

KS. BOLESŁAW PYLAK

FORMOWANIE SIĘ DOGMATYCZNEGO TRAKTATU O KOŚCIELE

Traktat dogmatyczny o Kościele należy niewątpliwie do najmłodszych traktatów teologicznych, który dopiero w naszych czasach dochodzi do pełni rozkwitu. W porównaniu do innych działów teologii jest on Kościołowi najbliższy, gdyż traktuje o najgłębszej treści jego istoty. Mimo wielkiej doniosłości tego traktatu dla życia Kościoła dopiero w ostatnich stu latach rodzi się myśl o dogmatycznym stanowisku eklezjologii. Od czasów Soboru Watykańskiego coraz częściej spotykamy w pracach teologów naukę o Kościele w ramach teologii specjalnej jako oddzielny traktat dogmatyczny¹.

Jakie były losy eklezjologii w wiekach poprzednich, jakimi drogami postępował rozwój tejże nauki zwłaszcza po Soborze Watykańskim — oto pytanie, na które spróbujemy dać odpowiedź w oparciu o analizę szeregu opracowań o Kościele. Prawda o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa jest jedną z tajemnic wiary. Bóg objawił tę tajemnicę człowiekowi posługując się językiem zrozumiałym dla niego, pełnym porównań i obrazów. Znajdujemy ją w różnych miejscach Pisma św., szczególnie w listach św. Pawła. Dużo miejsca poświęcili

¹ Por. J. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenburg 1927, s. 25.

jej w swych pismach św. Cyprian, św. Augustyn, zwany apologetykiem i dogmatykiem Kościoła² i inni Ojcowie. Świadomość prawdy o Kościele jako tajemnicy wiary była u nich bardzo żywa. Kościół tą prawdą żył, lecz była to początkowo wiara w Kościół, a nie teologia o Kościele; patrystyka nie stworzyła jeszcze specjalnego traktatu o Kościele w dzisiejszym tego słowa znaczeniu.

Jeśli chodzi o św. Tomasza, nie dał on formalnego określenia istoty Kościoła, ani nie stworzył specjalnego traktatu o Kościele; omawiając jednak tę tajemnicę w związku z innymi prawdami wiary, dał na ogół pełny obraz Kościoła, zwłaszcza podkreślił chrystologiczną stronę zagadnienia³. Słusznie zaznacza Harnack, że teologia średniowieczna jest eklezjastyczna, choć niewiele słów wypowiedziała o Kościele⁴. Idąc po linii związku tajemnicy Kościoła z tajemnicą Chrystusa eklezjologia mogła z biegiem czasu wejść w krąg traktatów dogmatycznych jako przedłużenie soteriologii. Niestety, upadek scholastyki przesunął ten moment na daleką przyszłość. W walkach kościelno-politycznych stary skrypturystyczno-patrystyczny i scholastyczny pogląd na Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa poszedł niejako w zapomnienie⁵.

Wiek XVI, okres pseudo-reformacji, utożsamiający Kościół ze społecznością wiernych usprawiedliwionych z tytułu ufności w załugi Chrystusa czy przeznaczenia do zbawienia, negował widzialny element w Kościele i odrzucał jego prawo do nieomylnego nauczania prawdy Bożej. Ataki tego rodzaju

² M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, wyd. III, t. I, s. 9. Parisiis 1927/8.

³ M. Grabmann, *Die Lehre des h. Thomas von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903, s. 10, 16, 82.

⁴ Harnack, *Dogmengeschichte*, t. 3, s. 462.

⁵ A. Tymczak, *Kościół jako mistyczne ciało Chrystusa*, Lwów 1931, s. 41; por. także Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, t. I, *La hiérarchie apostolique*, Friburg 1941, s. XII.

zmuszały teologów katolickich do gruntownego przemyślenia zagrożonych prawd i dokładnego sprecyzowania nauki katolickiej o widzialności Kościoła i jego autorytatywno-normatywnej funkcji w dziele przekazywania objawienia.

W ten sposób „u wrót Soboru Trydenckiego traktat o Kościele, który zawierał kwestię boskiego początku papieżstwa i natury jego przymiotów, przesuwają się na teren reguły wiary”⁶, a dzieło Melchiora Cano *De locis theologicis* i prace polemiczne św. Bellarmina o autorytecie Kościoła, jego znamionach, widzialnej głowie — papieżu umieszczają na długie wieki naukę o Kościele w traktacie *de locis theologicis*⁷. Bellarminowska definicja Kościoła, będąca niejako spojrzeniem od zewnątrz na jego istotę i podkreślająca głównie widzialne więzy łączące wiernych z Kościołem, stała się wprost klasyczną w teologii katolickiej; przetrwała ona jako definicja szkolna bodaj do dnia dzisiejszego. Nie zachodziła natomiast w tym okresie potrzeba obrony niewidzialnych i nadprzyrodzonych pierwiastków Kościoła. Protestanci nie negowali prawdy o Mistycznym Ciele Chrystusa; dlatego ten dział eklezjologii pozostawał na ogół na uboczu ówczesnych zainteresowań teologicznych.

Wiek XVIII i XIX również nie stwarzał korzystnego tła dla rozwoju nauki o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa. Był to bowiem okres racjonalizmu, wrogo nastawiony do wszelkich pierwiastków nadprzyrodzonych, okres kierunków idealistycznych, a potem materialistycznych w filozofii, okres subiektywizmu i indywidualizmu, daleki od możliwości przyjęcia innej jeszcze formy istnienia poza jednostkową⁸. W ogniu

⁶ J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du Concile de Trente au Concile du Vatican*, Paris 1906, wstęp, s. XVI.

⁷ Ranft, op. cit., s. 97—100.

⁸ Por. J. Stepa, *Zadania współczesnej teologii na tle prądów epoki*, „At. Kapł.”, (1946) 213—214; R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922, s. 3—5.

polemiki z nowymi prądami, w obronie już nie tylko poszczególnych prawd objawionych, lecz podstaw samego chrześcijaństwa, wskutek traktowania poszczególnych zagadnień z punktu widzenia przeciwnika dla utrzymania z nim wspólnej płaszczyzny dyskusji, rozwija się w tym okresie apologetyka filozoficzno-historyczna i przeważnie apologetyczny traktat o Kościele, czyli eklezjologia apologetyczna⁹. Jej przekazano cały materiał nauki o Kościele i taki stan trwać będzie aż do I wojny światowej. Większa część teologów tego okresu opracowuje naukę o Kościele w ramach apologetyki lub teologii fundamentalnej. W dziełach ich uderza nas naprawdę wielka różnorodność w ujęciu tematu tak pod względem metody traktowania przedmiotu, jak również pod względem układu materiału. Fakt ten należy tłumaczyć brakiem dokładniejszego opracowania metody apologetycznej i metody właściwej teologii fundamentalnej. O ile dogmatyka posiadała już ustalone punkty wyjścia, metodę dowodzenia, rozkład materiału, to na określenie nauki przed-dogmatycznej nie było jeszcze ogólnie przyjętej nazwy. Autorowie określają ją mianem teologii fundamentalnej, teologii generalnej, apologetyki, nauki o zasadach teologii, kryteriologii teologicznej, podkładając nieraz pod te terminy różną treść.

* Ogólnie rozumiano pod nazwą apologetyki czy teologii fundamentalnej naukę traktującą o objawieniu z punktu widzenia rozumu. W dowodzeniu posługiwano się argumentem zaczerpniętym z filozofii i historii. W ramach tak ujętej teologii fundamentalnej eklezjologia zajmuje centralne stanowisko. Po uzasadnieniu konieczności religii, możliwości i konieczności objawienia autorowie historycznie dowodzą faktu objawienia się Boga w osobie Chrystusa — oto treść traktatu *demonstratio religiosa et christiana*. Tenże Chrystus dla kontynuowania

⁹ M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg i. Br. 1933, s. 213.

swego dzieła zakłada Kościół jako instytucję zbawczą, obdarza go swoim boskim autorytetem — oto treść traktatu *demonstratio catholica*. Naukę Chrystusa znajdujemy w Piśmie św. i Tradycji — to treść dodatkowej części, dołączanej do poprzednich.

Jeśli chodzi o naukę o Kościele w tak ujętej teologii fundamentalnej, uderza nas często wielka dysproporcja między tym, co autor zamierza i może wyłożyć przy zastosowaniu metody apologetyczno-fundamentalnej, a tym, co właściwie daje. Najczęściej treść nauki o Kościele rozsadza szczupłe ramy apologetyki czy teologii fundamentalnej. Zwrócimy jeszcze uwagę na tę kwestię w dalszych wywodach, a tymczasem rzućmy okiem wstecz i zapytajmy się, czy w dotychczasowym rozwoju teologii, który uformował w okresie pseudo-reformacji stanowisko autorytatywno-normatywne nauki o Kościele i w okresie oświecenia XVIII i XIX w. stanowisko apologetyczne, nie odnajdziemy śladów także dogmatycznego stanowiska dla nauki o Kościele; czy obok głównego nurtu apologetyczno-fundamentalnego w eklezjologii nie zauważymy jakiejś myśli dogmatycznej?

Na powyższe pytanie należy dać odpowiedź twierdzącą. Faktycznie nauka dogmatyczna o Kościele nie była obcą teologii wieków ubiegłych¹⁰; jednak dopiero w połowie XIX w. rodzi się idea dogmatycznego stanowiska nauki o Kościele, która od tego czasu biegnie równolegle do głównej idei przewodniej fundamentalno-apologetycznej aż do czasów I wojny światowej, kiedy to zdobywa sobie pełne prawo obywatelstwa i pierwsze miejsce wobec dwu dotychczasowych stanowisk.

¹⁰ Por. Gr. Grabka, OFM, *Card. Hosii doctrina de Corpore Christi Mystico in luce saeculi XVI*, Washington 1945, s. 21.

Mianowicie w pierwszej połowie XIX w. jako reakcja przeciw racjonalizmowi i zbytnej ingerencji ówczesnej filozofii na teren teologii następuje pewien zwrot ku przeszłości, większe zainteresowania się patrystyką.

Ponadto wzrost znaczenia metody historycznej umożliwia teologom zetknięcie się z oryginalnymi dziełami św. Tomasza, oglądanego dotychczas najczęściej przez pryzmat nie zawsze poprawnych komentatorów. Budzi się nowy prąd filozoficzno-teologiczny, określany mianem neo-scholastyki, który przyczynia się do ożywienia wszystkich dziedzin życia kościelnego, między innymi także teologii¹¹.

Początków tego odrodzenia na terenie Niemiec należy dopatrywać się w działalności szkoły Tybindzkiej z jej głównym przedstawicielem Janem Adamem Möhlerem († 1838) na czele, którego piśmiennictwo dla dalszego rozwoju eklezjologii posiada decydujące znaczenie. W oparciu o patrystykę i scholastykę przyjmuje on ideę Kościoła jako główną ideę swojej teologii¹². Ciekawa jest ewolucja poglądów Möhlera na istotę Kościoła, której przebieg można śledzić, porównując dwa podstawowe jego dzieła: *Die Einheit in der Kirche* (1825) — dzieło napisane w latach młodości i drugie dzieło *Symbolik* (1832) — napisane w latach późniejszych. Autor przechodzi w nich od pierwotnej „pneumatycznej teorii o Kościele do teandrycznej i od liberalizmu charyzmatycznego do zasady hierarchicznego autorytetu”. W latach dojrzałych za punkt wyjścia nie bierze już Zesłania Ducha św., lecz Wcielenie Syna Bożego w ludz-

¹¹ M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, s. 226, 227, 229 i 221; por. J. Schwane, *Histoire des dogmes*, t. IV, Paris 1904, s. 541—543; J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX siècle*, Paris 1904, wstęp, s. LIV; Ranft op. cit., s. 127.

¹² M. Grabmann, op. cit., s. 227.

kość, a w związku z tym metafizycznej istoty Kościoła dopatruje się w zespoleniu pierwiastka boskiego i ludzkiego na kształt zjednoczenia się tych pierwiastków w osobie Wcielonego Syna Bożego.

Nowe idee eklezjologiczne Möhlera odbiły się głośnym echem w twórczości pisarskiej grupy rzymskich profesorów: O. J. Perrone, C. Passaglii, K. Schradera i J. B. Franzelina z Towarzystwa Jezusowego, którzy dotarliśmy także do źródeł najczystszej myśli teologicznej — pism Ojców Kościoła, wydobyli na światło dawny skryptyurystyczno-patrystyczny pogląd na Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa.

Wyżej wzmiankowanym teologom (O. Passaglii pośrednio) zawdzięczamy sformułowanie w ramach prac przygotowawczych do Soboru Watykańskiego specjalnego projektu dogmatycznej nauki o Kościele, który miał stanowić trzon przyszłej konstytucji soborowej. Treść jego wykazuje bardzo dużo punktów stycznych z encykliką Piusa XII o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa. Gdyby ów projekt doczekał się wówczas uroczystej promulgacji, na co się poważnie zanosilo, bylibyśmy dzisiaj o wiele bogatsi i bardziej zaawansowani w teologii eklezjastycznej¹³. Sobór przyspieszyłby wówczas proces formowania się dogmatycznego traktatu o Kościele o całe 70 lat. Niestety, przedwczesne zamknięcie obrad soboru przesunęło ten moment na daleką przyszłość. A tymczasem w literaturze eklezjologicznej na ogół nic się nie zmieniło. Panuje nadal ujęcie fundamentalno-apologetyczne. Dopiero w końcu XIX i na początku XX w. poszczególni autorowie dochodzą do wniosku, że na Kościół należy patrzeć z podwójnego punktu widzenia i że należy w nim uwzględniać oprócz

¹³ O tym obszernie w pracy: Ks. B. Pylak, *Projekt konstytucji dogmatycznej o Kościele na Soborze Watykańskim* (praca w druku).

momentu apologetycznego także dogmatyczny. Natrafiają oni jednak na wielką trudność w sposobie ujęcia tych dwójakiego rodzaju elementów, w określeniu ich wzajemnego stosunku w traktacie o Kościele.

Jedni rozwiązują trudność połowicznie przez dodawanie do dotychczasowych traktatów apologetyczno-fundamentalnych dodatku dogmatycznego o Kościele, lub przez wplatanie w całość specjalnych uwag — korollariów¹⁴.

Inni, mimo że teoretycznie wyróżniają elementy apologetyczne i dogmatyczne, w praktyce dają dzieła o metodzie mieszanej, odpowiadające wymaganiom apologetyki i dogmatyki. Ujęcie to ma swoje plusy, ponieważ umożliwia wszechstronniejsze naświetlenie prawdy o Kościele. Ale ma też swoje minusy w postaci małej przejrzystości i przeskoków myślowych z płaszczyzny apologetycznej na dogmatyczną¹⁵.

Jeszcze inni z traktatu o Kościele tworzą dwie odrębne części: apologetyczną i dogmatyczną, następujące bezpośrednio po sobie, by nie rozbijać całości obrazu Kościoła. Ale wobec pewnych prawd o podwójnym obliczu: apologetycznym i dogmatycznym zatracają przyjętą linię podziału. Ponadto takie ujęcie stwarza dwa obrazy Kościoła: z jednej strony Kościoła widzialnego, hierarchicznego, a z drugiej — niewidzialnego, mistycznego, które się nie pokrywają i dają tylko jednostronne spojrzenie na Kościół, nie odpowiadające istocie rzeczy¹⁶.

¹⁴ H. Dieckmann, *De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici*, Friburgi Br. 1925. H. Felder, *Apologeticae sive theologiae fundamentalis pars prima et altera*, Paderbornae 1920.

¹⁵ De Groot, *Summa apologetica de Ecclesia Catholica ad mentem s. Thomae Aquinatis*, Ratisbonae 1906, wyd. III. G. Wilmers TJ, *De Christi Ecclesia*, Ratisbonae 1897. A. Straub TJ, *De Ecclesia Christi*, Oeniponte 1912. D. Palmieri TJ, *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, Prati 1902, wyd. III.

¹⁶ Tanqueray, *Synopsis theologiae fundamentalis*, 1894, wyd. XX — 1926. Spacil, *Repetitorium apologeticae et theologiae fundamentalis*, t. II. Oeniponte 1917.

Wreszcie czwarta grupa teologów zupełnie oddziela traktat apologetyczny od dogmatycznego; ten ostatni umieszcza w teologii specjalnej po traktacie o Odkupieniu lub o łasce. Zwolennicy takiego ujęcia eklezjologii omawiają w traktacie apologetycznym lub fundamentalnym tylko fakt istnienia Kościoła i jego boską powagę w nieomylnym nauczaniu prawd objawionych. Resztę materiału nauki o Kościele przekazują do traktatu dogmatycznego, najczęściej w formie przedłużenia traktatów chrystologicznych¹⁷. Wielki wpływ na takie uformowanie się dogmatycznego traktatu o Kościele wywarły prace O. A. Gardeilla, A. de Poulpiquet, R. Garrigou-Lagrange'a z zakonu kaznodziejskiego, które wytyczyły zasadnicze linie w kwestii metody i zakresu nauki apologetycznej i wyróżniły dokładnie elementy apologetyczne i dogmatyczne w eklezjologii.

W ten sposób w okresie I wojny światowej uformowało się już ostatecznie obok stanowiska normatywnego i apologetycznego stanowisko organiczno-dogmatyczne eklezjologii. I od tego czasu punkt ciężkości nauki o Kościele przesuwają się zdecydowanie z terenu apologetyki i teologii fundamentalnej na teren teologii dogmatycznej. Analogicznie do chrystologii apologetyka i teologia fundamentalna uzasadnia tylko założenie i boski charakter Kościoła¹⁸. Natomiast jego istotę, przymioty, znamiona omawia się dogmatycznie po soteriologii lub po traktacie o łasce.

Ślady takiego ujmowania nauki o Kościele odnajdujemy już w pracach największego dogmatyka XIX w. Michała Józefa Scheebena († 1888), wielkiego znawcy patrystyki, scholastyki

¹⁷ De Poulpiquet, *L'Église catholique, étude apologetique*, Paris 1923; H. van Laak TJ, *Institutiones Theologiae Fundamentalis*, Prati-Roma 1911.

¹⁸ Por. J. Beumer, *Apologetik oder Dogmatik der Kirche*, „Theologie und Glaube“, 31 (1939) 380.

i teologa nadprzyrodzoneści. Zrąb swej nauki o Kościele wyłożył najpierw na kilkudziesięciu stronach *Die Mysterien des Christentums* (1865) w rozdziale pt. Tajemnica Kościoła i sakramentów. Umieścił ją po omówieniu tajemnicy Trójcy św., grzechu, Wcielenia. Przedłużeniem tajemnicy Boga-Człowieka jest Kościół, który przy pomocy sakramentów rozdziela łaski wysłużone przez Chrystusa.

Po soborze wydaje Scheeben w 1873 r. I tom swojej *Handbuch der katholischen Dogmatik* (Freiburg i. Br.). Stanowi on jakby wstęp do właściwej dogmatyki, coś w rodzaju teologii fundamentalnej, czy teologicznej nauki poznania. Traktuje w nim również o Kościele, ale tylko o jego funkcji nauczycielskiej, autorytecie doktrynalnym i nieomylności (s. 57—105). W rozkładzie materiału zapowiada w teologii specjalnej traktat VI o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa po traktacie o Wcieleniu, a przed traktatem o łasce (s. 462). Tymczasem w tomie III odstępuje od zapowiedzianego porządku, zgodnego zresztą z rozkładem materiału w „*Die Mysterien des Christentums*” i omawia w ks. VI zagadnienie łaski. Zapewne po traktacie o łasce zamieściłby zapowiedziany traktat o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa. Niestety, przedwczesna śmierć nie pozwoliła mu dokończyć zamierzonego dzieła. Dopiero w r. 1903 uzupełnił je w duchu mistrza Atzberger, który we wstępie (s. VI) tłumaczy się, że naukę o Kościele musiał opracować dosyć samodzielnie. Nie mógł zdecydować się na przeprowadzenie wielkiej analogii między Kościołem a Matką Najświętszą, o której wspomina Scheeben w przedmowie do tomu III (s. 629).

Równocześnie z Scheebenem rozpoczął wydawać swą 10-tomową dogmatykę inny wielki teolog XIX wieku — J. B. Heinrich¹⁹. Zna on potrójne stanowisko nauki o Kościele (t. I,

¹⁹ *Dogmatische Theologie*, t. I, Mainz 1873.

s. 132—3). W tomie I, który jest jakby apologetyką w stosunku do całości, drogą rozumową wykazuje prawdziwość i boskość Kościoła (s. 424—488). Tom II zawiera naukę o Kościele jako najbliższej normie wiary. Brak natomiast w dalszych tomach dogmatycznej nauki o Kościele mimo stanowczej zapowiedzi autora, że „artykuł wiary o Kościele musi znaleźć miejsce w dogmatyce specjalnej” (t. I, s. 133). Śmierć nie dozwoliła mu, podobnie jak i Scheebenowi, dokończyć dzieła. Wydał tylko tom VI w r. 1887, a kontynuator jego pracy, C. Gutberlet, filozof z powołania i apologeta, pominął zupełnie dogmatyczny traktat o Kościele w dalszych tomach. Po traktacie o Wciele- niu i soteriologii przeszedł bezpośrednio do omawiania łaski i sakramentów.

Dogmatyczną naukę o Kościele uwzględnia w swym podręczniku także inny teolog — H. Simar²⁰. Naukę o Kościele w znaczeniu reguły wiary omawia we wstępie, by później po- wrócić do niej w dogmatyce specjalnej po traktacie o Odku- pieniu i łasce (s. 576). Omawia w niej kolejno pojęcie, pochodzenie, cel Kościoła, ustrój, władze, właściwości i znaki roz- poznawcze.

Nie pominął eklezjologii w dogmatyce specjalnej także inny dogmatyk XIX w. — H. Schell²¹.

Jednak nie wszyscy teologowie, autorzy podręczników, okazali należyte zrozumienie dla dogmatycznej nauki o Ko- ściele. Większość z nich nie uwzględniła eklezjologii w dogma- tyce specjalnej, omawiając ją tylko w teologii fundamentalnej, jak np. B. Jungmann²², Fr. Egger²³, J. Pohle²⁴, Th. Specht²⁵.

²⁰ *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg, 2 tomy, 1879/80.

²¹ *Katholische Dogmatik in sechs Büchern*, Paderborn, t. I, 1889. *Institutiones theologiae dogmaticae specialis*, Brugge 1868.

²³ *Enchiridion theologiae dogmaticae specialis*, Brixinae 1887.

²⁴ *Lehrbuch der Dogmatik in 7 Büchern*, wyd. 5, Paderborn 1911—12.

²⁵ *Lehrbuch der Dogmatik*, wyd. 2, Regensburg 1912.

Eklezjologię w dogmatyce pomija również znany teolog L. Janssens²⁶. Tłumaczy go może specjalny charakter dzieła pomyślanego jako ścisły komentarz Sumy św. Tomasza, w której — jak wiemy — nie ma specjalnego traktatu poświęconego eklezjologii dogmatycznej. Dlatego nie może poświęcić nauce o Kościele specjalnego miejsca w dogmatyce szczegółowej.

W podobnej sytuacji znajduje się Fr. Diekamp²⁷. Można jednak u niego zauważyć pewien postęp w poglądach na kwestię dogmatycznego stanowiska eklezjologii. Mianowicie jeszcze w wydaniu z r. 1921 podając rozkład materiału zupełnie nie wspomina o nauce o Kościele. W tomie II (s. 272—315) omawia ją częściowo w ramach chrystologii. Natomiast w poprawionym wydaniu z r. 1934 zaznacza już, że „z nauką o Chrystusie wiąże się nauka o Kościele, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa i obiektywną społecznością zbawczą ustanowioną celem przekazywania owoców Odkupienia jednostkom” (s. 77). Jednak mimo takiej zapowiedzi w samym dziele nie wprowadza żadnych zmian. W wydaniu 10 z. 1952 r. (t. II) również nie potykamy eklezjologii w ramach dogmatyki specjalnej.

Autorzy nowszych podręczników zaczynają doceniać dogmatyczną naukę o Kościele i uwzględniają ją w dogmatyce specjalnej. I tak B. Bartmann odróżnia traktat apologetyczny o Kościele od dogmatycznego i umieszcza ten ostatni po traktacie o łasce a przed sakramentologią²⁸. Omawia w nim kolejno pojęcie Kościoła, założenie, cel, konieczność, władze, przymioty, element subiektywny w Kościele. Wydaje się jednak, że zamieszcza w nim zbyt dużo materiału historyczno-apologetycznego.

²⁶ *Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam*, t. 9, Friburg, 1900—1921.

²⁷ *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, wyd. 3—5, Münster i. W. 1921.

²⁸ *Lehrbuch der Dogmatik*, wyd. 8, Freiburg i Br. 1932, s. 126—206.

Wreszcie najnowsza dogmatyka Michała Schumausa jest typowym przykładem współczesnego traktowania nauki o Kościele i wyrazem przesunięcia jej punktu ciężkości z terenu apologetyki czy teologii fundamentalnej na teren dogmatyki²⁹. Autor jej zdaje sobie sprawę z potrójnego stanowiska nauki o Kościele. Z góry zapowiada, że nie ma zamiaru uzasadniać apologetycznie prawdziwości i boskiego charakteru Kościoła. Pragnie natomiast wyłącznie z punktu wiary, a więc ze stanowiska organiczno-dogmatycznego ukazać piękno i naświetlić tajemnicę jego istoty³⁰. A ponieważ Kościół traktuje jako przedłużenie tajemnicy Chrystusa, dlatego umieszcza swój traktat o Kościele po traktacie o Chrystusie Odkupicielu, a dopiero potem omawia problem łaski i sakramentów. W ten sposób przez wbudowanie traktatu o Kościele chrystologia otrzymała właściwe zakończenie, a nauka o łasce i sakramentach podstawę i punkt oparcia.

Wprowadzenie eklezjologii do teologii dogmatycznej umożliwia wszechstronne naświetlenie istoty Kościoła i ukazanie jego nadprzyrodzonego bogactwa i piękna. Wyczerpujące omówienie tej tajemnicy w ramach wykładów z teologii dogmatycznej w seminariach duchownych ożywi wśród młodych lewitów świadomość organicznej więzi łączącej nas z Chrystusem i przyczyni się do pogłębienia naszej wiedzy o Kościele; powoli prawda ta poprzez słowo mówione i pisane trafi do wszystkich wiernych i stanie się własnością wszystkich.

Wydaje się więc, że jednym z konkretnych owoców dzisiejszego rozwoju eklezjologii będzie nowy traktat o Kościele — Mistycznym Ciele Chrystusa wbudowany na stałe w organiczną całość wszystkich pozostałych traktatów dogmatycznych i przesunięcie punktu ciężkości w eklezjologii

²⁹ *Katholische Dogmatik*, 3 tomy, München 1938—1941; od 1953 r. wychodzi 5 wyd.

³⁰ T.III, cz. I, s. 6—7.

z terenu apologetyki i teologii fundamentalnej na teren dogmatyki. W formowaniu się nowego traktatu odegra wielką rolę encyklika *Mystici Corporis*, która jako autorytatywna wypowiedź magisterium nauczającego będzie zawsze punktem wyjścia i drogowskazem dla przyszłych prac na temat Kościoła.