

# KOŚCIÓŁ KATOLICKI U ŚW. AUGUSTYNA.

## WSTĘP.

Św. Augustyn wyrażał swe pojęcia o Kościele i jego instytucjach na tle walki z herezją i schizmą, a w pierwszym rzędzie z tą ostatnią. Konieczność obrony i stąd wypływająca polemika były czynnikiem, pod działaniem których rozwijały się, kształtowały i krystalizowały jego pojęcia katolickie.

Tradycyjna, katolicka idea Kościoła, w zasadzie ta sama od chwili „nawrócenia“ — z chwilą wystąpienia Augustyna jako kapłana, a tem bardziej jako biskupa na widownię publiczną, przekształcała się, a raczej rozwijała z zawiązku w bujny kwiat pod wpływem ciężkiej, ale błogosławionej w skutki konieczności. Augustyn szedł po linii rozwoju aż do teoretycznego uzasadnienia zasady: *Cogite intrare* względem błędnowierców i do silnego akcentowania zasady św. Cyprjana: *Extra Eccle, siam salus non est*.

Polemika była sprężyną, względy apologetyczne celem — światłem filozofja chrześcijańska, fundamentem niewzruszony dogmat eklezjologiczny — te czynniki odgrywały rolę w rozwoju idei Kościoła u niego aż do najwspanialszego historjograficznego poglądu, któremu dał wyraz w dziele: *De civitate Dei*.

Na takim to tle mamy się zapoznać z pojęciem Kościoła u św. Doktora.

## 1. POJĘCIE KOŚCIOŁA U AUGUSTYNA PRZED SPOREM Z DONATYZMEM.

W duchowej rozterce, w nieustannej wędrówce po różnych systemach filozoficznych, w gonitwie za zbawczą Prawdą, raz poraz oglądał się Augustyn za autorytetem. Potrzeba oparcia

się o powagę wypłynęła z jego natury i usposobienia. Nareszcie w okresie swego nawrócenia znalazł punkt oparcia w Kościele katolickim. Jasną jest rzeczą, że mimo całego szacunku i zaufania, z jakim przyłgnął do Kościoła, nie miał odrazu o nim pełnego pojęcia, oczarowany jeszcze wciąż filozofją neoplatońską. Dopiero w miarę, jak się zagłębia w naukę Kościoła, a wyzbywa neoplatonizmu, i pod wpływem zewnętrznych czynników osobistej i ogólnej natury, pojęcie to rozwija się i kryształizuje. W różnych epokach życia Augustyna możemy obserwować ten rozwój na podstawie jego pism.

Obecnie obchodzi nas epoka nawrócenia i chrztu, czyli okres duchowego rozwoju (386—391) i stadium przejściowe walki z manicheizmem. Już w pierwszych pismach znajdujemy szereg myśli o Kościele, ale tylko jako o nauczycielu prawdy<sup>1)</sup>, a nie pośredniku łaski. Istota Kościoła jeszcze nie budzi w nim zainteresowania; cały dogmat kościelny przyjmuje bez krytyki, a więc: dogmat Trójcy i chrystologiczny, zmartwychwstania ciał, narodzenia z Dziewicy i chrztu dzieci<sup>2)</sup>. Uznaje stworzenie świata z niczego. Dogmat usprawiedliwienia wysuwa pod koniec tego okresu, ale go dogmatycznie nie uzasadnia, bo nie ma jeszcze pojęcia specyficznie chrześcijańskiego winy. Gdy chwilowo zboczy od właściwego obecnie tematu, t. j. filozoficznego, ku dziedzinie religijnej, to się wyraża: *mysteria — sacra nostra; quem mysteria nostra tradunt Dei filium; huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur; ritu castissimorum sacrorum: per mysteria bene credentem; docent veneranda mysteria; fidei istam tuam, quam venerandis mysteriis percepisti*<sup>3)</sup>.

O czem świadczą te wyrażenia? Świadczą one o tem, że, aczkolwiek religja chrześcijańska jest dlań rzeczą świętą, to jest mu ona obcą jeszcze, jeszcze jej nie pojął wewnątrznie, nie przyswoił sobie, jest instytucją tajemniczą, u której progu się znajduje, ale jeszcze nie wszedł do niej.

Nie da się zaprzeczyć, że poddanie się całkowite powadze

<sup>1)</sup> *Contra Academicos* III, 42; *De Ordine* I, 27.

<sup>2)</sup> *C. Acad.* III, 42; *De beata vita* 34, 35; *De Ord.* I, 29; II, 16, 27; *De quant. anime* 76, 80.

<sup>3)</sup> *C. Acad.* II, 1; *C. Acad.* III, 42; *D. b. v.* 18; *De Ord.* II, 15, 16; *ibid.* 46.

Kościół sprawiało Augustynowi, przynajmniej w samych początkach, pewne trudności, gdy uwzględnimy jego psychologiczny i intelektualny rozwój, ale może nie zadawał mu gwałtu, jak mniema W. Thimme<sup>1)</sup>. Bo nie można zapominać, z jaką tęsknotą rozczarowany i zawiedziony „apostata manicheizmu“<sup>2)</sup> szukał bezpiecznej i pewnej przystani Prawdy. Cytowane przez krytyka miejsce: *De qu. animae* 76, gdzie jest mowa o siódmym stopniu duszy, nie świadczy wcale o gwałcie. Oto myśli tego ustępu: Dopiero na najwyższym stopniu spoczywając w błogosławionem oglądaniu Boga, poznajemy, jak prawdziwymi są artykuły, które nam Kościół-matka podawał do wierzenia, i jak zbawiennem i pożytecznem było mleko, którem nas karmił. Gardzić tym pokarmem, dlatego, że dla maluczkich jest przeznaczony, byłoby zbrodnią. Będziemy pewni, że zmartwychwstanimy, w co niektórzy z trudem, a inni wcale nie wierzą, będziemy tak pewni, a nawet więcej, jak wschodu słońca. Będziemy również śmiali się z tych, którzy wyszydzą wcielenie Syna Bożego i jego narodzenie z dziewicy.

Co z tych zdań możemy wywnioskować? Możemy stąd wnioskować, że Augustyn przyjmuje w całości naukę Kościoła, choć nie usiłuje jej jeszcze przeniknąć, nie troszcząc się o filozofję platońską, którą, jakby jednym zamachem, zostawia poza sobą. — Skoro Augustyn uznał autorytet Kościoła, nasuwa się pytanie, jaki będzie do niego stosunek rozumu? Czy przez teoretyczne uznanie autorytetu za zasadę nie ogranicza rozumu? Początkowo nie myśli w teoretyczną budowę systemu rozumowego wsuwać powagi jako podwaliny, ale stara się postawić ją obok i określić ich wzajemny stosunek. Choć więc autorytet i ratio wzajemnie się ograniczają, niema między nimi sprzeczności. Ale Augustyn przechyla się na stronę autorytetu. Korzy się przed powagą Chrystusa, widzi w niej podniecie do budzenia i zapalania duszy<sup>3)</sup>. Bo choć *philosophia rationem promit-*

1) „Sehr charakteristisch wird... welchen Zwang A. sich antum mußte, um die irrationale Lehrautorität der Kirche restlos anzuerkennen“ -- Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung, 386 do 391“. Berlin 1908, str. 39.

2) Loofs R. E. II, 270, ten rys podkreśla i przypisuje mu większy wpływ na rozwój pojęć Augustyna, niż walce z donatyzmem.

3) C. Acad. III. 42.

tit, to jednak *vix paucissimos liberat*; filozofja nie gardzi tajemnicami, ale je wyjaśnia, ale przez to jednak robi rozdział między ociężałą masą wiernych a filozofami, którzy pozornie tylko rozumem dochodzą do celu całkowitego poznania. Bo czy człowiek wykształcony, poznający rozumem boski porządek w świecie, czy niewykształcony, o ile nie stawia sam sobie przeszkód przez zbytne zajęcie się rzeczami ziemskimi, ostatecznie przy pomocy Boga dochodzi do celu. Bóg nie pozwala zginąć nikomu — *per mysteria bene credentem*. Podwójna więc droga wiedzie z ciemności do światła: droga rozumu i powagi<sup>1)</sup>. Droga autorytetu jest krótsza — *compendium* — i łatwiejszą. Dla dusz powolnych, niewykształconych niema innego lekarstwa, jak poddać się kierownictwu ludzi mądrych i bożych. Jeżeli jednak ktoś — jak w tym wypadku Ewadjusz — drogą rozumu chce iść ku Prawdzie, niech idzie odważnie, bo i ta droga wiedzie do celu<sup>2)</sup>.

Nieco odmienne oświetlenie stosunku autorytetu do rozumu daje na innem miejscu: *Ad discendum necessario dupliciter ducimur, auctoritate et ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est*<sup>3)</sup>. Dla niewykształconych jest *auctoritas* tem, czem dla wykształconych *ratio*; ale ponieważ wykształcony nie był takim od początku, ale stał się nim, więc i dla niego potrzebną była *auctoritas*. A więc wynika z tego, że dla wszystkich, chcących się czegoś nauczyć, powaga jest niezbędną i stąd jej czasowe pierwszeństwo przed *ratio*.

Z pod wpływu autorytetu ludzkiego można się stopniowo uwalniać, ale zawsze należy iść za autorytetem Chrystusa, bo tylko wtedy uniknie się zboczeń. Powaga ludzka jest względnem, przejściowem stadjum; przez nieustanne oczyszczanie serca można dojść do zdobycia poznania. Ponieważ Augustyn do tego właśnie dąży, a Chrystus wskazuje mu drogę przez czystość obyczajów, dlatego Chrystus jest dlań największą moralną powagą<sup>4)</sup>. Czystość zaś obyczajów płynie z poddania się tej najwyższej powadze i z trzech cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości; a nadto potrzebną jest powaga ludzka, dopóki dusza przechodzi stopnie niższe, zanim znajdzie się na siódmym, na

1) *De Ord.* II, 15, 16. 2) *De qu. a.* 12. 3) *De Ord.* II, 26. 4) *Solil.* I, 12.

którym osiąga się zupełne poznanie<sup>1)</sup>). Augustyn wciąż jeszcze mówi o poznaniu, w przeciwieństwie do wiary. Stosunek swój do autorytetu najdosadniej określa w zdaniu: *Ego, quid sciam, quaero, non quid credam*<sup>2)</sup>).

Wkrótce powie inaczej do Manichejczyka: *Tu disputa, ego credam*.

Zbierając krótko, co powiedziano, widzimy u Augustyna w tym okresie ideę dogmatu, choć jeszcze nie budzącą teoretycznego zainteresowania; widzimy ideę autorytetu Kościoła, ale jeszcze nie zarysowaną wyraźnie, pod postacią konkretnego wcielenia autorytetu Chrystusa<sup>3)</sup>).

Z okresu chrztu przechodzi Augustyn w okres walki z manicheizmem. Jest to — jak powiedzieliśmy na początku — okres przejściowy w rozwoju jego pojęcia Kościoła. Mało jeszcze nowych spotykamy tu pierwiastków. Cechą dogmatu i prawdziwości Kościoła katolickiego jest *Consensus gentium*<sup>4)</sup>). Akcentuje powagę Apostołów i Męczenników, ale nie określa natury ich pośrednictwa<sup>5)</sup>). Gdzieindziej podkreśla powagę Kościoła — podobnie jak w pierwszym okresie — potrzebną przedewszystkiem prostaczkom, choć zresztą wogóle mało dochodzi o własnych siłach do mądrości i poznania<sup>6)</sup>). Wiele jest rzeczy, które go zatrzymują na łonie Kościoła. Zgodność narodów, powaga cudów, starożytność, następstwo biskupów, począwszy od św. Piotra<sup>7)</sup>). Umie już tedy odróżnić świadectwo tradycji od świa-

<sup>1)</sup> De qu. a. 73; De Mus. IV, 43; De ver. rel. 13.

<sup>2)</sup> Solil. I, 8. Cf. Fr. Wörter: Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus, Paderborn 1892, od str. 66

<sup>3)</sup> Kościół wymienia wyraźnie tylko raz: De qu. a. 76.

<sup>4)</sup> De morib. Eccl. cath. 61: *...Egone de illa, quam constanter latissime divulgatam video et ecclesiarum per totum orbem dispersarum contestatione munitam dubitabo miser?*

<sup>5)</sup> ibid. 12.

<sup>6)</sup> Ep. Fundam 5: *In catholica Ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spirituales in hac vita perveniunt... caeteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit.*

<sup>7)</sup> Ibid.: *Multa sunt alia, quae in Ecclesiae gremio me tenent. Tenet consensus populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firmata; tenet ab ipsa sede Petri... usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum...*

dectwa Pisma św., a powołując się na powagę Kościoła w obro-  
nie Pisma św., którem gardzili Manichejczycy. Świadczy o tem  
także zdanie, które się stało słowem: *Ego vero evangelio non  
crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*<sup>1)</sup>.  
Ewangelja zajmuje tu miejsce rozumu w przeciwieństwie do  
powagi; a więc, jak poprzednio auctoritas szła przed ratio, tak  
teraz idzie przed Ewangelją. Wciąż tedy jeszcze odgrywają rolę  
względy psychologiczne, a nie wyższy charakter objawienia;  
mówi tu jeszcze Augustyn o *fides humana*, a na taki pogląd  
muszą się zgodzić i protestanci, o ile nie chcą być doketami,  
odrzucającymi na rzecz Pisma wszelką tradycję<sup>2)</sup>.

Na ogół ubogo się przedstawia pojęcie Kościoła u Augu-  
styna w tych dwóch okresach. Kościół jest jakby jeszcze zam-  
glony, gdzieś w obłokach. Trzeba dopiero potężnego szarpnię-  
cia, by rozerwać mgły i ukazać go w pełni słonecznego blasku  
i królewskiego majestatu. Tego aktu przełomowego dokona  
donatyzm.

## 2. TEZA DONATYSTÓW.

Zanim zajmiemy się ideowem stanowiskiem donatystów,  
musimy naszkicować przynajmniej w najogólniejszych zarysach  
genezę i przebieg historyczny tej schizmy<sup>3)</sup>.

Donatyzm był wytworem osobistych i lokalnych stosun-  
ków w Kartaginie. Zewnętrznym powodem było żądanie ze  
strony pogan w czasie prześladowania za Dioklecjana, by chrze-  
ścijanie wydali swe święte księgi. Około tej kwestji powstały  
dwa przeciwne zapatrywania i dwa obozy. Kierunek łagodniej-  
szy, a mianowicie tych, którzy się skłaniali do wydania ksiąg

<sup>1)</sup> Ibid. 6; W *De util. cred.* 21, nazywa Augustyn manichejczyków zwo-  
lennikami wolnego badania, którzy obiecują: *docendi fontem aperire*.

<sup>2)</sup> H. Schmidt: *Des Augustins Lehre von der Kirche* — *Jahrb. f.  
die Theologie*, VI Bd. 2 Heft, Gotta 1861, str. 235, pisze przeciw cytowanemu  
zdanu Augustyna: „Und gewöhnlich erhebt sich protestantischerseits keine  
Einsprache dagegen, daß die katholische Traditionslehre diesen Satz als un-  
abweisbares dictum probans für sich reklamirt“.

<sup>3)</sup> Genezę i podkład ideowy schizmy doskonale przedstawia Augustyn  
*Epist.* 43 (33, 159) z punktu historycznego i literackiego wyczerpująco opra-  
cował: Paul Nouseaux *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* 1912.  
t. IV ks. 8: *Le Donatisme-Documents sur l'histoire du schisme*.

obojętnych, reprezentował biskup kartagiński Mansurius. On też wspólnie z archidiakonem Cecyljanem występował przeciw przesadnej czci, oddawanej wyznawcom i męczennikom.

Przedstawicielem kierunku surowego był biskup z Tigisis, Sekundus.

Po śmierci Mensuriusa został biskupem Cecyljan, znienawidzony przez rygorystów jako zwolennik zdrajców - *traditores*, t. j. tych, którzy wydali księgi kościelne poganom. Wyświęcił Cecyljana biskup z Aptungi, Feliks, uważany również za traditora. Przeciw temu przeto święceniu i osobom, biorącym w niem udział, powstała partja przeciwna, licząca początkowo zaledwie kilka osób ze sfanatyzowaną kobietą, a obrażoną na Cecyljana za strofowanie jej niejaką Lucillą, jako moralną kierowniczką na czele. Wkrótce jednak wzmogła się partja, skoro w r. 312 zebrało się aż 70 biskupów, nie uznających święceń Cecyljana, choć ten gotów był przyjąć je jeszcze raz. Donatus z Casae Nigrae, zarządzający biskupstwem kartagińskim, wyświęcił na biskupa kartagińskiego Majoryna. Następnym biskupem był Donatus Wielki, który najwięcej przyczynił się do rozwoju sekty. To też od niego nazywa się donatyzmem, a jej zwolennicy donatystami. Potem krząta się jeszcze Parmenianus i kilku wybitniejszych w Kartaginie. Następuje w Afryce rozłam; Kościół rozpada się na dwa obozy: katolicki i schizmatyczny. Walka trwa okrągło przez jeden wiek. Donatyści nie przebierają w środkach; posuwają się do rozbojów, rabunków i mordów. — Jak zaś potężną uprawiali propagandę, możemy poznać z tego, iż już w r. 340 widzimy na synodzie 270 ich biskupów, a w r. 411 w Kartaginie 279, a więc mało mniej od katolickich, których było 286.

Poza Afryką donatyzmu nie znano. Wszędzie uznawano Cecyljana za prawnego biskupa i jego następców.

Cesarz Konstantyn zlecił papieżowi Melchjadesowi zbadać sprawę. Wyklęto Donata z Casae Nigrae za powtórne udzielanie chrztu i święceń. Zaczęły się ukazywać dekrety cesarskie przeciw schizmatykom, często je jednak odwoływano, gdy się okazały niewykonalnymi. Synod w Arles w r. 314 ogłasza w kanonie 13, że święcenie, udzielone przez tzw. traditora, a więc tego, który w czasie prześladowania wydał księgi kościelne, jest ważne, gdy nie brak innych warunków — a dalej —

że ważność chrztu i święceń kapłańskich nie zależy od subiektywnej świętości ministra.

W r. 421 cesarz Konstantyn zawiesza czasowo represalja, ale wznawiają je jego następcy. Donatyści się burzą; wylania się kwestja socjalna na tle rozwydrzonego fanatyzmu, powtarzają się zbrodnie. Konstans, Konstantyn, Jowjan, Walentynjan, Gracjan, Honorjusz nie mogą opanować tego żywiołu.

Występuje w szranki Augustyn od r. 393. Pisze, dysputuje, głosi kazania. W r. 411 odbywa trzy konferencje z donatystami. Przewodniczący z ramienia cesarza, trybun Marcellinus, przyznaje zwycięstwo katolikom. Augustyn nie przestaje działać; wzywa na pomoc *brachium saeculare*, uzasadnia hasło: *Cogite intare*. Surowe dekrety z zewnątrz, a brak spójni wewnątrz sprawiają, że donatyzm po wiekowem istnieniu załamuje się, rozplywa i znika na zawsze.

Zewnętrzne oblicze donatyzmu przedstawia się nieszczerólnie, a niejednokrotnie odstręczająco. Zachodzi więc pytanie, czy w gruncie rzeczy było coś ważniejszego, ukrywającego się poza zewnętrzną zasłoną osobistych i miejscowych ambicji i waśni, czy była — w rzeczywistości, czy w pretensjach — jakaś wyższa myśl przewodnia, jakaś idea w tym schizmatyckim ruchu. Już na pierwszy rzut oka spodziewamy się odpowiedzi przynajmniej do pewnego stopnia twierdzącej, skoro sekta ta trwała lat sto i tak silnie opierała się atakom ze strony Kościoła i państwa.

Spróbujmy przeto przypatrzeć się donatyzmowi ze strony ideowej.

Cały spór grupuje się i koncentruje dokoła dwóch zasadniczych punktów, którymi są: 1) idea Kościoła; 2) stosunek Kościoła do państwa. Obecnie obchodzi nas tylko punkt pierwszy.

Dotychczasowe herezje, jakie wstrząsały nawą Kościoła, obracały się koło kwestyj wiary, dogmatów. Schizmy stały na dalszym planie, a z niemi i kwestja Kościoła, jako takiego. Dopiero z pojawieniem się donatyzmu kwestja ta wybija się na czoło spornych problemów. Trafila na grunt już nieco przygotowany przez montanizm, nowacjanizm i melecjanizm, a także do pewnego stopnia i przez św. Cyprjana, jego walką o kwestję chrztu. Zrywając z Kościołem, donatyzm zachował prawie wszystkie artykuły wiary i instytucje kościelne, a więc i hie-

rarchję; jedynie kwestja chrztu i święceń kapłańskich, jako ściśle związana z pojęciem Kościoła, była przedmiotem kontroverzji. Z tych względów nazywają się schizmatykami, i za takich uważa ich Augustyn — choć grzech ich stawia na równi z herezją<sup>1)</sup>.

Odkąd ustały prześladowania i Kościół stał się panującym, z konieczności musiał się stykać ze światem, a styczność ta oddziaływała nań ujemnie w kierunku ześwieczenia w znaczeniu etycznym. Według zasadniczej, pierwotnej idei miał być świętym, jedynym, prawdziwym, katolickim, jak był w okresie prześladowań. Między ideałem a rzeczywistością dał się odczuwać obecnie większy rozdźwięk, niż kiedykolwiek przedtem. Rygoryści rzeczywiści, z przekonania, czy zamaskowani, gorszyli się takim stanem rzeczy — i wystąpili.

Donatyści — podobnie, jak i inni schizmatycy — nie zaprzeczali, że Kościół empiryczny nie może być zarazem bezpośrednio prawdziwym, idealnym, albo że idea i jej zewnętrzne ujawnienie nie nakrywają się. Owszem uznawali to i wzięli sobie za obowiązek przeprowadzić w praktyce zharmonizowanie idei z empirją. Dlatego więc postanowili odłączyć się od Kościoła, w ich przekonaniu nieczystego, zepsutego; chcieli stworzyć nowy porządek — jak sądzili — na gruzach starego. Usiłowali tedy przeprowadzić reformę, dokonać rzeczy niemożliwej, popychani zbyt śmiałością i wygórowanemi pretensjami.

Usiłowanie nie powiodło się, rozczarowali się wkrótce, zeszli na manowce, popadli w skrajny subiektywizm.

Wywołali reakcję przeciw brakom, jakie się zakradły do Kościoła, przeciw pewnemu rozluźnieniu karności kościelnej, tak surowej w pierwszych wiekach, przeciw ospałości sług duchow-

---

<sup>1)</sup> Już Optatus z Mileve w *De schismate Donatistarum* zaznacza różnice między heretykami a schizmatykami. Heretycy nie są chrześcijanami, ale „desertores vel falsatores symboli” — I, 10, 12; II, 8; I, 11 daje definicję Kościoła: *Catholicam facit simplex et verus intellectus in lege, singulare ac verissimum sacramentum (fidei regula) et unitas animorum. Schisma vero, sparso coegulo pacis, dissipatis sensibus generatur, livore nutritur, aemulatione et litibus roboratur, ut deserta matre catholica, impii filii dum foras exeunt, et se separant (ut vos fecistis) a radice matris Ecclesiae, invidiae falcibus amputati, errando rebelles abscedunt; nec possunt novum aliquid, (IX) aut aliud agere, nisi quod iam dudum apud suam didicerunt matrem* — (ed. Hurter. Oeniponti 1870).

nych — to prawda i to należy poczytać im za zasługę. Wszak reakcja — choćby najmniej uzasadniona — ma dla Kościoła dobre strony, bo go oczyszcza z niezdrowych fermentów, budzi czujność jego stróżów — jednym słowem — odświeża atmosferę. Byli zapewne wśród donatystów tacy, którzy mieli dobrą wolę, intencję i zapał, jak nie brakło takich i wśród dawniejszych sekt, wśród montanistów, nowacjanów itp. — Reforma miała się odnosić w pierwszym rzędzie do duchowieństwa, które powinno wiernym przyświecać dobrym przykładem. Według nich — kto sam jest nieczystym, nie może oczyszczać drugiego, nie może drugiemu dać tego, czego sam nie posiada.

Z zasady, tak pojętej, płyną dalsze następstwa. Jeżeli Kościół widzialny, empiryczny, ma być czystym, to należy zeń usunąć to, co nieczyste; jeśli to nie nastąpi, splami się całość. Wobec tego nic innego nie pozostaje, jeno rozdział. Niech grupa oddzielonych „czystych“ będzie mała w stosunku do całej masy, to jej nie przeszkodzi, by była prawdziwym Kościołem, według tego, co mówi Pismo św., że wązka droga wiedzie do królestwa niebieskiego i mało nią postępuje.

Skrajna gorliwość, przeradzająca się w fanatyzm, jest głównym motywem ideowym donatystów. Drugim motywem, również silnym, choć więcej ukrywanym, jest — jak nas niezbitcie przekonywa Augustyn — faryzejska pycha i obłuda, tym właśnie zapałem maskowana. Nie wzdrygali się przed najdzikszyimi wybrykami i zbrodniami. Fanatyzm pożerał ich samych, usiłując zniszczyć katolików. Tak więc moment nieokiełzanego subiektywizmu jest cechą charakterystyczną donatystycznego ruchu. Dążyli do stworzenia obiektywnie czystego Kościoła, uważając za środek do osiągnięcia tego celu subiektywną czystość jego członków, dopuszczających się jaskrawych nadużyć wbrew choćby samemu prawu naturalnemu. Przypuśćmy jednak, że donatyści nie popełnili żadnej zbrodni, że nie spalili ani jednego katolickiego kościoła, że nie zamordowali ani jednego kapłana — czy zasada ich naczelna nie jest sprzeczną sama w sobie. Brzmi ona: Kościół widzialny powinien być zarazem doskonałym, czystym. Tu właśnie tkwi kardynalny błąd donatystów,

<sup>1)</sup> Cf. Fr. Böhringer: Aurelius Augustinus, Bischof v. Hippo, Stuttgart 1887 str. 172.

tu jest zarodek ich upadku, tu początek końca<sup>1)</sup>). Któż bowiem może wydawać sąd o czystości serca ludzkiego prócz Boga; czyż istnieje pod słońcem jakie kryterjum istotnej, wewnętrznej świętości człowieka, któreby można w każdej chwili i z całą pewnością stosować? Chyba, że się chce ograniczyć do formalistycznej, zewnętrznej świętości, która w rzeczywistości nazywa się obłudą.

Nikt też lepiej nie dostrzegł tego zgubnego subiektywizmu w donatyzmie nad Augustyna i nikt zręczniejszy nie wyciągnął z niego wszystkich konsekwencji. Augustyn genialnym swym wzrokiem spostrzegł fatalną dla twórców nowej teorii rysę, wbił w nią klin i wbijał go tak silnie a nieustannie, aż ją rozsadził. Proces rozkładu nastąpiłby był i bez Augustyna, ale znacznie później, zostawiając po sobie długi ferment.

Błędy donatystów, ujęte konsekwentnie, są następujące: Ponieważ cały Kościół uznaje Cecyljana, wyświęconego przez traditora — przez to samo jest nieczystym, a raczej już przepadł, zachował się jedynie u nich. Ważność sakramentów zależy nie tylko od prawowierności ministra, jak przedtem błędnie utrzymywał Cyprjan, ale także od jego moralności. To twierdzenie godzi w same fundamenty Kościoła — bo zawiesza w powietrzu wartość sakramentów. To nas też szczególnie obchodzi dlatego, że to dało Aug. sposobność do wypowiedzenia się o kapłaństwie, podobnie jak żądanie świętości od wszystkich członków Kościoła było powodem do szerokiego i gruntownego wyjaśnienia i zharmonizowania dwóch sprzeczności, iż w obiektywnie świętym Kościele mogą być subiektywnie niedoskonałe członki<sup>1)</sup>). I to jeszcze należy zaznaczyć, że donatyści, przyciskani przez Augustyna, złągodzili żądanie od wszystkich świętości, a ograniczyli się do wykluczenia z Kościoła notorycznych grzeszników, zwłaszcza traditorów.

---

<sup>1)</sup> H. Weinaud: Die Gotesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus. Paderborn 1910, str. 109. Niektórzy sądzą, że Augustyn zbyt silnie podkreśla przyczynowość Boga w działalności Kościoła, co się nie zgadza z jego widzialnością — lecz niesłusznie — bo nic nie kłóci harmoniji pojęć. Dlatego też nie można się zgodzić na twierdzenie Harnacka DG. III<sup>4</sup>, 141: „So hat Augustin mehr Probleme zurückerlassen, als gelöst“, o ile się to odnosi do pojęcia Kościoła.

### 3. ANTYTEZA AUGUSTYNA <sup>1)</sup>.

Augustyn wychodzi z tego samego punktu, co donatyści, że Kościół powinien być doskonałym. Krytyka jego odnośnie do ich stanowiska streszcza się krótko w następujący sposób: Wszystkie wasze teorie i hasła nie mają podstawy, bo wszystkie opierają się na własnym „ja”; obiektywna prawda Kościoła zależy u was na opinii jednostek; na subiektywnym świadectwie budujecie istnienie Kościoła.

Istotnie zasada Donatystów nie buduje Kościoła, ale go znosi, burzy. Jeżeli subiektywna świętość i sprawiedliwość członków jest podwaliną Kościoła, gdzie jest rękojmią, gdzie dowody tej sprawiedliwości i świętości, a zatem i prawdziwość Kościoła? To prowadzi nieuchronnie do ostatecznej niepewności. Jeżeli subiektywne mniemania jednostek są powodem separacji i stwarzania nowego Kościoła, któż zaręczy, albo co uchroni przed pokłóceniem się mniemań aż w nieskończoność? Przecież każdy ma prawo do wypowiedzania swego zdania; a więc będą powstawały Kościoły bez końca; im mniejszym który będzie, tem będzie czystszy, aż wreszcie nic nie zostanie!

Zasada donatystów sama się zbija. Żąda bowiem doskonałej sprawiedliwości w widzialnym Kościele, a należałoby przedtem zapytać, czy wogóle możliwą jest na ziemi zupełna doskonałość? Jeżeli nie, to i od Kościoła złożonego z ludzi, nie można jej żądać. Jeżeli natomiast poprzestaje się na świętości zewnętrznej, to rodzi to tylko obłudę a pycha i egoizm każe się zaraz odłączać od nieczystych. Gdzież zatem miłość chrześcijańska? Jeżeli Kościół widzialny musi być doskonałym, a nie jest takim, to może wogóle go niema? — Tak więc, z którejkolwiek strony zaczepić zasadę donatystów, rwie się i jest niedorzecznością.

Niedługo miał czekać Augustyn na spełnienie swych przewidywań i przepowiedni. Patrzył własnymi oczyma, jak zamie-

---

<sup>1)</sup> Oprócz kazań i listów, z których wiele odnosi się do tego przedmiotu, ex professo traktuje o tem w: *Psalmus contra partem Donati*; *Contra epistolam Parmeniani*; *De baptismo libri VII*; *Contra litteras Petiliani*; *Contra Cresconium*; *De unico baptismo*; *Breviculus collationis*; *Post collationem*; *Ad Caesarensis Ecclesiae plebem*; *De gestis cum Emerito*; *Contra Gaudentium*.

niał w czyn ideał świętości taki np. Optatus z Timgad — biskup, uwijający się na czele band rozbójniczych, albo osławieni „Circumcelliones“. Widział rodzące się w łonie sekty nowe sekty, które wyklinano, a następnie wbrew jakiegokolwiek konsekwencji przyjmowano jak np. maxymjanistów. W ten sposób donatyści sami podpisywali na siebie wyrok potępienia.

Donatystycznemu pojęciu Kościoła przeciwstawia Augustyn swoje pojęcie. Ich pojęcie jest ciasne, nieuchwytnie, nie dające się sprawdzić, niepewne; jego natomiast jest katolickie, t. j. historycznie i geograficznie ekumeniczne<sup>1)</sup>, realne i pewne<sup>2)</sup>.

Próbujmy tedy zapoznać się z pojęciami Kościoła u św. Doktora.

Ponieważ w polemice z donatystami Augustyn posługuje się drogą analityczną, czyli omawia cechy Kościoła, zbijając w ich świetle błędy przeciwników, przeto i my tą drogą pójdziemy. Nie poprzestaniemy jednak na tej drodze, ale uwzględnimy następnie również drogę syntetyczną, dla tem dokładniejszego uwypuklenia antytezy Augustyna.

#### 4. JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA.

Życie i prace Augustyna jako biskupa i pisarza możemy z całą słusznością nazwać jedną i nieustanną walką w obronie jedności Kościoła. Jeden jest Bóg, jeden Chrystus, jedna prawda, którą on przynosi ludzkości — więc jeden może być Kościół przezeń założony, by wiódł ludzkość do tej prawdy. Ecclesia una, unica — to zdanie będzie Augustyn powtarzał i uza-

<sup>1)</sup> Por. Seeberg DG. II<sup>3</sup>, 394; Loofs: RE. II, 282, zaprzecza, jakoby polemika z donatystami tak wielką rolę odegrała w rozwoju idei Kościoła u Augustyna, jak ogólnie przyjmują krytycy. Zdaniem Loofs'a idea ta była gotowa już w neoplatonicznych przesłankach u Augustyna, a walka z donatyzmem przyczyniła się jedynie do jej sprecyzowania. Przeciwnego zapatrywania są wszyscy inni, jak J. Köstlin RE. X (1901), 329: „Den Hauptanlaß gaben die Donatisten, diese neuen separatistischen Eiferer für die Heiligkeit der Kirche“ — Böhringer: Aurelius Augustinus... (Stuttgart 1877), 170; Harnack DG. III<sup>4</sup> 142; Reuter dz. c. 14.

<sup>2)</sup> Teza Augustyna jest prostą konsekwencją jego teorii poznania. Jeżeli Logos potrzebnym jest bezwzględnie do tego, by mogło przyjść do skutku wszelkie naturalne poznanie, to tem więcej na to, by się dokonało poznanie nadnaturalne... Por. Weinaud: Die Gottesidee etc. 106.

sadniał je za Cyprjanem <sup>1)</sup>). Zajmuje go przedewszystkiem Kościół widzialny, aktualnie istniejący i jego losy, ale Augustyn genialnym swym umysłem sięga wstecz i naprzód w metafizyczne dzieje Kościoła, od wieków w myśli Boga istniejącego, jako *Ecclesia aeterna, antiqua res, Ecclesia universa* <sup>2)</sup>).

Kościół ziemski, doczesny, jest odbiciem Kościoła niebieskiego: na wzór harmonji i jedności Kościoła w niebie, ma panować jedność i harmonja w Kościele na ziemi.

Kościół Chrystusowy na ziemi jest jeden co do liczby, t. zn., że jakiegokolwiek zrzeczenia religijne poza nim są jego naśladownictwem, są tworamii czysto ziemskiego pochodzenia. Niema więc osobnego Kościoła dla żydów, a osobnego dla pogan, bo Chrystus wszystkich złączył w jedną całość <sup>3)</sup>, w jedną budowlę, której sam jest kamieniem węgielnym <sup>4)</sup>). Wprawdzie dzieli się Kościół na wiele prowincyj, czyli Kościołów poszczególnych, ale wszystkie one są częściami jednego i tego samego Kościoła, bo jedno i to samo we wszystkich pulsuje życie <sup>5)</sup>. Nie wprowadza też podziału fakt, że w Kościele istnieją dobrzy i źli.

Dowód ten skierowany jest — jak wiemy — przeciw donatystom, którzy tylko świętych zaliczali w poczet członków Kościoła. Nie ustrzegł się tego błędu i semidonatysta Tychonjusz, który w drugiej swej regule z pośród siedmiu, cytowanych przez Augustyna z dzieła: *Regularum liber* — pisze: *De Domini corpore bipartito* — o rozdwojonem ciele mistycznym Chrystusa t. j. o Kościele. Dlatego Augustyn przestrzega czytelnika przed skrajnem rozumieniem tekstu. I źli bowiem należą do Kościoła, aczkolwiek stosunek ich do mistycznej głowy nie jest taki, jak stosunek dobrych <sup>6)</sup>).

<sup>1)</sup> In Io. tract. 10, § 4; Sermo 71, c. 3, § 5, *unica eius Ecclesia, non utique nisi una catholica*; En. in ps. 137, § 4; in ps. 149, § 5.

<sup>2)</sup> En. in ps. 90, s.: *Eech. c. 56.*

<sup>3)</sup> En. in ps. 86, § 3; Sermo 302, c. 1, § 1.

<sup>4)</sup> Sermo 202. § 2.

<sup>5)</sup> *De un. Ecclesiae c. 12, § 32; En. in ps. 150, § 2; En. in ps. 85, § 14. Omnes gentes in uno una; ipsa est unitas. Quomodo enim Ecclesia et Ecclesiae, illae Ecclesiae, quae Ecclesia Quia una fides, quia una spes, quia una charitas, quia una expectatio.*

<sup>6)</sup> *De doct. Chr. L. 3, c. 32... Quae regula lectorem vigilantem requirit.*

Na to wskazują przypowieści Chrystusa o królestwie Bożem, w którym pomieszani są sprawiedliwi z grzesznikami aż do czasu ostatecznego rozdziału — dalej figury i typy, których cechy o charakterze wybitnie wieszczym urzeczywistniają się na Kościele katolickim, podobnie jak spełniają się na nim proctwa Starego Zakonu <sup>1)</sup>).

Obok jedności numerycznej niezbędną jest w Kościele jedność organiczna. Tej dwojakiej jedności domaga się w pierwszym rzędzie cel Kościoła, którym jest zbawienie ludzkości, domaga się jej także istota i natura Kościoła jako jednego organizmu. Celem Kościoła jest pojednanie ludzi z Bogiem i nawzajem między sobą, czyli przywrócenie harmonji i zgody; to się osiągnąć nie da bez jedności co do liczby <sup>2)</sup>). Natura i istota Kościoła polega na tem, że jest on jednym organizmem, jednym ciałem i jedną głową, chociaż z wielu członkami, całość ożywiona jednym Duchem św. <sup>3)</sup>). Owocem wpływu Ducha św. na mistyczne ciało Chrystusa są cnoty Boskie: wiara, nadzieja i miłość <sup>4)</sup>) i co za tem idzie jedność władzy, hierarchicznie podzielonej i jedność kultu.

W Kościele musi być jedność wiary tak obiektywnej, jak i subiektywnej. Przez wiarę subiektywną członkowie Kościoła uznają zasady głoszone przez Kościół w tej mierze i w tym stopniu, jak przykazał Chrystus <sup>5)</sup>).

Wiara subiektywna musi się łączyć z miłością <sup>6)</sup>). Wzorem doskonałej miłości, jaka panować powinna w Kościele ziemskim, a która ożywia Kościół niebieski, jest jedność, łącząca osoby Trójcy św. <sup>7)</sup>).

<sup>1)</sup> En in ps. 147, § 16.

<sup>2)</sup> Sermo 192, c. 2; Sermo 195, § 2; C. litt. Petil. L. 3, c. 5. In Io. tract. 10, § 8. Christi unica Ecclesia est et una est.

<sup>3)</sup> Sermo 71, c. 6, § 10; Sermo 138, c. 5.

<sup>4)</sup> In Io. tract. 29, § 6; En. in ps. 37, § 6.

<sup>5)</sup> De bapt. L. 5, c. 26, § 37; cf. Ephes. IV. 4—5; De Trinit. L. 13, c. 2, § 5. C. Cresc. L. 1, c. 28, § 33; c. 29, § 34... Unus Deus, una fides, unum baptisma, una incorrupta catholica Ecclesia — c. Jul. L. 1, c. 3.

<sup>6)</sup> C. Cresc. L. 1, c. 29, § 34. Non autem existimo quemquam ita desipere, ut credat ad Ecclesiae pertinere unitatem eum, qui non habet charitatem.

<sup>7)</sup> En. in ps. 85, § 14; In Io. tract. 110, § 2.

Heretykom brak wiary i miłości, a schizmatykom przynajmniej miłości, dlatego nie mogą się nazywać członkami Kościoła<sup>1)</sup>. Zwalczając prawdę, są heretycy gorszymi od samych pogan;<sup>2)</sup>, za sprawą piekła odrywają się od Kościoła, wymyślają nowe dogmaty, rozrywają jedność i wielu pociągają za sobą na potępienie<sup>3)</sup>. To samo czynią schizmatycy, a jedni i drudzy zapominają o upomnieniu Apostoła<sup>4)</sup>: „Lecz proszę was bracia, przez Imię Pana naszego, Jezusa Chrystusa, abyście toż mówili wszyscy, a iżby nie były między wami rozerwania: ale bądźcie doskonali w jednym rozumieniu i w jednej nauce“. — Biada tym, którzy się odrywają od jedności kościelnej, czy to pod względem nauki, jak heretycy, czy pod względem miłości jak schizmatycy<sup>5)</sup>. Apostoł zabrania wiernym wdawać się z heretykami<sup>6)</sup>. „Człowieka heretyka po pierwszym i wtórem strofowaniu się strzeż; wiedząc, iż jest wywrócony, który taki jest i grzeszy, gdyż jest własnym sądem potępiony“. — Św. Paweł ma na myśli heretyków formalnie t. j. świadomie rozsiewających błędne zasady: dla heretyków bowiem materialnych należy mieć dużo wyrozumiałości i starać się o pozyskanie ich dla Kościoła<sup>7)</sup>.

Źródłem herezji i schizmy jest, jak już gdzieindziej powiedziano — pycha. Jak historia uczy, wszystkich fałszów i błędów twórcy byli ludźmi pysznymi, żądnymi zaszczytów, nie chcącymi poddać się powadze Boga i władzy, ustanowionej w Kościele przez Chrystusa<sup>8)</sup>. Wystąpieniem swoim zakłócają porządek społeczny, zrywają jedność, buntują się przeciw bjawieniu, zawartemu w Piśmie św. i tradycji<sup>9)</sup>.

Niestety i w łonie swych sekt nie zdołają odszczepieńcy utrzymać porządku i jedności, co można wykazać na którejkolwiek sekcje. Łączy ich jedynie wspólna nienawiść do Kościoła

1) De un. Eccl. c. 4, § 7; De fide et symb. c. 10, § 21.

2) Ep. 93, c. 3, § 10.

3) Ep. 87, § 4; D. c. D. XVIII. 51.

4) I. Cor. 10.

5) Sermo 46, c. 13, § 30.

6) Tit. III. 10—11.

7) Ep. 43, c. 1, § 1; cf. II. Tim. II. 25; Quaest. ev. L. 2, qu. 45.

8) Sermo 4, c. 30. § 33; Sermo 46, c. 8, § 18; De bapt. L. 1, c. 15, § 23.

9) Ep. 105, c. 5, § 16; Sermo 223, § 2.

katolickiego, który chcą rozbić. Jest w tem ręka szatana, który z zawiścią patrzy na wzrastające królestwo Chrystusa na ziemi<sup>1)</sup>. Kościół jednak pozostanie cały i nienaruszony<sup>2)</sup>. Wysiłki herezyków i piekła spełzną na niczem.

Jak nam wiadomo, Augustyn nie potępia bezwzględnie błędnowierców i nie wyklucza stanowczo wszystkich z Kościoła, lecz tylko błędnowierców formalnych. Aby wytłumaczyć stanowisko żyjących w błędach bona fide, rozróżnia podwójny Kościół: zewnętrzny i wewnętrzny, czyli Kościół co do ciała i co do duszy. Otóż błędzący nieświadomie, a w dobrej wierze, należą do duszy Kościoła, choćby zewnętrznie nic ich z nim nie łączyło<sup>3)</sup>.

W ścisłym związku z jednością wiary stoi jedność kultu, czyli jedność liturgiczna. Ponieważ człowiek jest istotą duchowozmysłową, więc musi wewnętrzne stany duszy objawiać na zewnątrz, jak naodwrot z zewnątrz odbiera przy pomocy zmysłów wrażenia, które duszy dostarczają materiału i strawy. Jeżeli stosunek swój do otaczającego świata wyraża człowiek za pomocą zewnętrznych znaków, to wyrażać musi również i stosunek swój do Boga, od którego w zupełności zależy tak co do ciała jak i co do duszy. Dlatego wszystkie religie mają swoje liturgje, jako stosunek do Stwórcy ujęty w zewnętrzne kształty i widzialne znaki<sup>4)</sup>. To co się da powiedzieć o każdej religji, z tem większą słusnością odnosi się do religji chrześcijańskiej i Kościoła katolickiego<sup>5)</sup>, w którym członkowie związani są sakramentami, z których najwybitniejsze miejsce zajmuje Chrzest i Eucharystja<sup>6)</sup>. Augustyn rozróżnia obrzędy ogólne, w całym Kościele obowiązujące i miejscowe<sup>7)</sup>; te ostatnie mogą

<sup>1)</sup> Sermo 47, c. 15, § 27; De ag. chr. c. 29, § 31; De bapt. L. 1, c. 6, § 8; Ep. 93, c. 8, § 25.

<sup>2)</sup> In. lo. tract. 10, § 8. Christi unica Ecclesia est et una est... integra permanebit.

<sup>3)</sup> De bapt. L. 7, c. 51, § 99.

<sup>4)</sup> C. Faust. Manich. L. 19, c. 11. In nullum autem nomen religionis seu verum, seu falsum coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio clligentur.

<sup>5)</sup> De bapt. L. 7, c. 51, § 99.

<sup>6)</sup> Ep. 105, c. 3, § 11; In lo. tract. 26, § 13; C. litt. Petil. L. 3, c. 51, i§ 63; Sermo 227, Ad infantes de sacramentis.

<sup>7)</sup> Ep. 54; Ep. 55. W tych dwóch listach mówi autor o obrzędach zwyczajach liturgicznych.

być w różnych miejscach Kościoła różne; o ile zgadzają się z zasadniczymi przepisami, jedności Kościoła nie rozrywają; możnaby je porównać za Psalmistą ze szczegółami onej sukni, którą przyodziana jest królowa „otoczona rozmaitością“<sup>1)</sup>. Zasadniczymi warunkami jedności w całym Kościele są sakramenty i ci należą do tej jedności, którzy wszędzie te same przyjmują sakramenty<sup>2)</sup>.

Formalnym pierwiastkiem jedności jest hierarchja kościelna, a w niej biskupi (z biskupem rzymskim na czele<sup>3)</sup>).

Heretycy zarówno jak i schizmatycy formalni nie mają wiary i dlatego, odrywając się od Kościoła, zrywają wszelką jedność; brakowi wiary towarzyszy u nich brak miłości. Na tych bowiem dwóch cnotach t. j. na wierze i miłości buduje się społeczność o celach nadnaturalnych. Wprost niewyczerpanym jest Augustyn w argumentach, jakimi usiłuje nakłonić błędnowierców do powrotu; pax i unitas to hasło, które pragnie złotymi głoskami wyryć w pamięci i sercach wszystkich. Do zgody i jedności nawołuje przeciwników w swych listach<sup>4)</sup>. „Do was, donatyści, odzywa się Kościół katolicki: „Synowie człowieczy, pókiż ciężkiego serca; przecz miłujecie marność i szukacie kłamstwa? — Dlaczego przez bezbożną schizmę odłączyliście się od jedności całego okręgu ziemskiego<sup>5)</sup>. Ton świętego oburzenia na burzycieli harmonji i jedności przebija w całej polemice Św. Doktora z przeciwnikami<sup>6)</sup>.

Ostateczny wniosek jest ten, że Kościół właściwy — *Ecclesia proprie dicta* — czyli Kościół co do duszy, stoi jednością w przeciwieństwie co do Kościoła zewnętrznego, szarpanego niaraz rozterkami. Odkupienia i zbawienia dostąpi ten, kto zejdzie z tego świata w jedności z Kościołem wewnętrznym, czyli innemi słowy, kto w dobrej wierze połączy subiektywne uspo-

<sup>1)</sup> Ep. 36, c. 9, § 22. Sit ergo una fides universae, quae ubique dilatatur Ecclesiae tamquam intus in membris etiamsi ipsa fidei unitas quibusdam diversis observationibus celebratur, quibus nullo modo quod in fide verum est impeditur, cf. 61, 40, 14, 15.

<sup>2)</sup> De doctr. chr. L. 1, c. § 6, 15; En. in ps. 98, § 4.

<sup>3)</sup> D. c. D. XX. 9; Ep. 34, § 5; Ep. 181, § 2; Sermo 46, c. 1, § 2.

<sup>4)</sup> Ep. 43.

<sup>5)</sup> Ep. 76, § 1; cf. Ps. 4, 3.

<sup>6)</sup> Cf. Ep. 93; Sermo 267. c. 4, § 4; Ep. 142.

sobienie z obiektywną instytucją tak, jak ją według najlepszej woli rozumie i pojmuje. W ten sposób urzeczywistnia się idea obcowania świętych — *communio sanctorum* — we właściwym najszerszem pojęciu.

Idea jedności, najgłębiej pojęta, nie jest bynajmniej rozsuwalną i elastyczną cyfrą, któraby się zwiększała z przyłączeniem się do Kościoła każdej poszczególnej jednostki; jest ona jakością stałą, przyobleczoną zewnętrznymi kształtami widzialnego Kościoła, a w myśli Boga od wieków istniejąca, wykończona, absolutna, jako liczba przeznaczonych — *numerus praedestinatorum* — objawiająca się w ramach czasu<sup>1)</sup>.

(C. d. n.).

---

<sup>1)</sup> Cf. Schmidt: *Des Augustinus Lehre von der Kirche* str. 213. *Jahr für d. Theol.* VI. Bd. 2 Heft. Gotha 1861. Cecha jedności Kościoła jest artykułem wiary. Cf. Denzinger: *Euchiridion Symb. et defin.* str. 38. *Symb. Nic. Const.* — *Credimus* — *unam Ecclesiam*.