

PIOTR KRÓLIKOWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Instytut Leksykografii

OD EKLEZJOLOGII APOLOGETYCZNEJ DO STRUKTURALNEJ WIARYGODNOŚCI KOŚCIOŁA

FROM THE APOLOGETIC ECCLESIOLOGY TO THE STRUCTURAL CREDIBILITY OF THE CHURCH

ABSTRACT:

Niniejszy artykuł przedstawia trzy fazy ewolucji argumentacji za prawdziwością Kościoła. Pierwszy etap obejmuje dowodzenie eklezjologii apologetycznej, które okazało się jednak metodologicznie niewystarczające i w perspektywie Soboru Watykańskiego II wymagało przebudowy. W następnej fazie dokonała tego eklezjologia fundamentalna, która ponadto sformułowała nowe argumenty metodologicznie zgodne z jej przedmiotem. Trzeci etap jest propozycją autora artykułu. Przedstawia on projekt strukturalnej wiarygodności Kościoła. Jej podstawą jest genetyczny i funkcyjny związek Objawienia i Kościoła, a celem przedstawienie całości argumentacji eklezjologicznej za pomocą wymiarów katolicyzmu Kościoła: wysokości, długości, szerokości i głębokości.

The article presents three phases in evolution of the argumentation for the credibility of the Church. The first stage includes the apologetic ecclesiology's arguments. However, they were methodologically inadequate and in the Second Vatican Council's perspective they required reconstruction. At the next stage, it was done by fundamental ecclesiology, which also formulated new arguments that are methodologically consistent with its subject. Third stage is a proposition of the author of the article. He presents a project of the structural credibility of the Church. This argumentation is based on genetic and functional relationship between the Church and the Revelation. The author's purpose is to present fundamental ecclesiology's arguments as a whole with the help of the dimensions of the Church's catholicity: height, length, width, depth.

Na kształt współczesnej eklezjologii fundamentalnej wpłynęły zachodzące w XX wieku przeobrażenia w apologetyce tradycyjnej. Do jej przedmiotu należał m.in. traktat *demonstratio catholica*, zwany eklezjologią apologetyczną. Budowała ona podstawy dla eklezjologii dogmatycznej, czyli nieomylnych orzeczeń Naczelni Urzędu Kościoła oraz dla wiary w Objawienie Boże. W tym celu podejmowała kwestie boskiej genezy Kościoła i jego struktury zewnętrznej, czyli autorytetu i władzy. W uzasadnianiu sięgała do Nowego Testamentu, ale posługiwała się poznaniem historycznym i racjonalnym. Jej argumentacja dotyczyła więc

głównie widzialnego elementu bosko-ludzkiej struktury Kościoła¹. W efekcie jej dowodzenie nie było metodologicznie skuteczne, gdyż istota wiarygodności Kościoła tkwi przede wszystkim w elemencie nadprzyrodzonym i wymaga uchwycenia obu płaszczyzn złożonej rzeczywistości eklezjalnej.

W niniejszym artykule zarysuje się najpierw apologetyczną argumentację za prawdziwością Kościoła, a następnie jej przebudowę w teologii fundamentalnej w kontekście nauczania Soboru Watykańskiego II. W drugiej części artykułu przedstawi się projekt uzasadniania strukturalnej wiarygodności Kościoła, będącej propozycją całościowego ujęcia przedmiotu eklezjologii fundamentalnej za pomocą wymiarów katolicyzmu Kościoła.

1. Eklezjologia apologetyczna do Vaticanum II

Rozwój eklezjologii apologetycznej przypadł na początek XVI wieku i był związany z zanegowaniem przez reformację widzialnych struktur Kościoła oraz boskiego pochodzenia jego społeczno-prawnej organizacji. Odpowiedź apologetyki miała polemiczny charakter i doprowadziła do przeakcentowania uzasadniania widzialnych struktur. W zasadzie stosowała ona dwie metody dowodzenia prawdziwości Kościoła – historyczną (prymacjalną; *via historica, via primatus*) oraz ze znamion (*via notarum*). Podkreślała głównie boskie pochodzenie instytucji Kościoła jako społeczności religijnej o ustanowionej jednorazowo i definitywnie strukturze organizacyjnej. Zagadnienie wiarygodności Kościoła zostało zredukowane do dowodzenia jego nadprzyrodzonej genezy i widzialnych struktur organizacyjnych. W kontekście polemik boski element Kościoła przesunął się na dalszy plan².

Na początku XVII wieku racjonalny sposób uzasadniania prawdziwości Kościoła został wzmocniony w konfrontacji z oświeceniowym racjonalizmem. Dyskurs apologetyki stał się procesem czystego rozumu, który, bez odniesienia do elementu nadprzyrodzonego, uzasadniał boski autorytet Jezusa Chrystusa i Kościoła, głównie odwołując się do argumentów z prorocत्व i cudów. Za pomocą argumentów historycznych uzasadniano, że Chrystus założył Kościół i nadał mu

¹ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 220-221.

² Tenże, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. „Quo vadis Ecclesia Polonorum?”*, red. M. Rusecki, Pelplin–Lublin 1994, s. 144; J. Myśków, *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa 1986, s. 200; K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2008, s. 9, 159; A. Napiórkowski, *Pytanie o Kościół*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, s. 28-31. Seweryniak wskazuje na kryzys reformacyjny jako pierwszy z istotnych czynników kształtujących eklezjologię apologetyczną – H. Seweryniak, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej „demonstratio catholica”*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2 (2007), s. 117-118.

mandat nauczania z boskim autorytetem oraz że Kościół rzymskokatolicki jest prawdziwym Kościołem Chrystusowym³.

Eklezjologia apologetyczna wychodziła od pytania, czy Chrystus miał ideę Kościoła i czy świadomie ją realizował. Refleksja nad kształtem Kościoła ograniczała się do zagadnień jego ustanowienia, istotnych elementów organizacyjnych oraz prawdziwości. Analizy Ewangelii służyły dowodzeniu boskiego pochodzenia Kościoła. Wskazywano, że Jezus chciał założyć Kościół i rzeczywiście założył widzialną wspólnotę religijną, by w niej realizować królestwo Boże na ziemi pod przewodnictwem Dwunastu z Piotrem na czele⁴. Sam akt ustanowienia Kościoła apologetyka rozumiała jako dokonany przez Chrystusa wprost i bezpośrednio, utożsamiając go z nadaniem prymatu Piotrowi⁵.

W kolejnym kroku apologetyka podejmowała zagadnienie monarchicznej i hierarchicznej organizacji Kościoła. Odwołując się do argumentacji historycznej, uzasadniała prymat i urząd apostołski oraz ich sukcesję, a także nadane apostołom władze: nauczania, uświęcania i pasterską. Za pomocą metody *via primatus* wykazywano prawdziwość kontynuacji Kościoła założonego przez Chrystusa w Kościele rzymskokatolickim⁶. Kryterium prawdziwości miał stanowić prymat papieża, ustanowiony przez Chrystusa i przekazywany nieprzerwanie w Kościele. Spełniał je tylko Kościół rzymskokatolicki⁷.

Eklezjologia apologetyczna dowodziła następnie prawdziwości Kościoła rzymskokatolickiego przez wykazywanie jego tożsamości z ustanowionym przez Chrystusa Kościołem na podstawie badania istniejących w nim znamion: jedności, powszechności, świętości i apostołskości. Analizy porównawcze z innymi wyznaniem chrześcijańskimi prowadziły do wniosku, że znamiona są obecne nieprzerwanie tylko w Kościele rzymskokatolickim i że wyłącznie on jest prawdziwym Kościołem Jezusa Chrystusa⁸. Dalszy rozwój eklezjologii apologetycznej wyznaczyły poglądy V.A. Dechampsa, który przedstawił empiryczną metodę dowodzenia prawdziwości Kościoła. Sobór Watykański I przyjął ją pod nazwą *via empirica*⁹. W porównaniu do stosowanej dotąd złożonej metody historyczno-biblijnej była ona bardziej przystępna dla ogółu wierzących, nie wymagała gruntownych analiz i ścisłego dowodzenia, ale wychodziła od powszechnie dostępnej, aktualnej

³ A. Dulles, *A Church to Believe in. Discipleship and the Dynamics of Freedom*, New York 1982, s. 41-42. Seweryniak wskazuje na kryzys oświeceniowy jako drugi z kryzysów (po reformacyjnym) kształtujących traktat *demonstratio catholica* (*Metodologia eklezjologii fundamentalnej...*, s. 118-119); kolejne dwa kryzysy to: komunistyczny i sekularyzacyjny (zob. tamże, s. 119-120).

⁴ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 222-223.

⁵ H. Seweryniak, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej...*, s. 135.

⁶ *Via primatus* osiągnęła szczyt w orzeczeniach Soboru Watykańskiego I na temat prymatu i nieomylności papieża – BF II 47-61.

⁷ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 223-225; tenże, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, s. 145.

⁸ Tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 225-226; H. Seweryniak, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej...*, s. 130.

⁹ Zwana także m.in. metodą eklezjologiczno-analityczną – zob. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 315-316.

rzeczywistości Kościoła, a w jej badaniu posługiwała się bezpośrednią intuicją i obserwacją. Odpowiadała też kierunkowi procesu nawrócenia, który, zdaniem Dechamps, ma początek w posłudze i w przepowiadaniu Kościoła¹⁰.

Metoda empiryczna wychodzi od faktu wewnętrznego (psychologicznego), który tworzą niezaspokojone aspiracje człowieka ku nieskończoności. Należą one zarówno do porządku naturalnego, jak i nadprzyrodzonego¹¹. Fakt wewnętrzny jest więc rodzajem podmiotowych uwarunkowań osób poszukujących autorytetu w wymiarze nadprzyrodzonym oraz przygotowaniem do poznania faktu zewnętrznego – żywego doktrynalnego autorytetu Kościoła¹².

Zewnętrzny fakt Kościoła z jego charakterystycznymi cechami – faktami niezwykłymi: wiecznotrwałość (jedność w czasie), powszechność (jedność w przestrzeni), niezmienność (jedność doktryny), stanowiącymi cud moralny jako *motivum credibilitatis* – jest „żywy i mówiący”, dynamiczny (to odróżnia go od innych faktów) i stanowi uzasadnienie dla samego siebie. W wykładzie apologetycznym Dechamps wysunął te fakty na pierwsze miejsce jako argumenty za boskim posłannictwem Kościoła. Według niego Kościół jest znakiem, który przez niewytłumaczalny fakt jedności (nadający Kościołowi trwałość, powszechność i niezmienność) oddziałuje na sferę intelektualną, a przez obiektywną świętość Kościoła (nauka, wiara i sakramenty) – na sferę wolitywną, prowadząc do świętości osobistej jego członków oraz tworzonej przez nich kultury. Jest też poświadczeniem prawdy i pociąga człowieka swoim pięknem. Waleń tej argumentacji podnosił fakt, że nie był on przytaczany w celach defensywnych czy polemicznych, ale dla wykazywania zgodności chrystianizmu z historyczną rzeczywistością¹³.

Odwołując się do metody empirycznej, Sobór Watykański I stwierdził, że normalna droga do wiary prowadzi przez Kościół, a metoda eklezjologiczna, za pomocą obserwacji jego rzeczywistości, pozwala dostrzec w nim *magnum quoddam et perpetuum [...] motivum credibilitatis* (DS 3013). Sobór uznaje, że Kościół jest motywem wiarygodności chrześcijaństwa i zawsze aktualnym znakiem swego boskiego pochodzenia, ponieważ nie może być wytłumaczony w sposób naturalny. Płyne stąd wniosek, że wiara ma podstawę w Kościele jako aktualnym znaku¹⁴.

Metodę empiryczną rozwinął m.in. J. Didiot, który za punkt wyjścia dowodu przyjął osobiste doświadczenie, a analizę badanej rzeczywistości prowadził na płaszczyźnie historyczno-porównawczej. Za Vaticanum I obejmowała ona

¹⁰ A. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna. Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej*, t. 1, Warszawa 1961³, s. 238; R. Łukaszyk, *Dechamps Victor Auguste*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, kol. 1076-1077.

¹¹ J. Herbut, *Desiderium naturale*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, kol. 1197-1198; A. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna...*, s. 239.

¹² A. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna...*, s. 239; R. Łukaszyk, *Dechamps Victor Auguste*, kol. 1076-1077.

¹³ A. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna...*, s. 239-243; R. Łukaszyk, *Dechamps Victor Auguste*, kol. 1076-1077; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 316-321.

¹⁴ A. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna...*, s. 243; R. Łukaszyk, „*Via notarum*” czy „*via empirica*” w orzeczeniu Soboru Watykańskiego I, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 11,2 (1964), s. 81, 88.

przymioty Kościoła (historyczna ekspansja, świętość, owocność w kulturze, wkład w kulturę, jedność, niewzruszona trwałość) ukazujące się na tle psychologicznym, socjologicznym i historycznym jako fakty oryginalne i transcendentne. Krytyczne podejście do tych faktów prowadziło do wniosków, że są one niewytłumaczalne na poziomie naturalnym, a następnie, że fakt Kościoła jest permanentnym cudem moralnym, działanym bezpośrednio przez Boga. Na tej podstawie Didiot stwierdzał, że Kościół w swej istocie i przejawach jest boski i nadprzyrodzony oraz że jest żywą i obiektywną manifestacją Bożego Objawienia. Ostatecznie metoda eklezjologiczna stosowana w tradycyjnej apologetyce nie odbiegała zasadniczo od tej przedstawionej przez Dechamps'a i Didiota¹⁵.

Nowe wątki eklezjologiczne wskazał Sobór Watykański II. Rozwinął on zwłaszcza rozumienie Kościoła jako znaku i sakramentu, przypomniał i odnowił obrazy Kościoła jako ludu Bożego i wspólnoty (*communio*), ukazał szersze rozumienie przynależności do Kościoła oraz jego prawdziwości, rozwinął naukę o kolegiałności Kościoła i roli kolegium biskupów, wprowadzając nowe ujęcie problematyki władzy w Kościele. Na tym tle apologetyczny traktat o Kościele wymagał gruntownej i wszechstronnej przebudowy. Miał on charakter negatywny i defensywny, gdyż był budowany w kontekście sporów z innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Zawierał także zagadnienia o charakterze historycznym i polemicznym, pozostające bez związku z racjami przedmiotowymi czy metodologicznymi. Nieadekwatne było też zbyt jurydyczne ujęcie Kościoła, utożsamiające go z hierarchią. Zdaniem M. Ruseckiego największym mankamentem eklezjologii apologetycznej był brak zorientowania na przekaz Objawienia w Kościele i przez Kościół. Weryfikacja argumentacji apologetycznej stała się niezbędna również w perspektywie ekumenicznej, zwłaszcza w zakresie *via notarum*¹⁶. Wraz z szerszym rozumieniem przynależności do Kościoła doszło także do zastąpienia ekskluzywistycznej kategorii dowodzenia prawdziwości Kościoła rzymskokatolickiego pojęciem wiarygodności. Została ona przyporządkowana do Kościoła Chrystusowego realizowanego w różnym stopniu w Kościołach chrześcijańskich, najpełniej zaś w Kościele katolickim¹⁷.

Również rozwój rozumienia genezy Kościoła wpłynął na ujęcie jego wiarygodności. Traktowana dotychczas jako wyraźny jednorazowy akt związany z wymiarem instytucjonalnym, w perspektywie badań biblijnych i nowych koncepcji Kościoła, zaczęła być widziana jako proces¹⁸.

¹⁵ A. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna...*, s. 243-250; R. Łukaszyk, „*Via notarum*” czy „*via empirica*”..., s. 96-98; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 316.

¹⁶ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 226-227; tenże, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, s. 144; W. Hładowski, *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarygodnością objawienia*, Warszawa 1980, s. 78-79.

¹⁷ K. Kaucha, *Eklezjologia fundamentalna. Zagadnienia metodologiczne*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej” 1 (2009), s. 33.

¹⁸ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, red. K. Kaucha, P. Królikowski, J. Mastej, Lublin 2014, s. 101-108; tenże, *Kościół. II: Geneza*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki i in., Lublin 2002 [dalej: LTF], s. 664-667.

Po Soborze badania na gruncie eklezjologii skupiły się na poszukiwaniu syntetycznego i pełnego ujęcia bosko-ludzkiej rzeczywistości Kościoła, zwłaszcza przez rozumienie go jako ludu Bożego oraz podkreślenie jego misteryjnego i sakramentalnego charakteru¹⁹.

Traktat o Kościele umieszczono w ramach teologii fundamentalnej, badającej i uzasadniającej wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego. Podkreślono także łączność Objawienia z Kościołem, zdefiniowano przedmiot eklezjologii fundamentalnej jako całą rzeczywistość Kościoła Chrystusowego w aspekcie jej wiarygodności, a cel – jako badanie i wszechstronne jej uzasadnianie. Uznano także, że inaczej niż w apologetyce, która mówiła o dowodzeniu prawdziwości Kościoła, gdyż badała głównie jego zewnętrzne elementy, w teologii fundamentalnej Kościół jako struktura bosko-ludzka nie może być w pełni poznany, a jedynie uwiarogodniony. Wysuwane przez nią argumenty mogą doprowadzić człowieka tylko do pewności moralnej, tak że akt wiary pozostaje jego wolną decyzją²⁰. W zakresie eklezjologii fundamentalnej znalazły się zagadnienia: geneza, natura i istota Kościoła, podstawowe elementy bytu Kościoła, zapodmiotowanie i urzeczywistnianie Kościoła, struktury Kościoła, problem „Kościół czy Kościoły”, przynależność do Kościoła, przekaz Objawienia w Kościele i przez Kościół, funkcja i zadania Kościoła. Pozostają one w zależności od elementów bytu Eklezji: Objawienia, wiary w Objawienie, Tradycji, sakramentów, prymatu i apostołatu, Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, życia religijnego i liturgicznego, obecności Kościoła w życiu społeczno-kulturowym. Mogą też stanowić punkt wyjścia do opracowania przesłanek za wiarygodnością Kościoła²¹.

Rozwój eklezjologii po Vaticanum II doprowadził także do wyklarowania się teologicznych koncepcji Kościoła, podkreślających jego bosko-ludzką strukturę. Rusecki wymienia następujące: personalistyczna, inkarnacyjna, historiozbawcza, sakramentu zbawienia i symbolowa²². W uzasadnieniu i ukazywaniu wiarygodności tak pojętego Kościoła stosuje się szereg argumentów, które w istocie mają charakter znakowy. Rusecki mówi o znakach: Piotra, kolegium apostołskiego i kolegialności Kościoła, jedności, świętości, powszechności, apostołskości, agapetologicznym, prakseologicznym, martyriologicznym, kulturotwórczym²³. Z kolei H. Seweryniak wskazuje następujące drogi uzasadniania wiarygodności Kościoła:

¹⁹ Tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 228; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1999, s. 48-57.

²⁰ K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyznań...*, s. 9-10.

²¹ Tenże, *Eklezjologia fundamentalna...*, s. 33-34; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 230-253.

²² M. Rusecki, *Współczesne koncepcje Kościoła*, w: *Kościół – na upadek i na powstanie wielu*, red. J. Misiurek, A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996 (Homo Meditans 17), s. 135-139; tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 230-238; K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 241-343.

²³ M. Rusecki, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, s. 148-155; tenże, K. Kaucha, A. Pietrzak, *Znaki wiarygodności Kościoła*, LTF, s. 1381-1393.

*via notarum, via paradoxae, via communionis, via testimonii, via ethica, via significationis, via essentiae, via finalitatis, via prophetarum, via dialectica*²⁴.

Według Ruseckiego wzrastające zapotrzebowanie współczesnego człowieka na odpowiedzi na pytania o przeznaczenie, powołanie, sens i cel jego istnienia, miłość, ofiarę, pracę, realizację siebie i finalne spełnienie, wprowadzają konieczność budowania nowych argumentów na uzasadnianie wiarygodności Objawienia i Kościoła. Są one *implicite* zawarte w bogactwie i pełni Objawienia Chrystusowego. Weryfikacja i aktualizacja argumentacji oraz jej interpretacja w perspektywie Objawienia staje się konieczna wobec znaków czasu, pluralistycznej teologii religii, zmieniającego się kontekstu kulturowego, rozwoju nauk, m.in. psychologii religii, psychoanalizy, socjologii religii²⁵, nauk przyrodniczych²⁶.

Samo uzasadnienie prawdziwości Kościoła *ad intra* jest więc niewystarczające i wymaga uzupełnienia o wiarygodność *ad extra*. Zwraca na to uwagę koncepcja teologii fundamentalnej jako kontekstualnej, podkreślająca, że skuteczność argumentacji wymaga badania kontekstu życia i działalności Kościoła, odkrywania wyzwań, które przed nim stoją, oraz przeszkód w poznawaniu jego wiarygodności²⁷. Na tym tle widać, że formułowane współcześnie argumenty za wiarygodnością Objawienia powinny być rozwijane w kierunku ukazywania prawdziwości Eklezji²⁸.

Rusecki postulował także tworzenie modeli uzasadniania wiarygodności Kościoła w jego ścisłym połączeniu z Chrystusem i Jego Objawieniem, które jest dostępne i przekazywane w czasie i przestrzeni przez pośrednictwo Kościoła. Wiążąc w przedmiocie teologii fundamentalnej fakt chrystologiczny z faktem eklezjologicznym, przedstawił trzy koncepcje: personalistyczną, semejotyczną i historiozbowczą. Według niego na podstawie znaków wiarygodności Kościoła

²⁴ H. Seweryniak, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej...*, s. 128-133; tenże, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w najnowszej literaturze teologicznej*, w: *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2-3.04.1997*, Opole 1997, s. 29-48; K. Kaucha, *Współczesne metody uzasadniania wiarygodności Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 52,9 (2005), s. 92.

²⁵ M. Rusecki, *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*. Lublin, 18-21 września 2001, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 371.

²⁶ M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia – Filozofia – Kosmologia*, Kraków 2013, s. 6-8.

²⁷ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, tłum. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 82-84.

²⁸ M. Rusecki, *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, LTF, s. 109; tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010, passim; tenże, *Kulturotwórczy argument*, LTF, s. 730-742; tenże, *Sperancyjny argument*, LTF, s. 1126-1132; K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej...*, passim; tenże, *Sensotwórczy argument w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytanie współczesnego człowieka*, red. D. Bryl i in., Poznań 2012, s. 447-460; tenże, *Agapetologiczny argument*, LTF, s. 31-35; G. Dziewulski, *Martyrologiczny argument*, LTF, s. 774-779; P. Sokołowski, *Objawiona miłość. Agapetologiczna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2011.

lub argumentów za wiarygodnością Objawienia mogą być formułowane także inne modele²⁹.

Wobec zarysowanej powyżej argumentacji powstaje pytanie, czy można przedstawić w spójny sposób wielość argumentów za wiarygodnością Kościoła? Wymaga to znalezienia klucza, w którym związek Kościoła z Objawieniem mógłby być ujęty maksymalnie szeroko i który porządkowałby argumentację. W następnej części artykułu jako odpowiedź zostanie zarysowany projekt strukturalnej wiarygodności Kościoła.

2. Strukturalna wiarygodność Kościoła

Podstawowym warunkiem badania wiarygodności Kościoła jest jego związek z pełnią Objawienia w Jezusie Chrystusie³⁰. Będąc źródłem Kościoła, konstytuując go i decydując o jego istocie i misji³¹, Objawienie stanowi konieczny element jego struktury. Stąd można mówić o strukturalnej wiarygodności Kościoła. Jej badanie musi być prowadzone na dwóch płaszczyznach powiązania Kościoła z Objawieniem – genetycznej (Kościół jest inicjowany przez objawieniowo-zbawcze działanie Boga) i funkcyjnej (w Kościele dokonuje się przekaz Objawienia i zbawienia w dziejach). Na każdej z nich Objawienie tworzy strukturę Kościoła, którego wiarygodność jest zależna od tego związku. Jej uzasadnianie polega zaś na wykazywaniu, że Kościół jest ukonstytuowany w wyniku objawieniowo-zbawczego działania Boga oraz że historyzuje i aktualizuje w czasie i przestrzeni skierowane do człowieka Objawienie.

W następnych punktach artykułu przedstawi się schemat uzasadniania strukturalnej wiarygodności Kościoła, przyjmując za klucz-metodę wyróżnione przez kard. A. Dullesa wymiary katolicyzmu Kościoła: wysokość, długość, szerokość i głębokość (por. Ef 3,17-19)³², grupujące przesłanki argumentacji. Wertykalny i horyzontalny układ tych wymiarów koreluje z wymienionymi płaszczyznami związku Objawienia i Kościoła.

2.1. Wysokość

Początek procesu uzasadniania strukturalnej wiarygodności Kościoła wyznacza odgórny wymiar katolicyzmu. Odnosi się on do objawieniowo-zbawczego działania Boga, osiągniętego szczyt w Jezusie Chrystusie, oraz do pełni Objawie-

²⁹ M. Rusecki, *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 373-397; tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 217-218; por. C.S. Bartnik, *Eklezjologia. I. Katolicka*, LTF, s. 351-352.

³⁰ S. Pić-Ninot, *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej (Lublin, 18-21 IX 2001)*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 433, 435.

³¹ J. Szymik, *Kościół jako uniwersalny znak zbawienia*, w: *Dlaczego jeszcze jestem w Kościele*, red. K. Gózdź, S. Kunka, Lublin 2013, s. 37-40; por. W. Kasper, J. Moltmann, *Jezus – tak, Kościół – nie? O chryzologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, tłum. A. Kuć, Kraków 2005; M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 307-316.

³² Zob. A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985; tenże, *The Dimensions of the Church*, Westminster 1967.

nia i pełni środków zbawczych danych przez Niego Kościołowi. Wykazywanie, że Kościół posiada odgórny wymiar katolicyzacji, uzasadnia jego prawdziwość, czyli objawieniowe pochodzenie, konstytuujące jego bosko-ludzką strukturę.

Boską genezę Kościoła można wykazywać w dwóch zakresach – szerokim i wąskim. Jej uzasadnienie w zakresie szerokim – historiozbawczym, polega na ukazywaniu, że objawieniowo-zbawcze działanie Trójcy Świętej, mające początek w stworzeniu, rozwija się w dziejach jako realizacja powszechnej woli zbawczej Boga i osiąga pełnię w Jezusie Chrystusie, który przez Ducha Świętego do końca czasów będzie obecny w swoim Kościele³³. W tej perspektywie Kościół jest ostatnim etapem realizacji Bożej ekonomii zbawczej oraz komunikacji Boga z człowiekiem.

Geneza Kościoła w zakresie wąskim jest związana z pełnią Objawienia w Jezusie Chrystusie i rozpatrywana w kontekście całego Jego życia, od Wcielenia po Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie oraz Zesłanie Ducha Świętego. Jest więc wynikiem procesu paschalnej eklezjogenezy³⁴.

Genetyczny związek Kościoła z Objawieniem nadaje Kościołowi analogiczną do Objawienia strukturę. Obie rzeczywistości mogą być więc ujmowane w paralelnych kategoriach. Takie korelatywne ujęcia prezentują m.in. Dulles, który wyróżnił korespondujące z sobą modele Objawienia i Kościoła³⁵, oraz Rusecki, proponujący spójne ujęcie w przedmiocie teologii fundamentalnej tezy chrystologicznej i tezy eklezjologicznej na bazie wymienionych wyżej koncepcji uzasadniania wiarygodności³⁶. Komplementarne ich ujmowanie umożliwia szersze uchwycenie misteryjnego i nadprzyrodzonego charakteru oraz wewnętrznej jedności Objawienia i Kościoła, a w efekcie także ich wiarygodności.

Uzasadnienie genezy Kościoła konstytuuje i określa także jego istotę i misję jako ogniwo zbawczej komunikacji Boga do człowieka³⁷. Tę komunikację można podzielić na dwa etapy. Pierwszy ma początek w akcie stworzenia świata (a przynajmniej człowieka) i osiąga pełnię w Jezusie Chrystusie³⁸. Drugi jest przekazem i rozwojem tej pełni Objawienia w Kościele, który, dzięki swej bosko-ludzkiej strukturze, jest tridentem, aktualizatorem i interpretatorem pełni Objawienia, sakramentalnym przedłużeniem obecności Chrystusa w Duchu Świętym w dziejach³⁹.

³³ Zob. J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002, s. 124-125.

³⁴ Zob. przypis 18.

³⁵ A. Dulles, *Models of the Church: A Critical Assessment of The Church in All Its Aspects*, Garden City 1974, s. 166-178; tenże, *Models of Revelation*, Dublin 1992³, s. 211-227.

³⁶ M. Rusecki, *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 373-397; tenże, *Traktat o Kościele*, s. 27-32; tenże, *Współczesne koncepcje Kościoła...*, s. 136-139.

³⁷ Tenże, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 49-55.

³⁸ Tenże, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 221-226; A. Napiórkowski, *Geneza, natura i poslanie Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, s. 75.

³⁹ Komunikacja Objawienia w obu zakresach ma charakter świadectwa i może być ujmowana paralelnie do modeli Objawienia i Kościoła – zob. A. Dulles, *The Reshaping of Catholicism. Current Challenges in the Theology of Church*, New York 1988, s. 110-131.

Wykazanie odgórnej katolickości Kościoła prowadzi do uzasadnienia jego genetycznego i permanentnego związku z Objawieniem oraz implikuje jego istotę i misję – służbę Objawieniu i zbawieniu. Warunkuje także przejście do kolejnych etapów argumentacji, gdyż jest założeniem zarówno dla pozostałych wymiarów katolickości Kościoła, jak i dla całej strukturalnej wiarygodności. Analiza wymiarów długości, szerokości i głębokości zmierza więc do uzasadnienia wymiaru odgórnego, czyli wykazania, że w ich perspektywie Kościół przedstawia siebie jako pochodzącą od Boga strukturę objawieniowo-zbawczą. Wymienione wymiary są zakorzenione w wymiarze odgórnym, który się w nich historyzuje. Ponadto korelują one z wyprowadzonymi przez Ruseckiego modelami uzasadniania wiarygodności, które będą dla nich punktami wyjścia w dalszych etapach argumentacji.

2.2. Długość

Już z genezy Kościoła wynika, że jego katolickość ma także wymiar długości. Jest on bowiem ostatnim etapem historii zbawienia, ma trwać przez wszystkie dni, aż do skończenia świata (Mt 28,16-20) i udostępniać obecne w nim pełnię Objawienia i pełnię środków zbawczych. Ten wymiar jest dobrze widoczny w świetle historiozbawczej koncepcji Objawienia i Kościoła. Strukturalna wiarygodność jest w tym wymiarze uzasadniana przez wykazywanie, że genetyczny związek Objawienia i Kościoła jest trwały, a Kościół zachowuje temporalną zdolność do wypełniania swej misji służby Objawieniu i tę funkcję rzeczywiście spełnia.

Uzasadnianie czasowego wymiaru katolickości Kościoła dokonuje się w dwóch zakresach – szerokim i wąskim, analogicznych do odgórnego wymiaru. W zakresie szerokim podstawą argumentacji są prawdy o powszechnej woli zbawczej Boga i konieczności Kościoła do zbawienia. Ich zestawienie prowadzi do wniosku, że Kościół jest rozciągnięty w czasie od początku stworzenia (preegzystencja Kościoła) po jego wypełnienie w królestwie Bożym, które już w jakimś stopniu uobecnia⁴⁰.

W zakresie wąskim uzasadnianie odnosi się do Kościoła zaistniałego w procesie eklezjogenezy i polega na ukazywaniu jego zdolności do przekazu Objawienia w czasie. Argumentacja odwołuje się najpierw do zagadnienia Tradycji jako zasady tożsamości Kościoła, tkwiącej w jego życiu, wyrażającej się w nim i pozostającej w ścisłym związku z tradycjami kościelnymi. Następną przesłanką jest reforma rozumiana jako wewnątrzeklezyjalne narzędzie weryfikacji realizacji misji Kościoła, służące eliminacji jego błędów bądź niewłaściwego funkcjonowania w misji przekazu Objawienia. Jest ona związana z działaniem Ducha Świętego w Kościele i ma także wymiar nadprzyrodzony. Uzasadnianie odwołuje się również do nauczania *Magisterium Ecclesiae* wyrażanego w orzeczeniach dogmatycznych. Mają one znakowy i symbolowy charakter, dzięki czemu mogą być

⁴⁰ P. Królikowski, *Temporalny wymiar strukturalnej wiarygodności Kościoła w eklezjologii kardynała Avery'ego Dullesa SJ*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii” 5 (2013), s. 36-42.

w Kościele ciągle interpretowane i w zmieniających się warunkach historycznych i kulturowych stanowić nośnik niezmiennej treści Objawienia⁴¹.

Temporalny przekaz Objawienia w Kościele nie jest tylko formalny, przedmiotowy, ale przede wszystkim podmiotowy, gdyż dokonuje się we wspólnocie osób ludzkich zjednoczonych z Bogiem. Dzięki zmysłowi wiary cały Kościół jest podmiotem przekazu Objawienia. W ramach tej funkcji istnieją w Kościele różne posługi związane z działaniem Ducha Świętego. Na straży nauki Kościoła i wierności Objawieniu we właściwych sobie zakresach stoją także: magisterium teologów, charyzmatycy i prorocy⁴².

Za strukturalną wiarygodnością Kościoła w wymiarze temporalnym przemawia także permanentna eklezjogeneza, wskazując, że przez wspólnotę, głoszenie, liturgię i diakonię Kościół ciągle się tworzy i buduje, służąc przekazowi Objawienia w czasie⁴³.

Rozważania nad katolickością Kościoła w wymiarze długości prowadzą do wniosku, że w strukturze Kościoła Objawienie jest w każdym czasie permanentnie aktualizowane i na nowo uwiarygadniane, przez co może być skutecznie komunikowane człowiekowi w dziejach.

2.3. Szerokość

Kolejnym krokiem w uzasadnianiu strukturalnej wiarygodności Kościoła jest wykazywanie, że jego związek z Objawieniem ma wymiar przestrzenny, czyli że Kościół jest katolicki również w tym wymiarze. W tej części argumentacja odwołuje się do semejotycznej koncepcji Objawienia i Kościoła, który jest sakramentalnym znakiem zbawienia i powszechności łaski w świecie. Na tym gruncie formuła *extra Ecclesiam salus nulla* określa geograficzny zasięg zbawczej misji Kościoła związanej z głoszeniem pełni Objawienia⁴⁴.

Przebieg procesu argumentacyjnego wyznaczają kręgi przynależności i przyporządkowania do Kościoła zarysowane w konstytucji *Lumen gentium* (14-16). Odzwierciedlają one zakresy realizacji Kościoła jako znaku zbawienia. Konstytucja stwierdza, że najpełniejsza realizacja dokonuje się w Kościele katolickim, który, posiadając Ducha Chrystusowego, zachowuje ścisłą więź z całym Kościołem strukturalnie, czyli pełną akceptację dzieła Chrystusa, które powierzył On Kościołowi, łączność z Chrystusem przez jedność z papieżem i biskupami, wyznawanie tej samej wiary, uznawanie sakramentów, podporządkowanie się władzy kościelnej, bycie w życiowej wspólnocie z Kościołem i przyjmowanie środków

⁴¹ Tamże, s. 48-57.

⁴² Tamże, s. 58-64

⁴³ J. Mastej, *Permanentna eklezjogeneza*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 113-125; M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 297-306; P. Królikowski, *Strukturalna wiarygodność Kościoła w eklezjologicznych poglądach ks. Mariana Ruseckiego*, „Resovia Sacra” 22 (2015) s. 193-194.

⁴⁴ Zob. A. Dulles, *The Dimensions of the Church*, s. 13-15; S. Pié-Ninot, *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia*, s. 435-439.

zbawczych⁴⁵. Kościół katolicki zachowuje więc pełnię Objawienia i środków zbawienia oraz realizuje jedność i powszechność, które stają się widoczne w relacji Kościołów lokalnych do Kościoła powszechnego, prymacie papieża i kolegialności biskupów, a także w działaniu struktur odkolegialnych (m.in. konferencji biskupów i Synodu Biskupów)⁴⁶. W tym zakresie instytucjonalny model Kościoła musi być zreinterpretowany w perspektywie innych modeli eklezjologicznych, zwłaszcza sakramentalnego i *communio*.

Taka reinterpretacja pozwala na szersze ujęcie jedności i przestrzennej katolicyzacji Kościoła, a następnie kwestii prawdziwości innych Kościołów chrześcijańskich. Kościół katolicki uznaje, że są one, chociaż w niepełnym zakresie, realizacją Kościoła Chrystusowego, znaku zbawienia, i mają status eklezjalny. Tę świadomość odsłania konstytucja *Lumen gentium*, mówiąc, że Kościół jest „święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia” (KK 8) oraz że zawsze jest niedoskonałą realizacją znaku zbawienia. W ten sposób przestrzenna katolicyzacja Kościoła zyskuje charakter dynamiczny i ekumeniczny, co dyktuje także przebudowę statycznej argumentacji w zakresach znamion, przynależności i członkostwa w Kościele oraz relacji Kościołów do Kościoła Chrystusowego⁴⁷.

Wymiar przestrzenny realizuje się także w działalności misyjnej Kościoła, który głosząc Objawienie Chrystusowe, ukazuje siebie jako znak zbawienia danego przez Chrystusa każdemu człowiekowi. Tę funkcję wyraża model Kościoła jako herolda, zwłaszcza ujęty w perspektywie modelu sakramentalnego⁴⁸. Kościół, zwracając się do religii i narodów z Dobrą Nowiną, dostrzega jednocześnie, że Objawienie Boże zostało już w nich w jakimś stopniu odczytane i że obecne są w nich elementy zbawcze⁴⁹. Dlatego to, co w nich dobre, prawdziwe i związane z łaską, przyjmuje, oczyszcza i wynosi na wyższy poziom w świetle pełni Objawienia w Chrystusie (KK 17, DM 3, 9)⁵⁰. Działalność misyjna jest też odpowiedzią na obecne w każdym człowieku zapotrzebowanie na Ewangelię⁵¹.

Kościół ujawnia się jako znak zbawienia również przed światem, który także objęty jest powszechnością zbawczej łaski Chrystusa (RHm 4). Mając na uwadze ostateczne dobro człowieka i ludzkości, kieruje światło Ewangelii na sprawy

⁴⁵ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 39-40; zob. H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 59.

⁴⁶ A. Dulles, *The Reshaping of Catholicism*, s. 206-216; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 236-242; J. Perszon, *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, Toruń 2009, s. 420-428.

⁴⁷ A. Dulles, *Models of the Church...*, s. 115-142; tenże, *Sacramental Ecclesiology of „Lumen Gentium”*, „Gregorianum” 86,3 (2005), s. 550-562; tenże, *The Church as „One, Holy, Catholic, and Apostolic”*, „Evangelical Review of Theology” 23,1 (1999), s. 14-29; tenże, *The Resilient Church. The Necessity and Limits of Adaptation*, Garden City 1978, s. 133-146.

⁴⁸ Tenże, *Models of the Church...*, s. 71-82, 179-182.

⁴⁹ I.S. Ledwoń, *Zbawienie w religiach świata*, w: *Wiarygodność chrześcijańskiego orędzia zbawienia*, red. P. Artemiuk, Płock 2015, s. 126-127.

⁵⁰ A. Dulles, *The Dimensions of the Church*, s. 55-56; tenże, *The New World of Faith*, Huntington 2000, s. 114-115.

⁵¹ P. Królikowski, *Kościół i misje w eklezjologicznej myśli kardynała Avery’ego Dullesa SJ*, „Roczniki Teologiczne” 61,9 (2014), s. 109-112.

ekonomiczne, społeczne i polityczne, ukazując siebie jako służę⁵². Motywację do służby światu Kościół czerpie także z wiary w Boga Stworzyciela i Pana wszechświata. Służąc Mu, służy także jego dziełu, które jest otwarte na perspektywę nowego stworzenia.

Kościół przez realizację przestrzennego wymiaru swojej katolicyzacji uzasadnia swoją strukturalną wiarygodność i ukazuje, że „jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1).

2.4. Głębokość

Omówione wymiary katolicyzacji Kościoła ostatecznie historyzują się we wspólnocie ludzi z Bogiem. Bez czynnika ludzkiego Objawienie nie zostałoby odczytane ani nie powstałaby bosko-ludzka wspólnota zbawcza. Strukturalną wiarygodność Kościoła uzasadnia więc także oddolny wymiar jego katolicyzacji. Odwołując się do personalistycznej koncepcji Objawienia i Kościoła odnosi się on do znaczenia Kościoła w wypełnianiu powszechnego powołania człowieka do zbawienia, wykazuje, że jest on otwarty na wszystkich ludzi, gdyż wszyscy są objęci zbawczą łaską Chrystusa, i że w nim człowiek może w pełni poznać objawiony przez Chrystusa sens życia.

Do kwestii wstępnych należy badanie ontycznej kondycji człowieka jako adresata Objawienia Bożego. Antropologia teologiczna podkreśla, że został on stworzony na obraz i podobieństwo Boże, jako osoba wolna i rozumna, poszukująca sensu życia, otwarta na transcendencję, ukierunkowana ku Bogu, otwarta na zbawienie i potrzebująca go, ale też wyposażona przez Boga do wejścia z Nim w zbawczy dialog⁵³. Można więc powiedzieć, że człowiek jest bytem proeklezyjnym, a jego predyspozycje do odczytania Objawienia są podstawą relacji eklezyjalnej.

O znaczeniu Kościoła w wypełnieniu tych predyspozycji można mówić w zakresie szerokim i wąskim, ponownie w analogii do wymiaru odgórnego. Zakres szeroki jest związany z preegzystencją Kościoła. Nauka o powszechnej woli zbawczej Boga pozwala twierdzić, że ludzkość od początku ma możliwość usensownienia swego istnienia przez poznanie Boga objawiającego się stopniowo w historii zbawienia⁵⁴, najpełniej zaś w Jezusie Chrystusie i Jego Kościele, w którym zawarł pełnię Objawienia i pełnię środków zbawczych. W tym świetle trzeba mówić również o uniwersalności, katolicyzacji łaski, która jest łaską Chrystusową, skierowaną do każdego człowieka, mającą charakter społeczny, wspólnototwórczy

⁵² A. Dulles, *Models of the Church...*, s. 83-96. Orędownikiem modelu Kościoła jako służby jest papież Franciszek. Zob. np.: W. Kasper, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, tłum. K. Markiewicz, Warszawa 2015; H. Waldenfels, *Na imię mu Franciszek. Papież ubogich*, tłum. K. Markiewicz, Poznań 2014.

⁵³ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 198-221; A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Poznań 2005, s. 145-221; J. Cuda, *Wiary godna antropologia...*, s. 100-123.

⁵⁴ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 121-233; R. Łukaszyk, *Objawienie kosmiczne jako pierwszy etap objawienia się Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19,4 (1972), s. 141-153.

i eklezjalny⁵⁵. Rozpoznanie Objawienia Bożego i odpowiedź na nie wiarą ma więc zawsze znaczenie eklezjotwórcze, gdyż tworzy wspólnotę z Bogiem, chociaż na różnym poziomie teologicznym⁵⁶.

Zakres wąski dotyczy roli Eklezji w dokonaniu przez człowieka aktu wiary jako odpowiedzi na głoszonego w niej Chrystusa. Kościół zwraca się do człowieka jako świadek Objawiciela całej prawdy o człowieku, celu i sensu jego życia (RHm 10), zaprasza do wejścia w zbawczą rzeczywistość wiary i w osobową strukturę eklezjalną⁵⁷. Akt wiary jest osobistą decyzją człowieka zawierzenia Chrystusowi, ale ma także wymiar wspólnotowy, jest wiarą całego Kościoła – właściwego podmiotu i środowiska wiary. Kościół wymaga od człowieka podjęcia decyzji wiary zgodnej z jego naturą, a więc rozumnej i wolnej, dlatego uzasadnia ją także świadectwem o jej przemieniającym działaniu w różnych obszarach ludzkiej egzystencji i jej wpływie na wewnętrzne życie człowieka.

Świadectwo Kościoła jest więc wiarotwórcze w zakresie wspólnotowym i indywidualnym. W pierwszym obszarze ukazuje on transformacyjny wpływ wiary na różne przestrzenie życia ludzkiego. Kościół, czyniąc człowieka elementem swojej struktury, uzdalnia go także do świadczenia. Wierzący stają się świadkami Chrystusa i życiem wiarą kształtują zewnętrzne przestrzenie ich egzystencji, co znajduje odbicie także w materialnym wymiarze tych działań⁵⁸.

Drugi zakres obejmuje wewnętrzną sferę człowieka. Kościół, ukazując mu perspektywę historii i dziejów, daje odpowiedzi na pytania o sens życia, cierpienia i śmierci, integruje całość jego doświadczeń, przekonań i wartości oraz uzdalnia do wypełnienia jego aspiracji. Świadczy także o przemieniającym, ubogacającym i uświęcającym wpływie wiary na różnorakie wartości, obejmujące zakresy prawdy, dobra, piękna, wolności, nadziei, miłości i sensu, oraz o oświecającym wpływie na ludzki rozum i wolę⁵⁹. W obu obszarach uwiarygadnia się tak Kościół, jak i Objawienie.

O strukturalnej wiarygodności Kościoła w wymiarze oddolnym świadczy więc realizacja jego misji prowadzenia człowieka do Chrystusa. Świadectwo Kościoła jest tym wyraźniejsze, im mniej Kościół zatrzymuje się na sobie, a bardziej wskazuje na Chrystusa. W tym znaczeniu już Sobór Watykański I mówił o Kościele jako znaku wzniesionym ponad narodami, ale dopiero następny sobór połączył tę myśl z sakramentalnym wymiarem Kościoła, ukazując, że jako znak zbawienia (J 3,14-15) jest on dla człowieka motywu wiary, ale głównym, pierwszorzędnym,

⁵⁵ A. Dulles, *Models of the Church...*, s. 65-66.

⁵⁶ Tenże, *The Dimensions of the Church*, s. 58-59.

⁵⁷ Pié-Ninot mówi o świadectwie jako nowej *via empirica* w uzasadnianiu wiarygodności Kościoła – S. Pié-Ninot, *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia*, s. 417-423.

⁵⁸ Zob. argumenty, m.in.: bonatyczny, martyrologiczny, praksologiczny, kulturotwórczy – zob. przypis 28.

⁵⁹ Zob. argumenty, m.in.: agapetologiczny, aksjologiczny, kaloniczny, sperancyjny, presonalistyczny, ze świętości, werytatywny – zob. przypis 28.

ostatecznym i właściwym motywem wiary jest tylko Bóg objawiający się w Jezusie Chrystusie⁶⁰.

W niniejszym artykule zarysowano przemiany zachodzące w uzasadnianiu prawdziwości Kościoła, wskazano główne sposoby argumentacji, jej ewolucję oraz nowe propozycje. Wyznacznikiem tego procesu było przejście od apologetyki do teologii fundamentalnej, a jego istotą była metodologiczna poprawność argumentacji, która musi mieć charakter teologiczny i odpowiadać bosko-ludzkiemu złożeniu swojego przedmiotu – Kościoła. Na tym tle przedstawiono próbę całościowego ujęcia prawdziwości Kościoła w postaci jego strukturalnej wiarygodności. Za podstawę jedności argumentacji przyjęto kategorię katolickości Kościoła, zaś jej wymiary za płaszczyzny grupowania przesłanek wiarygodnościowych. Wymiar wysokości uzasadnia genezę i istotę Kościoła, wymiar długości określa jego ciągłość w czasie i dziejową trwałość, wymiar szerokości przedstawia jego przestrzenny zasięg jako sakramentu zbawienia, zaś wymiar głębokości mówi o znaczeniu Kościoła w prowadzeniu człowieka do zbawienia. Przeprowadzane na podstawie wymiarów katolickości uzasadnianie łączy zarówno tradycyjną, jak i nową argumentację, podkreślając ścisły związek Kościoła z Objawieniem. Przesłanki strukturalnej wiarygodności Kościoła kumulują się i wzajemnie potwierdzają, wzmacniając argumentację i czyniąc ją szerszą i wszechstronniejszą, chociaż ich ilość nie przekłada się na oczywistość wniosku, dając jedynie pewność moralną⁶¹. Warunkiem poznania strukturalnej wiarygodności Kościoła jest wejście w obiektywną rzeczywistość jego wiary i uczestnictwo w niej, przy czym wartość przesłanek podlega zawsze subiektywnej ocenie ich odbiorcy. Poza tym nie wszystkie przesłanki są w każdym miejscu i czasie równie mocne. Nie wszystkie też naraz weryfikują się w praktyce Kościoła w 100 procentach, dlatego potrzebna jest całościowa wizja Kościoła.

Bibliografia

- Cuda J., *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002.
- Dulles A., *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985.
- Dulles A., *The Church as „One, Holy, Catholic, and Apostolic”*, „Evangelical Review of Theology” 23,1 (1999), s. 14-29.
- Dulles A., *A Church to Believe in. Discipleship and the Dynamics of Freedom*, New York 1982.
- Dulles A., *The Dimensions of the Church*, Westminster 1967.

⁶⁰ S. Pié-Ninot, *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia*, s. 423-431.

⁶¹ Por. M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, passim.

- Dulles A., *Models of The Church: A Critical Assessment of The Church in All Its Aspects*, Garden City 1974.
- Dulles A., *The Reshaping of Catholicism. Current Challenges in the Theology of Church*, New York 1988.
- Dulles A., *The Resilient Church. The Necessity and Limits of Adaptation*, Garden City 1978.
- Dulles A., *Sacramental Ecclesiology of „Lumen Gentium”*, „Gregorianum” 86,3 (2005), s. 550-562.
- Hładowski W., *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarygodnością objawienia*, Warszawa 1980.
- Kaucha K., *Eklezjologia fundamentalna. Zagadnienia metodologiczne*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej” 1 (2009), s. 29-46.
- Kaucha K., *Sensotwórczy argument w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytanie współczesnego człowieka*, red. D. Bryl i in., Poznań 2012, s. 447-460.
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 241-343.
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2008.
- Kaucha K., *Współczesne metody uzasadniania wiarygodności Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 52,9 (2005), s. 71-96.
- Kwiatkowski A., *Apologetyka totalna. Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej*, t. 1, Warszawa 1961³.
- Królíkowski P., *Kościół i misje w eklezjologicznej myśli kardynała Avery’ego Dullesa SJ*, „Roczniki Teologiczne” 61,9 (2014), s. 93-126.
- Królíkowski P., *Strukturalna wiarygodność Kościoła w eklezjologicznych poglądach ks. Mariana Ruseckiego*, „Resovia Sacra” 22 (2015), s. 177-210.
- Królíkowski P., *Temporalny wymiar strukturalnej wiarygodności Kościoła w eklezjologii kardynała Avery’ego Dullesa SJ*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiiologii” 5 (2013), s. 33-68.
- Myśków J., *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa 1986.
- Łukaszyk R., „*Via notarum*” czy „*via empirica*” w orzeczeniu Soboru Watykańskiego I, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 11,2 (1964), s. 81-99.
- Mastej J., *Permanentna eklezjogeneza*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 113-125.
- Napiórkowski A., *Geneza, natura i posłanie Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, s. 71-105.
- Napiórkowski A., *Pytanie o Kościół*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, s. 28-31.
- Perszon J., *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, Toruń 2009.
- Pié-Ninot S., *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej (Lublin, 18-21 IX 2001)*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 403-443.

- Rusecki M., *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. „Quo vadis Ecclesia Polonorum?”*, red. M. Rusecki, Pelplin–Lublin 1994, s. 143-156.
- Rusecki M., *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001.
- Rusecki M., *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej (Lublin, 18-21 września 2001)*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 355-402.
- Rusecki M., *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010.
- Rusecki M., *Traktat o Kościele*, red. K. Kaucha, P. Królikowski, J. Mastej, Lublin 2014.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.
- Rusecki M., *Współczesne koncepcje Kościoła*, w: *Kościół – na upadek i na powstanie wielu*, red. J. Misiurek, A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996 (Homo Meditans 17), s. 129-140.
- Seweryniak H., *Metodologia eklezjologii fundamentalnej „demonstratio catholica”*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2 (2007), s. 117-144.
- Seweryniak H., *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w najnowszej literaturze teologicznej*, w: *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2-3.04.1997*, Opole 1997, s. 27-48.
- Seweryniak H., *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1999.
- Sokołowski P., *Objawiona miłość. Agapetologiczna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2011.
- Szymik J., *Kościół jako uniwersalny znak zbawienia*, w: *Dlaczego jeszcze jestem w Kościele*, red. K. Góźdz, S. Kunka, Lublin 2013, s. 37-59.
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, tłum. A. Paciorek, Katowice 1993.

Słowa kluczowe: Kościół, wiarygodność, argumentacja, apologetyka, teologia fundamentalna, eklezjologia

Keywords: Church, credibility, argumentation, apologetics, fundamental theology, ecclesiology