

NAUKA KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA
O JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Treść: Wstęp. — I. Tło nauki Hozjusza o jedności Kościoła. — II. Sposoby urzeczywistniania się jedności wewnętrznej Kościoła. — III. Przyczyny i przejawy jedności zewnętrznej Kościoła. — IV. Teologiczna ocena nauki kardynała Stanisława Hozjusza. — *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Sprawa jedności Kościoła absorbuje dziś umysły wielu teologów¹. Wydaje się, że jednak zbyt mało mówi się na temat pojmowania zagadnienia jedności w różnych okresach historii. Uwzględnwszy historyczność naszej egzystencji dochodzimy do wniosku, że terażniejszość kroczy na drodze przeszłości. Dziś więc, kiedy problem jedności Kościoła jest tak aktualny, wydaje się rzeczą stosowną podejmować prace historyczne związane z tym tematem. Wszystkie bowiem nasze współczesne rozstrzygnięcia zagadnień teologicznych mają swoje głębokie uwarunkowania historyczne.

Pojęcie jedności Kościoła, opracowane przez teologów polemistów XVI w., przetrwało aż do początków naszego stulecia². Wywarło więc ono zapewne także wpływ na nasze pojmowanie zagadnienia jedności Kościoła.

Innym powodem opracowania powyższego tematu jest rosnące zainteresowanie nauką Stanisława Hozjusza w związku z rozpoczętym jego procesem beatyfikacyjnym³.

Na temat eklezjologii kardynała Stanisława Hozjusza pisało już kilku autorów, ale nikt z nich nie zajmował się wprost sprawą jedności Kościoła⁴. Wielu poruszało to zagadnienie tylko ubocznie, a przecież jedność dla Hozjusza była problemem centralnym. Jest to więc jeszcze jeden powód, by zagadnienie powyższe opracować w sposób szczegółowy.

¹ Praca magisterska pisana pod kierunkiem ks. bpa doc. dra hab. B. Pylaka w Lublinie 1971 r.

² Y. Congar: *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne. Histoire des dogmes.* Paris 1970 s. 364.

³ Por. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* r. 1968 s. 143; r. 1969 s. 46—63, 113 116 209; r. 1970 s. 102—126; r. 1971 s. 203—206; r. 1972 s. 77—85. *Studia Warmińskie*, tom VII (1970) w całości poświęcony Stanisławowi Hozjuszowi.

⁴ J. S m o c z y ń s k i: *Bibliografia Hosiana.* Pelplin 1937.

Temat pracy wymaga pewnych wyjaśnień dotyczących samego pojęcia jedności Kościoła. Na podstawie różnych definicji można ustalić następujące cechy jedności i określić ją w sposób następujący: Jedność Kościoła jest to zjednoczenie wspólnoty wierzących z Chrystusem, ich jedność między sobą oraz z ustanowioną przez Chrystusa zewnętrzną organizacją Kościoła⁵.

Od XVI w., aż po wiek XX, kładziono szczególny nacisk na jedność zewnętrzną Kościoła, chociaż nigdy nie zapomniano o jedności wewnętrznej⁶. W jedności zewnętrznej, traktowanej jako znamię rozpoznawcze prawdziwego Kościoła, wyróżnia się trzy cechy: jedność wiary, kultu i zwierzchnictwa⁷. W jedności wewnętrznej podkreśla się jedność pochodzącą z Mistycznego Ciała Chrystusa, z Eucharystii oraz z miłości.

Można zauważyć, że wielu autorów piszących prace o eklezjologii XVI wieku, widzi w jedności Kościoła tylko znak rozpoznawczy, czyli znamię. Zobaczmy, że Hozjusz rozumiał jedność o wiele głębiej⁸. Jedność Kościoła obejmuje w nauce Hozjusza zarówno elementy zewnętrzne, jak i wewnętrzne.

Współczesna eklezjologia, podkreślając bardziej czynniki niewidzialne w Kościele, nie zapomina jednak o jego charakterze widzialnym. W. Beinert, opisując naukę współczesnych teologów o jedności Kościoła, w ten sposób definiuje jedność: „W jedności Kościoła spotykają się pierwiastki boskie i ludzkie. Nie można powiedzieć, że istota jedności polega na tym, co niewidzialne. Jedność wierzących powinna uzewnętrzniać się w symbolach wiary, jedność sakramentalna w zewnętrznym kulcie, jedność miłości w wzajemnym usługiwaniu, które powinno też obejmować kościelny urząd”⁹. Podkreśla się dziś sakramentalny charakter jedności. Mówi się, że jedność ma być, tak jak sakrament, znakiem dla innych. Fundamentem jedności powinien być Chrystus działający przez sakramenty, Piotra i hierarchię. W tak pojętej jedności Kościoła organizacje zewnętrzne mają być na służbie jedności wewnętrznej. Urząd kościelny sprawuje się przez służebną władzę, przez głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów¹⁰.

Kardynał Stanisław Hozjusz nie podał jakiegos systematycznego wykładu nauki o jedności Kościoła, ale prawda ta tkwiła głęboko w jego świadomości, o czym świadczy duża ilość wypowiedzi na powyższy temat. Będziemy starali się zebrać te wypowiedzi, by dotrzeć do autentycznej nauki Hozjusza. Ponieważ wypowiedzi Hozjusza były nieraz źle inter-

⁵ S. Nagy: Jedność jako znamię Kościoła. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne (=RTK)* 17 (1970) s. 7.

⁶ Y. Congar, jw. s. 370: „Pojęcie Kościoła jako Mistycznego Ciała zachowuje swoje miejsce przez cały XVI wiek”.

⁷ S. Nagy: Via notarum we współczesnej eklezjologii apologetycznej. *RTK* 2 (1968) s. 105: Dziś przyjmuje się definicję „noty” jako widzialny i konieczny przymiot Kościoła Chrystusowego bardziej oczywisty niż sam Kościół.

⁸ S. Nagy, Jedność, jw. s. 8. Por. J. Franzelin: *Theses de Ecclesia Christi*. Romae 1887 s. 301—320. M. J. Scheeben: *Tajemnice chrześcijaństwa*. Przeł. J. Rostworowski, J. Bieda. Kraków 1970 s. 434—440.

⁹ W. Beinert: *Um das dritte Kirchenattribut*. Bd II, Essen 1964 s. 390—391.

¹⁰ Tamże, s. 391. Por. H. Küng: *Strukturen der Kirche*. Freiburg 1. Br. 1962 s. 38. R. M. Brown: *Revolucja ekumeniczna*. Przeł. W. Bednarek. Warszawa 1970 s. 160—163.

pretowane¹¹, wydaje się rzeczą słuszną, żeby sam teolog warmiński przemawiał często swoimi słowami. Dlatego w pracy pojawiają się wyrażenia dziś rzadko używane, np. słowo heretyk.

Praca została podzielona na cztery rozdziały. W rozdziale pierwszym omawiam tło nauki Hozjusza o jedności Kościoła. W rozdziale drugim zajmuję się wprost nauką Hozjusza na powyższy temat, w rozdziale trzecim rozpracowuję zagadnienie jedności zewnętrznej Kościoła w nauce kardynała Hozjusza, a w rozdziale czwartym przeprowadzam analizę teologiczną całej doktryny Hozjusza o jedności Kościoła.

Podstawowym źródłem niniejszego opracowania są dzieła Hozjusza *Opera omnia*, wydane w Kolonii w 1584 r. Jest to najbardziej kompletne wydanie dotychczasowe prac Hozjusza. Zawiera traktaty i listy pochodzące z różnych okresów życia naszego autora. Można więc na ich podstawie zorientować się w nauce Hozjusza o jedności Kościoła.

I. TŁO NAUKI HOZJUSZA O JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

1. SYTUACJA RELIGIJNA W POLSCE W CZASIE PUBLICZNEJ DZIAŁALNOŚCI HOZJUSZA

Współczesna hermeneutyka teologiczna twierdzi, że należyte zrozumienie prawd wiary często zależy od kontekstu historycznego. Gdy więc mamy podać poglądy teologiczne Stanisława Hozjusza dotyczące zagadnienia jedności Kościoła, musimy najpierw omówić tło historyczne jego działalności. Tłem tym była zwłaszcza sytuacja religijna XVI wieku. Człowiek religijny doznawał wówczas wielkich wstrząsów w dziedzinie swojej wiary. Kościół, który bodaj jedyny darzył go „strawą” religijną, zaczynał podupadać¹². Zbyt legalistyczne podchodzenie do spraw wiary jeszcze bardziej potęgowało jego rozbitcie wewnętrzne¹³. Nic więc dziwnego, że ze wszystkich stron świata rozlegały się głosy domagające się zwołania soboru powszechnego, który miałby przywrócić rozpadającą się jedność Kościoła. Kilkakrotnie zapowiadany i odraczany sobór zebrał się ostatecznie dopiero w roku 1545 i trwał aż do roku 1563. Tymczasem Reformacja przybierała na sile, nie tylko zyskując nowe tereny, ale i pewną prawnie polityczną podstawę bytu¹⁴. Szybko się okazało, jak wielu ludzi pozostawało w jedności z Kościołem w sposób tylko zewnętrzny. Taka łączność z Kościołem jest zawsze bardzo nietrwała. Człowiek zawsze będzie szukał w swojej wierze czegoś więcej. Między innymi przyczyną szybkiego wzrostu zwolenników Reformacji było i to, że ludzie szukali

¹¹ Np. interpretacja podstawowego pojęcia dla naszej pracy, tj. Mistycznego Ciała Chrystusa, jest różna u J. Smoczyńskiego i G. M. Grabki. Por. J. Smoczyński: *Eklezjologia Stanisława Hozjusza*. Pelplin 1937 s. 110, i G. M. Grabka: *Cardinalis Hosij doctrina de Corpore Christi Mystico in luce saeculi XVI*. Washington 1945 s. 253. Por. J. Lecler: *Historia tolerancji w wieku Reformacji*. T. I. Przeł. L. i H. Kühn. Warszawa 1964 s. 390.

¹² B. Dembiński: *Rzym i Europa przed rozpoczęciem trzeciego okresu Soboru Trydenckiego*. Kraków 1890 s. 5.

¹³ R. Post: *Kościół w przededniu reformacji*. *Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* r. 1969 s. 370.

¹⁴ B. Dembiński, *iw.* s. 8.

głębszych przeżyć religijnych, nie tylko czysto zewnętrznych. Ten element leży często u podłoża wszelkich ruchów reformatorskich, jest on siłą wewnętrzną dokonujących się zmian zewnętrznych¹⁵. Kościół XVI w. potrzebował reformy i temu nikt nie przeczy. Ale ten duch zmian ogarnął nie tylko sprawy religii. Razem z reformą Kościoła szerzyła się rewolucja społeczna, czego przykład znajdujemy zwłaszcza na terenie Niemiec¹⁶. Te przemiany także wpłynęły na sposób myślenia ludzi XVI w. Jednak trudno byłoby je tu szczegółowo omawiać, a także temat pracy uwalnia nas od szczegółowej analizy sytuacji gospodarczej czy politycznej XVI w. Bliżej przyjrzymy się tylko sytuacji religijnej w Polsce w tym okresie, która miała bezpośredni wpływ na poglądy teologiczne S. Hozjusza.

Najbardziej czynna działalność Hozjusza w Polsce przypada na lata 1551—1558. Do roku 1552 herezja już znacznie się rozszerzyła. W Małopolsce i na Litwie szeroko zapuścił korzenie kalwinizm; w Wielkopolsce natomiast pierwszeństwo mieli bracia polscy. W Prusach Książęcych i Królewskich utwierdził się wszechwładnie luteranizm. Było jednak niebezpieczeństwem dla innowierców, że te trzy wyznania wzajemnie się zwalczały. Prawda, że ilekroć chodziło o załamanie katolicyzmu, zapominali o wzajemnych waśniach i łączyli się razem. Jednak w okresach pewnego uspokojenia, np. w czasie międzysejmowym, walki między poszczególnymi odłami nie ustawały. Z arianizmem nie mogli pogodzić się ani kalwini, ani luteranie. Uważali ich za niedowiarków i za wszelką cenę starali się ich wypędzić z Polski¹⁷. Początkowo działalność antytrynitarzy nie rzucała się w oczy. Pozornie bowiem wyznawali kalwinizm. Z czasem jednak zaczęli jawnie występować przeciw dogmatowi Trójcy Świętej. Antagonizm doszedł do szczytu szczególnie na sejmie w Parczewie (1564). Kalwini ze zwykłą sobie nietolerancją domagali się od króla edyktu proskrypcyjnego przeciw nowym innowiercom¹⁸. Początkowo niektórzy biskupi katoliccy byli też podobnego zdania, lecz upomnieni listownie przez Hozjusza zmienili swoje poglądy¹⁹. Hozjusz uważał, że skoro z woli króla istnieje tolerancja sekt, nie należy iść na rękę kalwinom. W ten sposób Hozjusz pokrzyżował im plany. J. Lortz zaznacza, że Hozjusz nie uczynił tego z przekonania, ale raczej z wyrachowania²⁰. Przewidywał,

¹⁵ R. Post, jw. s. 370: „A jednak mimo tych osiągnięć, często bardzo ważnych, mimo licznych i różnorodnych przejawów autentycznej pobożności, wierni nie byli zadowoleni, panowała wśród nich tęsknota za odnową głęboką i radykalną, za reformą w głowie i członkach. [...] Mamy kosztowny kult i okazałe obrzędy. Niektórzy pokładają w nich ufność do tego stopnia, że zaniedbują czystość wewnętrzną. Niektórzy ozdabiają kościoły ponosząc wielkie wydatki, fundując ołtarze, budując klasztory, ale nie dają bliźnim tego, do czego się zobowiązali”.

¹⁶ B. Dembiński, jw. s. 9.

¹⁷ W. Michalski: Hozjusz i Reformacja w Polsce w latach 1551—1558. Na podstawie jego własnej korespondencji dotąd opublikowanej. *Przegląd Kościelny* 11 (1907) s. 17—18.

¹⁸ J. Lecler, jw.

¹⁹ W. Zakrzewski: Powstanie i wzrost Reformacji w Polsce (1520—1572). Lipsk 1870 s. 215.

²⁰ J. Lortz: Kardinal Stanislaus Hosius. Beiträge zur Erkenntnis der Persönlichkeit und des Werkes. Braunschweig 1931 s. 99 i nn. Recenzja tego dzieła napisana przez J. Umińskiego znajduje się w *Kwartalniku Historycznym* 1 (1932) s. 491—501.

że istnienie nowej sekty może stać się dla protestantyzmu w Polsce jeszcze jednym powodem jego osłabienia²¹. Do myśli tej nasz autor niejednokrotnie powracał w swoich dziełach i listach²².

O napiętej sytuacji religijnej w Polsce w wieku XVI świadczy fakt, że od roku 1550 sprawy religijne były głównym przedmiotem obrad sejmowych. I tak na sejmie w roku 1555 w Piotrkowie izba poselska domagała się przyjęcia następujących tez:

1. Każdy ma prawo stanowić sobie kapłanów, mających głosić szczerze słowo Boże zarówno w domu, jak i w Kościele, i to według swej woli.
2. Kapłani ci będą sprawowali liturgię i sakramenta św. według swego własnego obyczaju.
3. Każdemu wolno przyjmować Komunię św. pod dwiema postaciami, a kapłani mogą swobodnie w ten sposób jej udzielać.
4. Po śmierci kapłanów katolickich wolno panom wybierać nowych kapłanów, i to bez zatwierdzenia arcybiskupiego czy biskupiego.
5. Księżom wolno żony pojmować.
6. Wszystkie wyroki sądowe w sprawie religii mają być unieważnione²³.

Wysuwano jeszcze wiele innych żądań, jednak sejm ich nie przyjął. Fakty te świadczą o rozmiarach protestantyzmu w Polsce. Szlachta popierała Reformację i widziała w niej broń w walce z duchowieństwem; za ustępstwa żądała przywilejów, zwłaszcza zniesienia sądownictwa biskupów²⁴.

Żądania kapituł, które w tym czasie pod względem prawowierności stały najwyżej, mogą nam też naświetlić stosunki religijne panujące wówczas w Polsce. Kapituły opublikowały dokument o przyczynach gwałtownego wzrostu błędów²⁵. Między innymi widziały przyczyny zła w ogólnym niedbalstwie duchowieństwa w sprawach religii. Życie duchownych dawało wiele powodów do niezadowolenia²⁶. Przyczyną takiego stanu rzeczy było piastowanie przez księży czysto świeckich urzędów, np.: sekretarzy królewskich, senatorów i innych. Duchowieństwu zarzucano brak głębszej wiedzy teologicznej. Nawet tym ostatnim zarzutem obarczano samego prymasa Mikołaja Dzierzgowskiego. Na niski poziom życia duchowieństwa wpłynął też sposób wybierania biskupów, a także kumulowanie beneficjów kościelnych przez ludzi nie posiadających święceń kapłańskich²⁷. Nuncjusz A. Lipommano w sprawozdaniu pisanym do Rzymu w ten sposób charakteryzował ówczesnych biskupów polskich: „Biskupi albo byli zwolennikami herezji, jak np. [J.] Drohojowski — biskup kujawski, [J.] Uchański — biskup chełmiński, inni natomiast byli podejrzani o herezję, jak [A.] Zebrzydowski, jeszcze inni byli obojętni.

²¹ Takie rozumowanie Hozjusza jest wynikiem całej jego nauki o doskonałej jedności Kościoła. Raczej trzeba wnioskować, że wypływało ono z przekonania, a nie z wyrachowania.

²² J. Lecler, jw. Por. S. Hosius: *Opera omnia in duos divisa tomos. Coloniae 1584.*

²³ W. Michalski, jw. 10 (1907) s. 19—20; 11 (1907) s. 191.

²⁴ A. F. Modrzewski: *Wybór pism. Por. Ł. Kurdybacha. Warszawa 1953 s. 13 i 27. Por. W. Michalski, jw. s. 275.*

²⁵ W. Michalski, jw. s. 204.

²⁶ J. Bukowski: *Dzieje Reformacji w Polsce. T. II. Kraków 1888 s. 13.*

²⁷ Tamże, s. 9—10. Autor stwierdza, że przyczyną niskiego poziomu życia duchowieństwa był brak cnoty świątobliwości. Wychowanie humanistyczne kazało patrzeć na ludzi wnoszących coś nowego w wierze, jako na ludzi oświeconych.

Sam prymas Dzierzgowski, choć nie był podejrzany o herezję, to jednak nie odznaczał się wystarczającą wiedzą; jedynym biskupem godnym zaufania był Stanisław Hozjusz²⁸.

O religijnym zobojętnieniu biskupów polskich świadczy fakt, że początkowo nie myśleli nawet o wysłaniu delegacji na rozpoczynający się Sobór Trydencki. Dlatego słusznie pisał Andrzej Frycz-Modrzewski: „Czekamy z natężeniem, czy prałaci w sprawie soboru cokolwiek postanowią, ale w tym względzie panuje dziwne milczenie, tak jakoby sobór nas nie obchodził, a przecież obowiązkiem Polaków jest być na soborze; obowiązek ten mają i jako Polacy, i chrześcijanie, a hańbą byłoby, gdyby Polska nie stawiała się na tak ważnym soborze, w którym cały świat chrześcijański weźmie udział”²⁹. Dopiero kiedy okazało się, czym może być dla Kościoła w Polsce zerwanie jedności z Kościołem powszechnym, episkopat polski uświadomił sobie konieczność stałego kontaktu z Rzymem³⁰.

Hozjuszowi te wszystkie niedomogi duchowieństwa polskiego były bardzo dobrze znane, bo oto kiedy przybył na synod piotrkowski w 1551 roku, wręczył prymasowi memoriał, w którym pisał: „Najprzód musimy własne nasze życie naprawić, abyśmy mogli skutecznie nad innym życiem czuwać. Mówi bowiem wielu, gdyby to było prawdą, czego uczą duchowni, wtedy oni pierwsi, czy to z obawy kary, czy w nadziei nagrody, czyniliby to, czego uczą. Zły przeto przykład duchowieństwa jest pierwszą przyczyną odstępstwa wielu. Równocześnie musimy czuwać z wszelką usilnością nad owcami nam powierzonymi, wstydząc się, że wilcy są silniejsi w porywaniu owiec, niż my w strzeżeniu, i lękając się straszliwych sądów Bożych, jakie czekają niedbałego pasterza”³¹. Na tymże synodzie wszyscy biskupi tam obecni musieli składać przysięgę prawowierności, bowiem jeden drugiego podejrzewał o sprzyjanie herezji³². Choć i Hozjusz był najmłodszym z zebranych dostojników Kościoła, jednak oczy wszystkich kierowały się ku niemu. Polecono mu zredagowanie wyznania wiary katolickiej, które odtąd miano przedstawiać do podpisu każdemu ubiegającemu się o jakiegokolwiek beneficjum kościelne³³.

Obraz protestantyzmu w Prusach można dobrze poznać z korespondencji Hozjusza. Luteranizm zapuścił tu najgłębsze korzenie. Stąd przenikał do diecezji warmińskiej. Największym ośrodkiem nowinkarstwa w diecezji warmińskiej stał się Elbląg. Hozjusz w okresie Wielkiego Postu 1553 r. przebywał w tym mieście sześć tygodni i głównie przez kazania osobiście pisane, a wygłaszane przez kaznodzieję Erdmanna, starał się Elblążan odwieść od błędu. Gdy jednak to nie pomogło, wystarał się u króla o wydanie na nich surowych dekrétów, ale to tylko na jakiś czas złagodziło sytuację. Uskarżał się Hozjusz w liście pisany do Kromera, że jakieś dziwne zaślepienie ogarnęło wszystkich³⁴. Na ogół żąda-

²⁸ W. Zakrzewski, jw. s. 98—100.

²⁹ B. Dembiński, jw. s. 182.

³⁰ A. F. Modrzewski, jw. s. 28.

³¹ A. Eichhorn: Der ermländische Bischof und Cardinal St. Hosius. B. I. Mainz 1854 s. 122.

³² J. Bukowski, jw. s. 63—64.

³³ W. Zakrzewski, jw. s. 169.

³⁴ W. Michalski, jw. 10 (1907) s. 266: „Nie mogę mój Kromerze wyrazić jak upadam na duchu, jak bardzo się lękam. Oto patrząc na upadek ojczyzny i wiary

nia innowierców w Prusach były takie same, jak na innych terenach Polski. Domagano się przede wszystkim Komunii św. pod dwiema postaciami, Mszy św. w języku narodowym i zniesienia celibatu³⁵. Wydaje się jednak, że prosty lud nie był zorientowany w całości sytuacji, a herezja imponowała zwłaszcza mieszczaństwu i szlachcie³⁶.

Okazją do wystąpień Hozjusza była też działalność na terenie polskim takich reformatorów jak: Piotr Paweł Wergeriusz (1497 lub 1498—1564) — biskup apostata, który przystawszy do herezji działał w Polsce głównie w latach 1556—1557³⁷. Następnie Jan Brenz (1499—1564) i A. Frycz-Modrzewski (1503—1572). Nazwiska dwóch pierwszych Hozjusz wymienia wprost, a nawet przeciw Brenzowi napisał oddzielną rozprawę³⁸. Modrzewskiego Hozjusz nigdzie nie wspomina, ale z treści jego wypowiedzi jasno wynika, że poglądy tego autora nie były mu obce³⁹. Należy tu także wspomnieć o Janie Łaskim (1499—1560), z którego poglądami, zwłaszcza odnośnie do pojęcia Kościoła, Hozjusz też polemizował⁴⁰.

Nakreślony obraz sytuacji Kościoła w czasach działalności Hozjusza ułatwi nam zrozumienie faktu, dlaczego Hozjusz z tak wielką pasją walczył o zachowanie jedności Kościoła. Autor nasz był świadom konieczności reform, ale pozostawiał je ludziom kompetentnym. Sytuacja religijna Kościoła w Polsce w XVI w. była krytyczna, skoro nuncjusz Lipomano ośmielił się napisać: „Polska przepadła dla katolicyzmu”⁴¹. Nie dziwny się przeto, że postawa Hozjusza wobec heretyków była nieraz zbyt surowa.

2. POGLĄDY ŚW. AUGUSTYNA I M. LUTRA NA JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA

Kardynała Stanisława Hozjusza uważa się za największego augustynistę XVI wieku⁴². Z nauki św. Augustyna czerpał nasz autor bardzo dużo, niektóre zdania są wprost dosłownie wzięte z pism biskupa Hippo-ny⁴³. Augustyńskie pojęcie jedności Kościoła wywarło wpływ na całe średniowiecze, a także na apologetów i reformatorów XVI w., jednak, jak zaznacza Y. Congar, nauka św. Augustyna była bardzo często mylnie interpretowana i to zarówno przez katolickich apologetów, jak i przez protestanckich reformatorów⁴⁴. W ogóle — jak twierdzi ks. W. Granat —

i to tak daleko już zaszło, że nie masz znikąd ratunku”. — Ks. A. Szorc: Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu. *Studia Warmińskie* 1970 t. 7 s. 35—87.

³⁵ Tamże, 11 (1907) s. 22.

³⁶ Tamże, s. 26—29. Por. K. Piwarski: Dzieje Prus Wschodnich w czasach nowożytnych. Gdańsk — Bydgoszcz 1946 s. 29—30.

³⁷ J. Tatarczak: Stanisława Hozjusza nauka o Tradycji. *RTK* 5 (1958) s. 13.

³⁸ Tamże, s. 23. Por. S. Hosius, jw. I, s. 419—611: *Confutatio Prolegomenon Brentii*.

³⁹ M. Grabka, jw. s. 8.

⁴⁰ Tamże, s. 7.

⁴¹ W. Zakrzewski, jw. s. 100.

⁴² S. Frankl: Stanowisko Hozjusza na tle kontrowersji teologicznych XVI wieku. *Lwów* 1934 s. 12. Por. J. Smoczyński: Uwagi o studiach i pracy teologicznej Hozjusza. *Pelplin* 1935 s. 16.

⁴³ Np. zdanie Hozjusza: „Non autem habent Dei charitatem, qui Ecclesiae non diligunt unitatem”. S. Hosius, jw. s. 280, jest dosłownym powtórzeniem zdania św. Augustyna. Por. S. Augustinus: *De baptismo contra Donat*. Lib. 3 c. 16; PL 43, 148.

⁴⁴ Y. Congar, jw. s. 14 i 16. Por. Y. Congar: *L'Éclesiologie du Haut Moyen Age*. Paris 1968 s. 89.

nauka św. Augustyna nie jest jakimś traktatem teologicznym; zawiera dużo niejasności⁴⁵. Skoro koncepcje jedności Kościoła XVI wieku kształtowały się pod przemożnym wpływem św. Augustyna, przyjrzymy się więc nieco bliżej jego nauce w tej dziedzinie. Św. Augustyn definiuje Kościół jako Ciało Chrystusa. W ciele tym Chrystus jest głową i to nierozdzielnie z nim związaną. Kościół i Chrystus tworzą jedną osobę, człowieka totalnego: *una persona, unus vir, Christus integer, caput et membra* — to najczęściej powtarzane przez św. Augustyna określenia Kościoła⁴⁶. Można zauważyć pewne analogie między nauką Augustyna o państwie Bożym i o Kościele. Św. Augustyn rozróżnia dwa państwa: Boże — niebieskie i ziemskie⁴⁷. Państwo Boże ma charakter powszechny, „zwołuje obywateli ze wszystkich narodów i zbiera pielgrzymujące społeczeństwo ze wszystkich języków. Państwo ziemskie i niebieskie są tymczasowo ze sobą poplątane, niejako zmieszane, dopóki ich sąd ostateczny nie rozdzieli”⁴⁸. Te wypowiedzi zdają się świadczyć, że św. Augustyn utożsamiał państwo Boże z Kościołem, do którego „do czasu żniwa” należą dobrzy i źli⁴⁹. Protestanci uważają jednak, że państwo Boże, czyli Kościół, zawiera samych tylko wybranych, to jest świętych. Y. Congar poddaje to zagadnienie głębszej analizie i stwierdza, że św. Augustyn przyjmował dwa poziomy Kościoła — *societas sanctorum* i *societas sacramentorum*. Przez zbawienne i użyteczne przyjmowanie sakramentów wchodzi się do *societas sanctorum*. Jednak to zbawienne i użyteczne „przyjmowanie sakramentów jest możliwe tylko w jedności z Kościołem, bo Duch Św. i miłość jest dana tylko i wyłącznie jedności. „*Unitas* jest gołębicą, która otrzymała klucze i odpuszcza grzechy”⁵⁰. To, co św. Augustyn przypisywał Kościołowi jako *societas sanctorum*, zdaniem Congara, przypisywano później instytucji; w ten sposób bardzo zmateralizowano myśl św. Augustyna⁵¹. Z tego nie wynika, że św. Augustyn nie przyjmował charakteru instytucjonalnego Kościoła. W Kościele, zdaniem św. Augustyna, potrzebni są kapłani, którzy kierują życiem wspólnoty powstałej z przyjmowania sakramentów⁵². Przypisuje też pierwszeństwo w umacnianiu wiary biskupowi rzymskiemu. Św. Augustyn nie wystę-

⁴⁵ W. Granat: Dogmatyka katolicka — Chrystus Odkupiciel i Kościół — Jego Mistyczne Ciało. Lublin 1960 s. 216.

⁴⁶ Y. Congar, L'Église, jw. s. 12.

⁴⁷ W. Staniszewski: Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa według św. Augustyna. Lublin 1938 s. 42: „Z tego cośmy w tym paragrafie powiedzieli wynika, że św. Augustyn pojmuje Kościół jako część olbrzymiego Państwa Bożego. Tę część stanowią wszyscy wyzwoleni przez łaskę Chrystusa spod władzy szatana”.

⁴⁸ W. Granat, jw. s. 215.

⁴⁹ Św. Augustyn: Państwo Boże. Przeł. W. Kubicki. W: Pisma Ojców Kościoła, t. XII. Poznań 1934 s. 75: Św. Augustyn nazywał Kościół państwem Bożym: „Wniknijmy w one tajemnice Pisma Bożego — stale jednak za pewnik to utrzymując, że one ... odnoszą się do Chrystusa i Kościoła, który jest Państwem Bożym”. Innego zdania jest W. Kornatowski: Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna. Warszawa 1965 s. 68.

⁵⁰ S. Augustinus: Sermo 295, 2: „Has claves non unus homo sed unitas accepit ecclesiae”. Por. także De bapt. III 17, 18, 22, 23. En. in ps. 141, 7; PL 38, 149. Wydaje się, że św. Augustyn widział uzewnętrzenie się jedności ogólnej Kościoła właśnie w katedrze Piotra, bo przecież ciągle mówił o prymacie jako czynniku sprawującym jedność. Por. PL 38, 149.

⁵¹ Y. Congar, L'Église, jw. s. 17.

⁵² Tamże, s. 21. Por. M. J. Scheeben, jw.

powal jednak przeciw niezależności dyscyplinarnej kościołów lokalnych⁵³. Pod wpływem błędów koncyliaryzmu zaczęto bardzo mocno akcentować absolutny charakter Stolicy Rzymskiej i w ten sposób rozwijana myśl dotarła do apologetów XVI w., którzy, zdaniem Congara i H. Künga, w sposób jednoznaczny głosili: *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*⁵⁴.

Zasadnicza więc myśl nauki św. Augustyna o jedności Kościoła przedstawiałaby się następująco: Kościół jest Ciałem Chrystusa; ujawnia się on w *communio sanctorum* i *sacramentorum*. Wspomina św. Augustyn o jedności instytucjonalnej, jest to jedność niedoskonała, bo dopuszcza istnienie w Kościele grzeszników. Nie znaczy to, że taką jedność trzeba zrywać, wręcz przeciwnie, trzeba w niej trwać, bo o dobroci czy złości ludzi rozstrzyga tylko Bóg.

W XVI w. szerzą się nowe poglądy na jedność Kościoła. Czynią to zwłaszcza reformatorzy. Przyjrzyjmy się przeto poglądom M. Lutra na jedność Kościoła. Głównie z jego poglądami walczyli apologeti katolicy.

M. Luter określa Kościół w sposób następujący: „Kościół jest dziełem Ducha Świętego. Jest to zgromadzenie ludu bożego, który prawdziwie wierzy w Jezusa Chrystusa. Prawdziwy Kościół można poznać po tym, że jest w nim Ewangelia czysto zwiastowana i sakramenty czysto sprawowane. Jest on święty nie w tym znaczeniu, jakoby jego członkowie byli ludźmi doskonałymi, lecz z tego powodu, ponieważ zostali oczyszczeni i uświęceni przez krew Jezusa Chrystusa. Kościół jest zborem tych, którzy zostali ochrzczeni, usprawiedliwieni i przez Chrystusa odkupieni. Jest zatem tylko jeden prawdziwy Kościół, którego głową jest Chrystus. Do jedności Kościoła nie jest potrzebny jednaki porządek i skład nabożeństw lub jednaki ustrój i zarząd Kościołem”⁵⁵. To określenie Kościoła pochodzi z roku 1530 (*Confessio Augustana*). Podobnie określa Kościół i podobne wylicza znaki rozpoznawcze prawdziwego Kościoła *Apologia Confessionis*⁵⁶ i *Confessio Haelvetica posterior*⁵⁷. Luter w jednym ze swoich dzieł pochodzących z roku 1539 (*Von den Konciliis und Kirchen*) wylicza siedem znaków rozpoznawczych Kościoła: przepowiadanie prawdziwego Słowa Bożego, prawowite udzielanie chrztu, prawowita forma Wieczerzy, władza kluczy, prawowite powoływanie i ustanawianie urzędów kościelnych, modlitwy i śpiewy w języku narodowym, prześladowania⁵⁸. Jak z tego widać, nauka Lutra o Kościele nie była jednolita; niemniej można zauważyć w niej kilka charakterystycznych rysów. Dla Lutra Kościół w sensie właściwym i prawdziwym jest niewidzialny. Należą do niego tylko święci i prawdziwie wierzący, stąd liczba członków tego Kościoła jest znana tylko samemu Bogu⁵⁹. Ten Kościół niewidzialny,

⁵³ Y. Congar, *L'Église*, jw. s. 22.

⁵⁴ H. Küng, jw. s. 527: Streszczając myśl Künga można ją przedstawić w sposób następujący: od średniowiecza i przez całe czasy nowożytne eklezjologia katolicka miała charakter apologii. Kościół rozumiano jako królestwo dobrze zorganizowane.

⁵⁵ *Konfesja Augustyńska z r. 1530*. Nowy przekład Wyd. Zwiastun. Warszawa 1970 s. 38.

⁵⁶ W. Niemczyk: *Dogmatyka ewangelicka*. Cz. V—VIII. Warszawa 1962 s. 31.

⁵⁷ H. Küng, jw. s. 317.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ F. A. Sullivan: *De Ecclesia. Romae* 1965 s. 133—134: Luter nie odłączał tych dwóch kościołów, ale mówił, że Kościół prawdziwy jest ukryty w Kościele widzialnym.

prawdziwy jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, którego głową jest sam Chrystus, a nie żaden Jego zastępca⁶⁰. Do Kościoła, według Lutra, mogą także należeć grzesznicy, nie należą oni jednak do Ciała Mistycznego Chrystusa. Są oni chrześcijanami tylko z imienia, natomiast prawdziwie wierzący są chrześcijanami *in nomine et in re*⁶¹. Grzesznicy nie należą do Kościoła branego w sensie ścisłym. Grzesznicy nie są członkami Kościoła Chrystusowego, który nazywa się Ciałem Chrystusa i Jego Królestwem. Królestwo Chrystusa jest zgromadzeniem świętych. Ciało Chrystusa, czyli Kościół, ożywia i uświęca Duch Św., jest on przeto niewidzialny i istnieje w sercach wiernych⁶². Mimo że Kościół prawdziwy jest niewidzialny, to jednak Luter przypisuje mu znaki rozpoznawcze, takie jak: prawdziwe głoszenie Słowa Bożego i prawdziwe sprawowanie sakramentów⁶³. Widać tu pewne niekonsekwencje nauki Lutra. Jednak niektórzy autorzy mówią, że są to tylko rzekome sprzeczności. Według tej opinii, Kościół niewidzialny w jakiś sposób uzewnętrznia się właśnie przez głoszenie prawdziwego Słowa Bożego i przez prawdziwe sprawowanie sakramentów. Ks. W. Granat stwierdza w jednym zdaniu: „Czy Luter uważał za właściwy Kościół tylko niewidzialny, czy sądził, że istnieją dwa Kościoły — widzialny i niewidzialny — nie jest rzeczą jasną”⁶⁴. Zasadniczy błąd — zdaniem W. Beinerta — popełnia się, kiedy chce się rozumieć Kościół opisany przez Lutra bądź to ontycznie, bądź to empirycznie. Trzeba to zagadnienie rozpatrywać tylko noetycznie. W ten sposób prawdziwy Kościół jest widoczny, ale jego istota objawia się tylko wierzącym. Dalej stwierdza Beinert, że Kościół zewnętrzny jest tylko naczyniem Kościoła wewnętrznego. Jest on środkiem do zbawienia, gdy jest w nim zwiastowane prawdziwie Słowo Boże. Luter więc nie rozdzielał widoczności i niewidoczności Kościoła; są to po prostu dwa aspekty jednego Kościoła⁶⁵. Jedność Kościoła jest teraz poznawalna przez wiarę, a objawi się w pełni w czasach ostatecznych⁶⁶.

Pod koniec artykułu VII *Konfesji Augsburskiej* Luter stwierdza: do jedności Kościoła nie jest potrzebny jednakowy porządek lub jednakowy ustrój i zarząd Kościołem. Artykuł XV tejże *Konfesji* dodaje, że porządek w Kościele jest potrzebny tylko ze względu na spokój i jedność w zborze. Wszystkie jednak ustanowione porządki w Kościele nie są potrzebne do zbawienia i mogą być zniesione⁶⁷.

Dialektyka Lutra między elementem widzialnym i niewidzialnym dopuszcza także jedność zewnętrzną prawdziwego Kościoła niewidzialnego, która polega na wyznawaniu tej samej wiary zawartej w jej symbolach i wyznaniach. Symbole wiary mogą się zmieniać, bo są odpowiedzią historycznego Kościoła na zbawczą nowinę Ewangelii⁶⁸. W. Niemczyk, współczesny teolog Kościoła ewangelicko-augsburskiego, twierdzi,

⁶⁰ *Konfesja Augustyńska*, jw. s. 38.

⁶¹ G. M. Grabka, jw. s. 43.

⁶² Y. Congar, *L'Eglise*, jw. s. 354. Congar twierdzi, że Luter woli używać słowa „zakryty” niż „niewidzialny”.

⁶³ *Konfesja Augustyńska*, jw.

⁶⁴ W. Granat, jw. s. 230.

⁶⁵ W. Beinert, jw. Bd I, s. 192—193.

⁶⁶ Tamże, s. 203.

⁶⁷ *Konfesja Augustyńska*, jw.

⁶⁸ W. Beinert, jw. Bd. I, s. 204.

że rozróżnienie Kościoła widzialnego od niewidzialnego jest odmiennie pojmowane w różnych odłamach protestantyzmu. Kościół reformowany np. uważa, że zakres Kościoła niewidzialnego jest szerszy od widzialnego, inne wyznania protestanckie przyjmują, że te zakresy są równe. Trudno więc doszukać się tu jakiejś jednoznacznej nauki⁶⁹. W ten sposób patrzają na naukę Lutra współcześni teolodzy, jednak daleko inaczej pojmowano ją w XVI w.

3. KONCEPCJE JEDNOŚCI KOŚCIOŁA TEOLOGÓW KATOLICKICH WSPÓŁCZESNYCH HOZJUSZOWI

Teologowie z okresu walki z protestantyzmem wysuwali na czoło swych poglądów teologicznych ideę Kościoła widzialnego, chociaż zdawali sobie sprawę, że w ten sposób nie opisują całego Kościoła. Protestantyzm w swym ruchu reformatorskim zaakcentował stroną niewidzialną Kościoła i tylko w niej widział prawdziwy Kościół. Apologeti katoliccy ze zrozumiętych więc względów podkreślali głównie elementy widzialne Kościoła, zwłaszcza prymat Piotra. W przeciwieństwie do poglądów Lutra głosili, że jedynie prawdziwym Kościołem jest Kościół rzymsko-katolicki, którego członkami są nie tylko sprawiedliwi i święci, ale także grzesznicy⁷⁰.

Teologia katolicka XVI w. nie posiadała gotowych traktatów eklezjologicznych; jej przedstawiciele stawiali pierwsze kroki w tej dziedzinie. Stąd było im trudno stworzyć całkowity obraz tajemnicy Kościoła⁷¹. Rozwinęli głównie naukę o znamionach. W obliczu rozpadającej się jedności Kościoła, kiedy każda sekta rościła sobie prawo do reprezentowania prawdziwego Kościoła Chrystusowego, poczuli się do obowiązku wykazania, który z kościołów jest rzeczywiście prawdziwy. Dowodząc prawdziwości Kościoła katolickiego przez jego znaki rozpoznawcze, nie tworzyli teorii dowodu ze znamion; kierowali się głównie względami praktycznymi. Ten wzgląd przyświecał często apologetom omawianego okresu, brał górę nad rozważaniami czysto teoretycznymi. W zagadnieniu jedności Kościoła elementy praktyczne wysuwano na czoło. Zdaniem G. Thilsa, można mówić o dwóch zasadniczych pojęciach jedności Kościoła w XVI wieku. Pierwsze pojęcie jest dawne — tradycyjne, drugie — nowe, reprezentowane przez szkołę w Louvain⁷². Pojęcie tradycyjne, które przeważało w omawianym okresie, zawiera trzy podstawowe tezy: 1. Jedność Kościoła wyraża się przez identyczność doktryny i instytucji kościelnych. 2. Jedność Kościoła przejawia się przez tożsamość doktryny i instytucji kościelnych z doktryną i instytucjami Kościoła starożytnego. 3. Dla zachowania jedności konieczny jest hierarchiczny i doktrynalny autorytet⁷³.

⁶⁹ W. Niemczyk, jw. s. 32—33.

⁷⁰ W. Beinert, jw. Bd I, s. 135—137.

⁷¹ Tamże, s. 128: „Es gab keine ausgearbeiteten Kirchentraktate... Es war in dieser Situation unmöglich einen abgerundeten Überblick über das Mysterium der Kirche geben”.

⁷² G. Thils: *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*. Paris 1937 s. 154.

⁷³ Tamże, s. 157. W opracowaniu tego zagadnienia kierowałem się głównie tym dziełem.

Te trzy właściwości często się nawzajem przenikają, występując łącznie. Za przedstawicieli tego kierunku można uważać: Jana Ecka (1486—1543), Michała Vehe (†1559) Mikołaja Herborna (†1532) i Melchiora Cano (†1560). Reprezentatywne dla tego kierunku są poglądy Mikołaja Herborna, dlatego przyjrzymy się im bliżej. Zdaniem tego teologa, Chrystus ustanowił Kościół rządzony przez Ducha Św., co jednak nie oznacza, jak chcą tego niektórzy, by był on całkowicie ukryty. Mistyczne Ciało Chrystusa jest społecznością widzialną, której głową jest Piotr i jego następcy. Jedność Kościoła szczególnie uwidacznia się w jedności doktryny⁷⁴. Prawdziwy Kościół — podkreśla Herborn — ma wszędzie te same dogmaty, ten sam kult, tę samą ofiarę⁷⁵. Podobnie wypowiadają się inni przedstawiciele tego kierunku. Podkreślają, że autorytet doktrynalny należy do niezależnego prymatu Piotra. Na udowodnienie tej prawdy powołują się na rozbiście panujące w protestantyzmie. Z autorytetu doktrynalnego czynią pierwszy element cechy jedności Kościoła. Nie rozróżniają między *via primatus* a *via notarum*. Doktrynie protestanckiej zarzucają brak apostołowości. Wyliczają następujące znaki rozpoznawcze prawdziwego Kościoła: poprawna nauka, prawidłowe używanie sakramentów, powszechność, apostołowość, więź miłości i pokoju, jedność, świętość itp. Znaków tych podawano bardzo dużo⁷⁶. Hozjusz po raz pierwszy w historii teologii ograniczył je do czterech, to jest: świętości, powszechności, jedności i apostołowości⁷⁷.

Od Piotra Kanizjusza (1521—1597) począwszy, wypowiedzi polemistów tego kierunku najczęściej mają charakter prawniczy, dobitniej eksponując cechy zewnętrzne Kościoła. Kanizjusz wprost twierdzi, że znakiem odróżniającym Kościół prawdziwy od fałszywego jest jego widzialność. Za klasyczny przykład wysuwania na czoło elementów widzialnych może posłużyć traktat o Kościele Roberta Bellarmina. Określa on Kościół w sposób następujący: „Jest to zespół ludzi złączonych wyznawaniem tej samej wiary, uczestnictwem w tych samych sakramentach i będących pod zarządem prawowitych pasterzy, a szczególnie biskupa rzymskiego, jedyne go na ziemi zastępcy Chrystusa”⁷⁸. Do Kościoła nie należą niewierni (żydzi, mahometanie, poganie, heretycy, apostaci); z braku wiary są poza nim katechumeni i ekskomunikowani, ponieważ nie przyjmują sakramentów; schizmatycy nie znajdują się w Kościele, gdyż nie uznają władzy papieskiej. W tym samym duchu pisał przed Bellarminem Kajetan⁷⁹.

Teolodzy drugiego kierunku pojmowania jedności Kościoła w XVI wieku grupowali się wokół szkoły w Louvain. Podkreślali oni charakter wspólnotowy jedności (społeczny). Za ojca tej szkoły uważa się Jana z Driedo (1480—1535). Wpływ jego poglądów na innych teologów był znaczny. Jego teorie możemy wyczytać u takich teologów, jak: T. Stapletona (1535—1598), Grzegorza z Walencji (1551—1603), a zwłaszcza u Alberta Pigghe (†1542). Poglądy tego ostatniego wywarły wpływ także na

⁷⁴ S. Frankl: *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saeculi XVI considerata*. Romae 1934 s. 71.

⁷⁵ G. Thils, jw. s. 157.

⁷⁶ Tamże, s. 160.

⁷⁷ U. Valeske: *Votum Ecclesiae*. München 1962 s. 100.

⁷⁸ W. Granat, jw. s. 222.

⁷⁹ Tamże. ⁸⁰ G. Thils, jw. s. 159

naukę S. Hozjusza⁸⁰. Autorzy ci piszą o jedności w sposób następujący: Kościół jest jednym królestwem, jednym domem, jedną górą, jedną gołębicą. Uważają, że Kościół jest zbudowany na kształt społeczności świeckiej, jest on *ordo* ze wszystkimi mechanizmami, jakie zawiera organizacja świecka, stąd wnoszą, że powinien być hierarchiczny⁸¹. Wszystkie społeczności hierarchiczne wymagają ośrodka centralnego i widzą go ci autorzy w papieżu. Np. A. Pigghe w ten sposób pisał o jedności Kościoła: „Jedność Kościoła jest zachowywana przez Ciało Chrystusa i wzajemną miłość członków. Jedności nie może być bez jednej głowy, której celem jest zachowanie porządku w ciele, spokoju i ładu. Głową Kościoła jest Chrystus i Jego zastępca Piotr. Funkcję tę pełnią także następcy Piotra, co jednak wcale nie oznacza, jakoby były dwie głowy, Kościół to nie monstrum”⁸². Opisuje też Pigghe rolę Eucharystii w jednoczeniu Kościoła.

W takim duchu wypowiadała się większość polemistów katolickich XVI wieku, nie wyłączając także teologów polskich, spośród których wyróżnili się zwłaszcza: Marcin Białobrzescki⁸³ i Stanisław Sokołowski, uchodzący za najwybitniejszych przedstawicieli dowodzenia prawdziwości Kościoła ze znamion⁸⁴. Niemal równocześnie z Hozjuszem opracował problematykę znamion Marcin Kromer⁸⁵. W Poznaniu działali H. Powodowski i Jakub Wujek⁸⁶, w Wilnie zaś Piotr Skarga⁸⁷. Należy tu także wspomnieć W. Kuczborskiego i H. P. Nideckiego⁸⁸.

Reasumując poglądy teologów katolickich XVI w. na zagadnienie jedności Kościoła stwierdzamy za G. Thilsem, że kształtowały się one w opozycji do nauki reformatorów. Nie podali oni wyczerpującego opisu Kościoła, jednak nauka ich została w XVIII wieku przyjęta jako odnosząca się do całej społeczności kościelnej⁸⁹.

⁸⁰ G. Thils, jw. s. 159.

⁸¹ G. Thils, jw. s. 160.

⁸² G. M. Grabka, jw. s. 107.

⁸³ S. Rybak: Znaki rozpoznawcze prawdziwego Kościoła u biskupa M. Białobrzesckiego. Lublin 1965 s. 18. (Maszynopis Archiwum KUL).

⁸⁴ F. Bracha: Nauka S. Sokołowskiego o znamionach prawdziwego Kościoła. Kraków 1947 s. 12. Por. H. Cichowski: S. Sokołowski a Kościół Wschodni. Lwów 1929.

⁸⁵ E. Rosiński: Marcina Kromera nauka o Kościele. *RTK* 6 (1959) s. 99—134.

⁸⁶ S. Dudek: Znamiona prawdziwego Kościoła w pismach ks. Jakuba Wujka. Lublin 1964 s. 48—49. (Maszynopis — Archiwum KUL).

⁸⁷ T. Grabowski: Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce XVI w. Kraków 1913.

⁸⁸ S. Jaskólski: Apologia Kościoła Chrystusowego w pismach A. P. Nideckiego. Lublin 1966. (Maszynopis — Archiwum KUL).

⁸⁹ G. Thils, jw. s. 360. Por. J. Guilou: *Kirche*. W: *Sacramentum mundi*. T. II. Wien 1967 s. 1019.

II. SPOSOBY URZECZYWISTNIANIA SIĘ JEDNOŚCI WEWNĘTRZNEJ KOŚCIOŁA WEDŁUG NAUKI KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA

1. MISTYCZNE CIAŁO CHRYSYDUSA

Chrystus przez Wcielenie i Odkupienie nabył nas na własność, wchodząc z nami w nierozzerwalny związek, przybrał nas na członków swego Ciała. Hozjusz nazywa ten związek Kościołem lub Ciałem Mistycznym. Na potwierdzenie tej nauki powołuje się często na św. Pawła, zwłaszcza na tekst: „Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo że są liczne, jedno stanowią ciało, tak też jest z Chrystusem...”⁹⁰. Na podstawie tekstów biblijnych Hozjusz określa Kościół w sposób następujący: „Kościół jest wspólnotą wierzących, jest jednym ciałem złożonym z wielu członków, jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, którego Głową jest Chrystus”⁹¹. Pojęcie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa bardzo często występuje w nauce Hozjusza, szczególnie gdy mówi o jedności. Można powiedzieć, idąc za myślą Hozjusza, że Chrystus przedłużył w pewien sposób swoje życie ziemskie w Ciele Mistycznym. W Kościele pojmowanym jako Ciało Chrystusa zachodzi ścisła łączność między Chrystusem-Głową, a całym Ciałem. Łączność ta jest tak wielka, że zachodzi wymiana dóbr między zasługami Głowy a zasługami członków. Dlatego św. Paweł — zdaniem Hozjusza — mógł powiedzieć o sobie, że uzupełnia braki męki Chrystusowej⁹².

Inny wniosek wyprowadzony przez Hozjusza z nauki o Mistycznym Ciele Chrystusa był następujący: kto wyrządza Kościołowi krzywdę, można o nim powiedzieć, że wyrządza ją wprost Chrystusowi, bo przecież On powiedział: „Szawle, czemu mnie prześladujesz?”⁹³. Jedność mistyczna Kościoła z Chrystusem sprawia, że Kościół jest niepodzielny. Tak jak Chrystus nie może być podzielony, tak samo i Kościół. Stąd dla Hozjusza być w jedności z Kościołem, „to czuć to samo, to samo myśleć, mieć jedno serce i jedne wargi, w to samo wierzyć”⁹⁴.

Dalsze wnioski teologa warmińskiego są następujące: skoro Chrystus wszedł w tak głęboki związek z Kościołem, to poza jego obrębem nie można się zbawić, nie można osiągnąć świętości, a męczeństwo poniesione za wiarę nie będzie poczytane ku usprawiedliwieniu⁹⁵. Chociaż Chrystus pozostaje w ścisłej jedności z Kościołem, to jednak nie tylko święci i przeznaczeni przynależą do Mistycznego Ciała Chrystusa. Tak jak w ciele ludzkim są członki zdrowe i chore, podobnie, uczył Hozjusz, jest i w Kościele. Tłumaczył to stwierdzenie szeregiem porównań. Porównuje Kościół do roli, na której obok pszenicy rośnie i kąkol, do sieci zarzuconej w morze, która zagarnia dobre i złe ryby. Wreszcie Kościół jest podobny do

⁹⁰ 1 Kor 12, 12. Inne teksty Pisma św. podawane często przez Hozjusza są następujące: Ef 5, 23; Rzym 12, 4; 1 Kor 10, 24. Por. S. Hosius, jw. s. 51, 59, 139.

⁹¹ S. Hosius, jw. s. 68.

⁹² Tamże, s. 160: „Deus autem ordinavit in sua predestinatione quantum meritorum debet esse per totam Ecclesiam, tam in capite, quam in membris, sicut et predestinavit numerum electorum”.

⁹³ Dz 9, 4. Por. S. Hosius, jw. s. 159.

⁹⁴ S. Hosius, jw. s. 51; t. II, s. 458.

⁹⁵ Tamże, t. I, s. 436.

klepiska, na którym znajduje się dobre ziarno i plewy, i nie wolno przed czasem oddzielać chwastów od dobrego zboża. Podobnie i w Kościele trzeba pozwolić, aby dobro i zło współistniało aż do czasu sądu. To współistnienie — według Hozjusza — jest możliwe, tym bardziej że autor przyjmował niejako dwie warstwy jednego Kościoła. Wyróżniał w Kościele *societas vocatorum* i *societas electorum*. Źli należą do *societas vocatorum*, a dobrzy do *societas electorum*⁹⁶.

Ten podział jednego Kościoła przypomina nam podobną naukę św. Augustyna i M. Lutra. Wiemy, że św. Augustyn mówił o jednym Kościele składającym się z *communio sanctorum* i *sacramentorum*. W *communio sacramentorum* są dobrzy i źli, ale razem z tymi, którzy należą do *communio sanctorum* tworzą jeden Kościół i do czasu żniw nie wolno ich rozdzielać⁹⁷. Luter, wydaje się, że przez zerwanie jedności z Kościołem bardzo zradykalizował myśl św. Augustyna, różniąc dość wyraźnie między *societas vocatorum* i *electorum*. Uważał, że można zerwać łączność z Kościołem, jeżeli stwierdzi się w nim zło. Sam, jak wiemy, tak postąpił⁹⁸.

Hozjusz, nawiązując do myśli św. Augustyna, uczył o dwu częściach w Kościele, ale nie rozłączał ich, bo przecież stanowią jedno Mistyczne Ciało Chrystusa. Tylko w tak pojętej społeczności jest obecny Chrystus i tylko z tej społeczności pochodzą święci. Ponieważ Mistyczne Ciało Chrystusa jest tylko jedno, uważa Hozjusz, że nie może być innej wspólnoty widzialnej, która byłaby Kościołem, jak tylko Kościół rzymskokatolicki⁹⁹. Takie rozwiązanie jest też wynikiem przyjęcia nauki o Kościele jako Ciele Chrystusa, gdzie pierwiastki widzialne i niewidzialne są ze sobą ściśle związane. W tak pojętym Kościele — uczył nasz autor — zasadą konstytuującą jedność jest Chrystus, zachowawczą zaś, przez Chrystusa, organizacją zewnętrzną tegoż Kościoła¹⁰⁰. Chrystus więc tak zjednoczył się ze swoim Kościołem, że jego działanie przenika aż do czynności zewnętrznych. Działa on w sposób niewidzialny w sakramentach i władzy zwierzchniej Kościoła. Dlatego pisał biskup warmiński: nikt nie może powiedzieć, że to jest Kościół Lutra, a tamten Zwingli, że ten jest Kościół Piotra, a tamten Pawła, bo jest tylko jeden Kościół, tak jak jest jedno Mistyczne Ciało. Stąd pochodzi retoryczne pytanie Hozjusza: „W jaki sposób, Chryste. Ty wszystko, w jaki sposób przez

⁹⁶ Tamże, s. 28 i 535.

⁹⁷ S. Augustinus: De baptismo c. Donat. lib. 7, cap. 51: PL 43, 241. Por. S. Hosius, jw. s. 28.

⁹⁸ W. Beinert, jw. Bd I, s. 97: Luter twierdził: „Die heilige Kirche nicht an Rom gebunden, sondern so weit die Welt ist in einem Glauben versammelt, geistlich nicht leiblich”.

⁹⁹ S. Hosius, jw. t. II, s. 48.

¹⁰⁰ Tamże, t. I, s. 53: „Unitatis itaque constituendae principium Christus et retinendae per eundem Christum Petrus et eius successores statuitur”. Por. sprzeczne wypowiedzi na temat Mistycznego Ciała u Hozjusza: J. Smoczyński: Eklezjologia, jw. s. 110; G. M. Grabka, jw. s. 253. Wprawdzie zauważyłem, że Hozjusz przy omawianiu przygotowania do przyjęcia Komunii św. mówi, że trzeba najpierw pozbyć się grzechu ciężkiego i stać się członkiem Mistycznego Ciała, to jednak wydaje się, że Hozjusz przez Mistyczne Ciało nie rozumiał tylko zjednoczenia przez łaskę. Zwłaszcza gdy się uwzględni inne wypowiedzi. Por. S. Hosius, jw., t. II, s. 458.

Ciebie wszystko, w jaki sposób Ty jesteś pasterzem i bramą?"¹⁰¹. Jedność wewnętrzna Chrystusa z Kościołem jest podstawą jego jedności integralnej.

Hozjusz wyciągnął konsekwentnie wszystkie możliwe wnioski z przyjętej nauki o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa. Podobnie uczyli, jak widzieliśmy, inni teologowie tego okresu. W swej nauce o jedności Kościoła, wynikającej z Mistycznego Ciała Chrystusa, Hozjusz nie reprezentował jakiegos odosobnionego stanowiska. Tak też uczyli Mikołaj Herborn i Albert Pigghe. Czy przyjmowanie koncepcji Kościoła wyłącznie jako Ciała Mistycznego jest poprawne, to już inne zagadnienie.

2. EUCHARYSTIA

Jedność wiernych z Ciałem Chrystusa, czyli Kościołem, może być doskonała i mniej doskonała. Jedność doskonała jest ideałem jedności Kościoła. Do niej powinni dążyć wszyscy członkowie Mistycznego Ciała. Tę jedność osiąga się przez Eucharystię i miłość. Hozjusz uczył, że sakrament Eucharystii jest znakiem Ciała i Krwi Pańskiej pod postaciami chleba i wina. Postacie widzialne tak oznaczają Ciało i Krew Chrystusa, że jest On w nich rzeczywiście obecny. Dlatego można powiedzieć, idąc za tokiem myśli Hozjusza, że sakrament Eucharystii jest znakiem niewidzialnej łaski, którą otrzymują godnie przyjmujący Komunię św.¹⁰²

Hozjusz podaje powody, dlaczego Chrystus chciał pozostać pod przypadkościami chleba i wina. Najpierw, żeby leczyć naszą wiarę; następnie, żeby być dla nas pokarmem duchowym i wreszcie, żeby budować Kościół. Dla Hozjusza Eucharystia jest sakramentem Kościoła, tak jak chrzest jest sakramentem wiary¹⁰³. Skoro Hozjusz uczył, że przez Mistyczne Ciało Chrystusa Kościół jest jeden i niepodzielny, a Eucharystia jest sakramentem tegoż Kościoła i buduje go, można powiedzieć, że nie tylko jest ona symbolem jedności, ale tworzy samą jedność Kościoła. Jedność powodowana przez Eucharystię jest czymś bardzo trwałym, bo jak argumentuje Hozjusz, nie może być odłączone ziarenko od utworzonego chleba, tak i wierni złączeni przez Chrystusa przyjmowanego w Eucharystii nie mogą się dzielić. Ta jedność wytwarzana przez Eucharystię obejmuje wiernych na ziemi, a także zbawionych w niebie i cierpiących w czyśćcu. Można więc powiedzieć, zgodnie z nauką teologa warmińskiego, że Eucharystia nie tylko urzeczywistnia Mistyczne Ciało Chrystusa, ale je także w sposób najdoskonalszy jednoczy¹⁰⁴. Komunia św. powinna być przyjmowana w stanie łaski uświęcającej, żeby mogła realizować doskonałą jedność. Eucharystia zakłada więc uprzednie zjednoczenie z Chrystusem, czyli Mistycznym Ciałem Kościoła; ujawnia więc fakt czyjegos członkostwa w Kościele. Do Eucharystii, sprawiającej jedność Kościoła, nie powinien przystępować ten, kto jest obciążony grzechem ciężkim, ale i ten, kto rozrywa jedność Kościoła przez przenoszenie swego zdania nad sąd

¹⁰¹ S. Hosius, jw. t. I, s. 54.

¹⁰² Tamże, s. 98. Por. podobną argumentację św. Augustyna: In Io. 26, 6; PL 35, 1614. Sermo 57; PL 38, 389.

¹⁰³ Tamże, s. 139.

¹⁰⁴ Tamże. Por. J. Bochenek: Stanisława Hozjusza nauka o Eucharystii. Warszawa 1936.

ogółu, dla którego ważniejsze są spory doktrynalne i dyscyplinarne od zachowania jedności i miłości bliźniego¹⁰⁵.

Zdaniem Hozjusza, można by pozwolić na Komunię św. pod dwiema postaciami, bo to nie sprzeciwia się nauce Kościoła, jednak ze względu na jedność powinno się zachować przyjęte zwyczaje i z sakramentu „jedności nie powinno się czynić powodów do rozłamu”¹⁰⁶. Nie jest więc ważne, kontynuuje biskup warmiński, czy będziemy przyjmowali Komunię św. pod jedną czy pod dwiema postaciami. Sprawę tę rozstrzygnięto na soborach, dlatego własną powagą nie wolno wprowadzać innowacji. Dużo ważniejszym zagadnieniem jest nadużywanie sakramentu jedności przez różne spory. W tym leży największa wina reformatorów, bo rozrywają jedność Kościoła, poza którą nie ma zbawienia. Natomiast można się zbawić przyjmując Chrystusa pod jedną postacią czy dwiema. „Kto przyjmuje *mysterium unitatis*, a nie zachowuje więzi pokoju, nie przyjmuje *mysterium* jako lekarstwa, ale jako świadectwo przeciw sobie”¹⁰⁷. To, co zrobili żydzi z ciałem historycznym Chrystusa, to czynią dziś herecytycy z Jego Ciałem Mistycznym. Żydzi, wydając Chrystusa na śmierć, też mówili, że według prawa powinien umrzeć, bo podaje się za Boga. Dziś innowiercy mówią: my mamy prawo, a według prawa powinni wszyscy pić z jednego kielicha. To zaś jest przyczyną rozdwojenia. Z sakramentu jedności czyni się sakrament podziału. Czyż nie jest to godne potępienia? — zapytuje Hozjusz¹⁰⁸.

Z tej argumentacji widzimy, jak Hozjusz umiał ze spraw czysto praktycznych przechodzić do zagadnień teoretycznych. Uważał, że w ten sposób można najskuteczniej bronić rozpadającej się jedności Kościoła. Eucharystia więc sprawia jedność, jest także tej jedności symbolem¹⁰⁹. Powołuje się Hozjusz na starożytne porównanie symboliki Eucharystii do licznych ziaren i gron. Zaznacza, że taką symbolikę podaje św. Augustyn, jeszcze wcześniej św. Cyprian. Jak bowiem chleb składa się z wielu ziaren, a wino jest tłoczone z wielu gron, tak i my, pochodzący z różnych narodów i ras, jesteśmy bardzo liczni, ale przez przyjmowanie Eucharystii stajemy się jednym Ciałem w Chrystusie, jedni drugich członkami¹¹⁰.

W oparciu o naukę Hozjusza o Eucharystii możemy lepiej zrozumieć zagadnienie przynależności grzeszników do Kościoła. Chociaż grzesznicy należą do Mistycznego Ciała Chrystusa, to jednak nie osiągną zbawienia, jeżeli nie będą starali się być doskonałymi, żywymi członkami tegoż Ciała. Pomocą do osiągnięcia takiego członkostwa jest Komunia św.¹¹¹.

Eucharystia tworzy więc przede wszystkim wewnętrzną strukturę Kościoła, a jako sakrament przyczynia się też do budowania jego ram

¹⁰⁵ S. Hosius, jw. s. 142.

¹⁰⁶ Tamże, t. II, s. 67, 88, 93.

¹⁰⁷ Tamże, t. I, s. 142.

¹⁰⁸ Tamże, s. 628, t. II, s. 73.

¹⁰⁹ Tamże, t. I, s. 628: „Christus propterea mortuus est, ut congregaret, ut nos unus corpus efficeret, cuius rei symbolum etiam voluit esse hoc sacramentum”.

¹¹⁰ Tamże, s. 139. Por. S. Augustinus: In Io. 26, 6; PL 35, 1614.

¹¹¹ S. Hosius, jw. s. 142. Chociaż niegodne przyjmowanie Eucharystii przyczynia się do potępienia, to jednak nie powoduje ono zerwania jedności z Kościołem. Ważne w tej materii jest zdanie św. Tomasza z Akwinu, że o członkostwie w Kościele decyduje nie to co będzie, ale to co jest. Por. W. Granat, jw. s. 282.

zewewnętrznych. Niegodne przyjmowanie Eucharystii nie usuwa wiernego z członkostwa w Kościele, ale i też nie powoduje oznaczanego skutku, to jest nie włącza w doskonałą jedność z Kościołem.

3. MIŁOŚĆ

Przed przystąpieniem do omówienia roli miłości w urzeczywistnianiu jedności wewnętrznej Kościoła musimy wyjaśnić pewne pojęcia ściśle wiążące się z tym zagadnieniem. Hozjusz utożsamiał łaskę uświęcającą z teologiczną cnotą miłości. Bardzo często mówi, że sprawiedliwością naszą jest *charitas* — miłość. Przez miłość stajemy się uczestnikami Bożej natury, dziedzicami Boga. Na tym polega nasze usprawiedliwienie, a nie tylko na poczytaniu nam zasług Chrystusa. Uczestnictwo w świętości Bożej oznacza ścisłą łączność człowieka z Bogiem, przebywanie w nas Ducha Św. Dokonuje się ono przez łaskę uświęcającą, czyli miłość¹¹².

Drugim często spotykanym wyrażeniem u Hozjusza jest *charitas unitatis* lub *vinculum pacis*. Treść pojęć *charitas* i *charitas unitatis* nie jest jednoznaczna. Posiadanie miłości jako łaski uświęcającej oznacza zarazem posiadanie miłości jako więzi pokoju, ale nie odwrotnie. Można posiadać miłość jedności, a nie posiadać miłości w sensie łaski uświęcającej. Taki podział miłości jest konsekwencją przyjętego podziału Kościoła na *societas electorum* i *societas vocatorum*, który, jak już zaznaczono, przejął Hozjusz od św. Augustyna. Podobnie i te poglądy zaczerpnął nasz autor od biskupa Hippony, co zresztą sam wyraźnie zaznacza¹¹³. Tak jak nie można należeć do *societas electorum*, jeżeli się uprzednio nie było w *societas vocatorum*, podobnie nie można mieć łaski uświęcającej, gdy nie było się w więzi pokoju. Na tle tych poglądów można zrozumieć twierdzenie Hozjusza, że poza Kościołem nie można się zbawić, że heretyk choćby nie wiem jak święcie żył, nie osiągnie zbawienia, chyba że będzie pokutował i wróci do Kościoła katolickiego. Tezy te są po prostu wynikiem głoszonej przez Hozjusza nauki o jedności Kościoła doskonałej, idealnej.

Relację *charitas* do *charitas unitatis* można zilustrować za pomocą dwóch koncentrycznych kół, z których mniejsze oznacza posiadanie *charitas unitatis*, a większe *charitas*. Miłość jako łaska uświęcająca ma podobne znaczenie dla jedności Kościoła, jak Eucharystia godnie przyjmowana. Jednoczy nas głównie z Głową Mistycznego Ciała, a także między sobą. Żyjąc w miłości wspomagamy się nawzajem i budujemy Ciało Chrystusa od wewnątrz. Stajemy się społecznością Ducha Św., jednym ciałem i jedną myślą¹¹⁴. Dzięki otrzymaniu łaski odrodzenia duchowego człowiek upodabnia się do Chrystusa, staje się członkiem Ciała Chrystusowego i słusznie można o nim powiedzieć, że żyje w nim Chrystus. Miłość sprawia, że wiara staje się wiarą usprawiedliwiającą. Hozjusz do-wodzi niewystarczalności samej wiary do zbawienia. „Można mieć chrzest, a można być złym, można przyjmować sakrament Ciała i Krwi Pańskiej, a można być złym, można mieć wszystkie sakramenty, a można

¹¹² S. HOSIUS, jw. s. 259.

¹¹³ Tamże, s. 642: „...quam vocat Augustinus charitatem unitatis... eius effectus est, quod omnia tolerat”. Por. S. AUGUSTINUS: De unitate Ecclesiae, cap. 2, n. 2; PL 43, 392.

¹¹⁴ S. HOSIUS, jw. s. 404.

być złym. Tylko miłości nie może mieć nikt zły”¹¹⁵. Miłość więc, jako łaska uświęcająca, najściślej włącza nas w Ciało Chrystusa.

Wielu jednak, zdaniem Hozjusza, znajduje się w Kościele nie posiadając doskonałej miłości; tworzą oni *societas vocatorum*. W tej społeczności podstawową rolę w zachowaniu jedności odgrywa *charitas unitatis*, czyli więź pokoju. Hozjusz poświęca jej dużo miejsca w swoich dziełach. Przyjrzyjmy się temu właśnie zagadnieniu nieco bliżej.

Miłość jedności powoduje przede wszystkim wzajemne znoszenie się. Ona wszystko wytrzyma, nie szuka schizmy ani podziału, ale głównie jedności. Gdyby heretycy mieli taką miłość, nigdy nie odłączyliby się od Kościoła katolickiego. Dlatego błaga ich Hozjusz, by wrócili do pokoju, aby byli uczestnikami jedności, bo inaczej zatracą swoje dusze. Jeżeli nasz pierworodny brat Jezus Chrystus nie był podzielony, dlaczego Go sami dzielimy? Dalej przypisuje Hozjusz miłości jedności cechy, jakie św. Paweł przypisywał prawdziwej miłości¹¹⁶. Dowodzi także potrzebę miłości jedności z różnych porównań. Miłość jedności wyobrażała smoła, która spajała ściśle poszczególne części arki Noego, a przecież arka była typem Kościoła. Miłość jedności jest jakby silnym klejem wiążącym Kościół w ten sposób, że dobrzy i sprawiedliwi tolerują złych w społeczności kościelnej i nie odłączają się od nich. Żli natomiast mający tę miłość nie szukają sposobów odłączenia się od Kościoła¹¹⁷. Grzesznicy tak długo pozostają w Mistycznym Ciele Chrystusa, jak długo posiadają miłość jedności, to znaczy do czasu, kiedy sami siebie nie wyłączą z Kościoła, albo nie zostaną przez Kościół ekskomunikowani. Miłość jedności domaga się zwłaszcza posłuszeństwa Kościołowi, choćby się nam w nim wiele rzeczy nie podobało. Nawet zwyczaje Kościoła, choć mogą się nam wydawać niewłaściwe, powinno się uszanować, bo kto sprzeciwia się do jego rozumia. Chrystus zalecał przede wszystkim miłość, a walka z zastanymi zwyczajami przyczynia się do niezgody, dlatego w imię miłości jedności nie powinniśmy znosić żadnych zwyczajów Kościoła¹¹⁸. Hozjusz przytacza przykład tak bardzo aktualny w jego czasach: postulat protestantów dotyczący zmiany zwyczaju przyjmowania Komunii św. Tłumaczy, że nie forma przyjmowania Eucharystii jest najważniejsza, ale miłość. „Czy będziesz pił z kielicha czy nie, jednak w miłości i jedności, pomoże ci to do zbawienia. Przeciwnie zaś, czy też będziesz pił z kielicha czy nie, ale w podziale winny będziesz Ciała i Krwi Pana”¹¹⁹.

Podobnie przedstawia się sprawa wprowadzenia języka narodowego w liturgii. Nie ma wprawdzie wyraźnego nakazu Bożego co do sprawowania ceremonii tylko w języku łacińskim, ale o ile wprowadzanie języka narodowego sprzeciwia się jedności, jest niedozwolone. Miłość natomiast, której synonimem jest jedność, jest wyraźnie nakazana przez Boga i nie wolno się jej przeciwstawiać dla jakichkolwiek racji¹²⁰. Wiele tradycji

¹¹⁵ Tamże, s. 258.

¹¹⁶ Tamże, s. 407. Por. 1 Kor 13, 1—13.

¹¹⁷ Tamże, s. 642. Por. S. Augustinus: De unitate, jw. cap. 5, n. 9; PL 43, 398.

¹¹⁸ S. Hosius, jw. s. 725.

¹¹⁹ Tamże, s. 628—629, t. II, s. 68.

¹²⁰ J. Tatarczak, jw. s. 26. — H. D. Wojtyśka: Pogląd Stanisława Hozjusza na język narodowy w liturgii. *Studia Warmińskie* 1970 t. VII, s. 361—363.

kościelnych jest uwarunkowanych co do miejsca i czasu. Natomiast niezmiennie jest prawo miłości Boga i bliźniego. Gdy okoliczności się zmieniają, uważa Hozjusz, że będzie można wprowadzić nowe zwyczaje, nowe tradycje, ale tylko wtedy, gdy nie będzie się to przeciwstawiało najstarszej tradycji — miłości jedności. Cnotę tę uważa Hozjusz za rządzącą wszystkim. Kościelne nakazy, jego zdaniem, są niczym innym, jak tylko strzeżeniem tejże jedności¹²¹.

Na tle sporów o „wyraźne Słowo Boże”, o prawowitą interpretację Pisma św., Hozjusz znowu zaznacza, że wyraźnym Słowem Bożym jest tylko miłość. Nie może poprawnie interpretować Biblii ten, kto nie trwa w miłości, czyli w jedności z Kościołem. Tylko przez trwanie w miłości można zachować prawowitą naukę Chrystusa. Kto zaś ma opinię uczonego, a nie jest w jedności z Kościołem, zwodzi przez swą naukę siebie i nie osiągnie zbawienia¹²². Pewne różnice doktrynalne mogą zaistnieć, co nawet wydarzyło się między Piotrem i Pawłem, ale wszystko przecież skończyło się na braterskim upomnieniu, a nie na zerwaniu jedności¹²³.

Hozjusz naświetla także zagadnienie miłości jedności w sposób negatywny. Heretycy nie mają tej miłości, bo zerwali węzeł pokoju. Zanim jednak odeszli — mówi Hozjusz — już nie byli z nami, byli w Kościele tylko cieleśnie, a przez swoje nowatorstwo wyłączyli się nawet z tej cielesnej przynależności do Kościoła. „Mogą heretycy mówić językami, mogą prorokować, mogą posiąść wszelkie tajemnice i wiedzę, mogą mieć wiarę taką, że góry będą przenosić, mogą swoje bogactwo rozdać na pokarm dla ubogich..., tylko miłości nie mogą mieć heretycy ani schizmatycy, przez którą utrzymywany jest duch jedności w węzle pokoju”¹²⁴.

Z przytoczonych przykładów widać, że dla Hozjusza najważniejszą rzeczą w rozstrzygnięciu wszystkich ówczesnych problemów była jedność Kościoła. Ta sprawa rzutowała na całość doktryny Hozjusza. Troska o zachowanie jedności nie pozwoliła mu patrzeć na wiele spraw o wiele głębiej. Z zagadnień czysto praktycznych wyciąga wnioski teoretyczne, często niesprawdzalne, jak np.: grozi utratą zbawienia za wprowadzanie nowych zwyczajów itd. Wyprowadzane wnioski zdają się przerastać przesłanki. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że dla Hozjusza sprawy praktyczne były najważniejsze. Nie możemy mieć Hozjuszowi tego za złe, gdy uwzględni się czasy, w których działał. We wstępie zaznaczono, że poglądy każdego teologa należy zawsze rozpatrywać razem z sytuacją, w której żył. Jest to wymóg rozwijającej się dziś hermeneutyki teologicznej. Poglądy Hozjusza nie były odosobnione, tak też uczyli inni polemiści tego okresu. Ich wpływ w nauce Hozjusza jest bardzo widoczny. Na zagadnienie miłości jedności, na takie rozwiązanie tego problemu wpłynęły poglądy św. Augustyna. Hozjusz, idąc za myślą tegoż teologa, nie odróżniał łaski od miłości, wprowadził także augustyniańskie pojęcie miłości jedności¹²⁵.

Jedność wewnętrzna Kościoła urzeczywistniana przez Mistyczne Ciało Chrystusa, przez Eucharystię i przez miłość powinna się przejawiać — zdaniem Hozjusza — w jedności zewnętrznej, bo przecież Kościół jest

¹²¹ S. Hosius, jw. s. 51, 133, 134, 688.

¹²² *Studia Warmińskie* 1970 t. VII, s. 642; t. II, s. 72.

¹²³ Tamże, t. II, s. 50. ¹²⁴ Tamże, t. I, s. 323—324, 407.

¹²⁵ Tamże, s. 590. Por. S. Augustinus: *De unitate*, jw. cap. 2, n. 2; PL. 43, 392.

Ciałem Chrystusa i tak jak ciało ludzkie składa się z nierozzerwalnych pierwiastków: wewnętrznych i zewnętrznych. Dlatego oprócz jedności wewnętrznej powinna też istnieć jedność zewnętrzna.

III. PRZYCZYNY I PRZEJAWY ZEWNĘTRZNEJ JEDNOŚCI KOŚCIOŁA WEDŁUG NAUKI KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA

I. UZNAWANIE PRYMATU BISKUPA RZYMSKIEGO

Prymat Piotra uzasadniał Hozjusz także w aspekcie jedności Kościoła. Zanim jednak powie o roli prymatu dla jedności, najpierw podaje argumenty teologiczne przemawiające za nauką o samym prymacie. Wychodzi tradycyjnie z tekstu Pisma św. (Mt 16, 18), zapowiadającego nadanie Piotrowi najwyższej władzy w Kościele. Chcąc znaleźć wspólny język z protestantami, przyjmuje potrójną interpretację wyrażenia „skała”. Może ono oznaczać: Chrystusa, wiarę Piotra, a także w sposób szczególny samego Piotra, o czym świadczy — zdaniem Hozjusza — zmiana imienia Piotra. Hozjusz uważał, że te trzy interpretacje nie sprzeciwiają się sobie, ale tworzą piękną harmonię¹²⁶. Na zarzut Brencjusza, że fundamentem Kościoła jest sam Chrystus, odpowiada, że tak w rzeczywistości jest, ale przecież wiemy nie skądinąd, ale właśnie z Pisma św., że Kościół jest też zbudowany na fundamencie proroków i apostołów. Jak więc te miejsca Pisma św. pogodzić, zapytuje Hozjusz i przedstawia swój pogląd na to zagadnienie. Chrystus jest fundamentem, jest On kamieniem węgielnym całej budowy. Fundamentem są także apostołowie w tym sensie, że opierają się na podstawowym fundamencie — Chrystusie. Pierwszym z apostołów jest Piotr. Twierdzenie to udowadnia licznymi cytatami z Ojców Kościoła. Widać tu staranny dobór tekstów. Powołuje się na św. Hieronima, św. Augustyna, św. Leona, a zwłaszcza na św. Cypriana. Uzasadnia także prymat stosując różne porównania z natury. Np. drzewo ma wiele konarów, ale jednoczy się w jednym korzeniu, od którego czerpie żywotne soki. Jeżeli więc w naturze wszystko jednoczy się w jedno, to tym bardziej jest rzeczą konieczną, by społeczność Kościoła miała jedno kierownictwo. Na potrzebę prymatu wskazuje też starożytna praktyka Kościoła. Kiedykolwiek powstawały wątpliwości w wierze, zawsze udawano się do Rzymu. Piotr był ostoją w wierze¹²⁷.

Następnie Hozjusz opisuje rozbieżności panujące w protestantyzmie i dochodzi do wniosku, że przyczyną takiego stanu rzeczy jest odrzucenie autorytetu Piotra. Wszelkie herezje, podziały — zdaniem Hozjusza — pochodzą z nieuznawania prymatu. Uważał nasz autor, że prymat został ustanowiony głównie w celu zachowania jedności Kościoła. Wyraził to przekonanie w zdaniu: *Unitatis itaque constituendae principium Christus, et retinendae per eundem Christum Petrus et eius successores statuitur*¹²⁸. Jeszcze dobitniej wyraził tę myśl w tytule rozdziału XXVI swojej *Konfesji*, pisząc: „Inaczej jedność Kościoła nie może być zachowana, jak tylko przez jedno zwierzchnictwo w Kościele, któremu wszyscy powinni

¹²⁶ S. Hosius, jw. s. 543—544.

¹²⁷ Tamże, s. 480.

¹²⁸ Tamże, s. 53.

być posłuszni”¹²⁹. Hozjusz stwierdza nawet, że Chrystus nie widział innego, lepszego sposobu zachowania jedności, jak tylko przez ustanowienie prymatu¹³⁰. Takie twierdzenie może wydawać się zbyt śmiałe. Jednak, gdy uwzględni się całość doktryny Hozjusza o jedności Kościoła, wydaje się być uzasadnione. Zaznaczono już na początku, że u apologetów XVI w. *via unitatis* przechodzi w *via primatus*. W poglądach Stanisława Hozjusza realizuje się to stwierdzenie całkowicie. Zdaniem naszego autora, Piotrowi został powierzony urząd głównie po to, by strzegł jedności Kościoła¹³¹. „Jeżeli chcesz, żeby wiara była jedna, żeby wielu wiernych było jednego serca i jednej duszy, potrzeba w Kościele jednego patriarchy ekumenicznego, od uznania jego godności zależy ocalenie Kościoła”¹³². Jednak zaraz dodaje, że nie jest to tylko uznanie najwyższej godności, ale także najwyższej władzy Piotra. Musi on, zdaniem biskupa warmińskiego, posiadać najwyższą władzę w Kościele, bo gdyby jej nie miał, o jedności Kościoła nie można by nawet marzyć¹³³. W tym zdaniu, umieszczonym pod koniec traktatu *O autorytecie papieża*, ukazał Hozjusz jeszcze raz, dlaczego z tak wielką pasją bronił najwyższej władzy papieża w Kościele. Widzimy, że chodziło mu głównie o ukazanie papieża jako czynnika jednoczącego. Gdyby papież miał równą władzę z biskupami i kapłanami, tłumaczy Hozjusz, byłoby tyle schizm, ilu kapłanów¹³⁴. Dla obrony jedności Kościoła rozbudował w sposób interesujący teorię o stosunku władzy papieża do władzy biskupów, ale tym zajmiemy się w następnym paragrafie.

Można więc twierdzić, zgodnie z nauką Hozjusza, że papież tak przyczynia się do jedności zewnętrznej Kościoła, jak Chrystus do jego jedności wewnętrznej¹³⁵. Słuszność tego zdania wynika z licznych wypowiedzi Hozjusza mówiących o tym, że Chrystus przez papieża nadal rządzi Kościołem. Teza ta przeciwstawia się poglądom protestantów, według których jest tylko jeden pośrednik między Bogiem a ludźmi — Jezus Chrystus. Hozjusz wykorzystuje tę prawdę, która jest także własnością katolików i przez stosowanie różnych praktycznych porównań obraca ją przeciw protestantom. Mówi np. o sobie, że uznaje za swego króla Zygmunta Augusta, ale to przecież nie umniejsza władzy Chrystusa, który jest królem królów. Przez Niego i Zygmunt August sprawuje władzę. Tak samo, kto odrzuca władzę papieża, nie odrzuca papieża, ale tego, w którego imieniu papież sprawuje władzę — Chrystusa. „Czy z tego, że Chrystus jest najwyższym kapłanem i królem wynika, że na ziemi nie ma kapłana i króla?”¹³⁶.

Autor nasz podaje także głębsze, bardziej teologiczne argumenty, jak np.: Piotr może w imieniu Chrystusa sprawować władzę nad Kościołem, ponieważ Chrystus przez swe człowieczeństwo nabył na własność naszą ludzką naturę, dlatego św. Paweł może pogodzić prawdę o jednym po-

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ Tamże, s. 734.

¹³¹ Tamże, s. 544.

¹³² Tamże, s. 718.

¹³³ Tamże: „Cum itaque satis tibi iam demonstrasse videar (sed quid ego dico me demonstrasse, cum res ipsa clamat) unam fidem, unam Ecclesiam esse non posse, nisi pastor sit unus, unus oecumenicus patriarcha, quam non alium esse, quam Petrum Romanum”.

¹³⁴ Tamże, s. 718; t. II, s. 107, 113.

¹³⁵ Tamże, t. II, s. 48.

¹³⁶ Tamże, s. 57.

średniku ze swym posłannictwem¹³⁷. Tak jak Chrystus jest obecny w sakramentach, gdyż On jest tym, który chrzci i odpuszcza grzechy, tak samo On jest rządcą Kościoła przez swoich zastępców. Nie przestaje przez to być nadal Głową Kościoła, kamieniem węgielnym jednoczącym Kościół od wewnątrz¹³⁸.

Celem wszystkich tych dowodów jest wykazanie, że bez uznania prymatu Piotra nie może być jedności Kościoła. Od tego stwierdzenia — zdaniem Hozjusza — można przejść do nowej tezy: *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*¹³⁹. W ten sposób dochodzi nasz autor do wniosku, że kto gardzi papieżem, gardzi Kościołem, a kto nie uznaje Kościoła, odrzuca samego Chrystusa¹⁴⁰. Hozjusz uważał więc, że urząd Piotra należy do istoty Kościoła; nie może więc być w jedności z Kościołem ten, kto nie uznaje zwierzchnictwa papieża. Jak nie może być królestwa bez króla, tak nie może być Kościoła bez papieża — argumentował Hozjusz. Nie może być katolikiem ten, kto nie jest papistą¹⁴¹. Hozjusza nazywano papistą, był on też sam tego świadom i poczytywał sobie to określenie za wielki zaszczyt. Był tak przekonany o słuszności swego zdania, że w swym testamencie napisał: *...qui papista non est, sathanista est?*¹⁴². Chciał pozostać wierny tej prawdzie aż do śmierci.

Uznawanie papieża przyczynia się do zachowania jedności w doktrynie Kościoła. Świadczy o tym cała starożytność. Biskup Rzymu rozstrzygał w sprawach wątpliwych. Do niego zwracali się biskupi Wschodu i Zachodu, także heretycy. Na potwierdzenie swego stanowiska przytacza Hozjusz cały szereg wypowiedzi Ojców Kościoła i soborów¹⁴³. W końcu nazywa wprost urząd Piotra katedrą jedności i powołując się na św. Augustyna, dodaje lapidarnie: *in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis*¹⁴⁴. Ze zdania tego możemy wnioskować, że nie mogą mieć prawdziwej nauki Chrystusa ci, którzy odrzucają urząd biskupa rzymskiego.

W papieżu więc widział Hozjusz jedyną możliwość realizacji jedności Kościoła. W nim niejako ogniskuje się — zdaniem Hozjusza — cały Kościół. Papież był dla niego najlepszym wyrazicielem jedności.

Przedstawiona doktryna Hozjusza o zależności jedności Kościoła od uznawania prymatu biskupa rzymskiego wydaje się bardzo przekonywająca. Przecież i we współczesnym ruchu ekumenicznym podkreśla się potrzebę zachowaniu prymatu, jeżeli chce się dążyć do jedności Kościoła. Niektóre wnioski wyprowadzane przez Hozjusza z zasady prymatu były zbyt daleko idące, jak np.: nie może być w łączności z Chrystusem ten, kto nie uznaje władzy papieża. Jednak należy zaznaczyć, że naukę Hozjusza trzeba koniecznie rozpatrywać na tle ówczesnej sytuacji religijnej. Wtedy nawet i te zbyt krańcowe wnioski wydają się nam być zrozumiałe.

¹³⁷ Tamże, s. 59.

¹³⁸ Tamże, t. I, s. 53.

¹³⁹ Tamże, s. 670, 686, 596, 366, 57. Por. S. Ambrosius; PL 14, 1082.

¹⁴⁰ S. Hosius, jw. s. 716.

¹⁴¹ Tamże, s. 671: „Ex quo satis cuicque potest, quod neque Catholicus, qui non est papista”. Por. Tamże, t. II, s. 270.

¹⁴² Tamże, s. 483.

¹⁴³ Tamże, t. I, s. 58, 210, 479, 716.

¹⁴⁴ Tamże, s. 53. Por. S. Augustinus: Epist. 105, 9; PL 33, 403. W liście tym św. Augustyn mówi o zgodzie wszystkich odnośnie do doktryny Kościoła, a na zakończenie dodaje: „Neque enim sua dicunt sed Dei, qui in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis”. W tym wypadku Hozjusz zacieśnił do katedry Piotra augustyńskie pojmowanie jedności Kościoła. Por. Tamże, s. 166; PL 33, 720.

2. JEDNOŚĆ Z EPISKOPATEM

Drugim elementem przyczyniającym się do zachowania jedności zewnętrznej Kościoła jest według kardynała Stanisława Hozjusza jedność z episkopatem. Nawet samej genezy biskupstwa doszukuje się nasz autor w najznamienitszym przymocie Kościoła, to jest w jedności: „Jeżeli bowiem wolno byłoby mi dopuścić do schizmy, nie byłbym biskupem, nie byłbym potrzebny, bo właśnie dla zapobiegania schizmom postanowiono wybierać jednego z kapłanów na biskupa”¹⁴⁶. Biskup, tłumaczy Hozjusz, przyczynia się do zachowania jedności Kościoła, gdy uznaje swą zależność jurysdykcyjną od papieża. Hozjusz rozróżniał w sakramencie kapłaństwa *potestas ordinis* i *potestas jurisdictionis*. Ta ostatnia zawiera się w sposób najpełniejszy w prymacie, następnie w biskupstwie, a w stopniu najniższym w kapłaństwie. W ten sposób, tłumaczy Hozjusz, jedni zależą od drugich i jedność Kościoła może być zachowana¹⁴⁶. Natomiast *potestas ordinis* jest we wszystkich stopniach kapłaństwa jednakowa. Biskupstwo dla Hozjusza nie było sakramentem, różniło się od kapłaństwa tylko władzą i godnością¹⁴⁷. Biskupi są z ustanowienia Boga, ale jako dowód boskiego powołania przedstawiają dokument nie w niebie napisany, ale w Rzymie. W ten sposób wykazują, że są biskupami¹⁴⁸. Taki pogląd na biskupstwo jest na pewno wynikiem Hozjuszowej koncepcji jedności hierarchicznej Kościoła. „Bóg jako sprawca pokoju i jedności właśnie ze względu na pokój i jedność ustanowił porządek hierarchiczny w Kościele, a nie dla żadnych innych względów”¹⁴⁹. Jeżeli biskupi są jurysdykcyjnie zależni od papieża, jeżeli potwierdzeniem ich biskupstwa jest proweniencja papieska, to w takim razie tam jest prawowita sukcesja biskupów, gdzie jest łączność ze Stolicą Apostolską¹⁵⁰. Na tle tak ułożonej teorii episkopatu, jako jednego z ogniw hierarchicznej jedności Kościoła, mógł Hozjusz mówić za św. Cyprianem: „powinieneś wiedzieć, że biskup jest w Kościele, a Kościół w biskupie, kto nie jest z biskupem, nie jest w Kościele. Kto odłącza się od biskupa, odłącza się od Ciała Chrystusa, którym jest Kościół”¹⁵¹.

Wszędzie, gdzie Hozjusz mówi o jedności z biskupem, mówi także o jedności Kościoła. Z jedności Kościoła wyprowadza konieczność zachowania jedności z biskupem. Po prostu widział Hozjusz wzajemną zależność tych dwóch twierdzeń. Zauważmy, jak głęboko teologicznie biskup warmiński rozumiał te ostatnie zdania. Kościół jest jeden w swoim źródle — Chrystusie, który poprzez wiele urzędów, także przez biskupstwo, sprawuje władzę nad Kościołem. Tłumaczy tę prawdę przez porównanie do słońca, które ma wiele promieni, a przecież jest jedno; albo przez porównanie do drzewa, które posiada wiele gałęzi, ale też stanowi

¹⁴⁶ S. Hosius, jw. t. II, s. 83.

¹⁴⁶ Tamże, t. I, s. 164.

¹⁴⁷ Tamże, s. 176: „Est autem episcopatus non ordinis nomen quatenus ordo sacramentum est, verum dignitatis et officii”.

¹⁴⁸ D. Wojtyśka: Ideał biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza. *Studia Warmińskie*. 1970 t. VII, s. 202.

¹⁴⁹ S. Hosius, jw.

¹⁵⁰ Tamże, s. 479, 596.

¹⁵¹ Tamże, s. 18, 57, 596; t. II, s. 113. Por. S. Cyprianus: Epist. 69; PL 4, 406: „Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesia in episcopo”.

jedno. Myśl swoją kończy w ten sposób: „Tak samo i my, którzy sprawujemy władzę, uczestniczymy w jednym urzędzie Chrystusa”¹⁵². Dobrze wiedzą heretycy o tym, że biskup jest w Kościele, a Kościół w biskupie, bo odłączywszy się od jedności z Kościołem, ustanawiają swoich biskupów. Biskupi jednak przez nich ustanowieni nie tworzą prawdziwego Kościoła, bo nie ma u nich sukcesji apostołskiej¹⁵³. Takie stawianie sprawy wynikało też z bardzo praktycznego myślenia Hozjusza. Wiedział, że gdyby samej sakrze biskupiej przyznało się charakter sakramentalny, wtedy heretycy dużo łatwiej mogliby postarać się o sukcesję apostołską. Uzależniając biskupstwo od władzy jurysdykcyjnej praktyczniej można było utrzymać jedność Kościoła. Hozjuszowa koncepcja jedności Kościoła zdecydowała więc o jurysdykcyjnej zależności hierarchii kościelnej.

Konsekwencją powyższych twierdzeń był następny wniosek: kto chce być w jedności z Kościołem, powinien być w jedności z biskupem. Jedność z biskupem osiąga się przez posłuszeństwo jemu w wierze. Biskup bowiem głosi prawdziwą naukę Chrystusa. Hozjusz był jednak świadom, że poszczególni biskupi mogą w wierze błędzić. Dlatego dodaje, że biskup powinien przekazywać to, co otrzymał, a więc głosić naukę tradycyjną, nie wprowadzać żadnych innowacji. Nie wystarczy pozostawać w sukcesji biskupiej, trzeba także głosić naukę, którą się wraz z sukcesją otrzymało. Ci, którzy są nauce biskupiej posłuszni, nie mogą błędzić. Innowiercy powoływali się bardzo często na złe życie biskupów i dlatego nie chcieli okazywać im posłuszeństwa. Nasz autor odrzuca jakąkolwiek krytykę biskupów. Sąd o ich postępowaniu trzeba pozostawić Bogu, tak jak sąd o każdym innym człowieku. Bóg ustanowił taki porządek przekazywania wiary i powinniśmy wierzyć w to, czego nauczają. Nie wierzy się przecież ze względu na osobę, ale ze względu na treść. Powołuje się tu Hozjusz na wypowiedź Chrystusa o faryzeuszach: „To co mówią słuchajcie, ale tego co czynią, nie naśladowajcie”¹⁵⁴. Udowadnia także powyższe zdanie przykładami. Mówi, że jeżeli nie chcą słuchać biskupa w sprawach duchowych, nie będą też słuchać urzędników w sprawach doczesnych. Prawda tej wypowiedzi nie kazała na siebie długo czekać, bo oto król wysłał do Elbląga dwóch swoich komisarzy, których jednak nie chciano w ogóle przyjąć¹⁵⁵.

Biskup warmiński konsekwentnie żądał od swych poddanych posłuszeństwa w sprawach wiary. W czasie witania posłów na sejmiku w Grudziądzu w 1553 r. nie podał ręki przedstawicielom Elbląga, gdyż nie odpowiedzieli biskupowi na pytanie odnośnie wyrzeczenia się przez nich schizmy. Gotów był im wszystko wybaczyć, byleby okazali posłuszeństwo swemu biskupowi¹⁵⁶. Nie chodziło tu Hozjuszowi o względy ambicjonalne, ale wyłącznie o dobro ich dusz. Jeżeli biskupi są pasterzami dusz, to ten, kto odłącza się od swego pasterza, zdaniem Hozjusza, traci możliwość zbawienia¹⁵⁷. Skutkiem odłączenia się od biskupa jest zerwanie jedności z Kościołem, a co za tym idzie — utrata zbawienia, bo poza Kościołem

¹⁵² S. Hosius, jw. t. I, s. 180.

¹⁵³ Tamże, s. 58.

¹⁵⁴ Tamże, s. 67, 481.

¹⁵⁵ Tamże, t. II, s. 255.

¹⁵⁶ Tamże, s. 82—83. Por. A. Szorc: Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu. *Studia Warmińskie* jw., s. 52.

¹⁵⁷ S. Hosius, jw. t. I, s. 449.

można wszystko posiadać, lecz nie można zasługiwać¹⁵⁸. Sprawa posłuszeństwa biskupowi, traktowana jako wyraz jedności Kościoła, była w czasach Hozjusza bardzo aktualna, bo przecież protestanci dążyli, by władza świecka mogła decydować w sprawach wiary. Dlatego Hozjusz wyraźnie podkreśla, że sąd odnośnie spraw wiary należy wyłącznie do władzy duchownej. Apostołowie, argumentuje nasz autor, nie urzędników ustanawiali w sprawach rządzenia Kościołem, ale biskupów. W celu udowodnienia władzy biskupów w Kościele zestawiał cały szereg tekstów z Pisma św. i Ojców Kościoła mówiących o władzy biskupów we wspólnocie kościelnej¹⁵⁹. W ten sposób wykazał, że do obowiązków biskupa należy osądzać i dbać o prawność doktryny, a tych, którzy nie chcą wrócić na drogę prawdy, wykluczać z jedności¹⁶⁰.

Zbierzmy zasadnicze myśli nauki Hozjusza o roli biskupów w jednoczeniu Kościoła. Biskup został wybrany z grona kapłanów głównie po to, by strzegł jedności Kościoła. Zadanie to wypełnia przez uznawanie swej jurysdykcyjnej zależności od papieża i przez dbanie o nieskazitelność doktryny chrześcijańskiej. Wierni włączają się w reprezentowaną przez biskupa jedność Kościoła, gdy okazują mu całkowite posłuszeństwo w sprawach wiary.

3. TOŻSAMOŚĆ PRAWD WIARY

Hozjusz rozróżniał wiarę usprawiedliwiającą, która działa przez miłość¹⁶¹ oraz wiarę w sensie doktryny¹⁶². O pierwszej wspomnieliśmy już przy omawianiu roli miłości w jednoczeniu wewnętrznym Kościoła. Obecnie przyjrzymy się wierze pojmowanej jako zespół prawd przekazywanych przez Kościół. Interesuje nas zwłaszcza tożsamość tychże prawd wiary.

Jedność prawd wiary — zdaniem Hozjusza — pochodzi z natury wiary. Nie tłumaczy jednak nasz autor, co rozumie przez naturę wiary. Negatywnie zaznacza tylko, że jedność wiary wynikająca z jej natury nie pochodzi ze zgody i wyboru¹⁶³. Następnie powołuje się na św. Hilarego i Bedę Czcigodnego. Z cytowanego tekstu Bedy wynika, że pochodząca z natury wiary jej jedność — to głównie wynik przyjmowania jednej reguły prawdy. Dalej jednak nie tłumaczy Hozjusz, co rozumie przez regułę prawdy, ale daje przykład różnorodności prawd wiary panującej u innowierców, którzy z dnia na dzień zmieniają swoje poglądy i kłócą się między sobą¹⁶⁴. Przyczyny takiego stanu rzeczy, zdaniem Hozjusza, należy szukać w odłączeniu się od „jednego świętego Kościoła katolickiego”¹⁶⁵.

To porównanie, jak i niektóre inne wypowiedzi pozwalają sądzić, że Hozjusz uznawał za regułę wiary Kościół katolicki. Kto odłącza się od Kościoła katolickiego, popada nieuchronnie w herezję, gdyż nie może po-

¹⁵⁸ Tamże, t. II, s. 76. ¹⁵⁹ Tamże, s. 134—140.

¹⁶⁰ Tamże, t. I, s. 177.

¹⁶¹ Tamże, s. 258.

¹⁶² Tamże, s. 704.

¹⁶³ Tamże, s. 51: „...Non concordia et voluntate, sed secundum naturam fidei, quae una est...”.

¹⁶⁴ Tamże.

¹⁶⁵ Tamże, s. 53.

prawnie interpretować prawd wiary. Wielu heretyków, zaznacza Hozjusz, mówi, że wierzą w prawdy wiary zawarte w symbolach, jednak mimo tego pobiłdzili, bo nie wierzyli w św. Kościół katolicki, który jest kolumną prawdy¹⁶⁶. Wystarczy wierzyć w święty Kościół katolicki, a tym samym wierzy się w inne prawdy i to wystarcza do zbawienia. Możemy więc przyjąć zdanie, że dla biskupa warmińskiego Kościół katolicki był regułą prawdy. Następnie dowodzi, że jak nie może być podzielony Chrystus, podobnie nie może być podzielona wiara. Tożsamość prawd wiary, ich jednakowe rozumienie przez wszystkich wiernych jest przejawem ścisłej jedności Kościoła. Jedność prawd wiary świadczy, że istnieje jedna reguła wiary, czyli jeden niepodzielny Kościół.

Przez uznawanie prawd głoszonych przez Kościół jesteśmy z nim w jedności. Jest to wprawdzie jedność niedoskonała, włączająca tylko do *societas vocatorum*, jednak jest ona konieczna do osiągnięcia pełnej jedności¹⁶⁷. Ze względu na miłość jedności wierni swój sąd w sprawach wiary poddają sądowi Kościoła, który ma zapewniony przez Ducha Świętego charyzmat prawdy¹⁶⁸.

Rozdział XXIII *Konfesji* Hozjusz zatytułował: „W jaki sposób można poznać katolika — naświetlenie przykładami”¹⁶⁹. W rozdziale tym pisał, że nie jest katolikiem ten, kto przyjmuje, że wszyscy chrześcijanie, zarówno kobiety jak i mężczyźni, są kapłanami. Nie jest katolikiem, kto uczy, że wszystkie czyny pod względem moralnym mają jednakową wartość. Również nie jest katolikiem, kto mówi, że Msza św. nie jest ofiarą, kto uczy, że nie należy wzywać wstawieństwa świętych, kto znosi posty, kto uważa, że obrazom Chrystusa i świętych nie należy się żadna cześć i powinno się je usuwać z Kościoła¹⁷⁰.

Hozjusz do nauki Kościoła włączał także sprawy kultu i obyczajów. Jak już wiemy, nie zgadzał się na wprowadzenie języka narodowego do liturgii, podobnie też rozstrzygał sprawę przyjmowania Komunii św. pod dwiema postaciami. Oburzał się na jakiegokolwiek samodzielne zmiany, np. w litaniach czy obrzędach pogrzebowych¹⁷¹. Hozjusz uważał, że wszystkie zmiany, choć czasem mało istotne, mają swe podłoże w błędnej nauce. Biskup warmiński wiedział dobrze, że nie wszystkie prawdy mają jednakową wartość. Przyjmował istnienie hierarchii prawd, ale mając na uwadze przede wszystkim jedność Kościoła, nie pozwalał na wprowadzanie żadnych zmian. Hozjusz z wnikliwością równą współczesnemu doświadczonemu teologowi rozróżnia soborowe dekrety dogmatyczne i dyscyplinarne. Naturalnie pierwsze uważał za absolutnie nieomyłne, drugie mogą być dyskutowane, zmieniane i uzupełniane. W sprawach dyscyplinarnych może się zdarzyć, że zbłądzi także i sobór powszechny¹⁷², jednak ze względu na jedność Kościoła nie wolno niczego zmieniać. Wystarczy, żebyś wierzył, mówi nasz autor, w to, co zostało prostymi słowami wyrażone w symbolu wiary o Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Co do innych prawd wystarczy wierzyć w to, w co wierzy Kościół katolicki i nie potrzeba do tej wiary jasnego zrozumienia¹⁷³. Największą

¹⁶⁶ Tamże, s. 20: „...quae columna et firmamentum est veritatis Ecclesia”.

¹⁶⁷ Tamże, s. 19, 258.

¹⁶⁸ Tamże, s. 35. ¹⁶⁹ Tamże, s. 32. ¹⁷⁰ Tamże. ¹⁷¹ Tamże, t. II, s. 61.

¹⁷² D. Wojtyśka: *Teologia Soboru w ujęciu kardynała Stanisława Hozjusza. Ateneum Kapłańskie* 66 (1963) s. 366.

¹⁷³ S. Hosius, jw. t. I, s. 20.

niewiedzą, zdaniem Hozjusza, jest wierzyć, że poza Kościołem można wiele wiedzieć¹⁷⁴.

Wierzyć należy nie tylko w to, co zostało napisane, ale także w to, co zostało przekazane przez tradycję. Zobacz — mówi Hozjusz — co rozdzieliło wierzących; jedni mówili, że Chrystus jest tej samej substancji co Ojciec, heretycy odrzucali tę prawdę, tłumacząc, że to nie zostało napisane i w ten sposób odłączyli się od jedności. Katolicy uważali, że prawda ta została im przekazana i też należy w nią wierzyć. Źródłem więc tożsamości prawd wiary jest także tradycja¹⁷⁵. Tradycja kiedyś rozstrzygnęła o kanoniczności ksiąg Pisma św., a dziś świadczy o prawdziwości wiary i tylko ta wiara jest prawdziwa, która pochodzi z tradycji przekazywanej przez sukcesję biskupów od czasów apostołskich. To, że tradycja jest fundamentem jedności wiary, stwierdzić możemy, objaśnia teolog warmiński, na przykładzie heretyków, którzy zburzywszy tradycję rozpadli się na drobne sekty¹⁷⁶.

Jedność doktryny Kościoła katolickiego objawia się także w jedności nauki o sakramentach. Należy wierzyć, że jest siedem sakramentów. Liczbę siedmiu sakramentów uzasadnia Hozjusz według jemu znanych symboli liczby siedem. Ponadto w liczbie siedem widzi pewne dostosowanie się do siedmiu stanów życia człowieka¹⁷⁷. Zgoda w nauce o sakramentach sprawia jedność między wiernymi i jest doskonałym symbolem tego, co sakramenty powodują. Hozjusz wyraźnie uczył, że sakramenty tworzą wspólnotę wiernych, czyli Mistyczne Ciało Chrystusa¹⁷⁸.

Nauka Hozjusza o sakramentach jest bardzo interesująca. Ich rola w tworzeniu jedności Kościoła została już omówiona na przykładzie „sakramentu sakramentów” — Eucharystii. Tu natomiast wypada jeszcze raz podkreślić, że zgoda w nauce o sakramentach świadczy o tożsamości prawd wiary Kościoła katolickiego i o jego jedności.

Na tle szerzącego się indywidualizmu w interpretacji Pisma św. Hozjusz podkreślał, że poprawne zrozumienie Ewangelii jest możliwe tylko i wyłącznie w jedności z Kościołem, który nazywał żywą Ewangelią. W niej prawdy wiary są ukryte i wymagają interpretacji. Kompetentnym w tych sprawach jest tylko i wyłącznie Kościół¹⁷⁹. Duch Św. został dany tylko Kościołowi, czyli jedności, i poza Kościołem nie ma prawdy¹⁸⁰.

Błądzących w wierze Kościół upomina, a jeżeli ktoś nadal trwa w błędzie, należy go traktować jako poganina i celnika. Taki człowiek przestaje być członkiem Kościoła katolickiego. Pozbawia się go jedności z Kościołem nie z powodu nienawiści do niego, ale żeby nie zaraził innych, lub żeby zrozumiawszy swój błąd mógł wrócić na drogę prawdy. Następnie określa heretyka jako tego: „który sam siebie potępia, wyłączając się z jedności oraz nie słucha Kościoła, ponieważ swój sąd uważa za poprawniejszy od sądu ogółu”¹⁸¹. Na innym miejscu mówi, że „heretykiem jest

¹⁷⁴ Tamże. ¹⁷⁵ Tamże, s. 552.

¹⁷⁶ Tamże, s. 584, 690.

¹⁷⁷ Tamże, t. II, s. 74: „Ad septem etiam genera hominum accomodatur”.

¹⁷⁸ Tamże, t. I, s. 71.

¹⁷⁹ Tamże, s. 622.

¹⁸⁰ Tamże, s. 25; t. II, s. 10, 73.

¹⁸¹ Tamże, t. I, s. 485.

każdy, kto w doktrynie różni się od rzymskiego i powszechnego Kościoła”¹⁸².

Po przeanalizowaniu poglądów S. Hozjusza na temat tożsamości prawd wiary możemy stwierdzić, że jedność w doktrynie wynika ze ścisłej łączności wiary z Kościołem. Prawdę tę wyraził Hozjusz w następującym zdaniu: „Tak jak nie może być podzielony Chrystus, tak samo Kościół i wiara”¹⁸³. Między jednością Kościoła a jednością prawd wiary zachodzi więc ścisła łączność.

IV. TEOLOGICZNA OCENA NAUKI STANISŁAWA HOZJUSZA O JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Celem niniejszego opracowania było podanie możliwie całej nauki Stanisława Hozjusza na temat jedności Kościoła. Zagadnienie to jest bardzo fundamentalne, bowiem jedność należy do istoty Kościoła. Całościowe ujęcie problemu jedności było możliwe dzięki już istniejącym szczegółowym opracowaniom nauki Hozjusza¹⁸⁴. Potrzeba szerszego potraktowania tego zagadnienia wydaje się pożyteczna, zwłaszcza jeżeli uwzględni się wartość, jaką sam Hozjusz przyznawał jedności. Sprawa ta była bezspornie w nauce Hozjusza zagadnieniem podstawowym. O jedności pisał przy każdej okazji. Widział ją w dziesiątkach symboli¹⁸⁵.

Poglądy swoje kształtował kardynał Hozjusz w okresie wzajemnych waśni katolicko-protestanckich. Dlatego tym bardziej jest godny podkreślenia fakt, że potrafił rozwiązać wiele problemów w sposób głęboko teologiczny. W pozytywnej nauce widział najlepszą metodę rozstrzygnięcia wzajemnych sporów. Wszędzie, gdzie chodziło o obronę wiary, uciekał się do broni najskuteczniejszej, to jest do jasnego tłumaczenia nauki Kościoła¹⁸⁶.

Wprawdzie nie stworzył nasz autor oryginalnego systemu teologicznego, jednak jego znajomość nauki, zwłaszcza Ojców Kościoła i teologów średniowiecza, była zadziwiająca¹⁸⁷.

Kardynał Stanisław Hozjusz przejął augustyńskie określenie powszechności Kościoła i zastosował je do definicji Kościoła rzymsko-katolickiego. Przejście od powszechności do pojęcia jedności Kościoła było dla teologa warmińskiego już tylko formalnością¹⁸⁸. Zagadnienie, czy w tym wypadku Hozjusz poprawnie odczytał myśl św. Augustyna o powszechności Kościoła, pozostanie sprawą nadal otwartą. Tym bardziej, że określenia Augustyna dotyczące jedności czy powszechności Kościoła są bardzo niejasne. Rozstrzygnięcie tego problemu wymagałoby osobnego

¹⁸² Tamże, s. 66.

¹⁸³ Tamże, s. 704.

¹⁸⁴ J. Smoczyński, Bibliografia, jw.

¹⁸⁵ S. Hosius, jw. s. 50—51.

¹⁸⁶ J. Smoczyński: Świątobliwy sługa Boży Stanisław Hozjusz (1504—1579). Pelplin 1938, s. 18—19.

¹⁸⁷ Świadczy o tym ilość przypisów umieszczonych w dziełach Hozjusza.

¹⁸⁸ S. Hosius, jw. s. 30. Por. S. Augustinus: De unitate Ecclesiae, cap. 7; PL 43, 400.

studium porównawczego. Ze współczesnych Hozjuszowi teologów największy wpływ na niego wywarły poglądy A. Pigghe († 1542)¹⁸⁹.

Zwróćmy uwagę na niektóre sposoby tłumaczenia przez Hozjusza problemu jedności Kościoła. Wydaje się, że są one w wielu wypadkach nadal aktualne.

Uczył on, że Eucharystia jest w pewien sposób sakramentem Mistycznego Ciała. Łączy ona nas z Głową tego Ciała, a co za tym idzie, łączy nas także między sobą. Jest więc Eucharystia, zdaniem Hozjusza, przyczyną oraz symbolem jedności. Biskup warmiński bardzo trafnie wybrał z Pisma św., Tradycji pierwszych wieków i teologii średniowiecza to, co w nauce o Eucharystii dotyczyło jedności Kościoła¹⁹⁰.

Dziś także podkreśla się rolę Eucharystii w jednoczeniu wiernych. Często powtarza się określenia Kościoła jako wspólnoty zgromadzonej wokół eucharystycznego stołu¹⁹¹. Bardzo dużo wypowiedzi na ten temat zawierają dokumenty ostatniego soboru. Można je streścić w tekście pochodzącym z dekretu o ekumenizmie: „Syn Boży [...] w Kościele swoim ustanowił przedziwny sakrament Eucharystii, który oznacza i sprawia jedność Kościoła”¹⁹². Podobne wypowiedzi znajdujemy także w encyklice Pawła VI *Mysterium fidei*¹⁹³.

Widzimy więc, że nauka Hozjusza o Eucharystii jako czynnika jednoczącym Kościół nie straciła nic ze swej aktualności, ale została jeszcze bardziej pogłębiona.

Innym pozytywnym elementem nauki naszego autora jest wyakcentowanie zagadnienia miłości jedności, która — zdaniem Hozjusza — uczy nas tolerować ludzi grzesznych, którzy chyba zawsze będą w Kościele.

We współczesnym ruchu ekumenicznym mówi się o zachowaniu więzi jedności, mimo wielu wad dostrzeganych u ludzi Kościoła¹⁹⁴.

Zwróćmy jeszcze uwagę na zasadniczą myśl nauki Hozjusza o jedności Kościoła. Wyraża się ona w słowach: „Zasadą konstytutywną jedności jest Chrystus, a zachowawczą — przez Chrystusa Piotr i jego następcy”¹⁹⁵. Zdaniem Hozjusza, Chrystus wszedł w ścisłą łączność z Kościołem, której nasz autor doszukiwał się w nauce o Mistycznym Ciele Chrystusa. Kościół, będąc Mistycznym Ciałem Chrystusa, zawiera w sobie nierozdzielne pierwiastki widzialne i niewidzialne. Między elementami ze-

¹⁸⁹ D. Wojtyńska, *Ideał biskupa*, jw. s. 204. Por. Y. Congar, *L'Église*, jw. s. 359.

¹⁹⁰ H. Haag: *Bibel - Lexicon*. Tübingen 1968, s. 370. Por. B. Pylak: *Eucharystia sakramentem Mistycznego Ciała. Koncepcja teologiczna św. Tomasza z Akwinu*. Lublin 1967, s. 2—4, 6—23. (Maszynopis — Archiwum KUL).

¹⁹¹ J. A. Jungmann: *Glaubens — Verkündigung im Lichte der Frohbotschaft*. München 1963, s. 128. Por. M. Schmaus: *Der Glaube der Kirche*. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd II. München 1970, s. 52—53. E. Schillebeeckx: *Die eucharistische Gegenwart*. Leipzig 1969, s. 100. J. Ratzinger: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłum. Z. Włodkowska. Kraków 1970, s. 280. M. J. Scheeben, jw. s. 428. B. Pylak: *Ekscyjalne aspekty ofiary eucharystycznej*. *RTK* 2 (1964) 151—169.

¹⁹² *Konstytucja o Kościele II Soboru Watykańskiego*. W: *Sobór Watykański II*. Poznań 1968 nr 3, 7, 11. Tamże: *Konstytucja o Liturgii* nr 41, 47. *Dekret o ekumenizmie* nr 2.

¹⁹³ B. Pylak, *Eucharystia*, jw. s. 221.

¹⁹⁴ J. A. Jungmann: jw. s. 112. M. Schmaus, jw. s. 63. G. Baum: *W stronę jedności*. Tłum. A. Morawska. Kraków 1964, s. 13. H. Küng: *Sobór i jednoczenie*. Tłum. C. Żółtowska, M. Urbanowska. Kraków 1964, s. 39.

¹⁹⁵ S. Hosius, jw. t. I, s. 53.

wewnętrzny i wewnętrzny Kościoła zachodzi z tego względu więź nierozdzielna. Można by ją sobie wyobrazić przy pomocy dwóch nakładających się na siebie kół, których powierzchnia jest jednakowa. Ponieważ Kościół jest w sposób mistyczny dalszą kontynuacją życia ziemskiego Chrystusa, dlatego nie można w nim rozdzielać elementów widzialnych od niewidzialnych. Między nimi, zdaniem Hozjusza, istnieje ścisła zależność, lub mówiąc jeszcze dokładniej, wzajemne się ich przenikanie. Nie potrafimy ich nigdy od siebie oddzielić, by zarazem nie rozbijać jedności Kościoła. Dla Hozjusza Kościół prawdziwy jest nierozdzieloną całością tego co zewnętrzne i wewnętrzne.

Takie pojęcie jedności, na tle ówczesnej nauki protestanckiej, eksponującej przede wszystkim stronę niewidzialną Kościoła, jest bardzo poprawne. Hozjusz umiał zachować należyty umiar i akcentował zarówno stronę widzialną, jak i niewidzialną Kościoła.

W porównaniu ze współczesną eklezjologią katolicką nauka Hozjusza o jedności Kościoła wykazuje pewne braki¹⁰⁶. Hozjusz zamknął całkowicie jedność wewnętrzną — niewidzialną w ramach jedności widzialnej. Jedność duchowa, w nauce Hozjusza, nie wykraczała poza obręb jedności hierarchicznej.

Takie rozwiązanie było wynikiem pojmowania Kościoła jako ciała. Tak jak w ciele ludzkim pierwiastki duchowe nie wykraczają poza obręb ciała, podobnie, uważał Hozjusz, dzieje się w Kościele. Chrystus jako zasada konstytutywna jedności nie może wykraczać poza zasadę zachowawczą jedności, czyli poza Piotra i jego następców. Było to oczywiście ograniczenie możliwości działania Chrystusa. Konsekwencją tego były błędne wnioski, jak np. poza Kościołem widzialnym nie można się zbawić, czy nie można osiągnąć świętości. Dziś byśmy mówili nieco inaczej: nie można się zbawić, nie można osiągnąć świętości poza Chrystusem działającym w Kościele. Dziś możemy tak twierdzić, ponieważ znamy inne, pełniejsze określenie Kościoła. Zaznaczymy jeszcze raz, że na tle ówczesnej nauki protestanckiej rozwiązanie Hozjusza było przyjmowane jako poprawne.

Innym brakiem nauki Hozjusza o jedności Kościoła było niepoprawne posługiwanie się określeniem Kościoła jako Ciała w rozważaniach problemu przynależności do Kościoła. Na podstawie tego określenia można mówić tylko o członkostwie lub jego braku¹⁰⁷. Idea Kościoła jako Ciała nie dopuszcza możliwości pośrednich przynależenia do Kościoła, dlatego biskup warmiński, będąc konsekwentnym odnośnie do przyjętych założeń, wykluczał z Kościoła wszystkich nie będących członkami Kościoła rzymsko-katolickiego. Hozjusz, posługując się pojęciem Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, uczył natomiast o członkostwie doskonałym i niedoskonałym, ale urzeczywistniającym się tylko w ramach Ko-

¹⁰⁶ M. J. Scheeben, jw. s. 426: Wewnętrzna struktura Kościoła jest absolutnie nadprzyrodzona, podobnie jak wewnętrzna natura Boga-Człowieka. Tu właśnie tkwi powód, dla którego istota Kościoła jest tak ukryta i tak tajemnicza, chociaż zewnętrznie jest podobna do innych ludzkich społeczności. Mimo wszystko różni się od nich istotnie i dlatego jego jedność, siła i ustrój są czynsz tak dalece osobliwym i niepojętym". Por. H. Küng, *Strukturen der Kirche*, jw. s. 39. S. Nagy, *Jedność*, jw. s. 9, przyp. 191.

¹⁰⁷ B. Pylak: *Problem przynależności do Kościoła w Konstytucji Lumen Gentium*. W: *Pastori et Magistro*. Lublin 1966, s. 154—162.

ścioła rzymsko-katolickiego. Członkiem doskonałym jest każdy, kto trwa w miłości; członkiem niedoskonałym zaś ten, kto miłości nie posiada. O innych możliwościach włączenia się do Kościoła teolog warmiński nie pisał. Nawet — zdaniem Hozjusza — jeżeli ktoś będąc poza Kościołem widzialnym jest w łączności z Chrystusem, to Bóg sprawi, że wejdzie on w sposób widzialny do jednego, prawdziwego Kościoła rzymsko-katolickiego. Takie rozwiązanie problemu przynależności do Kościoła było konsekwencją jego interpretacji nauki o Kościele jako Ciele Chrystusa. Była to, jak widzieliśmy, interpretacja dość jednostronna.

Sobór Watykański II rozwinął pełniej naukę o członkostwie w Kościele. Uzupełnił ideę Kościoła jako Mistycznego Ciała bardziej stosowną i operatywną w wyjaśnianiu członkostwa — ideą Ludu Bożego¹⁹⁸.

Posługiwanie się koncepcją Kościoła jako Mistycznego Ciała¹⁹⁹ nie pozwoliło Hozjuszowi rozwiązać problemu członkostwa w Kościele na miarę Soboru Watykańskiego II. Hozjusz był dzieckiem swojej epoki i myślał kategoriami ludzi sobie współczesnych.

Jedność Kościoła sięga głęboko w tajemnicę Boga-Człowieka. Może dziś ją lepiej rozumiemy. Należy widzieć w tym także wkład nauki Stanisława Hozjusza²⁰⁰. Wiadomo przecież, że i w zakresie doktryny Kościoła istnieje pewien rozwój. Typowym przykładem ilustrującym to twierdzenie, a wiążącym się w sposób zasadniczy z jednością Kościoła jest teza: *Extra Ecclesiam nulla salus*. Sobór Florencki głosi: „Święty Kościół rzymski wierzy mocno, głosi i wyznaje, że nikt poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, ale i żydzi, schizmatycy i heretycy, nie mogą mieć udziału w życiu wiecznym, ale pójdą w ogień wieczny przygotowany diabłu i aniołom jego, chyba że przed końcem życia zostaną do niego włączeni. Tak wielkie ma znaczenie jedność ciała Kościoła..., że nikt nie może być zbawiony, jeżeli nie będzie trwał w łonie i jedności Kościoła katolickiego”²⁰¹. Dziś też twierdzimy, że Kościół jest konieczny do zbawienia, ale przecież rozróżniamy wiele stopni przynależenia do niego²⁰².

¹⁹⁸ R. Łukaszyk: Problem przynależności do Kościoła Chrystusowego w ujęciu Konstytucji *Lumen Gentium*. Sob. Wat. II. *RTK* 2 (1967), s. 71. B. Pylak, Problem, jw. s. 158. Paweł VI: Encyklika *Ecclesiam suam*. Paris 1967 s. 63—67.

¹⁹⁹ A. Janowski: Listy więzienne św. Pawła. W: Pismo św. Nowego Testamentu w 12 tomach. Poznań 1962, s. 562—576.

²⁰⁰ Głębiej myśli S. Hozjusza o jedności Kościoła wyraża następująca modlitwa: „Boże w Trójcy Osób, jeden w naturze, Ciebie, przez którego zostaliśmy stworzeni, przez którego zostaliśmy odkupieni, o najwyższa Miłości..., który czynisz z dwóch jedno, Ciebie pokornie proszę, znieś mur, który rozrywa pokój i zgodę między nami... i udział łaskawie... byśmy nie dzielili tego, co On swoją śmiercią zjednoczył. Oby nie było więcej między nami Judy i Izraela, Roboama i Jeroboama, Jeruzalem i Samarii... Spraw, aby mnóstwo wierzących było jednej duszy i jednego serca, aby była jedna owczarnia i jeden pasterz, tak jak Ty, chociaż troisty w osobach, ale jeden Bóg... Oby nie chciało oko czy język całym być ciałem, ale żeby każdy członek spełniał to, co do niego należy. W ten sposób utrzymany porządek, by sprawił pokój i ucieszenie... Jesteśmy przecież jednym ciałem, jednym duchem, tak jak zostaliśmy powołani do jednej nadziei wezwania naszego”. S. Hosius, jw. t. I, s. 707.

²⁰¹ H. Denzinger: *Enchiridion Symbolorum*. Wyd. 29. Friburgi Brisgoviae 1954 nr 714.

²⁰² Konstytucja o Kościele, jw. nr 14.

Rozwój doktryny w Kościele jest więc faktem — teologia dzisiejsza usiłuje ustalić, jak ten rozwój pogodzić z cechami bezbłędności i nieomyłności Magisterium Kościoła ²⁰³.

Poglądy kardynała Stanisława Hozjusza należy też oceniać w świetle rozwoju doktryny Kościoła.

²⁰³ W. Gawlik: Współczesna dynamika wiary. *Znak* 4 (1968) s. 419.

DIE LEHRE DES KARDINALS STANISŁAW HOZJUSZ VON DER EINHEIT DER KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Die Lehre des Kardinals Hozjusz (Hosius) von der Einheit der Kirche kann man von einem zweifachen Standpunkte aus betrachten, von einem inneren und von einem äusseren. Die innere Einheit aktiviert sich durch den mystischen Leib Christi, durch die Eucharistie und durch die Liebe. Die äussere Einheit dagegen wird durch die Einheit mit dem Episkopat und durch die Identität der Glaubenswahrheiten bewirkt. Die innere Einheit ragt in der Lehre des Hozjusz nicht über den Rahmen der äusseren Einheit hinaus. Auf diesem Hintergrund wird der die Einheit der Kirche betreffende Hauptgrundsatz von Hozjusz verständlich. Sein Inhalt ist folgender: Das die Einheit der Kirche konstituierende Prinzip ist Christus, das konservierende dagegen ist Petrus und seine Nachfolger. Die Folge dieser These war der Kirchenausschluss alle nicht zur römisch-katholischen Kirche Gehörden. Eine solche Beleuchtung des Problems war das Ergebnis der von Hozjusz vertretenen organischen Konzeption der Kirche als des mystischen Leibes Christi.

Das II. Vatikanische Konzil ergänzte den Begriff der Kirche als des Leibes Christi durch den Begriff des Gottesvolkes. Diese Idee ist beweglicher bei der Bestimmung der Mitgliedschaft zur Kirche. Deswegen können wir heute in Sachen der Einheit der Kirche sowie der Zugehörigkeit zu ihr anders als Hozjusz denken. Es sei angemerkt, dass Hozjusz seiner Epoche gemäss dachte. Deswegen wäre unangebracht, von ihm andere Lösungen zu erwarten.