bestimmen, nicht in erster Linie, um die Kirche selbst zu erklären”. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. III/1, München 1958⁵, s. 44. J. C. Fenton pisze o tym jeszcze dokładniej: „...any close examination of the text itself will show very clearly, that St. Robert never intended to formulate any essential definition of the only true Church of J. Chr.

wbrew opiniom protestanckim, że do Kościoła na pewno należą też nie-przeznaczeni, niedoskonali, grzesznicy nawet jawni, niewierni ukryci, o ile tylko choćby zewnętrznie wyznają wiarę, uczestniczą w sakramentach i uznają władzę prawowitych pasterzy. Nie należą natomiast do Kościoła nieochrzczeni, heretycy i apostaci oraz ekskomunikowani i schizmatycy.

Udowodnieniem samej definicji zajmie się Bellarmin w ośmiu następnych rozdziałach⁸³.

4. UWAGI KRYTYCZNE

Przechodząc do oceny przedstawionych w tym artykule eklezjologicznych poglądów Bellarmina, należy na wstępie jeszcze raz podkreślić, że znał on gruntownie wszystkie aspekty bogatej problematyki Kościoła. Pisał nie tylko o elementach zewnętrznych, ale też o życiu nadprzyrodzonym, o wewnętrznym zjednoczeniu z Chrystusem i z Duchem Świętym. Idąc wiernie za myślą św. Pawła, Ojców Kościoła i wielkich scholastyków, widział w Kościele kontynuację Chrystusa i Jego Mistyczne Ciało⁸⁴. Występując przeciw kalwińskiemu rozdzielaniu prawa od moralności nie przestawał podkreślać boskiej, moralnej i mistycznej natury Kościoła, który z racji swego pochodzenia, swej Głowy i ożywiającego go Ducha Świętego jest istotnie społecznością łaski, miłości i sprawiedliwości.⁸⁵ Warto o tym pamiętać, gdyż często uważa się niesłusznie, że Bellarmin podał jednostronną naukę o Kościele, że pisał tylko o jego stronie zewnętrzno-prawnej, a pomiął duchową i nadprzyrodzoną⁸⁶. Są-

...His definition of the Church is a description of this society in terms of the minimum requirements for membership in it". Father Journet's concept of the Church, s. 374. Por. też Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, s. 95; H. Mühlen, dz. cyt., s. 4.

⁸³ „Probandum igitur est ordine, non pertinere ad Ecclesiam non baptisatos, haereticos, et apostatas; excommunicatos et schismaticos. Deinde pertinere ad Ecclesiam non praedestinos, non perfectos, peccatores etiam manifestos, infideles occultos, si habeant Sacramenta, professionem fidei et subjectionem etc". Contr. IV, lib. III, cap. II (t. II, s. 318). Por. J. Hamer, dz. cyt., s. 88.

⁸⁴ Por. m. in. przepisy 46—50 niniejszego artykułu.

⁸⁵ Por. Y. Congar, *Chronique de trente ans d'études ecclésiologiques*, s. 453. Autor powołuje się tu na prace J. Gemmela: *Die Lehre des Kardinals Bellarmin über Kirche und Staat*, „Scholastik” 5(1930) 357—379 (zwłaszcza s. 361—363) oraz *Zur Staatslehre des Kardinals Bellarmin*, „Scholastik” 4(1929) 161—188 (zwłaszcza 167).

⁸⁶ Tak twierdzi m. in. I. Backes w swych artykułach: *Gottesvolk im Neuen Bunde*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 70(1961) 81, oraz *Das Volk Gottes im Neuen Bunde*, w pracy zbiorowej: *Die Kirche — Volk Gottes*, Stuttgart 1961, s. 115 n. Por. też Y. Congar, *Chronique de trente ans d'études ecclésiologiques*, s. 451—452. (Autor broniąc Bellarmina stwierdza, że jednak u kontrowersystów nastąpiła jakaś zubożająca specjalizacja na korzyść widzialnych i prawnych elementów Kościoła); H. Mühlen, dz. cyt. s. 5—7. (Autor broni Bellarmina przeciw F. X. Arnoldowi, ale zaznacza, że definicja Bellarminowska brana sama w sobie niezależnie od kontekstu może rodzić niebezpieczeństwo jakiegoś naturalistycznego i antropocentrycznego pojmowania Kościoła).

dzi się nawet, że św. Robert w pewnym stopniu zmienił tradycyjną naukę o Kościele. Do jego czasów uważano Kościół za rzeczywistość duchowo-nadprzyrodzoną, a później pod wpływem jego nauki, zaczęto widzieć w Kościele jedynie widzialno-prawną społeczność⁸⁷. Twierdzenie takie nie jest słuszne. Z jednej bowiem strony cała nauka katolicka przed Bellarminem widziała w Kościele nie tylko wewnętrzną wspólnotę nadprzyrodzonego życia, ale i zewnętrzną strukturę prawno-hierarchiczną⁸⁸. Z drugiej zaś strony św. Robert, jak widzieliśmy, pisał nie tylko o wewnętrznych elementach Kościoła, ale też o jego wewnętrznym bogactwie życia. Nauka Bellarmina jest więc zgodna z tradycją katolicką i ujmuje Kościół pod wszystkimi aspektami⁸⁹. Można tylko przyznać, że Bellarmin polemizując z poglądami protestantów położył zbyt wielki nacisk na elementy widzialne i przez to strona wewnętrzna Kościoła zesłała na dalszy plan⁹⁰. Wielu z późniejszych teologów poszło jeszcze dalej. Powołując się często na św. Roberta, pisali prawie wyłącznie o widzialności Kościoła, o jego strukturze prawno-hierarchicznej, a pomijali milczeniem wewnętrzne życie Kościoła⁹¹. Gdy w XIX i XX wieku nastąpił nawrót do tradycyjnej nauki o Mistycznym Ciele Chrystusa, zaczęto krytykować nie tylko faktycznych zwolenników czysto juredycznego nurtu eklezjologii, ale też samego Bellarmina, uważając go niezbyt słusznie za prekursora⁹².

Znając dokładnie naukę o Kościele mógł św. Robert sprecyzować wszystkie elementy jedności Kościoła, wszystkie więzy zespalające wiernych w jeden organizm mistycznego ciała Chrystusa. Do więzów wewnętrznych zaliczył św. Robert wszystkie nadprzyrodzone dary, pochodzące od Ducha Świętego a zwłaszcza cnoty wiary, nadziei i miłości. Jako więzy zewnętrzne wyliczył natomiast wyznawanie tej samej wiary, uczestnictwo w tych samych sakramentach świętych i posłuszeństwo prawowitym pasterzom⁹³. Św. Robert wykorzystał przy tym i rozwinął osiągnięcia poprzednich teologów. Już J. de Turrecremata, J. Driedo i J. Latomus wyraźnie mówili o dwu typach sił jednoczących Kościół, zwłaszcza Latomus wyraźnie rozgraniczał w swej definicji elementy zewnętrzne od elementów wewnętrznych⁹⁴. Jednakże teologowie przed

⁸⁷ Poglądy takie rozwija m. in. protestancki teolog F. Vierung w cytowanej już pracy na s. 15 i 19.

⁸⁸ Por. Ks. W. Granat, dz. cyt., s. 218—221.

⁸⁹ Por. J. Beumer, *Die Kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin*, s. 257; A. de Bovis, *La fondation de l'Eglise. Institution, événement, mystère*, „Nouvelle Revue Théologique” 85(1963) 5.

⁹⁰ Por. Ch. Journet, dz. cyt., s. 1181; por. też J. Hamer, dz. cyt., s. 90.

⁹¹ Por. J. Fries, dz. cyt., s. 258—260.

⁹² Tak sądzi m. in. I. Backes w artykułach przytoczonych w 86 przypisie niniejszego artykułu.

⁹³ Por. przypis 56 niniejszego artykułu.

⁹⁴ Poglądy Turrecrematy, J. Driedo i Latomusa omówione zostały na początku niniejszego artykułu (por. przypisy 21—23).

Bellarminem w bardzo różnorodny i nieprecyzyjny sposób wyliczali poszczególne elementy obu tych grup. Jeśli chodzi o elementy wewnętrzne wyliczano głównie cnotę wiary⁹⁵, choć niektórzy mówili też o Duchu Świętym udzielającym życia⁹⁶, czy też o stanie łaski uświęcającej⁹⁷, czy wreszcie o cnotach wiary, nadziei i miłości⁹⁸. Jeszcze większa różnorodność panowała przy wyliczaniu elementów zewnętrznych. Liczni teologowie np. A. Tostatus, A. a Castro, M. Vehe, J. Hessels, St. Hozjusz, M. Galenus zupełnie pomijali te elementy w swych określeniach Kościoła⁹⁹. Inni, jak J. de Turrecremata, J. Driedo i P. Soto mówili tylko o wyznawaniu wiary¹⁰⁰, inni znowu jak J. Latomus, M. Perez, Fr. Nausea i M. Cano zwracali uwagę na fakt przyjęcia chrztu¹⁰¹. Latomus mówił nie tylko o przyjęciu chrztu, ale też o uczestnictwie w innych sakramentach¹⁰². Nieliczni teologowie jak np. A. Pighius, J. Wild i F. Sonnius wyliczali łącznie obydwa elementy zewnętrzne: wyznawanie wiary i uczestnictwo w sakramentach¹⁰³. Wielki polemista niemiecki, św. Piotr Kanizjusz pominął w swych określeniach Kościoła element uczestnictwa w sakramentach, a w jego miejsce podał czynnik zależności od władzy papieża¹⁰⁴. Wszystkie trzy elementy zewnętrzne, tzn. wyznawanie wiary, uczestnictwo w sakramentach i rządy prawowitej władzy wylicza dopiero angielski kontrowersysta, T. Stapleton¹⁰⁵. Nie precyzuje on jednak dokładnie tych elementów i nie analizuje ich stosunku do elementów wewnętrznych, zwracając głównie uwagę na przedstawienie cech, czy przymiotów prawdziwego Kościoła. Bellarmin zajął się dokładnie wszystkimi elementami tworzącymi jedność Kościoła, zanalizował do-

⁹⁵ O wierze mówili w swych określeniach Kościoła J. de Turrecremata, A. Pighius, M. Perez, F. Nausea i M. Cano. Te wszystkie określenia przytoczone są przez J. C. Fentona; por. *Scholastic Definitions of the Catholic Church*, s. 63, 65—66. 68 i 133.

⁹⁶ Por. określenie Kościoła podane przez J. Driedo (przypis 22 niniejszego artykułu).

⁹⁷ J. Latomus pisał o Kościele jako o zgromadzeniu tych, w których mieszka Duch Święty, podając przy tym inne pojęcie Kościoła jako społeczności złożonej z dobrych i złych. Por. przypis 23 niniejszego artykułu. Por. też J. C. Fenton, *Scholastic Definitions of the Catholic Church*, s. 67—68.

⁹⁸ J. Wild określał Kościół jako zgromadzenie dzieci Bożych, pojednanych w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego, korzystających w pokoju z Jednego Słowa Bożego i z tych samych sakramentów i posiadających jedną wiarę, nadzieję i miłość oraz inne dary Ducha Świętego. Por. tamże.

⁹⁹ Por. tamże, s. 62, 68—69, 135, 137. Co do M. Galenusza por. przypis 37 niniejszego artykułu. Co do Hozjusza por. przypis 31 niniejszego artykułu.

¹⁰⁰ Por. J. C. Fenton, *Scholastic Definitions of the Catholic Church*, s. 63, 65. 134—135. Por. też przypisy 21—22 niniejszego artykułu.

¹⁰¹ Por. J. C. Fenton, *Scholastic Definitions of the Catholic Church*, s. 67. 68 i 133.

¹⁰² Por. przypis 23 niniejszego artykułu.

¹⁰³ Por. J. C. Fenton, *Scholastic Definitions of the Catholic Church*, s. 65—66. 135.

¹⁰⁴ Określenia Kościoła podane przez Kanizjusza są przytoczone na początku niniejszego artykułu (przypis 36).

¹⁰⁵ Por. przypis 35 na początku niniejszego artykułu.

kładnie ich wzajemny stosunek, wykazał w jakim stopniu poszczególne z nich wpływają na przynależność ludzi do Kościoła.

Problem przynależności do Kościoła był w czasach św. Roberta niezwykle żywo dyskutowany. Z jednej bowiem strony chodziło o wykazanie negowanej przez protestantów konieczności należenia do Kościoła widzialnego, a z drugiej o jakieś rozwiązanie problemu możliwości zbawienia się poza widzialnymi ramami Kościoła. Bellarmin ułatwiał sobie w znacznej mierze rozwiązanie tych zagadnień przez stworzenie oryginalnej koncepcji duszy i ciała Kościoła¹⁰⁶. Koncepcja ta przyjęła się później w teologii, ale została znacznie zmodyfikowana i doprowadziła do wniosków niezgodnych z poglądami Bellarmina¹⁰⁷. Dziś na ogół teologowie odstępują od tej koncepcji. Jako ciało Kościoła rozumie się obecnie całą społeczność ludzi ochrzczonych, zjednoczonych razem przez wiarę, sakramenty i jednolitą władzę, za duszę natomiast uważa się najczęściej samego Ducha Świętego, który ożywia, uświęca i jednoczy całą społeczność Kościoła¹⁰⁸. Według koncepcji Bellarmina pojęcia duszy i ciała Kościoła nie pokrywały się z sobą. Można było należeć do samego tylko ciała Kościoła (w takiej sytuacji są według Bellarmina apostaci czy heretycy ukryci, pozbawieni cnoty wiary) albo też do samej tylko duszy (taka jest sytuacja katechumenów czy innych ludzi usprawiedliwionych poza widzialnymi ramami Kościoła)¹⁰⁹. Tymczasem według teologów współczesnych pojęcia duszy i ciała Kościoła pokrywają się ściśle z sobą i dlatego nie można należeć do samego tylko ciała czy do samej duszy; należy się zawsze w mniejszym czy większym stopniu do ciała ożywionego duszą¹¹⁰. Odpowiednio do tych różnic inaczej też rozwiązują dziś teologowie problem konieczności Kościoła do zbawienia. Według Bellarmina koniecznym warunkiem zbawienia było należenie przynajmniej do duszy Kościoła¹¹¹, według zaś teologów współczesnych konieczna jest zawsze jakaś łączność z Kościołem widzialnym, przynależność „in voto saltem implicite”¹¹².

¹⁰⁶ Por. przypis 56 niniejszego artykułu.

¹⁰⁷ Zmiany znaczenia terminów „ciała” i „duszy” Kościoła dokonali w XVIII w. głównie H. Tournely, H. Kilber i L. Legrand. Por. ks. W. Łydka, Bellarminowska definicja Kościoła i jej wpływ na późniejszą teologię katolicką, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 13(1966) z. 2, s.70-73.

¹⁰⁸ Por. m. in. J. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, w: *Sacrae Theologiae Summa*, t. I, *Matrii* 1962^s, s. 890 (n. 1116); S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, t. III: *De Spiritu Sancto anima Corporis Mystici*, Roma 1960; P. Faynel, *L'Eglise*, Paris 1970, t. I, s. 199—209. Ch. Journet przyjmuje podwójną duszę Kościoła: niestworzoną jest Duch Święty, a stworzoną łaska uświęcająca ze swoimi darami. Por. dz. cyt., s. 565.

¹⁰⁹ Por. przypis 57 niniejszego artykułu.

¹¹⁰ Por. J. Salaverri, dz. cyt., s. 890—891 (n. 1116—1119). Por. też ks. W. Granat, dz. cyt., s. 302—303.

¹¹¹ Por. *Contr.* IV, lib. III, cap. II. III. VI (t. II, s. 318—319, 325).

¹¹² Por. J. Salaverri, dz. cyt., s. 890 (n. 1116); ks. W. Granat, dz. cyt., s. 303—308; P. Faynel, dz. cyt., t. II, s. 38—40.

Jeśli chodzi o błędne poglądy na Kościół trzeba przyznać, że Bellarmin przytoczył najbardziej zasadnicze i najbardziej rozpowszechnione w różnych okresach historii Kościoła. Nie wspominał on nic o starożytnych montanistach¹¹³, ani też o średniowiecznych herezjach katarów, waldensów i albigensów, begardów i beginek oraz tzw. „braciszków” (Fratricelli)¹¹⁴. Montaniści jednakże mieli poglądy bardzo podobne do nowacjan i donatystów, a herezje średniowieczne (wymienione wyżej) również nawracały do rygorystycznej idei Kościoła duchowego złożonego z samych świętych. Pominięcie więc przez Bellarmina tych wszystkich herezji nie było jakimś zasadniczym brakiem, choć niewątpliwie uniemożliwiało podanie jakiegoś całościowego obrazu błędnych koncepcji Kościoła i bardziej wszechstronne naświetlenie genezy eklezjologicznych poglądów protestantyzmu. Referując poszczególne poglądy, Bellarmin oparł się na wiarygodnych źródłach: poglądy nowacjan, donatystów i pelagian referuje na podstawie wypowiedzi św. Cypriana i św. Augustyna¹¹⁵, poglądy Wiclefa na podstawie jego własnego dzieła „De Ecclesia”¹¹⁶, Husa w oparciu o orzeczenie Soboru w Konstancji¹¹⁷, Kalwina w oparciu o jego dzieło „Institutiones religionis Christianae”¹¹⁸ i kon-

¹¹³ Poglądy montanistów znamy głównie z dzieł Tertuliana: „De pudicitia”, c. 5. 18 i 21; „De virginibus velandis” 1. Por. PL, t. II, kol. 989, 1017, 1024 i 887.

¹¹⁴ Spirytualizujące herezje średniowieczne znalazły autorytatywną ocenę i potępienie w następujących dokumentach Kościoła: a) *Professio fidei Vaidensibus praescripta* (ogłoszona bullą Innocentego III „Eius exemplo” w 1208 r.), por. PL, t. 215, kol. 1510 nn. b) *De fide catholica contra Albigenses*, cap. I — konst. Sob. Later. IV z 1215 r.; por. *Corpus Juris Canonici (Decretalium Gregorii Papae IX compilatio, lib. I, tit. I, cap. 1)*, ed E. Friedberg, Lipsiae 1879—1881 (przedruk; Graz 1959), t. II, kol. 5; c) dekret Soboru w Wienne przeciw begardom i beginkom „Ad nostrum qui” (za Klemensa V z 1311 r); por. *Corpus Juris Canonici (Clementis V constitutiones, lib. V, tit. III, cap. III)*, t. II, kol. 1183; d) „Sancta Romana” — orzeczenie Jana XXII przeciw sekcje „braciszków” (Fratricelli), z 1317 r.; por. *Corpus Juris Canonici (Extravagantes Joannis XXII, tit. 7)*, t. II, kol. 1213—1214. Por. także Konstytucję Jana XXIII „Gloriosam Ecclesiam” z 1318 r., DS 910—916.

¹¹⁵ Św. Cyprian pisze o poglądach nowacjan w „Liber de lapsis” i w „De Ecclesiae catholicae unitate” (por. PL, t. 4. kol. 465 n, 503, tłum. polskie, POK 19, a także w swych listach (44, 55 i 69; por. tłum. polskie, PSP I, s. 125—126. 144. 156—160. 239—243). Św. Augustyn pisze o donatystach m. in. w „Breviculus collationis cum Donatistis Carthagine a. 411 habitae”, c. 11 (por. PL, t. 43, kol. 635 nn), a o pelagianach m. in. w „De haeresibus”, cap. 88 (por. PL, t. 42, kol. 48). Bellarmin wyraźnie cytuje tylko to ostatnie dzieło.

¹¹⁶ Wiclef opublikował to dzieło w r. 1378. Dzieło zostało wznowione w 1886 r. w Londynie (ed. Loserth). Poglądy Wiclefa znamy też dobrze z orzeczenia Soboru w Konstancji z 1415 r. Por. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 27, kol. 632 C — 634 B.

¹¹⁷ *Errorres Johannis Hus* — sesja XV z 1415 r.; por. Mansi, t. 27, kol. 754 nn. Z trzydziestu zdań Husa potępionych przez Sobór Bellarmin wylicza tylko 1, 2, 3, 5 i 6.

¹¹⁸ Bellarmin cytuje dzieło Kalwina czterokrotnie: pisze, że zdaniem Kalwina wszystkie grzechy ludzkie są ze swej natury ciężkie (lib. II, cap. 8 § 58 i 59), że posiadanej wiary nie można utracić, gdyż jest ona tylko u przeznaczonych (lib. III, cap. 2, § 8—11), że prawdziwy Kościół złożony z samych wybranych znany jest tylko Bogu (lib. IV, cap. 1 § 3), że według anabaptystów Kościół składa się z samych doskonałych (lib. IV, cap. 1, § 13). W wydaniu z 1846 r. (Berlin) teksty cytowane znajdują się w t. I na ss. 275 n., 358—360 i w t. II na ss. 188 n., 196.

fesjonistów na podstawie Augsburgskiego wyznania wiary¹¹⁹, oraz pism Lutra, Melanchtona i Brentiusa¹²⁰.

Poglądy zwalczanych autorów referuje wiernie, odróżnia oryginalne twierdzenia od wypływających z nich konsekwencji, ale nie przedstawia całości tych poglądów; ogranicza się tylko do przedstawienia twierdzeń błędnych, nieraz wyrwanych z kontekstu i odizolowanych od jakiejś całości, z którą były logicznie powiązane. Nie można by więc na podstawie samych pism Bellarmina poznać całej eklezjologii Reformatorów, ani też wszechstronnie jej ocenić. Musimy zawsze pamiętać, że Bellarmin nie był historykiem ale polemistą, chociaż swoim obiektywizmem i umiarem górował nad wielu nawet najwybitniejszymi ludźmi swej epoki¹²¹.

Wyjaśniając poglądy konfesjonistów Bellarmin niezbyt słusznie porównuje je z twierdzeniami pelagian, nowacjan i donatystów. Pisze np., że i pelagianie i luteranie uznają wszystkie grzechy za śmiertelne i uważają za członków Kościoła tylko ludzi doskonałych, wolnych od wszelkiego grzechu¹²². Zapomina jednak św. Robert o tym, że istotne podstawy koncepcji pelagiańskiej są diametralnie różne od istotnych założeń protestantyzmu. Naturalistyczny pelagianizm przecenia siłę natury ludzkiej, a przesadnie supernaturalistyczny protestantyzm je pomniejsza. Według pelagian wszystkie grzechy ludzkie są ciężkie ze swej natury, gdyż człowiek jest tak doskonały, że może ich zawsze uniknąć bez pomocy łaski Bożej¹²³, według zaś luteranizmu ciężkość wszystkich grzechów płynie stąd, że wola ludzka nieuleczalnie skażona przez grzech pierworodny, nie może sama spełniać jakiegokolwiek dobrego czynu¹²⁴. Pela-

¹¹⁹ Z Augsburgskiego wyznania wiary cytuje Bellarmin artykuł 6, 7 i 20. W zbiorowym wydaniu pt. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1930, artykuły te są na ss. 58—60 i 72 nn. Por. przekład polski: *Konfesja Augsburgska z 1530 r.*, Warszawa 1970, s. 14—17, 24—31.

¹²⁰ Z pism Lutra cytuje Bellarmin „*De Conciliis et Ecclesia*” (znajduje się to dzieło w wydaniu zbiorowym: „*Dr Martin Luthers Werke*”, Weimar, t. 50, 1914, s. 488—653), z pism Melanchtona „*Apologię wyznania augsburskiego*” (jest ona w *Die Bekenntnisschriften...*; por. m. in. ss. 234—235) z pism Brentiusa „*Prolegomena contra Petrum a Soto*”. (Dzieła J. Brentiusa zostały zebrane w 8 tomach in folio i opublikowane w Tybindze w latach 1576—1590, oraz w Amsterdamie w 1666 r.).

¹²¹ Por. J. De la Servière, dz. cyt., s. 729—731, 738—740. Całościowe ujęcie eklezjologii protestanckiej podają ostatnio ks. A. Nossol (*Eklezjologia protestancka*, w: Ks. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. II, Lublin 1974, s. 391—404), Ks. K. Hoła, (*Kościół w nauce Marcina Lutra i symbolicznych ksiąg lutezańskich*, „*Znak*” 27(1975) 37—64) i L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit*, Paris 1970, s. 67—95: *Eglises et ecclésiologies de la Reforme*; tłum. polskie, Warszawa 1977, s. 58—81.

¹²² Por. *Contr.* IV, lib. III, cap. II (t. II, s. 316—317).

¹²³ Por. m. in. św. Augustyn, *De haeresibus*, cap. 88 (PL, t. 42, kol. 48); tenże, *Contra daus epistolas Pelagianorum*, nn 4, 11 i 31 (PL t. 44, kol. 552—555 i 564).

¹²⁴ Por. *Apologia confessionis augustanae*, art. 181, w *Die Bekenntnisschriften...*, s. 311—312. Por. też wypowiedzi samego Lutra w dziełach: *De servo arbitrio*, wyd. cyt., t. 18, 1908 r., s. 716 nn.; *In epistolam ad Galatas*, wyd. cyt., t. 40, Abt. I, 1911 r., s. 293 nn.

gianie mają też inną koncepcję świętości niż protestanci. Dla nich świętym, a w konsekwencji i doskonałym, jest ten, kto faktycznie sam, o własnych siłach zdoła zachować wszystkie przykazania Boże, wytrwać bez najmniejszego grzechu¹²⁵. Według luteran zaś świętym jest ten, komu dzięki ufnej wierze Bóg grzechów nie poczytuje¹²⁶; w pierwszym wypadku mamy więc rzeczywistą doskonałość moralną (choć tylko czysto naturalną), osiąganą własnym wysiłkiem, w drugim zaś jakąś świętość legalną, otrzymywaną dzięki ufnej wierze. Twierdzenie więc, iż Kościół jest społecznością doskonałych ma zupełnie inny sens u pelagian niż w protestantyzmie. Protestanci zresztą nazywają Kościół jedynie społecznością świętych¹²⁷ i dopiero sam Bellarmin stwierdza, iż skoro nie uznaje się grzechów lekkich, to święci właściwie są tym samym co doskonali. Podobnie duża różnica zachodzi między protestantyzmem a poglądami nowacjan i donatystów. Wprawdzie w jednym i w drugim wypadku twierdzi się, że z Kościoła wykluczeni są tylko ci grzesznicy, którzy zgrzeszyli przeciw wierze, ale u nowacjan i donatystów grzechem tym jest przestępstwo publicznego zaparcia się wiary¹²⁸, u protestantów zaś sam brak wewnętrznej ufności w Miłosierdzie Boże, stanowiącej warunek nie poczytywania nam popełnionych grzechów¹²⁹.

Św. Robert mówiąc o protestantach miał zawsze na myśli zwolenników augsburskiego wyznania wiary i referował te poglądy, które przedstawione były w pismach Lutra i Melanchtona. Warto o tym pamiętać, gdyż późniejszy protestantyzm, podzielony na liczne odłamy, w niejednym punkcie i na różne sposoby zmodyfikował pierwotną doktrynę luterską.

Bellarmin mocno bronił widzialności Kościoła przeciwko wszelkim tendencjom spirytualizującym, przeciw wszelkim usiłowaniom sprowadzenia Kościoła do czysto duchowej, niewidzialnej wspólnoty świętych czy przeznaczonych. W obronie tej widzialności poszedł jednak św. Ro-

¹²⁵ Bóg, według Pelagiusza, dał każdemu możliwość czynienia dobrze i dlatego każdy, jeśli chce, może sam wytrwać bez grzechu. Por. S. Augustinus, Liber de gratia Christi, s. 3 i 4; PL, t. 44, kol. 362.

¹²⁶ „...homines... gratis iustificentur per fidem cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum... Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso”. Confessio Augustana, art. VI, w: Die Bekenntnisschriften..., s. 55...

¹²⁷ „...Est autem Ecclesia congregatio sanctorum in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta...” Confessio fidei Augustana, art. VII, w: Die Bekenntnisschriften... s. 59—60. Podobne określenie znajduje się w katechizmie większym (Catechismus maior), art. 3, ułożonym przez Lutra; por. tamże, s. 657. (Przeład polski tego katechizmu, Warszawa 1962).

¹²⁸ Sam Bellarmin stwierdza, że nowacjanie wykluczali z Kościoła tylko „lapsos contra fidem”, a donatyści tych, którzy popełnili pewne większe występki (scelera). Por. Contr. IV, lib. III, cap. II (t. II, s. 316).

¹²⁹ Konfesjoniści mówią bowiem, że człowiek może być usprawiedliwiony tylko przez samą ufność w zasługi Chrystusa. Por. Confessio fidei Augustana, art. VI, w: Die Bekenntnisschriften... s. 55.

bert zbyt daleko porównując Kościół do królestwa Francji lub republiki Weneckiej¹³⁰. Jest bowiem Kościół w innym stopniu widzialny niż jakiegokolwiek państwa, gdyż niektóre jego elementy i to najważniejsze, są absolutnie niedostępne dla zmysłów a nawet dla poznania czysto naturalnego. Oprócz bowiem widzialnej struktury prawno-hierarchicznej istnieje w Kościele niewidzialne życie nadprzyrodzone, tajemnicza łączność z Chrystusem i z Duchem Świętym. Dlatego słusznie mówi się obecnie, że widzialność Kościoła w odróżnieniu od widzialności innych społeczności naturalnych jest nieadekwatna, nie obejmuje całej rzeczywistości¹³¹. Najgłębiej zagadnienie to ujmuje Ch. Journet. Jego zdaniem widzialność Kościoła polega na tym, że zewnętrzne ramy społeczności zamykają w sobie i objawiają niewidzialną nadprzyrodzoną rzeczywistość, czynią ją w pewnej niedoskonałej mierze widzialną dla świata¹³².

Broniąc przesadnie tej widzialności Bellarmin stwierdza, że prawdziwymi członkami Kościoła są już ci ludzie, którzy należą do jego ciała; natomiast ci, którzy należą tylko do duszy Kościoła, są faktycznie poza tą społecznością Chrystysową. Utożsamia więc św. Robert należenie do Kościoła z należeniem do jego ciała¹³³. Takie postawienie sprawy choć bardzo wyraźnie odcinało naukę katolicką od opinii protestanckich, to jednak prowadziło mimo woli do nadmiernego zaakcentowania ciała Kościoła a pomniejszania czy usuwania w cień jego duszy; w późniejszych wiekach zajmowano się prawie wyłącznie ciałem Kościoła i w ten sposób, jak dosadnie wyraża się Congar, eklezjologia stała się hierarchiologią¹³⁴.

Definicja podana przez Bellarmina określa Kościół głównie od strony ciała. Wprawdzie są w niej również jakoś wyrażone wewnętrzne elementy Kościoła, ale pozostają one na dalszym planie. W innych określeniach Kościoła podanych w popularnych katechizmach¹³⁵, św. Robert wyraźnie wspomina o cnocie wiary, jednakże w definicji, będącej odpowiedzią na koncepcje protestanckie, wewnętrzne elementy Kościoła usuwa zupełnie w cień.

¹³⁰ Por. przypis 72 niniejszego artykułu.

¹³¹ Por. J. Salaverri, dz. cyt., s. 893 (n. 1124). Por. też. Ch. Journet, dz. cyt., s. 8 nn.

¹³² Por. dz. cyt., s. 968 nn. Por. też. P. Faynel, dz. cyt., t. I, s. 218—225.

¹³³ Por. przypis 73 i 74 niniejszego artykułu.

¹³⁴ Por. Jalons pour une théologie du laïcité, Paris 1953, s. 68.

¹³⁵ Por. przypis 76 niniejszego artykułu.

FORMATION DE LA DÉFINITION DE L'ÉGLISE DANS LES ÉCRITS DE SAINT ROBERT BELLARMIN

Sommaire

On a souvent affirmé, que s. Robert Bellarmin était l'auteur de la conception juridico — institutionnelle de l'Eglise et que son enseignement sur l'Eglise avait trouvé une expression synthétique dans la définition de l'Eglise. Afin de pouvoir apprécier ces affirmations avec justesse, l'auteur entreprend de démontrer avec précision, comment la définition de l'Eglise s'est-elle formée dans les écrits de Bellarmin.

Il analyse, pour commencer, les essais de définition de l'Eglise, entrepris à l'époque qui précéda l'enseignement de s. Robert. Bien que le problème de la définition de l'Eglise ne soit devenu pressant qu'à l'époque de la Réformation, l'on avait formulé, au Moyen-Age déjà, des définitions, un peu vagues cependant, comme „corps du Christ" et „rassemblement des fidèles". Dès le début du XIV siècle, on essaya de définir l'Eglise sous son aspect juridique, hiérarchique et socio-institutionnel; ces essais avaient pour but la défense du pouvoir papal et de la structure visible et institutionnelle de l'Eglise. De là aussi la tentative d'accentuer dans ces définitions le caractère hiérarchique et visible de l'Eglise. Diverses significations du terme même „Ecclesia" furent rassemblées et classées jusqu'à la moitié du XVI siècle. Ce fut aussi l'époque où l'on commença à définir l'Eglise sous un aspect plus large — comme une communauté de tous les croyants „depuis Abel le Juste". C'est alors aussi que l'on a formulé une définition de l'Eglise prise au sens strict, avec énumération de ses éléments, aussi bien extérieurs qu'intérieurs. L'époque de l'inauguration du concile de Trente fut aussi celle des efforts plus intensifs de définir l'Eglise d'une façon plus précise. Pour faire face aux conceptions protestantes de l'Eglise invisible, les théologiens catholiques avaient commencé à omettre dans leurs définitions, l'énumération des éléments invisibles de l'Eglise, tout en accentuant exclusivement presque, les éléments visibles — institutionnels.

L'auteur présente ensuite la nature de l'Eglise d'après Bellarmin, ainsi que les buts concrets qu'il visait dans la formation de la définition de l'Eglise. Il montre, que saint Robert était parfaitement conscient de toute la richesse de la doctrine révélée sur l'Eglise, et qu'il faisait ressortir dans ses écrits tant les éléments intérieurs qu'extérieurs de l'unité de l'Eglise. Il importait surtout à Bellarmin, que la définition s'opposât aux erreurs des protestants et de certaines sectes plus anciennes encore. C'est pourquoi il analyse tout d'abord des opinions erronées et, en forme de réponse, il cite ensuite sa définition, tout en accentuant les éléments visibles de l'Eglise, rejetés par les hétérodoxes.

En ce qui concerne la rédaction même de la définition de l'Eglise par Bellarmin, l'auteur rappelle, que saint Robert tenait tout particulièrement à défendre la visibilité de l'Eglise et c'est pourquoi, dans sa définition parue dans les „Controverses", il ne se contentait point de mentionner les éléments extérieurs: la confession d'une même foi, la participation aux sacrements et le gouvernement exercé par des pasteurs légitimes. Il reconnaissait que ce n'était là qu'un minimum suffisant des conditions d'une vraie appartenance à l'Eglise.

Pour terminer, l'auteur entreprend un essai d'évaluation critique de la manière de voir de saint Robert. Il rappelle que Bellarmin présente dans ses écrits divers

aspects de la réalité de l'Eglise et que l'on ne pourrait donc l'accuser de ramener l'ecclésiologie à la seule doctrine de la structure visible et hiérarchique de l'Eglise. Contrairement à la majorité des théologiens de son temps, Bellarmin analyse avec plus de précision les éléments intérieurs et extérieurs décidant de l'unité de l'Eglise. Voulant résoudre le problème de l'appartenance à l'Eglise, sujet de vives discussions alors, Bellarmin présente une conception originale de l'âme et du corps de l'Eglise. Cette différenciation, qui devait être modifiée au cours des siècles à venir, a conduit à des conclusions contraires à la conception de saint Robert, qui ont été abandonnées actuellement en théologie. Les opinions hétérodoxes sur l'Eglise ont été référées fidèlement par Bellarmin, quoique souvent isolées de la totalité de ces opinions. Il cite presque toutes les erreurs ecclésiologiques principales, connues de l'histoire, mais il a tort de comparer la manière de voir des luthériens aux opinions anciennes des pélagiens, novaciens et donatistes. Dans sa défense de la visibilité de l'Eglise, Bellarmin est allé trop loin en comparant l'Eglise à une société civile et en ramenant l'appartenance à l'Eglise à l'appartenance à son corps.