

Ks. Jan Perszon*
UMK Toruń

EKLEZJOLOGIA ŚW. TOMASZA Z AKWINU W ŚWIETLE TRADYCJI PAWŁOWEJ

W epoce, w której żył i tworzył Tomasz z Akwinu, nie spierano się o naturę Kościoła. Dlatego nie napisał on żadnego traktatu eklezjologicznego. Kwestie związane z Kościołem podejmował – tak jak inni scholastycy – w kontekście chrystologii i pneumatologii; jako Ciało Chrystusa Kościół jest bowiem dziełem (i proces ten zachodzi permanentnie) Zbawiciela i Ducha Świętego. Pawłowa metafora Kościoła jako „Ciała Chrystusa”, rozwinięta (ale przez innego autora) w Listach do Efezjan i Kolosan, w komentarzach Akwinaty nabiera kształtu wszechstronnej syntezy eklezjologicznej, obejmującej genezę, naturę, strukturę i misję Eklezji. W mistrzowski i twórczy sposób Tomasz z Akwinu korzysta z osiągnięć teologii patrystycznej, przede wszystkim św. Augustyna, nawiązuje też do średniowiecznej kanonistyki, angażującej się w konflikt papieżstwa z cesarstwem. Sam jednak (zwłaszcza w *Expositio in Symbolum*) wydobywa chrystologiczno-pneumatyczny aspekt natury tej unikalnej wspólnoty, podkreślając zarazem boską genezę Kościoła i jego eschatyczne zorientowanie na Boga (*reditus creaturae rationalis ad Deum*).

Twierdzi się, że jeden z największych geniuszów średniowiecza, św. Tomasz z Akwinu, nie napisał „eklezjologii”. Fakt ten zdaje się dowodzić, że w jego czasach nie było takiej potrzeby. Idee eklezjologiczne wkomponowali w swoje dzieła – już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa – autorzy ksiąg Nowego Testamentu, później zaś w ogniu polemik z coraz to nowymi herezjami rozwijali je Ojcowie Kościoła, biskupi i teolodzy. Opinia publiczna średniowiecza fascynowała się raczej sporem władzy cesarskiej z papieską koncepcją *plenitudo potestatis*, zmaganiem z potęgą islamu (epoka tzw. wypraw krzyżowych), a teologia (np. kanon I IV Soboru Laterańskiego w 1215 r.) precyzyjnie definiowała – wypracowaną przez szkołę scholastyczną – syntezę doktryny chrześcijańskiej. Wśród koryfeuszów tej wielkiej szkoły byli Piotr Lombard, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu i Bonaventura. Scholastycy motywy eklezjologiczne podejmowali w ramach chrystologii

* Ks. prof. dr hab. Jan Perszon – kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu; e-mail: jan.perszon@milosierdzie.org.

i pneumatologii; Kościół (jako Ciało Chrystusa) jest bowiem dziełem Chrystusa i Ducha Świętego.

Tomaszowy kunszt teologiczny widać szczególnie w *Komentarzu do Listu do Efezjan*, który zawiera implikacje eklezjologiczne, nawiązujące do teologii wcześniejszej. Aż do XIV wieku (traktat Jakuba z Viterbo *De Regimine Christiano*) w Kościele nie wyodrębniano klasycznego „traktatu eklezjologicznego”¹. Kwestie eklezjologiczne (geneza Kościoła, jego natura, struktura i cel) poruszano w kontekście innych zagadnień. Dlatego „eklezjologia” Akwinaty nie stanowi zwartej wykładki, ale rozszkana jest w wielu jego pracach teologicznych. Myśliciel „wkomponował ją” w dynamizm jednego z wiodących motywów swej teologii. W największym skrócie: Kościół jest dla niego „podmiotem” całej ekonomii zbawczej, powrotem rozumnych stworzeń do Boga (*motus rationalis creaturae ad Deum*)². Będąc społecznością ludzką (*communio, congregatio fidelium*), jest on jednocześnie Ciałem Chrystusa i mieszkaniem Ducha Świętego. Jest więc – ze względu na swą boską genezę i przychodzącą z porządku łaski naturę – przede wszystkim misterium.

EKLEZJOLOGIA W *CORPUS PAULINUM*

Kościół odgrywa w Nowym Testamencie rolę bardzo ważną, choć nie zawsze jest wprost przywoływany. Pamiętać trzeba, że autorzy napisali poszczególne księgi dla konkretnych wspólnot wierzących. Kościół był więc – przynajmniej chronologicznie – przed Nowym Testamentem. Stąd „swoją”, czyli specyficzną, eklezjologię zawierają (także *implicite*) wszystkie nowotestamentalne księgi³. Bogatej myśli eklezjologicznej dostarczają zwłaszcza listy św. Pawła. Jego misja

¹ Podobne podejście do eklezjologii wykazali inni wielcy scholastycy: św. Bonawentura, Aleksander z Hales, Albert Wielki. Zob. Y. Congar, *The Mystery of the Church*, Baltimore–Dublin 1965 s. 53 i n.

² Zob. Y. Congar, *The Mystery of the Church* s. 55 i n. Autor podkreśla, że najbardziej zwartym wykładem eklezjologicznym Akwinaty jest fragment *Expositio in Symbolum*, objaśniający słowa *Sanctam Ecclesiam Catholicam* oraz *Secunda Pars Summy teologii*. Na doktrynę eklezjologiczną obecną w komentarzach biblijnych Akwinaty zwraca uwagę P. Roszak, *Christus transformatus in Ecclesia (In Ps. 21,1). Eclesiologia de santo Tomás de Aquino en perspectiva del Misterium*, „Scripta Theologica” 1 (2010), s. 31–55.

³ Zob. R. Haight, *Christian Community in History*, vol. I: *Historical Ecclesiology*, New York 2004, s. 71–83; *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin 1984; por. też R. Schnackenburg, *The Church in the New Testament*, New York 1965; R. E. Brown, J. P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York 1983, zwł. s. 92–127; R. E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, New York 1984; M. Hengel, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, Philadelphia 1983; R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979; W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983; R. Stark, *The Rise of Christianity*, San Francisco 1997; J. H. Elliot, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation*

wśród pogan niejako „zmuszała” go do opracowania teologicznej natury Kościoła oraz jej implikacji dla życia chrześcijan⁴. Dojrzałą i wieloaspektową naukę o Kościele zawarł on przede wszystkim w Liście do Rzymian, w dwu Listach do Koryntian i w Liście do Galatów. Mamy więc najpierw termin *ecclesia*, oznaczający lokalne zgromadzenie chrześcijan w konkretnym domu, mieście lub prowincji, ale jednocześnie otwarte na jeden, uniwersalny Kościół Chrystusowy⁵. Niezwykle ważną i nośną metaforą jest metafora Kościoła jako „ciała Chrystusa”⁶. Została ona dopracowana – ale już przez kogoś innego – w Listach do Kolosan i Efezjan, jednak zasadnicze zręby tej koncepcji znajdujemy 1 Liście do Koryntian i Liście do Rzymian. „Ciało Chrystusa” apostoł odnosi do Ukrzyżowanego (Rz 7,4), do eucharystycznego Ciała Chrystusa (1 Kor 10,16), ale także do Kościoła w Koryncie (1 Kor 12,27 i n.) i Kościoła uniwersalnego. Obraz „ciała Chrystusa” nie jest abstrakcyjny; Paweł, opierając się na nim, zmierza do rozwiązania konkretnych problemów korynckiej wspólnoty⁷. List do Efezjan⁸, do którego komentarz Toma-

and Strategy, Philadelphia 1981; A. J. Saldarini, *Matthew's Christian–Jewish Community*, Chicago 1994.

⁴ Zob. H. Langkammer, *Nauka św. Pawła o Kościele*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, s. 83 i n.

⁵ Zob. J. A. Fitzmyer, *Paul and His Theology: A Brief Sketch*, New York 1989, s. 96. Paweł w Rz (16,1; 16,16; 16,23;), 1 Kor (6,4; 10,32; 11,18; 12,28; 14,5; 14,23; 15,9; 16,1; 16,19; i Ga (1,13) pisze o lokalnej kongregacji jako „Kościele” lub „Kościele Boga”, jednocześnie nadając tym terminom sens bardziej ogólny, odnoszony do Kościoła jako spajanej przez Chrystusa całości, która konkretyzuje się i aktualizuje w lokalnych wspólnotach.

⁶ Zob. H. Langkammer, *Nauka św. Pawła o Kościele*, s. 85 i n. Warto pamiętać, że Paweł nawiązał tu do greckiej i rzymskiej (przed wszystkim platońskiej) idei organicznej jedności kosmosu. *Soma* czy *corpus* są więc ekwiwalentem kosmosu; oznaczały także państwo i inne wspólnoty ludzkie. Człowiek jako istota jest „członkiem” „ciała”. Zob. H. Schlier, *The Pauline Body-Concept. To soma tou Christou*, w: *The Church. Readings in Theology*, praca zb., New York 1963 s. 46 i n. Autor zwraca uwagę na różnice, jakie zachodzą między nowotestamentalną koncepcją Kościoła jako „ciała Chrystusa” a myślą grecką. Podkreśla też, że we współczesnej pierwotnemu chrześcijaństwie myśli judaistycznej (Septuaginta i literatura żydowska I wieku) nie ma żadnej analogii od określania społeczności ludzkiej terminem *soma* – „ciało”. Pewne analogie znajduje jednak w judeochrześcijańskich środowiskach gnostyckich (pismach Filona z Aleksandrii).

⁷ Chodzi m.in. o odróżnienie „stołu demonów” od „stołu Pana” (1 Kor 10,14–22), czyli niebezpieczeństwo synkretyzmu oraz wspólnotę, którą sprawia w wiernych (przez Eucharystię i chrzest: 1 Kor 10,17; 12,12–26; 12,27 i n.) – tu Paweł zabiega o jedność skłóconej wspólnoty – sam Bóg. Zob. F. J. Matera, *Theologies of the Church in the New Testament*, w: *The Gift of the Church. A Textbook on Ecclesiology in Honor of Patrick Granfield, O.S.B.*, ed. P. C. Phan, Collegeville 2000, s. 14 i n.

⁸ Od kilkudziesięciu lat List do Efezjan przypisuje się nieznanemu uczniowi Pawła (prawdopodobnie żydowskiego pochodzenia), datuje się go na rok 80. Zob. D. J. Harrington, *The Church According to the New Testament. What the Wisdom and Witness of Early Christianity Teach Us Today*, Chicago 2001, s. 85.

sza z Akwinu można określić jako syntezę natury Kościoła⁹, rozwija (wraz z Listem do Kolosan) obraz Kościoła-ciała Chrystusa. Ważnym elementem tej eklezjologii (a jednocześnie punktem wyjścia) jest mowa o Chrystusie jako „Głowie” kościelnego „ciała”. To pozwala autorom znacząco ubogacić Pawłową koncepcję i „pokazać” relację pomiędzy Chrystusem i Jego Kościołem. Wedle Ef 1,20–23 Kościół jest „miejscem”, w którym objawia się władza i autorytet Chrystusa. Ukazał ją Bóg w Chrystusie, którego wskrzesił z martwych i posadził po swojej prawicy, dając Mu panowanie nad całym stworzeniem. To uniwersalne panowanie Chrystusa jest „związane” z Kościołem, który odrywa w nim kluczową rolę. W nim bowiem królowanie zmartwychwstałego i uwielbionego Pana aktualizuje się i objawia¹⁰. Autor Listu do Efezjan (4,15–16) zachęca chrześcijan do wzrastania w Chrystusie, który jest „Głową”, albowiem z niej pochodzi zasada (energia) życiowa całego organizmu¹¹. List (Ef 5,22–33) buduje też nową – obok metafory „ciała” i „głowy” – koncepcję (obraz) Eklezji: jest ona podobna do małżeństwa¹². Relacja Chrystusa i Kościoła porównana zostaje do relacji męża i żony. Chrystus jako głowa Kościoła (swego ciała) jest jego Odkupicielem. Ponieważ Chrystus umiłował Kościół i wydał siebie samego za niego, by uczynić go świętym, Kościół powinien być mu poddany. Pan bowiem karmi swe „ciało” i nieustannie się o nie troszczy¹³. Autor Listu do Efezjan, identyfikując Kościół z ciałem Chrystusa, uwypukla jednocześnie jego uniwersalny charakter. Termin *ecclesia* odnosi się bardziej do powszechnego wymiaru wspólnoty Chrystusowej niż do jej lokalnej konkretyzacji. Chrystusowe ciało, odkupione mocą Jego krzyża, stanowi „nową ludzkość”, jednoczącą zarówno żydów, jak i pogan (Chrystus bowiem zburzył „mur” wrogości między nimi), którzy stają się dziedzicami boskich obietnic. Stanowią nowy „lud Boga”. List uwydatnia też kosmiczną „funkcję” zmartwychwstałego Chrystusa, w którym Bóg – ze względu na Kościół – ustanowił Go Głową „wszystkich rzeczy”¹⁴. W Pawłowej teologii Kościoła (zwłaszcza w 1 Liście

⁹ Zob. Ch. T. Baglow, *The Principle(s) of Ecclesial Nature. The Church in the Ephesians Commentary of St. Thomas Aquinas*, w: *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, eds. P. Roszak, J. Vijgen, Turnhout 2015, s. 531 i n.

¹⁰ Zob. tamże, s. 86–87.

¹¹ Zob. H. Schlier, *The Pauline Body-Concept*, s. 44 i n. Autor podkreśla, że Kościół charakteryzowany przez Listy do Efezjan i Kolosan jako „ciało Chrystusa” jest „przyporządkowany” relacji Chrystusa-Głowy do „ciała”. Właśnie to przyporządkowanie sprawia, że Kościół – stale czerpiąc życie z Chrystusa – staje się „doskonałym człowieczeństwem” w Ef 1,22 i n.

¹² Por. D.J. Harrington, *The Church According to the New Testament*, s. 86.

¹³ Zob. tamże, s. 88–89.

¹⁴ Autor Listu używa jako źródła Listu do Kolosan, podkreślając kosmiczne panowanie Chrystusa nad całym stworzeniem. Zob. D. J. Harrington, *The Church According to the New Testament*, s. 86; por. też F. J. Matera, *Theologies of the Church*, s. 16; H. Schlier, *The Pauline-Body Concept*, s. 46.

do Koryntian) pojawia się też obraz „świątyni Boga” oraz „domu Boga”¹⁵. List do Efezjan (2,19) stwierdza, że chrześcijańscy poganie (czyli niewywodzący się z judaizmu) są „domownikami Boga”, uczestniczą w obietnicy przez Ewangelię, a jako zbudowani na fundamencie apostołów i proroków (gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus) rosną na „świętą w Bogu świątynię” (Ef 2,21)¹⁶. Powołaniem apostoła, podobnie jak Kościoła, jest objawianie „niezmierzonych bogactw Chrystusa” (Ef 3,10) nie tylko poganom i żydom, ale nawet mocom niebieskim. Stąd Kościół jest narzędziem zwiastowania Ewangelii całemu kosmosowi. Dalej: celem charyzmatów (Ef 4,4–10), których Duch Pana udziela wierzącym, jest budowanie jedności Ciała Chrystusa i Ludu Boga¹⁷. Wyliczając je (razem z urzędami), autor stwierdza, że wszystkie są podporządkowane posłudze Słowa i budowaniu Kościoła jako Ciała Chrystusa¹⁸. W Pawłowej eklezjologii bardzo ważną rolę pełni wyrażenie „w Chrystusie”. Kościół, czyli eklezjalne ciało, żyje „w Chrystusie”, egzystuje w zbawczych skutkach śmierci i zmartwychwstania, staje się jednością i ciałem dzięki Niemu. W pewnym sensie po prostu jest Chrystusem¹⁹.

EKLEZJOLOGIA PATRYSTYCZNA I ŚREDNIOWIECZNA

Ojcowie apostołscy (Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński) akcentują problem jedności Kościoła (ta kwestia towarzyszy wspólnocie Chrystusa od początku) i więź z biskupem, Ireneusz z Lyonu, Justyn, Tertulian i Hipolit z Rzymu polemizują z ruchami heretyckimi²⁰, w Aleksandrii (Klemens Aleksandryjski i Orygenes)

¹⁵ Chodzi m.in. o Ef 1,22–23; 2,15–16; 3,6; zob. F. J. Matera, *Theologies of the Church*, s. 16.

¹⁶ Zob. tamże; por. też D. J. Harrington, *The Church According to the New Testament*, s. 86–87.

¹⁷ Zob. H. Langkammer, *Nauka św. Pawła o Kościele*, s. 88; G. Rafiński, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, w: *Duch Odnowiciel*, Poznań 1998, s. 300–331, Kolekcja „Communio”, t. 12.

¹⁸ Zob. D. J. Harrington, *The Church According to the New Testament*, s. 88. O Pawłowej pneumatologii, traktującej o istocie i celu charyzmatów „specjalnych” oraz charyzmatycznym charakterze urzędowych (hierarchicznych) posług w Kościele pisze H. Langkammer, *Nauka św. Pawła o Kościele*, s. 92 i n.; o jedności Kościoła w ujęciu św. Pawła obszernie pisze Y. Congar, *The Mystery of the Church*, s. 17–44.

¹⁹ Wyrażenie „en Christo” ma u Pawła wiele znaczeń. Określa relację chrześcijanina do wywyższonego Pana, ukazuje aspekt pneumatyczny „wcielenia” w Chrystusa przez chrzest, poświadcza koegzystencję wierzącego w śmierci i zmartwychwstaniu, podnosi teocentryczny aspekt *esse in Christo*, wypukła uniwersalizm przynależności do Pana, akcentuje motyw tzw. osoby korporatywnej (*corporative personality*), którą Kościół w Chrystusie stanowi, wreszcie definiuje związek przyczynowo-skutkowy, który zachodzi między Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym Kyriosem a eklezjalnym ciałem. Zob. H. Langkammer, *Nauka św. Pawła o Kościele*, s. 89 i n.

²⁰ Zob. W. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, New Haven–London 1993, s. 191. Ireneusz z Lyonu położył fundamenty pod historiozobawcze rozumienie misji Kościoła. Sformułował też trzy „filary” jego jedności i tożsamości: wspólna, oparta na Tradycji, doktryna wszystkich Kościołów, sukcesja biskupia wywiedziona od apostołów

rozwija się szkoła teologiczna nawiązująca do idei platońskich. Po przełomie konstantyńskim (edykt mediolański z 313 roku) Kościół wszedł w relacje z imperium, stając się częścią systemu społecznego i państwowego. Miało to przynieść rozwój myśli teologicznej i prawniczej, koncentrującej się na autonomii Kościoła względem władzy świeckiej, ale także swego rodzaju „teologii politycznej”²¹. Natomiast Cyprian z Kartaginy i Augustyn rozwijają dojrzałą koncepcję eklezjologiczną w polemice z donatyzmem i pelagianizmem²².

Szczególnie doniosła jest eklezjologiczna refleksja św. Augustyna, ona bowiem „na zawsze” weszła w główny nurt życia Kościoła i w niemałym zakresie inspirowała myśl św. Tomasza²³. W rozumieniu natury Kościoła centrum dla Doktora Łaski stanowi Pawłowa metafora ciała Chrystusa. Jedność (unia) między Chrystusem i Kościołem (Jego ciałem) jest bardzo głęboka i mocna. Cały integralny Chrystus oznacza „głowę i członki”, tak jak w kompletnej osobie²⁴. Realizm tej intymnej unii Chrystusa z Kościołem prowadzi Augustyna do zrównania Kościoła z sakramentem. Ten „cały” totalny Chrystus jest „animowany” przez Ducha Świętego; tego samego, przez którego Jezus stał się Chrystusem. W byciu ciałem Chrystusa chrześcijanin żyje w Duchu Chrystusa²⁵. Dla Augustyna Kościół egzystuje w kilku „wymiarach”: transcendentnym (niebieskim), w ziemskim – jako zinstytucjonalizowana, empiryczna społeczność wierzących (która jest *corpus*

i kanon Pisma Świętego. Jego linię kontynuował Tertulian, akcentując świętość jako najważniejsze kryterium chrześcijaństwa. Hipolit akcentuje ład liturgiczny i hierarchię w Kościele. W tym kontekście trzeba też wspomnieć o *Didascalia Apostolorum*. Zob. R. Height, *Christian Community in History* s. 147 i n.

²¹ Prekursorem „teologii politycznej” był historyk i biskup Euzebiusz z Cezarei w Palestynie. Jej elementami były: 1) entuzjazm chrześcijan z powodu sympatii Konstantyna dla ich religii; 2) przekonanie, że przez cesarza, który jest w ręku Boga „prefektem Najwyższego Suwerena”, państwem kieruje sam Bóg; 3) Euzebiusz w dziejach Kościoła i jego rozwoju w ramach rzymskiego imperium widział działanie Bożej Opatrzności; jej przejawem jest synergia nauczania prawdy i jednoczącej świat władzy cesarskiej; 4) tak jak Bóg jest najwyższym rządcą uniwersum, tak cesarz – jako Jego narzędzie – ciesząc się powszechną władzą i autorytetem, naśladuje Go i zapewnia mieszkańcom jedność, pokój i dostęp do zbawienia. Zob. R. Height, *Christian Community in History*, s. 220 i n.

²² Zob. E. Plumer, *The Development of Ecclesiology: Early Church to the Reformation*, w: *The Gift of the Church. A Textbook on Ecclesiology in Honor of Patrick Granfield, O.S.B.*, ed. P. C. Phan, Collegeville 2000, s. 28 i n. Cyprian usilnie walczył o jedność Kościoła. Swą argumentację wiarygodności Kościoła opierał na Bogu, który jest źródłem (genezą) jednego Kościoła, strukturze biskupiej, legitymującej się prawowitą sukcesją, sprawianej przez Ducha Świętego miłości. Podjął kwestię przynależności do Kościoła (członkostwo), ważności chrztu heretyków. Zob. R. Height, *Christian Community in History*, s. 170 i n.

²³ Zob. Y. M.-J. Congar, *Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum Abendlandischer Schisma*, Freiburg–Basel–Wien 1971, s. 1–10.

²⁴ Zob. R. Height, *Christian Community in History*, s. 225; por. też P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley 1969; Y. Congar, *L'Eglise: De Saint Augustin a l'epoque modern*, Paris 1970.

²⁵ W konsekwencji Eucharystia, czyli komunია w Ciele i Krwi Chrystusa, sprawia, że wierni „są” Jego ciałem. Zob. Y. Congar, *L'Eglise*, s. 13.

mixtum, bo składa się z grzeszników i świętych), wreszcie jako „Kościół wewnętrzny”, egzystująca w empirycznej społeczności *pars electa* (czyli święci). Między „niebieskim” i „ziemskim” Kościołem (czyli częściami jednego) zachodzi nieustanna interkomunia²⁶. W polemice z donatystami odwoływał się do katolickości Kościoła i kolegialności biskupów; bronił obiektywnego charakteru sakramentów²⁷. Kościół jest ciałem Chrystusa, nieustannie inspirowanym przez Ducha Świętego; On bowiem prowadzi ziemską eklezję przez – czasem dramatyczne – meandry historii²⁸.

Istotnym czynnikiem, który kształtował obraz Kościoła i jego teologię, było – począwszy od III wieku – życie monastyczne oraz pierwsze sobory ekumeniczne (powszechne)²⁹. Niemniej teorie eklezjologiczne – tak wspaniale rozwinięte w Nowym Testamencie – ustąpiły refleksji prawniczej. W chrześcijańskim społeczeństwie żywotny problem stanowiła bowiem relacja państwa i Kościoła, władzy doczesnej i duchownej. Podejmowali te kwestie biskupi Rzymu. Leon Wielki uczył, że tak papież, jak cesarz mają władzę od Boga; każdy jednak we własnej dziedzinie³⁰. Leon I (nazwany „Wielkim”) nie rozwinął teorii eklezjo-

²⁶ Zob. Y. Congar, *L'Eglise*, s. 18. Augustyn dość śmiało „przekracza” granicę przynależności do Kościoła; stąd należący do Kościoła widzialnego mogą być w rzeczywistości poza jego ramami; ci zaś, którzy formalnie doń nie należą – wewnątrz. Jako realista (jednocześnie moralny radykał) Biskup Hippony wiedział, że „czysta oblubienica”, którą Kościół jest, niesie w sobie grzeszników. Dlatego porównywał go do szpitala, miejsca leczenia chorych, a nie do społeczności doskonałych. Zob. P. Brown, *Augustine of Hippo*, s. 365.

²⁷ Prawdziwy Kościół musi być w komunii z Kościołem powszechnym. Augustyn łączył prymat papieski z episkopalnym ustrojem Kościoła w swojej prowincji. Skuteczność sakramentów, ponieważ udziela ich sam Chrystus w swoim Kościele, nie zależy od dyspozycji (świętości) szafarzy, jednak ich owocność jest uwarunkowana właściwą dyspozycją (prawdziwa wiara, miłość, otwarcie na Ducha Świętego). Zob. R. Height, *Christian Community in History*, s. 228 i n.

²⁸ Choć w perspektywie eschatologicznej Kościół i świat są w radykalnej opozycji (*Civitas Dei – Civitas Terrena*), Augustyn dostrzega opatrnościowe działanie Boga w historii (także przez zmaganie się w świecie dobra i zła) poprzez Jego Kościół. Zob. Ch. N. Cochrane, *The Earthly City versus the Heavenly City: A Conflict of Values*, w: *Church and State in the Middle Ages*, ed. B. D. Hill, New York 1970, s. 33–44; C. Bartnik, *Augustyn, Aurelius Augustinus, VII. Myśl historyologiczna*, [hasło] w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1 Lublin 1985, kol. 1107–1109.

²⁹ Chodzi o ruch monastyczny zainicjowany w Egipcie przez Pachomiusza (290–346), a zorganizowany i włączony w „obieg” Kościoła powszechnego przez Atanazego z Aleksandrii i Bazylego z Cezarei. Na Zachodzie głównym promotorem monastycyzmu był św. Benedykt z Nursji (480–550). Pierwsze zwołane przez cesarzy sobory (w Nicei w 325 roku i Konstantynopolu w 381 roku) sformułowały – zmagając się z herezjami – zasadnicze zręby prawd wiary Kościoła. Zob. E. Plumer, *The Development of Ecclesiology*, s. 30 i n.

³⁰ Słabym punktem tej konfiguracji był fakt zwoływania soborów przez cesarzy, którzy nadto – jako obrońcy Kościoła i jego protektorzy – wprowadzali (środkami administracyjnymi) w życie ich kanony. Leona nauka o prymacie – zgodnie z logiką prawa rzymskiego – sprowadzała się do triady: papież = Piotr, a Piotr (a dokładniej jego urząd, czyli *officium*) jest wikariuszem Chrystusa. Zob. R. Height, *Christian Community in History*, s. 239 i n.

logicznych³¹. W basenie Morza Śródziemnego ukształtowała się cywilizacja chrześcijańska, niszczonej przez powtarzające się najazdy barbarzyńców³². Do odrodzenia Kościoła przyczyniła się tzw. reforma gregoriańska, zmierzająca do wyzwolenia Kościoła spod kurateli władzy świeckiej. Środkiem do tego było silne papieństwo i wcześniej nieznana centralizacja władzy w Kościele³³. Lansowano – nawiązującą do św. Pawła – organiczno-korporatywną koncepcję Kościoła-mistycznego ciała Chrystusa³⁴. Ujmowanie natury wspólnoty Kościoła i jego relacji do władzy świeckiej w kategoriach prawniczych (jurydycznych, kanonicznych) było potrzebą chwili. Spowodowało jednak zapoznanie – w spojrzeniu na naturę Kościoła – wymiaru duchowego (porządek łaski), a wypukliło aspekt jurysdykcyjny³⁵. W XII wieku właśnie tzw. dekretyści, koncentrujący

³¹ Zob. R. A. Markus, *Gregory the Great and His World*, Cambridge 1997, s. 203. Papież ten usprawnił jednak administrację Kościoła, zorganizowaną hierarchicznie (papież we wspólnocie z patriarchami, metropolitami, biskupami). Aczkolwiek jako następca Piotra aspirował do uniwersalnej (nad całym Kościołem) jurysdykcji, przyjął tytuł *servus servorum Dei*. Zob. R. Height, *Christian Community in History*, s. 243 i n.; E. Plumer, *The Development of Ecclesiology*, s. 34.

³² Zdaniem historyków Kościół Grzegorza I różnił się radykalnie od tego, którego biskupem był Ignacy z Antiochii. Najazdy barbarzyńców tak mocno niszczyły tkankę społeczną, że dopiero ożywienie życia zakonnego (reforma kluniacka od 909 roku) przyniosło renesans Kościoła. Zob. P. Brown, *The Rise of Western Christendom*, Oxford 2003 s. 219 i n.

³³ Sytuacja była dramatyczna: między latami 955 a 1057 było 25 papieży, z których niemal wszyscy objęli Katedrę Piotra jako „faworyci” cesarzy lub arystokracji rzymskiej. Zob. R. Height, *Christian Community in History*, s. 272. Czempionem reformy Kościoła był Grzegorz VII (1073–1085), którego dzieło kontynuowali jego następcy. Szczytem centralizacji władzy kościelnej był pontyfikat Innocentego III (1198–1216). Zob. E. Plumer, *The Development of Ecclesiology*, s. 36 i n. Literatura na temat tzw. sporu o inwestyturę jest bogata. Zob. *The Age of the Gregorian Reform Movement*, w: *Church and State*, s. 65–86; U.-R. Blumenthal, *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from Ninth to the Twelfth Century*, Philadelphia 1988; P. Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity. AD 200–1000*, Oxford 2003; H. E. J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford 1970.

³⁴ Jak stwierdza S. Wiedenhofer (*Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz 1992, s. 133 i n.) już w IV wieku w myśli katolickiej zakorzeniło się ujęcie Kościoła jako „mistycznego Ciała”. W XII wieku kanonistyka wypracowała model Kościoła jako „ciała” korporatywno-socjologicznego, którego głową jest papież. Dominacja kanonistów „zmieniła” także recepcję innego, żywego w tym czasie obrazu Eklezji jako „świątyni Ducha Świętego”. Walka z władzą świecką spowodowała, że duchowa natura Kościoła została „wpasowana” w pojęcia prawnicze – tak ministerium sakramentalne kapłanów stało się „władzą”, czyli *potestas*, dominium. Rozróżniano jednak władzę święceń i „władzę” jurysdykcji. Także inne „obrazy” Kościoła (Dziewica, Oblubienica, Matka) zostały wkomponowane w spór o władzę; teraz Kościół stał się *domina et regnatix, imperatrix*.

³⁵ Opracowana za papieża Gelazego I (492–496) teoria „dwóch mieczy” głosiła, że Bóg udzielił władzy duchowej Kościołowi, a doczesnej państwu. Na początku XIII wieku wrócił do niej dominikanin z uniwersytetu w Paryżu, Jan (*Tractatus de Potestate Regia et Papali*, 1302/1303), w ślad za Tomaszem z Akwinu ucząc, że obydwie władze są autonomiczne. W przypadku konfliktu między nimi rację trzeba przyznać władzy duchowej. Bonifacy VIII (bulla *Unam sanctam*, 1302) twierdził, że władza świecka jest prawomocna jedynie wtedy, gdy jest nadana przez Kościół (czyli papieża). Nadto posłuszeństwo papieżowi jest konieczne do zbawienia. Zob.

się na prawniczym aspekcie życia kościelnego i jego relacji względem władzy cywilnej, uzasadniali teokratyczne roszczenia papieży i wyznaczyli kierunek myśli eklezjologicznej³⁶. Monarchiczna wizja Kościoła nie uchylała wprawdzie jego „wewnętrznej” naturze (działanie łaski), ale skupiała uwagę na jego sferze widzialnej. Innymi słowy, zamiast teologii Kościoła uprawiano rodzaj filozofii politycznej, czerpiącej inspirację z arystotelizmu, prawa rzymskiego i Pisma Świętego. Co więcej, w XIII wieku dokonała się w Europie sekularyzacja, polegająca na osłabieniu władzy kościelnej, a coraz wyraźniejszej dominacji władzy świeckiej³⁷. Teologia tego czasu, o ile w ogóle zajmowała się Kościołem i jego naturą, koncentrowała się raczej na widzialnych aspektach *congregatio fidelium*, jego monarchicznej strukturze i relacji względem władzy świeckiej.

ŚW. TOMASZ I JEGO EKLEZJOLOGIA

Rozwój teologii scholastycznej, z Tomaszem z Akwinu na czele, zbalansował nierównowagę teologiczno-prawnych teorii Kościoła. Wczesna scholastyka (Abelard, Hugon od św. Wiktora, Piotr Lombard) obficie czerpała bowiem z tradycji, zwłaszcza patrystycznej³⁸. Tomasz z Akwinu twórczo ten kierunek rozwinął. W ślad za Arystotelesem argumentował, że „cywilne społeczeństwo” nie pochodzi z zepsucia natury ludzkiej (jak chciał Augustyn), ale samej natury człowieka, który jest

Philip the Fair and Boniface VIII: Origins of the National State, w: *Church and State*, ed. B. D. Hill, s. 167–169; E. Plumer, *The Development of Ecclesiology*, s. 39. Upolitycznienie papieskiej teokracji Rzym zawdzięczał m.in. Gilesowi (traktat *De Ecclesia Potestate*). Zob. B. Tierney, *The Crisis of Church and State 1050–1300*, Toronto 1999, s. 193 i n. Narastające tendencje dualistyczne (*imperium-sacerdotium*) oraz tendencje hierokratyczne w teologii od końca XI wieku dostrzega Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche von Augustinus*, s. 111 n.

³⁶ Zob. B. Tierney, *The Crisis of Church and State*, s. 97 i n. Najbardziej znana kompilacja tzw. dekretów *Decretales Gratiani* została promulgowana przez Grzegorza IX w 1243 roku. Zob. tamże, s. 150–157. Jak jednak twierdzi Y. Congar (*Die Lehre von der Kirche von Augustinus*, s. 91 i n.), kanoniści – z *Concordia discordantium canonum* Gracjana, opublikowanej w Bolonii w 1140 roku – mieli duży wkład w teologiczną refleksję nad naturą Kościoła. Przytaczali bowiem opozycyjne względem siebie opinie, dotyczące zakresu i ograniczeń władzy papieża, soboru czy relacji władzy duchowej i świeckiej.

³⁷ Zob. J. R. Strayer, *The Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century*, w: *Church and State*, s. 174 i n. Na procesy społeczne nakładała się kwestia rosnących ambicji władców (domagających się pełnej jurysdykcji na terenie własnego państwa) oraz proces rodzenia się państw narodowych.

³⁸ Kościół pojmowano nade wszystkim – w ślad za św. Augustynem – jako Ciało Chrystusa; Chrystus „posiada” wierzących, czyli *universitas fidelium*. Dlatego sakramenty działają tylko w Kościele przez sprawianą przez Ducha Świętego miłość i jedność, które jednoczą chrześcijan. W połowie XII wieku pojawia się (w odróżnieniu od *ecclesia triumphans*) wyrażenie *ecclesia militans*. Zob. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche von Augustinus*, s. 98 i n.

istotą społeczną³⁹. Dlatego potencjalność osoby może się urzeczywistniać jedynie w nieustannej relacji do innych, czyli w społeczności. Społeczność zaś potrzebuje władzy, która by troszczyła się o dobro wspólne⁴⁰.

Eklezjologia Akwinaty (który nie stworzył osobnego traktatu o Kościele) wyrasta z jego nauczania o łasce⁴¹. To łaska Ducha Świętego pociąga ludzi do wiary i jednoczy ich w Mistycznym Ciele – Kościele. Przez Ducha „dokonuje się” nowe życie Chrystusa w człowieku; uzdalniając go do aktów wiary, nadziei i miłości. Zewnętrzna, empiryczna i społeczna rzeczywistość Kościoła czyni to działanie „dotykalnym” i widzialnym. Idea Kościoła jako ciała oznacza, że jest on zbiorowością zorganizowaną w jedno przez współpracę różnych działań i funkcji, ale nade wszystko misterium, kierowanym „od wewnątrz” przez Ducha Świętego⁴². Szczególne eklezjotwórcze działania mają – zdaniem Tomasza – sakramenty z Eucharystią na czele. Ona jest centralnym i najwyższym „punktem”, w którym Chrystus wszystko, co jest Kościołem, „bierze w posiadanie”. Ciekawe, że Tomasz wiernym świeckim (ze względu na sakramentalny „charakter” związany z chrztem) przypisuje udział w kapłaństwie Chrystusa, by mogli brać aktywny udział w kulcie Kościoła⁴³. W urzędzie biskupim widział nie tylko

³⁹ Szerzej na ten temat w A. Machowski, *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu „De regno”*, Toruń 2011.

⁴⁰ Tomasz odwołał się do starej doktryny prawa naturalnego w czterech „formach”: *lex eterna* (Boży plan dotyczący uniwersum, znany tylko jemu); „prawo naturalne” – uczestnictwo rozumnych stworzeń w prawie wiecznym, odczytują one podstawowe zasady moralne ze swojej natury. Ilekroć człowiek za tym prawem postępuje, włącza się; trzecią formą jest „prawo ludzkie” – które winno urzeczywistniać prawo naturalne dla dobra wspólnego; wreszcie „prawo Boże” – objawione ludziom, by mogli osiągnąć „wpisany” w ich naturę cel – zbawienie. Zob. B. Tierney, *The Crisis of Church and State 1050–1300*, s. 165 i n.

⁴¹ Thomas F. O’Meara (*Theology of Church*, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, eds. R. Van Nieuwenhove, J. Wawrykow, Notre Dame IN 2005, s. 303 i n.) sugeruje, że Akwinata nie skomponował traktatu eklezjologicznego dlatego, iż traktował Kościół (jego strukturę, liturgię, naturę społeczną) jako oczywistość. Jednocześnie (przywołując M. D. Chenu, *St. Thomas d’Aquin et la theologie*, Paris 1959, s. 98) stwierdza, że jego teologia Kościoła jest „totalna”, obejmuje bowiem i eklezjalną instytucję, i jego sakramentalną naturę w perspektywie teologii Chrystusa i Wcielenia. Wedle Tomasza Kościół jest więc ciałem społecznym, ale jednocześnie prawdziwym ciałem Chrystusa, animowanym przez Ducha Świętego, misterium Chrystusa żyjącego mistycznie i sakramentalnie. Por. także: P. Roszak, *Kościół jako „Mysterium Lunae”*. *U źródeł intuicji eklezjologicznych św. Tomasza z Akwinu*, w: *Veritas cum caritate – Intellegentia cum amore*, red. C. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 455–473.

⁴² Nie oznacza to bynajmniej „zjednoczenia” czy unii, która by pozbawiała osoby podmiotowości. Chodzi raczej o wspólnotę osób (ludzkich z Osobami Trójcy). Cnoty teologiczne „orientują” ludzi – członków Ciała-Kościola na wspólnotę z Bogiem. Zdefiniowanie Kościoła jako ciała żyjącego w komunii życia z Bogiem oznacza, że jest on ludzkością „skierowaną” ku Bogu. II część *Sumy teologicznej* jest więc swego rodzaju traktatem eklezjologicznym. Zob. Y. Congar, *The Mystery of the Church*, s. 57; por. T. F. O’Meara, *Theology of Church*, s. 305.

⁴³ Zob. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche von Augustinus*, s. 153 i n.

officium i posiadanie jurysdykcji; jest on uczestnictwem w *ordo*, zakotwiczonym w mistycznym Ciele Chrystusa⁴⁴.

W dziele *Expositio in Symbolum*, czyli *Wykładzie Apostolskiego Credo*, stwierdza, że podobnie jak człowiek jest jedną duszą i jednym ciałem, tak katolicki Kościół jest jednym ciałem i ma liczne członki. Duszą ożywiającą to ciało jest Duch Święty; dlatego po wyznaniu wiary w Ducha Świętego oczekuje się od nas wiary w Kościół⁴⁵. Eklezjologia Akwinaty jest teocentryczna, ponieważ Kościół jest itinerarium powrotu osoby (człowieka) do Boga: *reditus creaturae rationalis ad Deum*. Jest też chrystocentryczna, ponieważ ten powrót jest możliwy tylko w Chrystusie, który – według człowieczeństwa – jest „drogą” do Boga. Ma to także oczywisty związek z faktem, że jest On „Głową” Kościoła⁴⁶. Gdy Bóg stał się człowiekiem, bosko-ludzka Istota, czyli Chrystus (w Nim ludzka natura była złączona z Bogiem *in persona*), stał się Głową całego stworzenia. Tomasz jasno dostrzegał płynące z tego konsekwencje. Najpierw w duszy Chrystusa była – w stopniu najwyższym, idealnym – „pełnia łaski”. Jeśli inni ludzie mają także przyjąć łaskę, mogą to uczynić jedynie w zależności od Boskiego Syna, uczestnicząc w Jego własnej łasce.

Chrystus jest tym samym głową nowej ludzkości, której celem istnienia jest boskie życie, czyli *reditus* na „łono Ojca”. Chrystus jest zasadą i Głową nowej ekonomii rzeczy, tak jak Adam był starej. On „ma” w sobie wszystkie skutki łaski, która później będzie udziałem Kościoła. Stąd Tomasz (za Augustynem) idzie tak daleko, mówiąc: Chrystus plus Kościół równa się Chrystus; tak samo, jak Bóg plus stworzenie (z całą jego potencjalnością) nie czyni nic więcej niż sam Bóg. Jak stworzenie jest jedynie partycypacją w Bogu, przyjmując nieustannie od Niego, a niczego Mu nie dodając, tak Kościół, nowe życie ludzkości zwróconej ku Bogu, jest jedynie uczestnictwem w Chrystusie – od Niego biorąc, a nic Mu nie dodając. Ten „zawarty” w Kościele powrót stworzonych rzeczywistości i wartości do Boga *naturales bonitates quas Deus creaturis influit* jest dwojaki: najpierw „w Chrystusie”, kiedy w Nim – skoro całe stworzenie jest w Nim „skoncentrowane”

⁴⁴ Kapłańska *potestas*, która przysługuje biskupom, nie jest natury prawniczej (jurysdykcja), ale ma naturę sakramentalną. Podobnie struktura kościelna (parafie, dekanaty, diecezje, metropolie, cały Kościół) nie wyrasta z władzy administracyjnej, ale hierarchicznej (biskupiej i papieskiej-prymacjalnej) zasady. Zob. tamże, s. 154 i n. Por. także P. Roszak, *Finis omnium Ecclesia. Biskup i jego troska o Kościół w myśli św. Tomasza z Akwinu*, „Teologia i Człowiek” 18 (2011), s. 66–77.

⁴⁵ W tym samym tekście Tomasz dodaje, że Kościół jest kongregacją wierzących. Podaje też trzy fundamenty jedności Kościoła: jest ona oparta na jedności wiary, przynależności do tego samego ciała, wreszcie chrześcijan spaja ta sama miłość, namaszczenie Duchem Świętym – jej skutkiem jest przebywanie w nich Trójcy Świętej. Wykład o tym, w jaki sposób Duch Święty „sprawia” życie nadprzyrodzone w ochrzczonych i czyni je dynamicznym procesem, Tomasz zawarł w IV księdze *Summa contra gentiles*. Zob. Y. Congar, *The Mystery of the Church*, s. 55 i n.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 59 i n.

i „zrekapitulowane” – zostało zjednoczone z Bogiem; *omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt*⁴⁷.

Tomasz komentuje też znamiona Kościoła. Kościół osiąga jedność przez tę samą wiarę (wszyscy należący do Ciała Chrystusa wierzą w te same prawdy), nadzieję (bo wszyscy żywią nadzieję na życie wieczne) i miłość (członkowie Kościoła złączeni są w miłości Boga i wzajemnej)⁴⁸. Jest lub staje się święty, na ile stanowi świątynię Boga (1 Kor 3,16). Podobnie jak świątynię konsekruje się przez obmycie i namaszczenie, tak członkowie Kościoła zostają obmyci krwią Chrystusa i otrzymują namaszczenie Ducha Świętego. Kościół „jest święty” jedynie dlatego, że przebywa w nim sama Trójca Święta⁴⁹. Realizuje swą powszechność, sięgając „aż po krańce ziemi” (obejmuje wszystkie narody, spełniając misję daną mu przez Pana), jest obecny w czyśćcu i w niebie. Ponadto powszechność oznacza, że nikt, bez względu na rasę, klasę, płeć, nie jest z Kościoła wykluczony. Kościół jest powszechny także przez fakt, że istnieje w Bogu „bez końca”; zaczął istnieć od Abła, ale będzie trwał także w niebie⁵⁰. Kościół jest apostołski; jego fundamentem jest Chrystus, fundamentem wtórnym są Jego apostołowie⁵¹. Od Pana Kościół otrzymał obietnicę niezawodności i oparcie w skale-Piotrze⁵². Wysoka pozycja następców Piotra (*plenitudo potestatis* w materii duchowej) nie powstrzymuje św. Tomasza od uwagi, że władza papieska jest dwójako ograniczona, mianowicie w zakresie prawa naturalnego oraz artykułów wiary i sakramentów⁵³. W odróżnieniu od wielu swych poprzedników Akwinata uważał, że najwyższy autorytet w Kościele przysługuje nie soborom powszechnym, ale biskupowi Rzymu.

Widzimy więc, że św. Tomasz jako eklezjolog z wielką swobodą korzysta z teologii Kościoła św. Pawła. Podejmuje – zawsze w oryginalny, twórczy sposób – Pawłową koncepcję Kościoła, który jest jednocześnie uniwersalny i lokalny. Z lubością wraca do organicznego obrazu Eklezji „Ciała Chrystusa”, który pozwala mu wydobyć zarówno misteryjny, jak i społeczny (widzialny i konkretny) aspekt

⁴⁷ Zob. tamże, s. 60 i n.; por. T. F. O’Meara, *Theology of Church*, s. 306 i n.

⁴⁸ Tomasz uznaje, że – skoro Kościół jest *societas mixta* – ideał ten nie zawsze jest realizowany. Kościół porównuje do arki Noego, w której przebywanie gwarantuje ocalenie. Mając na względzie słabszych braci, dodaje, że nikim nie można gardzić. Zob. E. G. Jay, *The Church. Its Changing Image Through Twenty Centuries*, vol. I: *The First Seventeen Centuries*, London 1977, s. 119–120.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 120.

⁵⁰ Zob. tamże. T. F. O’Meara (*Theology of Church*, s. 308 i n.) zauważa, że Tomasz kilkakrotnie wraca do idiomu *extra ecclesiam nulla salus*, za każdym razem pisząc o wykluczających się z eklezjalnej komunii ochrzczonych.

⁵¹ Zob. E. Plumer, *The Development of Ecclesiology*, s. 39; Y. Congar, *The Mystery of the Church*, s. 56.

⁵² Zob. E. G. Jay, *The Church*, s. 120.

⁵³ Jako *Summus Pontifex* papież może – gdyby szerzące się błędy do tego zmuszały – ogłosić nową edycję „Wyznania Wiary; on też jeden może zwoływać sobory, otrzymał bowiem od Pana polecenie «ty zaś, nawróciwszy się, umacniaj braci twoich»” (Łk 22,32). Zob. *Summa theologiae* II–II, q. 1, a. 10c.

tej specyficznej komunii. Akwinata za św. Pawłem głosi – zarówno w zakresie genezy Kościoła, jak i jego „doczesnej” organizacji oraz zbawczego celu – priorytet łaski, a dokładniej: pierwszeństwo działania Ducha Świętego. Rozbudowuje Pawłową ideę Chrystusa – Głowy Kościoła i „nowej” ludzkości, z czym wiąże się (u Pawła jasno zaznaczone) pojęcie Kościoła jako swoistego pielgrzymowania (drogi) w Chrystusie do Boga. Tak jak u św. Pawła, dla Tomasza Kościół jest przede wszystkim uczestnictwem w Chrystusie, w którym zostało skoncentrowane i zrekapitulowane całe stworzenie.

ZAKOŃCZENIE

Nie ulega wątpliwości, że Tomasz z Akwinu, będąc dzieckiem swej epoki, nie odczuwał potrzeby napisania kompletnego, zwarteo traktatu eklezjologicznego. W jego czasach dominowały bowiem – jako reakcja na ducha czasu – prawno-kanoniczne ujęcia tajemnicy Kościoła. Były one zdeterminowane nieustanną rywalizacją „katolickiej” władzy świeckiej z papieżem o kierowanie sprawami kościelnymi. Nie znaczy to bynajmniej, że Akwinata kwestię natury Eklezji traktował po macoszemu. Przeciwnie; w jego imponującym dorobku znajdujemy całe bogactwo refleksji nad tajemnicą Kościoła. Eklezjologiczna myśl Tomasza jest znakomicie osadzona w Piśmie Świętym; obficie czerpał też z dorobku Ojców Kościoła. Z oczywistych względów ulubionym inspiratorem Akwinaty był św. Augustyn. Jednak nawiązując do eklezjologicznych koncepcji św. Augustyna, Tomasz umieszcza je w odmiennym kontekście antropologicznym i filozoficznym. Był bowiem człowiekiem ukształtowanym w zupełnie innym klimacie intelektualnym. Dlatego używał arystotelesowskiej logiki, języka metafizyki, realistycznej epistemologii, teleologicznej koncepcji działania, definicji cnoty zorientowanej na działanie, języka analogii do „opisu” sfery nadprzyrodzonej, pryncypium „konieczności” ziemskiego, „znakowego” pośredniczenia w udzielaniu łaski. Charakterystyczna dla myślenia teologicznego Akwinaty jest też koncepcja hierarchii sfer rzeczywistości Dionizego Pseudo-Areopagity i wysoka ocena monarchii jako formy rządów (w tym papieżstwa). Tomasz uznaje Kościół za Ciało Chrystusa, a Jego za Głowę⁵⁴. Łączenie metody biblijno-teologicznej z filozofią pozwoliło mu na dogłębną eksplikację tajemnicy Kościoła, czyli boskiej genezy i jej nadprzyrodzonych elementów. Umożliwiło też ukazanie – z użyciem analogii – relacji między „pierwiałkiem” boskim (Chrystus i Duch Święty) a widzialnym Kościołem pielgrzymującym. Jego rozumienie Kościoła ma ogromne znaczenie – najpierw dlatego, że reprezentuje ono samo-rozumienie Kościoła u szczytu teologii śre-

⁵⁴ Zob. R. Haight, *Christian Community in History*, s. 314 i n.

dniewiecza. Ponadto jego ujęcie weszło do katolickiej teologii i jej szkół na wiele stuleci. I pozostaje do dziś aktualne⁵⁵.

BIBLIOGRAFIA

- Baglow Ch. T., *The Principle(s) of Ecclesial Nature. The Church in the Ephesians Commentary of St. Thomas Aquinas*, w: *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, eds. P. Roszak, J. Vijgen, Turnhout 2015, s. 531–554.
- Bartnik C., *Augustyn, Aurelius Augustinus, VII. Myśl historiologiczna*, [hasło] w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 1107–1109.
- Blumenthal U. R., *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from Ninth to the Twelfth Century*, Philadelphia 1988.
- Brown P., *Augustine of Hippo*, Berkeley 1969.
- Brown R. E., *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979.
- Brown R. E., Meier J. P., *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York 1983.
- Brown R. E., *The Churches the Apostles Left Behind*, New York 1984.
- Brown P. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity. AD 200–1000*, Oxford 2003.
- Cochrane Ch. N., *The Earthly City versus the Heavenly City: A Conflict of Values*, w: *Church and State in the Middle Ages*, ed. B. D. Hill, New York 1970, s. 33–44.
- Congar Y., *The Mystery of the Church*, Baltimore–Dublin 1965.
- Congar Y., *L'Eglise: De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970.
- Congar Y., *Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum Abendländischer Schisma*, Freiburg–Basel–Wien 1971.
- Cowdrey H. E. J., *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford 1970.
- Elliot J. H., *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Philadelphia 1981.
- Fitzmyer J. A., *Paul and His Theology: A Brief Sketch*, New York 1989.
- Haight R., *Christian Community in History*, vol. I: *Historical Ecclesiology*, New York 2004, s. 71–83.
- Hengel M., *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, Philadelphia 1983.
- Jay E. G., *The Church. Its Changing Image Through Twenty Centuries*, vol. I: *The First Seventeen Centuries*, London 1977.
- Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szlaga, Lublin 1984.

⁵⁵ Artykuł powstał w ramach realizowanego grantu NCN „Biblia i metafizyka. Hermeneutyka średniowiecznych komentarzy Tomasza z Akwinu do *Corpus Paulinum*”, nr 2012/04/M/HS1/00724.

- Machowski A., *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu „De regno”*, Toruń 2011.
- Markus R. A., *Gregory the Great and His World*, Cambridge 1997.
- Matera F. J., *Theologies of the Church in the New Testament*, w: *The Gift of the Church. A Textbook on Ecclesiology in Honor of Patrick Granfield, O.S.B.*, ed. P. C. Phan, Collegeville 2000, s. 3–22.
- Meeks W. A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983.
- Meeks W. A., *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, New Haven–London 1993.
- O’Meara Th., *Theology of Church*, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, eds. R. Van Nieuwenhove, J. Wawrykow, Notre Dame IN 2005, s. 303–325.
- Plumer E., *The Development of Ecclesiology: Early Church to the Reformation*, w: *The Gift of the Church. A Textbook on Ecclesiology in Honor of Patrick Granfield, O.S.B.*, ed. P. C. Phan, Collegeville 2000, s. 23–44.
- Rafiński G., *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, w: *Duch Odnowiciel*, Poznań 1998, s. 300–331, Kolekcja „Communio”, t. 12.
- Roszak P., *Christus transformat se in Ecclesia (In Ps. 21,1). Ecclesiology de santo Tomás de Aquino en perspectiva del Mysterium*, „Scripta Theologica” 1 (2010), s. 31–55.
- Roszak P., *Finis omnium Ecclesia. Biskup i jego troska o Kościół w myśli św. Tomasza z Akwinu*, „Teologia i Człowiek” 18 (2011), s. 66–77.
- Roszak P., *Kościół jako „Mysterium Lunae”*. *U źródeł intuicji eklezjologicznych św. Tomasza z Akwinu*, w: *Veritas cum caritate – Intellegentia cum amore*, red. C. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 455–473.
- Saldarini A. J., *Matthew’s Christian–Jewish Community*, Chicago 1994.
- Schnackenburg R., *The Church in the New Testament*, New York 1965.
- Stark R., *The Rise of Christianity*, San Francisco 1997.

ECCLESIOLOGY OF THOMAS AQUINAS IN THE LIGHT OF ST. PAUL’S TRADITION

Abstract

In the times of Thomas Aquinas the great debate was going on about the nature of the Church and therefore he did not write any ecclesiological treatise. Like other scholastics, Aquinas undertook the questions concerning the Church in the context of Christology and pneumatology since as the Body of Christ, the Church is the work of the Saviour and the Holy Spirit and this process occurs permanently. St. Paul’s metaphor of the Church as “the Body of Christ” developed by another author in the Letter to the Ephesians and the Letter to the Corinthians acquires a form of a comprehensive ecclesiological synthesis in Aquinas’ commentaries which encompass the genesis, nature, structure and mission of the *Ecclesia*. In a skilful and creative manner, Thomas makes use of the achievements of patristic theology, especially of the works of St. Augustine, alluding to medieval canonistics which was engaged in the conflict between the papacy and the empire. However, he

extracts the Christological-pneumatological aspect of this unique community (especially in *Expositio in Symbolum*), emphasising the divine genesis of the Church and Her eschatic orientation to God (*reditus creaturae rationalis ad Deum*).

Keywords: Thomas Aquinas, ecclesiology, St. Paul

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, eklezjologia, św. Paweł