

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH  
TOM 2 – 2007

DOI 10.24425/119684

KS. HENRYK SEWERYNIAK

METODOLOGIA EKLEZJOLOGII FUNDAMENTALNEJ  
*DEMONSTRATIO CATHOLICA*

Eklezjologia, chociaż w strukturze traktatów teologicznych jest podporządkowana chrystologii i pneumatologii, należy dzisiaj do tych dziedzin teologii, które wzbudzają największe zainteresowanie. Kościół bowiem, nawet jeśli w świecie zachodnim przeżywa kryzys, jest nadal dla ponad miliarda współczesnych ojczyzną życia i nadziei, a dla innych przedmiotem ożywionego zainteresowania, wyrażającego się w zaciekawieniu jego przesłaniem i organizacją (por. dni żałoby po śmierci Jana Pawła II), w agresji przeciw niemu lub w dialogu z nim. Niezwykle ważne jest zatem odpowiedź na pytanie, jakie są chciane przez Boga cechy prawdziwego Kościoła, oraz jak wspólnota wierzących powinna ukazywać swoją tożsamość i bronić wiarygodności. Wyrażne sformułowanie tego pytania u schyłku średniowiecza stało się przyczyną wyodrębnienia w naukach kościelnych traktatu eklezjologii apologetycznej (*De Ecclesia, Demonstratio catholica*). Także dzisiaj eklezjologia ta jest uprawiana i rozwija się. Mimo to, nie brak głosów kwestionujących racje jej bytu. Dlatego tak ważne jest określenie jej przedmiotu, metod i zadań.

Rozpocznę od omówienia przemian historycznych, które miały znaczący wpływ na rozwój metodologii naszej dyscypliny. Następnie przejdę do ukazania przedmiotu formalnego teologii fundamentalnej, a w jej obrębie eklezjologii, oraz do nakreślenia metod. Zakończę zarysem aktualnych obszarów badań i wykładu.

I jeszcze jedna uwaga: mówiąc o eklezjologii fundamentalnej, warto mieć na uwadze dewizę bł. Kard. Augusta von Galen, biskupa Münster, nieustraszonego obrońcy ludzkiej godności i praw chrześcijan w czasach narodowego socjalizmu: *Nec laudibus, nec metu*. W wolnym przekładzie oznacza ona, że nie należy kierować się „ani pochwałami, ani strachem”, nie zaprawiać się ani w tryumfalizmie, ani w postawie apologetycznej.

## 1. CZTERY KRYZYSY

Początki kształtowania się profilu metodologicznego eklezjologii fundamentalnej upatruje się w polemice z Janem Husem w XV wieku. Od tej pory

apologetycy i teologowie fundamentalni, odpowiadając na zarzuty stawiane chrześcijaństwu katolickiemu przez rozmaite nurty protestanckie, przez kręgi deistyczne, a potem ateistyczne, tworzyli różne typy argumentacji. Nie jest przecież sprawą przypadku, że nasza dyscyplina rodziła się i odradzała jako dyscyplina naukowa przede wszystkim w czasach wielkich kryzysów: reformacyjnego, oświeceniowego, komunistycznego i sekularyzacyjnego.

W dobie podziału Kościoła zachodniego i tzw. wojen religijnych chrześcijanie stanęli przed pytaniem: kto stanowi prawdziwy Kościół? I gdzie się znajduje ten prawdziwy Kościół? Jedno jest pewne – kryzys reformacyjny dotyczył wprost jego istoty<sup>1</sup>. Prawdziwy Kościół jest według Lutra zborem grzeszników, którzy całą swoją ufność pokładają w Chrystusie; wspólnotą uczniów zjednoczonych tą samą wiarą; społecznością zrodzoną ze słowa Bożego, które budzi wiarę i łączy chrześcijan z Jezusem Chrystusem. Pozostaje on znany samemu Bogu. W swej istocie jest więc: „ukryty” (Luter), „niewidzialny” (Kalwin), „wewnętrzny” (Melanchton). Stąd nauka twórców reformacji o dwóch Kościołach czy, lepiej, typach chrześcijaństwa: pierwszym – istotowym i autentycznym, czyli duchowym i wewnętrznym, oraz drugim – akcydentalnym i zafałszowanym, czyli cielesnym i zewnętrznym<sup>2</sup>. Nic więc dziwnego, że załączkiem dzieł apologetycznych, zwolna kształtujących się w Kościele katolickim od końca XVI wieku, stał się traktat *De vera Ecclesia* czy *Demonstratio catholica*, później zamieszczany zazwyczaj na końcu podręczników teologicznofundamentalnych. Miał on charakter apologijny, obronny, był skierowany przeciwko luteranom i ewangelikom reformowanym, rzadziej – przeciwko różnorodnym koncepcjom prawosławnym. W traktacie tym wykazywano, po pierwsze, że Kościół został ustanowiony „wprost i bezpośrednio” (*proximo ac directo*) przez ziemskiego Chrystusa; po drugie, że od tegoż Chrystusa wywodzą się prymat i sukcesja apostołska, nieodzowne dla życia prawdziwego Kościoła, a którymi cieszy się Kościół rzymskokatolicki; po trzecie, że Chrystus „wyposażył” swój Kościół w znamiona jedności, świętości, powszechności i apostołskości oraz że znamionami tymi także odznacza się wyłącznie Kościół rzymskokatolicki. Szczególnie znaczący w epoce, gdy protestanci odrzucili sukcesję apostołską i pierwszeństwo Rzymu, stał się argument z apostołskości (prymatu).

Bardziej „rozłożona w czasie” była w obrębie eklezjologii apologetycznej polemika z oświeceniem. Charakterystyczne jest to, że w XVII/XVIII wieku pojawia się nowy adresat apologetyki, a w argumentacji większe znaczenie zyskują przesłanki rozumowe. Deizm, scjentyzm, przeciwstawianie „praw człowieka i obywatela” prawom Boskim – wszystko to stało się rzeczywistym zagrożeniem dla Kościoła. Apogeum tego zagrożenia była hekatomba

<sup>1</sup> H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 23-27.

<sup>2</sup> Por. J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion*, Paris 1997, s. 29-33; tenże, *L'Eglise en quete d'avenir. Reflexions et propositions pour des temps nouveaux*, Paris 2003, s. 230-232.

rewolucji francuskiej. To właśnie dlatego w apologetyce wzbraniano się przed uznaniem nowożytności jako „swoich, naszych czasów”. Uznawano, że demokratyzujący się i sekularyzujący się świat zanurza się w kłamstwie; że tylko Kościół rzymskokatolicki jest niezawodną ostoją prawdy o porządku świata i człowieka – prawdy zagrożonej działaniami ludzi chcących „być jako bogowie”. Osądzając, nie bez słuszności, oświeceniowe koncepcje nauki, państwa, moralności jako liberalistyczne, modernistyczne i niezdrowo wyemancypowane, apologetyka nie wypracowywała jednak pozytywnej nauki o „rzeczywistościach ziemskich”. W konsekwencji Kościół nader często posługiwał się wobec świata językiem groźby i potępienia, otaczając się murem, aby uchronić się przed wrogami, których upatrywał w wyznawcach innych wspólnot religijnych; w politykach, żądających rozdziału Kościoła od państwa; w naukowcach, promujących metody nauk matematyczno-przyrodniczych, zwłaszcza metodę eksperymentu; w artystach, wyrażających w swych dziełach, z coraz większym rozmachem, ludzkie dramaty i pęknięcia, a nie obraz Boży w człowieku. Na tym tle ideowym, w XIX wieku, w obrębie eklezjologii katolickiej rozwinęła się nauka o Kościele jako *societas perfecta*. W dobie nacisków ze strony państw liberalnych i praktycznej likwidacji państwowości kościelnej, Kościół rzymskokatolicki przedstawiał siebie jako „społeczność doskonałą”, przy czym przymiotnik *perfecta* nie tyle miał znaczenie moralne, ile raczej wskazywał, że społeczność Chrystusowa dysponuje wszystkimi środkami i władzami koniecznymi do tego, aby zrealizować otrzymane posłannictwo; że jest instytucją niezależną od innych; co więcej, że może służyć jako wzór innych społeczności, zwłaszcza państwowej. Państwo, jeśli chce właściwie realizować swoje funkcje, powinno być „państwem chrześcijańskim”<sup>3</sup>. Eklezjologia służy uzasadnieniu takiego rozumienia stosunków Kościół–państwo.

Wpływ kryzysu komunistycznego na rozumienie Kościoła nie został do dziś przebadany. Marksizmowi nie wystarczył oświeceniowy program religii jako prywatnej sprawy obywatela – jego promotorzy uczynili z walki z religią, z Kościołami, podstawę całej swej ideologii. Religioznawcy marksistowskie głosili tezę o społeczno-ekonomicznych uwarunkowaniach genezy Kościoła, ukazywali go w kategoriach „ciemnogrodu”, zapowiadali jego bliski kres. Eklezjologowie katolicy, którzy z reguły nie mogli wprost odpowiadać na te zarzuty, bronili tezy o bezpośrednim, niemal jednorazowym i instytucjonalnym akcie założenia Kościoła przez Chrystusa; ukazywali jego ogólnoswiatowy charakter; przedstawiali wkład do rozwoju kultury i instytucji społecznych. Jednym z owoców starcia ideologicznego było męczeństwo – Kościół XX wieku stał się Kościołem największej liczby męczenników w całych swoich, liczących przeszło

<sup>3</sup> M. Przybyśz, *Zarządzanie sytuacjami kryzysowymi w Kościele w Polsce za pomocą public relations. Doświadczenia i postulaty* (mps), Warszawa 2007, s. 15-16; Rigal, *L'ecclésiologie...*, s. 33-37; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 46-48.

dwa tysiące lat, dziejach. Trzeba jednak być świadomym owoców gorzkich tego starcia: z jednej strony oczarowania komunizmem elit zachodnich, w tym niektórych teologów, z drugiej – kolaboracji pewnej liczby katolików, m.in. duchownych, z reżymami komunistycznymi. Dzisiaj oba te nurty spotykają się: protestują przeciwko utożsamianiu komunizmu z nazizmem, przeciwko lustracji i liczeniu ofiar „przodującego ustroju”. Zmagając się z komunizmem, Kościół Jana Pawła II wypracował niezwykle ważne elementy katolickiej nauki społecznej, dotyczące: „błędu antropologicznego” marksizmu, relacji Kościoła do państwa i demokracji, uczestnictwa katolików w życiu społeczno-politycznym, „idei przewodnich” właściwie kształtowanej ekonomii, kultury itp. Pod pewnymi względami nauka ta ma postać jednej z największych apologii w dziejach Kościoła – apologii, będącej odpowiedzią na marksizm i nurty sekularyzacyjne. Charakter apologijny ma również odnowiona i rozwinięta przez Urząd Nauczycielski Kościoła teologia męczeństwa. Wskazuje się w niej, że męczennicy udowodnili, iż państwo nie ma praw rozporządzania człowiekiem i nie może przekształcić się ono w religię. Warto wreszcie dodać, że gdy w latach 60. i 70. XX wieku w wielu krajach zachodnich niemal zrezygnowano z uprawiania teologii fundamentalnej, w Polsce, właśnie z uwagi na spór z realnym socjalizmem, miała się ona całkiem dobrze (szkoła warszawska ks. W. Kwiatkowskiego, ośrodek lubelski, apologety: Tadeusz Żychiewicz, ks. Józef Kudasiwicz).

„K r y z y s e k u l a r y z a c y j n y” jest pojęciem zbiorczym, niezwykle szerokim. Oznacza zmniejszanie się wpływu religii na większość sfer życia, rosnące rozdzielanie w państwie spraw religijnych i świeckich, utratę zdolności istotnego wpływu na życie społeczne ze strony religii instytucjonalnych (głównie w krajach zachodniej Europy), prywatyzację religii – zamykanie jej w sferze osobistych wyborów, podtrzymywanie tezy, że religia i nowoczesność są w stanie napięcia i wykluczenia, wzrost oferty światopoglądowej i religijnej, upowszechnienie konsumizmu jako stylu życia. Ścisłej, sekularyzacja to proces, w którym poszczególne sfery życia społecznego uwalniają się spod wpływu instytucji i symboli religijnych (P. Berger). Decydujący wpływ na ten proces mają konsumpcja i komercjalizacja, które ogarniają niemal wszystkie sfery życia, wyjmując je spod władzy obyczajów, rytuałów i sankcji religijnych. Trudno wszelako mówić o „liniowej sekularyzacji”: supermarket pełni rolę zastępczą, dając dzisiejszemu człowiekowi namiastkę archetypalnego raj. Kupowanie rozumiane nie jako zdobywanie potrzebnych do życia produktów, ale jako sposób życia staje się rodzajem „świeckiej transcendencji”. Stany Zjednoczone pozostają najbardziej religijnym krajem świata, mnożą się sekty i religie zastępcze<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Por. P.L. Berger, *La désécularisation du monde: un point de vue global*, w: *Le réenchantelement du monde*, red. P.L. Berger, Paris 2001, s. 13-36; B. Wieczorek, *Sekularyzacja pożądana schyłek mitu*, „Frona” 2007 nr 42, s. 272-287.

Dzisiaj można z całą pewnością powiedzieć, że eklezjologia soborowej konstytucji *Gaudium et spes* była prorocką odpowiedzią na sekularyzację. Polega ona na tym – żeby posłużyć się słowami Andrzeja Zuberbiera – że Kościół przestał myśleć na pierwszym miejscu o obronie samego siebie, a zwrócił się ku obronie Bożych i ludzkich wartości w świecie. „Odnalazł” świat, który Bóg tak umiłował, że dał swego Syna. Wyraźniej niż dotąd zaczął dostrzegać Bożą prawdę i Bożą miłość w innych Kościołach chrześcijańskich, w innych religiach, nawet w ludziach niewierzących. Dowartościował „autonomię rzeczywistości ziemskich”. Oznacza ona proces społeczno-kulturowy, polegający na ukształtowaniu się struktur i idei autonomicznych wobec bezpośredniego wpływu religii: demokracji politycznej, systemu nauk eksperymentalnych, komunikacji kulturowej i ekonomii. Ma to także swoiste konsekwencji w rozumieniu miejsca świeckich w Kościele. Dokument końcowy Nadzwyczajnego Synodu Biskupów *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II* (1985) stwierdził, że społeczności państwowe czy międzynarodowe, a także sami członkowie Kościoła o tyle, o ile tworzą te społeczności, cieszą się autonomią działań. Nie oczekując na bezpośrednie wskazania autorytetu kościelnego, winni kierować się własną inwencją inspirowaną Ewangelią i rozumem oświeconym wiarą.

Sobór wskazał też, że naczelną wartością Kościoła jest świętość. Świętością Jezusa Chrystusa – przypomina Joseph Ratzinger – wielu się gorszyło: uctował z grzesznikami, nie zrzucił ognia na niegodziwców, gorliwcom nie pozwalał wrywać kłokolu z pól pszenicznych, a w końcu podzielił los zbrodniarzy, przyjąwszy na siebie grzech. Właśnie w ten sposób przekazał informację, że prawdziwa świętość nie jest odejściem od tzw. grzesznego świata, ale zjednoczeniem z nim; nie jest sądem nad nim, ale poszukiwaniem jego zbawienia przez miłość. Joseph Ratzinger używał nawet zwrotu: „nieświęta świętość” Kościoła, a Jan Paweł II zapraszał społeczność Chrystusową do czynienia rachunku sumienia i sam ten rachunek wraz z Kościołem i w imieniu Kościoła czynił.

Eklezjologia fundamentalna – rozwijająca się pomiędzy XVI a XX wiekiem – odpowiadając na te wielkie kryzysy, przyjmowała charakter apologetyczny. Mówiąc współczesnym językiem, naszą dyscyplinę wolno rozumieć jako teorię kościelnego *crisis management*, rozwiązywania kryzysów, „zarządzania” nimi. To głównie dzięki niej apologetyka stała się w XIX wieku jedną z czołowych dyscyplin akademickich. Eklezjologia ta koncentrowała się głównie na podważanym przez reformację oraz ideologie liberalne aspekcie instytucjonalnym Kościoła. Była również skupiona na charakterze „prymacjalnym” Kościoła, tj. na wykazywaniu prawdziwości prymatu rzymskiego jako istoty eklezjalności. Ze względu na mocny trend apologetyczny schematy dedukcyjne przeważały w niej nad hermeneutyką biblijną. Także akcent chrystologiczno-historyczny górował zdecydowanie nad pneumatologicznym. Wykazywanie Chrystusowych, apostoelskich korzeni Kościoła katolickiego było bowiem mocnym argumentem przeciwko późniejszym Kościołom czy wspólnotom chrześcijańskim. II Sobór

Watykański, nauczając o znakowym, komunijnym i ekumenicznym charakterze Kościoła, dał eklezjologii fundamentalnej podstawy dialogiczne. W związku z tym eklezjologia fundamentalna, świadoma tych przemian, wychodzi z koncentracji na strukturach Kościoła, otwiera się na dialog ze „światem”, stawia pytania o istotę Kościoła i istotę bycia w Kościele.

## 2. WIARYGODNOŚĆ – ELEMENT RÓŻNICUJĄCY

Przedmiotem badań eklezjologii fundamentalnej jest Kościół, a mówiąc dokładniej świadomość, jaką wspólnota wierzących w Kościele rzymskokatolickim ma (w aspekcie powinnościowym) o sobie samej, o swej genezie i związku z Chrystusem, o swojej tożsamości i obecności w świecie. Takie ujęcie przedmiotu materialnego zbliża nasz traktat do eklezjologii dogmatycznej. Nic więc dziwnego, że oba traktaty albo niebezpiecznie „zlewano” ze sobą, albo sztucznie rozdzielano. Elementem różnicującym – jak słusznie zauważano – był inny kąt widzenia problemu, czyli przedmiot formalny<sup>5</sup>. Różnicę tę ujmowano najczęściej w ten sposób: eklezjologia dogmatyczna zakłada istnienie Kościoła i bada jego wewnętrzną nadprzyrodzoną strukturę. Z kolei apologetykę interesuje przede wszystkim uzasadnienie Boskiego pochodzenia Kościoła oraz jego struktur za pomocą poznania naturalnego, którego głównym źródłem są pisma Nowego Testamentu, traktowane jako źródła historyczne. Eklezjologia apologetyczna miała więc zajmować się Kościołem instytucją jako rzeczywistością naturalną. Uznawano, że dopiero po uzasadnieniu za pomocą naturalnego rozumu faktu Boskiego pochodzenia Kościoła dogmatyka może zasadnie badać jego tajemnicę. Mimo że dla eklezjologii fundamentalnej metoda historyczno-krytyczna w podejściu do Biblii jest bardzo ważna, a kluczowe znaczenie mają argumenty rozumowe, to przedstawiony „sposób organizacji” nauki o Kościele miał jedną podstawową słabość: Kościoła widzianego tylko jako instytucja nie ma, wiwisekcja poszła za daleko. Trzeba więc niejako od początku postawić sprawę przedmiotu formalnego naszej dyscypliny. Propozycja najprostsza brzmi następująco: tym, co odróżnia teologię fundamentalną pod względem formalnym od innych dyscyplin jest „wiarygodność” – teologia fundamentalna wykazuje wiarygodność wiary Chrystusowej. Celem a zarazem przedmiotem formalnym eklezjologii fundamentalnej jest wykazanie wiarygodności Kościoła<sup>6</sup>. Jak jednak rozumieć słowo

<sup>5</sup> Fragment niniejszego akapitu następujący po tym zdaniu jest streszczeniem treści zawartych w: M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 1994, s. 220-221.

<sup>6</sup> Celem całej teologii fundamentalnej jest formułowanie racji wiary i motywów nadziei, a więc rozumowych, obiektywnie wartościowych argumentów niezbędnych do dialogu z kulturą współczesną i innymi religiami, badanie ich obiektywnej wartości, krytyczne porównywanie naszych argumentów z innymi oraz ich obrona.

„wiarygodność”? Jaką rolę pełni ono w dyskursie religijnym? Jak odnosi się do Kościoła katolickiego? – oto podstawowe kwestie metodologiczne całej teologii fundamentalnej. Problematykę tę pozwałam sobie ująć w następujące punkty:

1. Człowiek jest zorientowany poza siebie, otwarty na świat, na drugiego; struktura bytu ludzkiego opiera się na zaufaniu i dialogu. Wierzmy, ufamy: Bogu, bliźniemu, idei. Możemy nawet wierzyć w niepewność wszystkiego. „Wszystko poprzedza wiara” (Teofil, *Ad Autolicum* 1,8)<sup>7</sup>. Człowiek musi jednak wybierać, na czym ostatecznie „zawiesi swoje serce”. Nawet akt rezygnacji z szukania jest wyborem.

2. W wyborze tym kryterium podstawowym jest prawda. Negacja tej tezy prowadzi do sprzecznego w sobie nihilizmu lub sceptycyzmu.

3. Chrześcijaństwo głosi realizm poznawczy: natura ludzka jest skażona, dlatego naturalny rozum nie może poznać ostatecznej prawdy bez Objawienia. Odrzucenie tej tezy nazywamy pelagianizmem lub deizmem.

4. Istotą chrześcijaństwa jest wiara w to, że najbardziej godnym, jedynym godnym ostatecznego zawierzenia jest Bóg w Jezusie Chrystusie; że w Nim została objawiona Tajemnica dotycząca sensu życia i świata. On wyjaśnia rzeczywistość i ukazuje prawdziwe miejsce człowieka w świecie. Przedstawia jego Stwórcę oraz cel rozwoju i historii. Uczy zwracać się do Niego jako Ojca. Przynosi nowinę o zbawieniu i zmartwychwstaniu. Zapewnia prawdziwą wolność dzieci Bożych od sił tego świata, od fatum i śmierci.

5. Zgodnie z punktem 2, również w Objawienie należy wierzyć rozumnie. Odrzucenie tej tezy może prowadzić do skrajnego irracjonalizmu, fundamentalizmu czy nawet fanatyzmu.

6. Oznacza to również, że akt wiary w Jezusa Chrystusa jest aktem poznania, którego istotny element stanowi wymiar intelektualny, tj. afirmacja nadprzyrodzonej rzeczywistości wyrażona w pojęciu lub zdaniu, na przykład: „Ten Jezus (tak się modlący, z taką mocą nauczający, dokonujący takich znaków, tak pojmujący swoją śmierć) jest Bogiem”. Afirmacja ta, choć egzystencjalnie nie da się oddzielić od wolnej decyzji woli, w analizie rozumowej jawi się jako oparta na elementach intelektualnych, na tworzących harmonijny obraz znakach obecności Boskiej osoby<sup>8</sup>. W tym aspekcie – aspekcie intelektualnym wiara może być postrzegana jako rodzaj życiowej hipotezy, „która żywi się nadzieją przekroczenia granic hipotetyczności”<sup>9</sup>.

7. Źródłem informacji w chrześcijaństwie, „miejscem” przekazu Objawienia jest *ś w i a d e c t w o* – staje się ono dostępne tylko przez świadków egzys-

<sup>7</sup> Za: D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Kraków 2000, s. 278.

<sup>8</sup> W. Hładowski, *Głos w dyskusji*, w: *Communicata. Zebranie dyskusyjne Zespołu Apologetyki*, „Collectanea Theologica” 1955 nr 26, s. 408.

<sup>9</sup> Karłowicz, dz. cyt., s. 278.

tencji ziemskiej Jezusa Chrystusa i wydarzenia paschalnego. Jego najważniejsze cechy charakterystyczne są następujące:

- świadkowie chrześcijańscy nie pozostają efemerydami w świecie, nie stanowią przypadkowej zbiorowości, lecz od początku uznają się za społeczność, formowaną przez samego Chrystusa w gronie uczniów, z których wyodrębnił On Dwunastu, a po Jego Śmierci i Zmartwychwstaniu przekształconą w zgromadzenie czasów ostatecznych (*ekklezja*), ciało Chrystusa, które całą swą moc czerpie ze swojej „Głowy”, ze „Świadka Pierwszego”. Kościół ten wzywa także pewnych powołanych przez Boga ludzi do urzędowej kontynuacji świadectwa paschalnego, a przez to do kontynuacji swojego własnego samobytowania (zasada sukcesji apostoelskiej);
- pierwotne świadectwo chrześcijańskie ukazuje nie Boga filozofów, Absolut, ostateczną Miarę Prawdy i Dobra, lecz Prawdę uosobioną – żywego Chrystusa, Zbawiciela i Pana, który kocha, umiera i zmartwychwstaje<sup>10</sup>;
- „[...]świadkowie wszystkich epok, naśladowując Chrystusa, odtwarzają tajemniczą obecność Boga w zmysłowym świecie. Za ich sprawą świadectwo, które dał On dwa tysiące lat temu w Palestynie, staje się wydarzeniem współczesnym dla każdego, kto ich spotyka”<sup>11</sup>;
- wymagana jest tożsamość świadka i przedmiotu jego świadectwa, aż po gotowość oddania życia.

8. Pewność świadectwa chrześcijańskiego, tj. wspomnianą w punkcie 6 „nadzieję przekroczenia granic hipotetyczności”<sup>12</sup> wzmacniają kryteria, wskazujące na poziom rzetelności źródła informacji.

9. Rodzajem podstawowej weryfikacji prawdy chrześcijaństwa jest powołanie się na charakter świadectwa wyznawców, męczenników Kościoła. „Ludzie różnych czasów, języków, zawodów, pozycji społecznej, formacji intelektualnej, na równi Żydzi, Grecy i łacinnicy, uczeni i prostacy, mężczyźni, kobiety, starcy i dzieci, nieugięci wobec śmierci i tortur, zgodnie świadczą Chrystusie. Nie idzie tu o problematyczny łańcuch świadectw, gdzie zaufanie do pierwszego z nich stanowi warunek wiarygodności kolejnego. Rzecz w zdumiewającej koherencji tych, którzy, jak można sądzić, «prawdę widzieli i ludziom ją oznajmili. Nie brali względu na nikogo, nikogo się też nie lękali, nie ponosiła ich żądza próżnej chwały, ale tylko to mówili, co słyszeli i widzieli, napelnieni Duchem Świętym»”<sup>13</sup>.

10. Pochodne, racjonalne (ale zawsze oparte na świadectwie) drogi uzasadniania wiarygodności eklezjalnej są następujące:

<sup>10</sup> Tamże, s. 286.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 278.

<sup>13</sup> Tamże, s. 284-285.



- wykazanie, że wydarzenia, które z natury są ponadhistoryczne (Wciele-  
nie, Odkupienie, Zmartwychwstanie), pozostawiły znaki w ludzkich dzie-  
jach; jakie na przykład podstawy historyczne mają narracje świadków,  
przekazujących głęboki sens teologiczny wydarzeń, z którymi się zetknęli  
(na przykład narracje o odkryciu pustego grobu);
- wykazanie, że istnieją kształty, formy życia i świadectwa, które upewniają  
człowieka, że obiecany w Chrystusie sens jest możliwy do osiągnięcia, na  
przykład, że doświadczenie pełni sensu, które przeżyli w zetknięciu  
z Chrystusem pierwsi chrześcijanie; doświadczenie, które kazało im po-  
rzucić wszystko i iść za Nim, jest dostępne także dzisiaj w Kościele i przez  
Kościoł; że propozycja i projekt życia chrześcijańskiego jest odpowiedzią  
na pytanie o sens egzystencji i najgłębszą tęsknotę ludzkiego serca, nie  
jest zaś projekcją – skutkiem tych pytań, tęsknot i pragnień (Max Seck-  
ler);
- wykazanie, że pośród wielu ofert sensu istnienia i kształtowania swojego  
życia osobowego droga przedkładana przez Kościół katolicki jest najbar-  
dziej wierna początkom i jednorodna w sensie moralnym, wychowa-  
wczym i egzystencjalnym<sup>14</sup>.

11. W dziedzinie religijnej, z natury przewyższającej ludzki rozum, a zara-  
zem domagającej się osobowego odniesienia, zaufania, kryteria mogą mieć  
wyłącznie charakter wiarygodnościowy. „Wiarygodność” – *credibili-  
tas* pochodzi od *credo* – wierzę. Grecki termin *pithanologia*, przeciwieństwo  
dowodu (*apodeiksis*), oznacza wykorzystanie argumentów, mających znamiona  
prawdopodobieństwa. Dzisiaj – w związku z dostrzeżeniem znaczenia warun-  
ków subiektywnych poznania – uznaje się jej znaczenie epistemologiczne.

12. Wiarygodnościowa wartość świadectwa eklezyjalnego nie oferuje pew-  
ności, w którą wyposażony jest akt bezpośredniego poznania przedmiotów  
niezmysłowych. Idzie o „wiarygodność nadziei”. „Chrześcijanie wiedzą, że  
spotkanie ze świadkiem nie musi zmienić życia. Świadectwo nie jest przemocą,  
lecz szansą, którą można odrzucić, a wiara jest nie tylko kwestią rozumu, który  
ocenia wiarygodność świadectwa, lecz przede wszystkim łaską. Dlatego, gdy  
dla wielu męczeństwo posiadało siłę skłaniającą do wstąpienia na drogę praw-  
dy, dla innych okazywało się i ukazuje niewystarczające”<sup>15</sup>.

13. Rezultatem procedur wiarygodnościowych/uwiarygodniających jest  
przeświadczenie, wyrażające intelektualny aspekt wiary. Polega ono na  
uznaniu wiarygodnego charakteru powierzenia się Bogu w Chrystusie i w odna-  
leżeniu sensu życia w przyjęciu Ewangelii. Daje rozumne podstawy do osobis-  
tego nawrócenia, a więc wchodzi w skład aktów biograficzno-światopoglądo-

<sup>14</sup> Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, s. 31-32.

<sup>15</sup> Karłowicz, dz. cyt., s. 286.

wych, które pozwalają powziąć decyzję wiary jako adekwatną odpowiedź zarówno na tajemnicę, jak i na zagrożenia ludzkiej egzystencji<sup>16</sup>.

14. Poszukując wiarygodności chrześcijaństwa, teologia fundamentalna służy uzyskaniu, wzmocnieniu pewności w wierze poprzez rozumne poświadczenie tego, co objawia się jako ostatecznie i bezwarunkowo godne takiego poświadczenia w świadectwie. Stąd także wynikiem pracy badawczej teologa fundamentalnego są hipotezy dotyczące fundamentów i rozmaitych rzeczywistości pochodnych chrześcijaństwa. Wyrażenie „hipotezy” oznacza tu, że argumenty, które nasza dyscyplina podaje, nie są w stanie dać ostatecznej pewności wierze czy też urzeczywistnić jej z pełną konsekwencją w życiu. Jest to swoista „słabość” teologii fundamentalnej jako nauki. Jej siła polega natomiast na tym, że jeśli argumentacja teologicznofundamentalna straciłaby sens i moc przekonania, wówczas również opcja wiary traci charakter rozumnie uzasadnionej, wolnej decyzji życiowej<sup>17</sup>.

15. W rozumieniu Kościoła katolickiego znaczącym (choć także spornym) kryterium wiarygodności eklezjalnej jest zachowanie tzw. widzialnych więzi komunii, tj.: wyznawania autentycznej wiary apostołskiej (wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela; świadomość jedyności, świętości, katolickości i apostołskości Kościoła Chrystusowego); przekazywania całkowitej rzeczywistości misterium eucharystycznego (sakramentalnego); zachowywania prawomocnego episkopatu, a w jego obrębie prymatu Piotrowego. Można mówić o trzech kryteriach autentycznego Kościoła: chrystologicznym (trynitarnym), sakramentalnym (eucharystycznym) i apostołskim (sukcesja apostołska, „znak Piotrowy”). Refleksja na ten temat jest węzłowa dla dialogu ekumenicznego.

16. W dialogu ekumenicznym przyjmujemy, że każdy wyznawca danego Kościoła należy do niego, ponieważ uznaje go za najbardziej autentyczne urzeczywistnienie Kościoła Chrystusowego. „Teolog fundamentalny – stwierdza Hermann Josef Pottmeyer – musi liczyć się z tym doświadczeniem i leżącym u jego podstaw założeniem zarówno u siebie, jak i u swoich adresatów. Praktyka wskazuje, że wpływ tego założenia jest na płaszczyźnie refleksji teologicznej znaczny. Przy określaniu tego, co według woli Bożej składa się na prawdziwy Kościół, a zwłaszcza przy ocenie własnego Kościoła i Kościołów innych wyznań perspektywa własnego punktu wyjścia i leżące u jej podstaw doświadczenia historyczne grają niemałą rolę. Zmiany [posoborowe] stwarzają pewną szansę. Zamiast, jak to czyniła apologetyka konfesyjna, wyolbrzymiać różnice i podziały, kierujemy naszą uwagę bardziej na to, co mamy wspólne i co nas łączyło w przeszłości i łączy obecnie. Łączy przede wszystkim źródłowe py-

<sup>16</sup> Por. J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg 2000, s. 221-224.

<sup>17</sup> Por. s. 223-224.

tanie teologii fundamentalnej, dotyczące chcianych przez Boga cech prawdziwego Kościoła, pytanie, które wykracza poza ograniczenia konfesyjno-apologetyczne i domaga się wspólnych poszukiwań”<sup>18</sup>.

17. Sobór Watykański I podkreślał, że Kościół stanowi „wielki i trwały motyw wiarygodności i niepodważalne świadectwo swojej Boskiej misji” (DS 3013). II Sobór Watykański przeprowadza proces „personalizacji znaku świadectwa”. Z jednej strony łączy wszystkie znaki Objawienia historycznego z osobowym centrum, którym jest Chrystus. Z drugiej odnosi *signum testimonii* nie tylko do Kościoła jako całości, lecz do każdego wierzącego – to autentyczni chrześcijanie przez święte życie i wspólnoty chrześcijan przez jedność i miłość stanowią znak Kościoła. Powracamy w ten sposób do początku: prawdziwy Kościół (a także eklezjologia) wciąż musi sobie uświadamiać, że podstawową formą jego obecności w świecie i ewangelizacji jest świadectwo. Wyraża ono zarówno jego wymiar dziejowy (w swojej istocie, strukturze i posłannictwie Kościół opiera się na świadectwie apostoelskim jako świadectwie fundacyjnym), jak i wydarzeniowy (moc Ducha i świadectwo apostoelskie objawiają się tylko przez świadków, kontynuatorów pierwotnego świadectwa). Jedno i drugie, jak powiedzieliśmy, wymaga weryfikacji.

18. Na koniec należy dołączyć kryterium „samorelatywizacji”. Kościół może i powinien być rozpatrywany jako znak rzeczywistości Bożej; Ewangelii. Trzeba jednak badać go jako znak paradoksalny. Głosić współczesnemu człowiekowi, że Kościół odznacza się cudowną powszechnością, niewyczerpaną płodnością, powszechną jednością i nienaruszalną stabilnością, to – podkreśla kanadyjski teolog René Latourelle – wywoływać w nim antyeklezyjną alergię i stawiać na nowo przed oczyma ludzi „fantom Kościoła tryumfującego”. Dlatego teolog gregoriański proponuje drogę poszukiwania sensu wiarygodności Kościoła, wychodząc nie od jego atrybutów absolutnych i chwalebnych, lecz od „paradoksów i napięć, które w rzeczywistości go stanowią”<sup>19</sup>.

20. Kościół pozostaje także podporządkowany prawdzie o nadchodzącym Królestwie Bożym – jest on tym bardziej wiarygodny, im bardziej widzi w sobie świadka i narzędzie Królestwa Bożego i służy jego ostatecznego przyjściu, którego sprawcą będzie sam Bóg.

Podsumujemy: wprawdzie w fundamentalistycie, dogmatycie i teologii pastoralnej spoglądamy na tę samą rzeczywistość eklezyjalną, to jednak czynimy to w różnych aspektach. Owym zasadniczym aspektem jest dla teologa fundamen-

<sup>18</sup> H.J. Pottmeyer, *Die Frage nach der wahren Kirche*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, red. W. Kern i in., t. 3, Freiburg i in. 1986, s. 213. O ile ta nadzieja Pottmeyera okazała się płonna, jeśli chodzi o wspólne poszukiwania eklezyjalno-ekumeniczne, to odbija się ona w refleksji nad znamionami autentycznego Kościoła.

<sup>19</sup> R. Latourelle, *Chiesa: Motivo di credibilità*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 164.

talnego: uzasadnienie rozumowo- i empirycznie-historyczne aktu wiary eklezjalnej (a nie konfesyjno-apologetyczne czy konfesyjno-dogmatyczne), określenie wiarygodności tego aktu oraz apologia najbardziej atakowanych punktów wiary w Kościół. Połączenie tych wymiarów daje prawdziwy obraz stylów uprawiania *demonstratio catholica* dzisiaj.

### 3. VIAE – STYLE UZASADNIANIA WIARYGODNOŚCI EKLEZJALNEJ

W eklezjologii, podobnie jak w całej teologii, znajdują zastosowanie wszystkie zasadnicze metody badań nad problemami naukowymi w humanistyce: krytyki źródłowej, logicznej analizy, porównawcze, a także z dyscyplin pokrewnych (metody obserwacyjne, statystyczne itp.). Jednakże w obrębie naszej dyscypliny ukształtowały się i wciąż kształtują pewne specyficzne drogi (*viae*) – style uzasadniania wiarygodności eklezjalnej. Omówię najważniejsze z nich.

Nieprzypadkowo najwcześniejszą procedurą uzasadniania prawdziwości chrześcijaństwa było odwołanie się do kategorii paradoksu. Chrześcijaństwo – przypomina Dariusz Karłowicz – jest paradoksalne w tym sensie, że idzie *paradoxan* - wbrew rozpowszechnionym mniemaniom. Św. Paweł, przeciwstawiając „głupstwo krzyża” mądrości ludzkiej, nie czyni czegoś sprzecznego z ówczesnym sposobem uprawiania filozofii, rozumianej jako „przekraczanie” zewnętrznej postaci zjawisk; tego, co się wydaje; tego, co potoczne. Paradoks jest próbą przekazania informacji, że rzekomo trwałe i powszechne opinie mogą zostać zakwestionowane w imię prawdy. Paradoks, widziany w tej perspektywie, stanie się z czasem typowym językiem chrześcijaństwa<sup>20</sup>. Św. Justyn będzie pisał w *Apologii* o chrześcijańskiej wierze w mesjasza ukrzyżowanego: „Tak, to jest nasze szaleństwo”, a z Tertulianem zostanie na zawsze związana maksyma: *Credo, quia absurdum* – „Wierzę, gdyż to jest nie do po(wy)myślenia”. Autor *Listu do Diogneta*, jednego z najwcześniejszych pism chrześcijańskich, zauważy, że chrześcijanie, choć „nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem [...], to przecież samym swym postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą” (5, 1-4). Także mówiąc o Kościele, podkreślano od początku paradoksalność jego Bosko-ludzkiej natury. Czyniono to zazwyczaj dla ukazania wyjątkowego charakteru społeczności Chrystusowej; charakteru, ukrytego pod słabością jej członków. „Posługując się nieuczonymi ludźmi – stwierdza, odwołując się do *via paradoxae* jako wypracowanym schematem argumentacyjnym, św. Jan Chryzostom – krzyż odniósł zwycięstwo, i to na całym świecie. Nauka krzyża nie dotyczyła spraw pospolitych, ale Boga, prawdziwej religii, życia według

<sup>20</sup> Karłowicz, dz. cyt., s. 54-62.

Ewangelii i przyszłego sądu. Wszystkich niewykształconych i prostaków przemieniła w mędrców. Popatrz, jak to, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a to, co jest słabe u Boga, mocniejsze jest od ludzi. [...]. Rozmyślając o tym święty Paweł powiedział: «To, co słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi». Jasno stąd wynika, że przepowiadanie jest dziełem Bożym. Jakże bowiem dwunastu nieuczonym ludziom, żyjącym wśród jezior, rzek i na pustyni, mogło przyjść na myśl, żeby się podjąć tak wielkiego dzieła? Ci, którzy, być może, nigdy nie byli w mieście ani na rynku, jakże mogli myśleć o zdobyciu całego świata? Ten, co o nich pisał, podaje, że byli lękliwi i małoduszni. Nie zaprzecza ani nie chce ukryć ich wad, co stanowi najlepszy dowód prawdomówności»<sup>21</sup>.

Pierwotna siła paradoksu – podkreśla Dariusz Karłowicz – wygasa wraz z postępami misji chrześcijańskiej. Paradoksalność jest przeciw kategorią negatywną czy apofatyczną, która wyraża się w kontestacji konkretnej rzeczywistości. Dlatego rozpowszechnienie się chrześcijaństwa stępi ostrze paradoksalności Objawienia, a jego moc zmieni w pozbawione siły moralizowanie<sup>22</sup>. Stąd w rozwijanej od XVII/XVIII wieku do pierwszej połowy XX wieku apologetyce i teologii fundamentalnej zostaną wypracowane inne drogi (*viae*) argumentacji eklezjologicznofundamentalnej: *via historica*, *via notarum* (ze znamion), *via empirica*.

Odwołując się do *via historica*, na drodze analizy świadectw i dokumentów Kościoła starożytnego, wykazuje się przede wszystkim, że Kościół rzymskokatolicki – przez swoje struktury hierarchiczne, widzialną formę i nieprzerwane trwanie od czasów apostołskich – jest Kościołem Chrystusowym. W historii drogę tę zredukowano często do „drogi prymacjalnej” (*via primatus*), w której dowodzono, że Kościół rzymskokatolicki głównie dlatego jest prawdziwym Kościołem, że papież, jego powszechny pasterz, jest prawowitym następcą św. Piotra. Wykazywano więc za pomocą świadectw historycznych, że Piotr otrzymał najwyższą władzę w ustanowionym przez Chrystusa Kościele; że apostołował w Rzymie, a nawet, że zakładał tamtejszy Kościół; że w Rzymie poniósł śmierć męczeńską i że tam właśnie znajduje się jego grób; że z powodów religijnych (tradycja męczeństwa i grobu Piotrowego), a nie z powodów politycznych (Rzym jako stolica cesarstwa) kształtował się prymat Kościoła rzymskiego; że biskup Rzymu od początku rościł sobie pretensje do władzy prymacjalnej i był w tych roszczeniach utwierdzany przez inne Kościoły, ich wybitnych pasterzy i teologów. Argumentacja ta, która – pomimo pewnej jed-

<sup>21</sup> Homilia św. Jana Chryzostoma, biskupa, do Pierwszego Listu do Koryntian (Homilia 4, 3. 4). Na temat *viae paradoxae* dzisiaj zob. H. Seweryniak, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, w: *Wiarygodność Kościoła*, red. T. Dola, Opole 1997, s. 33-35.

<sup>22</sup> Karłowicz, dz. cyt., s. 60.

nostronności – zachowała swoją ważność także dzisiaj, należy do najlepiej opracowanych w teologii katolickiej.

W dobie polemiki antyprotestanckiej jeszcze większe znaczenie zyskała *via notarum*. O znamionach (przymiotach, znakach) Kościoła pisali już: św. Ignacy Antiocheński, św. Ireneusz, św. Cyprian, Tertulian i św. Augustyn. Wymieniano kilkadziesiąt znamion, mówiąc zamiennie o *proprietas* (cecha istotna), *nota* (znamię) i *signum* (znak). Decydujące jednak znaczenie przypisywano czterem: jedności, świętości, katolickości i apostołskości, czego wyrazem było ich włączenie do Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego. W XV/XVI wieku to, co rozumiano jako istotne rysy Kościoła, przekształcono w argumentację ze znamion (*via notarum*). Jej początki na Zachodzie sięgają okresu walki z husytami. W dobie kontrreformacji, obie zwalczające się strony używały tego argumentu do wykazywania, że wyłącznie u nich znajdują się prawdziwe atrybuty Kościoła Chrystusowego. Dla Lutera „jedynym, niezmiennym i nieomylnym znamieniem Kościoła” było jego pełne podporządkowanie Ewangelii Chrystusowej. Do prawdziwej jedności Kościołów chrześcijańskich – stwierdza się w art. VII Konfesji Augsburskiej (1530) – wystarczy rozumne przepowiadanie Ewangelii i zgodne z Boskim słowem szafarstwo sakramentów. Właśnie krytykując to ujęcie, Robert Bellarmin stworzył słynną definicję Kościoła, w której podkreśla się znaczenie więzi instytucjonalnych. Katolicki schemat argumentacyjny składał się z trzech elementów. Najpierw stwierdzano, że prawdziwy Kościół z woli swego Boskiego Założyciela powinien – w sposób widzialny i rozpoznawalny przez wszystkich ludzi dobrej woli – być wyposażony w szczególny rodzaj jedności, świętości, katolickości i apostołskości (przesłanka większa). Następnie wykazywano, że taką szczególną jednością, świętością, katolickością i apostołskością cieszy się tylko Kościół katolicki (przesłanka mniejsza). Na tej podstawie wyciągano wnioski, że wyłącznie w tym Kościele urzeczywistnia się prawdziwy Kościół Jezusa Chrystusa. W argumentacji tej jako znamiona zamierzone przez Chrystusa z góry przyjmowano jedność, świętość itd., którymi charakteryzował się Kościół rzymskokatolicki, przy czym *Ecclesia catholica* rozumiano właściwie jako *Ecclesia Romana*. „Zapominano”, że na przykład prawosławne Kościoły wschodnie także odznaczają się jednością, świętością, uniwersalną otwartością i pochodzeniem apostołskim oraz że wielu ich członków złożyło ofiarę męczeńską za wiarę<sup>23</sup>.

*Via empirica* jest nieodłącznie związana z nazwiskiem kard. Victoria Augustina Dechamps’a (zm. 1883), prymasa Belgii i wybitnego teologa, a także ze stworzoną przy jego udziale konstytucją *Pastor aeternus* I Soboru Watykańskiego. Aby uniknąć trudności, które powoduje interpretacja doku-

<sup>23</sup> Por. S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982, s. 257-259; G. Thils, *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Paris 1937; *Wiarygodność Kościoła*, red. T. Dola, Opole 1997.

mentów historycznych, a także konkretna weryfikacja znamion, porzuca się tutaj porównywanie współczesnych postaci Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołem początków, i ukazuje Kościół sam w sobie jako cud o wymiarze moralnym. Na cud ten składają się znaki Boże, potwierdzające jego charakter transcendentny: niezwykły rozwój, wielka świętość, bogactwo dóbr duchowych, powszechna jedność i niepokonalna trwałość. Wszystkie te cechy stanowią „wielki i trwały motyw wiarygodności”. Przedstawienie Kościoła w kategoriach znaku było wielkim osiągnięciem I Soboru Watykańskiego. Zagadnienie to nie zostało jednak rozwinięte, a użyty przez konstytucję *Pastor aeternum* termin „znak wzniesiony pośród narodów” był mimo wszystko wyrazem eklezjologii tryumfalistycznej<sup>24</sup>.

W dobie *Vaticanum II* ukształtowała się czwarta droga – *via dialogica*. Jej podstawy dał Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* (1995): poza Kościołem nie rozciąga się próżnia eklezjalna. Oznacza to, że wydobywanie „pierwiastków prawdy i świętości” może być znaczące także dla samozrozumienia tożsamości katolickiej. Kościół, podejmując dialog – ekumeniczny, kulturowy, międzyreligijny – przeciwstawia się izolacjonizmowi z jednej strony i fundamentalizmowi z drugiej. W swoich skrajnych formach dialog przyjmował w ostatnich latach postać teologii sekularyzacji, teologii wyzwolenia i teologii pluralizmu religijnego. Są to jednak, jak powiedziano, skrajne formy. Kościół postrzega dzisiaj siebie jako sakrament zbawienia całej ludzkości oraz sakrament jedności wszystkich ludzi, a dialog jako jeden z praktycznych sposobów realizacji tego samozrozumienia. Jego cel nie polega ani na pomniejszaniu wartości innych czy na tychże wartości wymieszaniu, lecz na wzajemnym, głębszym zrozumieniu. Hans Waldenfels, czołowy przedstawiciel tej drogi uzasadniania prawdy chrześcijaństwa, postuluje mówienie o Kościele jako wspólnocie wiary, drogi, prawdy i życia. Wiarygodne chrześcijaństwo – podkreśla boński jezuita – musi mieć postać religii włączającej, co przede wszystkim oznacza, że powinno ciągle stawiać sobie pytanie o rolę i znaczenie czasu, kultur i innych religii dla orędzia Ewangelii; wiarygodne chrześcijaństwo musi być *misyjne*, co przede wszystkim oznacza, że powinno ciągle stawiać innym pytanie o znaczenie orędzia Ewangelii dla ich kultury i czasu; wiarygodne chrześcijaństwo musi być *sakramentem* wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności rodzaju ludzkiego, co przede wszystkim oznacza, że powinno ciągle pytać, czy w swojej obecnej postaci daje światu „możność osiągnięcia pełni udzielonej [temu] światu w Jezusie Chrystusie”. Takie kształtowanie wiarygodności chrześcijaństwa wyklucza nietolerancję, ekskluzywizm, fundamentalizm, posta-

<sup>24</sup> Por. H.J. Pottmeyer, *Die Frage nach der wahren Kirche*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, red. W. Kern i in., t. 3, Freiburg i.in. 1986, s. 224; S. Pie-Ninot, *Introduzione alla ecclesiologia*, Casale Monferrato 1994, s. 13-14. Rzecz ciekawa, wspomniany zwrot cztery razy przywołuje II Sobór Watykański: por. KL 2; KK 50; DM 36; DE 2 (skrótów dokumentów Soboru Watykańskiego II według: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002).

wę wyższości, odmowę dialogu, upatrywanie w innym wroga. Pozwala zarazem właściwie uchwycić jego istotę. Waldenfels dostrzega ją w fascynacji godnością i powołaniem człowieka w Chrystusie. „W moim przekonaniu – stwierdza – „żadna z religii na świecie nie zabiega tak usilnie o wszystko to, co służy dialogowi, jak chrześcijaństwo. Znaczy to zarazem, że żadna religia na ziemi nie wychodzi do tego stopnia od człowieka jak chrześcijaństwo. Wprawdzie chrześcijanie z podziwem spoglądają na inne ludy, kultury i religie i starają się poznać inne drogi, na których Bóg działa w świecie, jednakże zarazem stwierdzają, że to właśnie podstawowe orędzie chrześcijańskie pozwala im rozglądać się za innymi. To właśnie postać Chrystusa otwiera im oczy na dobro i prawdę, znajdujące się także wśród innych ludów”<sup>25</sup>. *Via dialogica* znacznie osłabiła akcenty polemiczne w *demonstratio catholica*. Jako baza argumentacyjna w jej stosowaniu mogą służyć rozmaite uzgodnienia ekumeniczne i międzyreligijne.

Dzisiaj można także mówić o *via communionis* w eklezjologii fundamentalnej. Równowazy ona jednostronności dawnej *via primatus*, kładąc nacisk na to, że prawdziwy Kościół Chrystusowy jawi się jako komunია: Duch Święty łączy wierzących więzami nieporównanie mocniejszymi niż więzy krwi – więzami wiary, nadziei i miłości; pozwala On urzeczywistniać Chrystusowe zbawienie; pomaga zachować tożsamość z ewangelicznymi korzeniami i jednoczy we „wspólnotę Kościołów” (*communio Ecclesiarum*) przez urząd Piotrowy i biskupów, następców Dwunastu. Wyrazem komunii jest także fakt, że wszyscy członkowie mistycznego Ciała Chrystusa, na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania, są dzisiaj uznawani za autentyczne podmioty życia kościelnego, służą sakramentalnej jedności Boga z ludźmi, przepajają rzeczywistość Ewangelią i dźwigają odpowiedzialność za wiarygodność prawdy Chrystusowej. Oczywiście tam, gdzie w opracowaniach teologicznofundamentalnych pojawia się kwestia ustroju Kościoła, ukazuje się również sens – głównie prakseologiczny – prymatu Piotrowego. Powszechnie jednak, korzystając z wyraźnego zaproszenia papieskiego, wyartykułowanego w encyklice *Ut unum sint*, postuluje się jego reinterpretację. Nadto, doceniając wkład Rzymu w przestrzeganie praw człowieka, w upowszechnianie kultury życia, w dialog z naukami i religiami, podkreśla się, że Kościół, który na zewnątrz jawi się jako siła wspólnototwórcza, wewnątrz przeżywa poważne „zakłócenia w komunikacji” (*Kommunikationsstörungen*). *Via communionis* przyjmuje zatem w praktyce postać wizji, projektów i ideałów Kościoła, które fascynują swoim radykalizmem, a zarazem zdają się zbyt koncentrować na „wewnętrznych sprawach Kościoła”.

Jeszcze jedna droga – szczególnie charakterystyczna dla teologii katolickiej – zdaje się zyskiwać dzisiaj na znaczeniu w uzasadnianiu wiarygodności Koś-

<sup>25</sup> H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 120.



ciola: *via ethica*<sup>26</sup>. Jan Paweł II położył silny akcent na etycznym wymiarze chrześcijaństwa. Wielu czyniło z tego Papieżowi zarzut. Jednakże myśliciele bardziej wyważeni podkreślają, że Kościół, który zawsze był wychowawcą rodzaju ludzkiego, w dzisiejszych czasach kryzysu moralnego, dramatycznego wręcz nastawienia na konsumpcję i przyjemność, staje się wiarygodny, często zresztą za cenę utraty popularności, jeśli bezkompromisowo broni podstawowych wartości moralnych, stawia wymagania i wskazuje drogi wzrastania ku autentycznemu człowieczeństwu. Eklezjologia fundamentalna, jeśli chce przedstawić Kościół jako wiarygodne misterium Boga, musi umieć pokazywać, jak potwierdza on i kształtuje nasze człowieczeństwo<sup>27</sup>. Dla chrześcijaństwa charakterystyczny jest etos naśladownictwa i posłania. Z jednej więc strony Kościół podejmuje problemy godności każdego człowieka i troszczy się z innymi o międzyludzką jedność i solidarność. W tym miejscu spotyka się on z „etosem praw człowieka”. Z drugiej jednak strony wie, że dla pełnego rozwoju człowieczeństwa nie wystarczy samo uznanie wzajemnych praw i respektowanie wolności: nie można przecież rozwinąć życia małżeńskiego i rodzinnego czy wychowania dzieci i młodzieży, opierając się tylko na etosie praw człowieka. Wiarygodny Kościół uczy przekraczania go i dopełniania: wyprowadza każdego człowieka z samotności jego grzechu, proponuje mu pojednanie w Chrystusie i ukazuje drogę do pełni człowieczeństwa i jedności rodziny ludzkiej. W konsekwencji naśladowanie Chrystusa stwarza przestrzeń „eschatologicznej bezwarunkowości”, która stanowi prawdziwą „szansę spełnienia” etosu praw człowieka. Kształtowanie takiego myślenia staje się dzisiaj prawdziwą *via ethica* wiarygodności eklezjalnej.

Wszystkie wyżej przedstawione drogi, odnowione i zreinterpretowane, składają się na niepowtarzalny styl uprawiania katolickiej eklezjologii fundamentalnej.

#### 4. OBSZARY BADAŃ/WYKŁADU

Przestrzeń badań *demonstratio catholica* wyznaczają dwie podstawowe funkcje teologii fundamentalnej: u z a s a d n i a j ą c a i a p o l o g i j n a. Pierwsza nadaje naszemu przedmiotowi pewną stałość – każda rzeczywistość eklezjalna powinna mieć swoje uzasadnienie rozumowe. Druga jest źródłem płynności: w związku z przemianami w świecie, a także z kryzysami, wynikającymi zarówno z ataków przeciwników, jak i z osłabieniem wiary w Kościół u samych katolików pojawiają się wciąż nowe przestrzenie refleksji i zainteresowań na-

<sup>26</sup> Por. H. Seweryniak, *Sposoby uzasadniania...*, s. 39-41.

<sup>27</sup> Referuję poglądy zawarte w: P. Hünermann, *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, Münster 1995, s. 75-82.

szej dyscypliny. Zazwyczaj jednak w eklezjologii fundamentalnej chodzi najpierw o uwierzytelnienie Kościoła u jego źródeł – wiarygodny jest Kościół, wywodzący się od Chrystusa zarówno co do jego podstawowych cech, jak i co do struktur. Dalej staje przed nami pytanie: gdzie jest prawdziwy Kościół? Jakie zatem są znamiona owego autentycznego Kościoła? Jak Kościół jest prawdziwy? Wreszcie: jak ujawnia on swoją oryginalność w relacji do innych struktur świata i innych religii? Na obszarach tych znajdują zastosowanie opisane wyżej style uzasadniania wiarygodności.

#### 4.1. GENEZA KOŚCIOŁA

Podjmując tę problematykę, wypada zdawać sobie sprawę z tego, że genezę Kościoła można rozpatrywać w różnych aspektach (ujęciach). I tak w ujęciu historycznym rekonstruuje się proces wyodrębniania się Kościoła od synagogi i początki jego dziejów po Zmartwychwstaniu. W ujęciu historyczno-socjologicznym, dzisiaj bardzo modnym, bada się procesy społeczno-polityczne oraz uwarunkowania ideologiczne, ekonomiczne i demograficzne, które wpłynęły na przyjęcie idei chrześcijańskich na obszarze starożytnego cesarstwa rzymskiego i przyczyniły się do ukształtowania takich a nie innych struktur eklezjalnych. W ujęciu teologicznym (dogmatycznym) wskazuje się misteryjną, sakramentalną genezę Kościoła. Natomiast w ujęciu teologicznofundamentalnym ukazuje się wiarygodność historyczną Chrystusowej genezy Kościoła (tzw. elementy eklezjotwórcze w dziele i orędziu Chrystusa), nie tracąc z oczu jego wymiaru misteryjnego, pneumatologicznego. Jak wiadomo, do połowy XX wieku główna teza eklezjologii katolickiej w sprawie genezy Kościoła brzmiała: Kościół został powołany do istnienia wprost i bezpośrednio (*proxime ac directo*) przez Chrystusa w chwili ustanowienia Piotra fundamentem widzialnej jedności eklezjalnej. Teza w tej postaci została sformułowana w odpowiedzi na prądy modernistyczne, a później na religioznawstwo marksistowskie. W konstytucji *Lumen gentium* znalazło się już inne ujęcie genezy Kościoła: w całym dokumencie tylko raz przywołuje się terminy o zabarwieniu prawnohistorycznym („założenie”, „Założyciel”) (nr 5). Używa się natomiast słownictwa, które we właściwszy sposób oddaje specyfikę genezy Kościoła i dynamizm jego „rodzenia się” w historii Izraela i w dziejach świata. W tym kierunku poszły inne wypowiedzi Magisterium Kościoła. W 1985 r. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Wybrane tematy z eklezjologii* wymienia 10 faz w procesie formacji Kościoła. W tekście podkreśla się, że żadna z tych faz nie może być traktowana oddzielnie jako moment ustanowienia Kościoła. Należy badać źródła i etapy jego „rodzenia się”, łącząc je z Chrystusową wolą zwołania, zgromadzenia ludu Bożego, tj. z całością dzieła zbawczego. Ta sama Komisja w dokumencie poświęconym samoświadomości Jezusa Chrystusa (1986) stwierdza, że „aby zrealizować swoją misję zbawczą, Jezus chciał wprowadzić

ludzi w porządek Królestwa i zgromadzić ich wokół siebie. Dla urzeczywistnienia tego zamysłu dokonywał konkretnych aktów, które wzięte w całości mogą być rozumiane jako formowanie Kościoła, ukonstytuowanego definitywnie przez wydarzenia Paschy i Zesłanie Ducha Świętego. Trzeba więc stwierdzić, że Jezus chciał założyć swój Kościół (*Jesum voluisse Ecclesiam fundare*)". Ta intencja – podkreśla się w dokumencie – może być wyrażona terminem „eklezjologia implicite”, bowiem „nie chodzi tutaj o stwierdzenie, że zawiera ona wyraźną wolę [...] określenia wszystkich aspektów instytucjonalnych Kościoła, które rozwinęły się w ciągu wieków”. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992) ujmuje zagadnienie genezy Kościoła w szerokiej perspektywie dogmatycznej i fundamentalnej. „Aby – stwierdza się w nim – zgłębić tajemnicę Kościoła, trzeba rozważyć przede wszystkim jego początek w zamysle Trójcy Świętej oraz stopniową realizację w historii” (nr 758). Na tę perspektywę wskazują tytuły poszczególnych punktów paragrafu „Początek, założenie i posłanie Kościoła”: Zrodzony w sercu Ojca – zapowiedziany w figurach już na początku świata – przygotowany w Starym Przymierzu – ustanowiony przez Jezusa Chrystusa – ukazany przez Ducha Świętego – wypełniony w chwale (nr 759-769). W deklaracji *Dominus Iesus* Kongregacji Nauki Wiary z 2000 roku stwierdza się już wprost, że „całe dzieło budowania Kościoła w ciągu wieków przez Chrystusa jako Głowę [jawi się] jako proces, którego dokonuje On w łączności ze swoim Duchem” (nr 12). Ten charakter genezy Kościoła podkreślał także Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* (2003), stwierdzając, że „[...] Ofiara eucharystyczna tkwi w centrum procesu wzrastania Kościoła” (nr 21). Podstawową tezę współczesnej eklezjologii fundamentalnej na temat powstania Kościoła można wyrazić następująco: nie należy mówić o pewnym jednorazowym wydarzeniu założenia Kościoła, bowiem całe ziemskie życie Jezusa Chrystusa było skierowane na powołanie ludu Nowego Przymierza, Kościoła zrodzonego w zamysle Ojca, zapowiedzianego i przygotowanego w Starym Przymierzu, ukazanego przez Ducha Świętego, zmierzającego do pełni w chwale. Można natomiast wyodrębnić wydarzenia czy działania Jezusa, mające kluczowe znaczenie dla zaistnienia Kościoła. Kościół zrodził się i wciąż odradza z dzieła miłości Jezusa Chrystusa, uobecnianego w Chrzcie i Eucharystii. W tej wizji w Kościele widzi się nie tyle instytucję, ile raczej organizm ożywiany Duchy Świętym i mający jedyną w swoim rodzaju dynamikę wzrostu w dziejach.

#### 4.2. RELACJA DO IZRAELA I KOŚCIOŁA POCZĄTKÓW

Zagadnienie to staje się coraz bardziej znaczące w dyskusji obecnej fazy<sup>28</sup>. Po fazie „dowartościowania” Izraela, przyszła faza „dowartościowania” pierw-

<sup>28</sup> Por. T. Söding, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament*, Freiburg im B. 2007, s. 258-261.

otnego Kościoła judeochrześcijańskiego i w związku z tym (ale także niezależnie od tego zagadnienia) relacji Kościoła powszechnego do Kościoła lokalnego. Nie ulega wątpliwości, że działalność Jezusa Chrystusa była ukierunkowana na Izrael, a przez niego na narody. Jezus jest członkiem tego narodu, Izraelitą, zrodzonym z żydowskiej Matki. Modlił się modlitwami Izraela, znał jego dzieje jako ludu przymierza, zachowywał jego zwyczaje, mówił jego językiem, w swym nauczaniu posługiwał się symbolami przymierzy, obrazami z dziejów swojego narodu i wątkami biblijnymi. Ewangelisci lokalizują jego działalność zasadniczo na terenie Izraela. To Izrael jest Jego ludem, który ma być na nowo i definitywnie powołany do królestwa Bożego i dlatego potrzebuje nawrócenia. Nie sposób zatem nie podkreślać ciągłości ludu wybranego i Kościoła. Na znak tej ciągłości zarówno Jezus, jak i Piotr, już po wydarzeniu pod Cezareą Filipową, płacą podatek na Świątynię (Mt 17, 24 n.); w przypowieści o przewrotnych rolnikach Bóg nie odrzuca swojej winnicy, lecz przyjmuje ofiarę Syna, a Paweł ukazuje Izrael Starego Przymierza jako korzeń drzewa oliwnego, w który zostają wszczepione nowe gałęzie (por. Rz 11,23).

Od nadchodzącego sądu nie ocala jednak według Jezusa Chrystusa powoływanie się na przynależność do narodu wybranego: Bóg może wzbudzić potomstwo Abrahamowi nawet z kamieni. Dlatego nie wolno zapominać o drugim aspekcie relacji Kościół–Izrael: Jezus przez ubogich, cichych i miłosiernych Izraela ofiaruje błogosławieństwo mesjańskie wszystkim ludziom, a Jego Objawienie jest wypełnieniem obietnic przyjscia wszystkich narodów „na górę Pana”. Od momentu, gdy znaczna część Izraela nie przyjęła Go jako Mesjasza i Zbawcy, Synagoga nie posiada już misji zgromadzenia wszystkich ludzi wokół pełni mesjańskiej (por. opowieść o weselu w Kanie) – misja ta spoczywa na Kościele. To on jest mesjańskim zgromadzeniem Ludu Bożego, jakim była najpierw nadprzyrodzona, stworzona przez Boga rzeczywistość Izraela, w zamysle Bożym otwarta na objęcie wszystkich narodów. Narody zostały natomiast wszczepione w tę rzeczywistość za pośrednictwem Jezusa, Syna Dawidowego, Syna Bożego. Kościół oznacza w tej perspektywie wypełnienie oczekiwań Izraela na powstanie prawdziwie duchowej wspólnoty Ludu Bożego. Benedykt XVI ukazuje Jezusa, którego życie religijne jest związane z wiarą i tradycją Izraela; którego dialog z Ojcem jest równocześnie rozmową z Mojżeszem i Eliaszem. W tym dialogu nie niszczy On tradycji Izraela, nie zastępuje jej inną, ale przekracza, wypełnia, odnawia, a przez to potwierdza. Założenie Kościoła można w tym aspekcie rozumieć jako odnowienie i otwarcie ludu przymierza dla całej ludzkości.

To dlatego Kościół pierwotny, Kościół jerozolimski, pod wpływem wylania Ducha Świętego przybrał tytuł „zwołania” – *qahal*, *ekkesii*, Kościoła Bożego. Paweł potwierdza to miano, gdy „Kościół Boży”, który prześladował i usiłował zniszczyć, utożsamia z Kościołem jerozolimskim (zob. Ga 1,13; 1 Kor 15,9). Potem Apostoł przenosi to określenie na inne Kościoły (1 Kor 1,2; 10,32;

11,16,22; 2 Kor 1,1; Ga 1,22). Nie bez racji zatem przyjął się zwyczaj nazywania Jerozolimy Kościołem-Matką. Co chciano przez to wyrazić? Że chrześcijańska społeczność Jerozolimy (Ziemi Świętej?) jest krystalizacją eschatologicznego zgromadzenia Izraela, Kościołem czasów ostatecznych, który Bóg zebrał w tym mieście. Uczniowie nadal świętują szabat, chodzą do świątyni, płacą podatki. Ale pojawia się podstawowa nowość: podobnie jak Mistrz, przynależności do Izraela nie uważają oni za warunek wystarczający do zbawienia; zbawienie osiąga się przez wiarę w imię Jezusa i naśladowanie Go w swoim życiu. Badanie kształtu ideowego i rozwoju (a także zaniku) wspólnoty judeochrześcijańskiej poprzez krytyczno-historyczną analizę danych biblijnych, odkryć archeologicznych i pism rabinackich jest dzisiaj jednym z najciekawszych obszarów zainteresowań eklezjologii fundamentalnej. Dotyczy to także niezwykle ważnego zagadnienia relacji Kościoła powszechnego do Kościołów lokalnych. W teologii katolickiej przyjmujemy, że Kościół powszechny wyprzedza ontologicznie i czasowo Kościoły lokalne (Kościół, który istniał w planach Bożych, był Kościołem powszechnym; Kościół rodzący się w postaci Kościoła jerozolimskiego posiadał wszystkie znamiona Kościoła powszechnego; człowiek, przyjmując chrzest – wtedy, w Jerozolimie, i dzisiaj – wchodzi do Kościoła powszechnego), chociaż można brać pod rozwagę tezę o ich współpochodności (kard. W. Kasper).

#### 4.3. RELACJA: KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSOWY – KOŚCIÓŁ KATOLICKI

Teolog fundamentalny, pytając o wiarygodność Kościoła, nie może dzisiaj uciec od podstawowego – choć względnie nowego – pytania: Czy taka rzeczywistość jak Kościół Chrystusowy realnie istnieje, czy też jest ona przedmiotem pewnego ideału, dążenia, a jego historyczne realizacje są względne, zranione? Problematyka ta została podjęta w deklaracji *Dominus Iesus* oraz w *Odpowiedziach na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele* (2007)<sup>29</sup>. Punktem wyjścia obu dokumentów jest stwierdzenie *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*: „To jest ten jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski. Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa (*subsistit*) w Kościele katolickim, rządonym przez następcę Piotra oraz Biskupów pozostających z nim we wspólnocie” (nr 8). W okresie posoborowym kładziono nacisk na sens ekumeniczny owego *subsistit*. Tok argumentacyjny miał następującą postać: Sobór mógł w tym miejscu użyć czasownika *est*, który oznaczałby utożsamienie, identyfikację Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołem Chrystusowym. Skoro tego nie uczynił, uznał, że to utożsamienie nie ma miejsca, że wszystkie moralnie poprawne formy eklezjalności zbliżają się na swój sposób

<sup>29</sup> Oba dokumenty zostały opublikowane przez Kongregację Nauki Wiary.

do jej ideału, choć katolicka forma eklezjalności zbliża się do niego w stopniu najwyższym. Oba wspomniane dokumenty przeciwstawiają się temu stylowi myślenia. Deklaracja podkreślała, że odwołując się do *subsistit* II Sobór Watykański chciał „ująć łącznie dwa stwierdzenia doktrynalne: po pierwsze, że Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje jedynie w Kościele katolickim; po drugie, że «liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy znajdują się poza jego organizmem», to znaczy w Kościołach i kościelnych Wspólnotach, które nie są jeszcze w pełnej wspólności z Kościołem katolickim” (nr 16). W *Odpowiedziach...* wypowiada tę myśl jeszcze bardziej wprost: „W Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, n. 8, trwanie (*subsistentia*) to niezmienna historyczna ciągłość i obecność wszystkich elementów ustanowionych przez Chrystusa w Kościele katolickim (8), w którym rzeczywiście trwa Kościół Chrystusa na tej ziemi”. W *Komentarzu do Odpowiedzi...* stwierdza się, że zachowanie jedności i jedności Kościoła byłyby zachwiane, gdyby przyjąć, że istnieje więcej możliwości trwania Kościoła założonego przez Chrystusa. Jedyny Kościół Chrystusowy byłby tylko jakimś ideałem *in fieri* przyszłej jedności. Sobór wybrał słowo *subsistit* – przypomina się notę skierowaną do L. Boffa<sup>30</sup> – właśnie dlatego, by wyjaśnić, że jest wyłącznie jedno „istnienie” prawdziwego Kościoła, a poza widzialnym z nim związkiem istnieją tylko *elementa Ecclesiae*, które pobudzają i prowadzą do Kościoła katolickiego. Powraca się również do nauki J. Ratzingera o „p o d m i o t o w o ś c i e k l e z j a l n e j”: Kościół katolicki istnieje jako jedyny podmiot eklezjalności w rzeczywistości historycznej. Nie wyzbył się on zatem przekonania, że jest jedynym prawdziwym Kościołem Chrystusowym. Odwołanie do bardziej wyrafinowanego słownictwa oznacza otwartość na wyzwania ekumeniczne, zmierzające do dostrzeżenia i uznania wartości Wspólnot chrześcijańskich, które nie są w pełnej komunii z Kościołem katolickim, ale posiadają liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy.

#### 4.4. CHRYSZTUSOWA STRUKTURA KOŚCIOŁA

Kościół katolicki nie waha się kłaść nacisku na to, że sukcesja i prymat należą do istoty wyznawanej przez nas wiary, że nie są czymś względnym czy akcydentalnym. Kościół katolicki nigdy nie godził się i nie godzi na wizję siebie jako amorficznego zbioru wspólnot, który każde pokolenie formuje sobie według swej woli i poczucia odpowiedzialności. Był i pozostaje przekonany, że „Pan Jezus nadał swojej wspólności strukturę, która będzie trwała aż do całkowitego wypełnienia się Królestwa. Przede wszystkim dokonał tego przez wybór Dwunastu z Piotrem jako ich głową” (nr 765). Z tego właśnie działania

<sup>30</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Nota o książce „Church: Charism and Power [Chiesa: Carisma e potere]. Essay on militant Ecclesiology” o. Leonardo Boffa OFM*, 11 marca 1985.

Jezusa wynika wiara, że Kościół jest wspólnotą (*komunia, koinonia*), ukonstytuowaną na fundamencie apostołskim (kolegium biskupów jako następcy Dwunastu) i prymacjalnym (Papież jako następca Piotra). W Kościele zatem z woli Chrystusa istnieją dwa podmioty najwyższej władzy: kolegium biskupów z biskupem rzymskim na czele oraz biskup rzymski, następca św. Piotra. Eklezjologia fundamentalna wykazuje podstawy ustroju Kościoła, rozpoczynając – podobnie jak to czyni konstytucja *Lumen gentium* w numerze 18 – od uzasadnienia Chrystusowych źródeł apostołatu i jego kontynuacji w posłudze biskupów. To pierwsze zadanie realizuje badając najpierw zagadnienie ustanowienia Dwunastu i określenia ich posłannictwa przez Chrystusa. Następnie ukazuje korzenie sukcesji apostołskiej w woli Chrystusa oraz jej realizację w działaniach Apostołów (argument z Pisma) i w zapisach najstarszych świadków (argument z Tradycji).

Także prymat rozumie się w katolickiej eklezjologii fundamentalnej jako cechę konieczną, istotowo wpisaną w naturę Kościoła Chrystusowego. Jak powiedzieliśmy, odgrywał on znaczącą rolę w nowożytnym uzasadnianiu wiarygodności Kościoła (*via primatus*) – *ubi Petrus, ibi Ecclesia* (św. Ambroży) – tam jest prawdziwy Kościół, gdzie trwa urząd zlecony przez Chrystusa Piotrowi. Dzisiaj, szczególnie zachowując w pamięci styl sprawowania posługi papieskiej przez Ojca Świętego Jana Pawła II, wydobywamy wizerunek biskupa Rzymu jako Głowy Kolegium, stróża jedności Kościołów, wiarygodnego świadka żyjącego Pana i znaku sprzeciwu (wymiar martyrologiczny). W związku z tym staramy się odpowiadać na pytania: Jak wyróżnienie Piotra przez Jezusa wyraziło się w rozmaitych tradycjach Nowego Testamentu? Jakie prerogatywy przyznał Jezus Chrystus św. Piotrowi? Jakie są podstawy sukcesji prymacjalnej? Dlaczego biskup Rzymu, a nie biskup innego miasta, na przykład Jerozolimy czy Konstantynopola, jest następcą Piotra? Jakie są najwcześniejsze świadectwa odnoszenia prymatu do Rzymu? Jakie uprawnienia – w świetle najstarszej Tradycji – przyznawała sobie stolica rzymska? Jaką rolę powinna odgrywać dzisiaj? Czy jest możliwe zbliżenie ekumeniczne w tym zakresie?

#### 4.5. JEDNOŚĆ, ŚWIĘTOŚĆ, POWSZECHNOŚĆ, APOSTOLSKOŚĆ JAKO DAR, ZNAK I WYZWANIE

Nie uprawiamy już *via notarum* w jej klasycznym, wyżej opisanym znaczeniu, lecz staramy się opisać tożsamość i dynamikę Kościoła katolickiego w aspekcie wyznawanej przez wiary w „jeden, święty, powszechny i apostołski” Kościół. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który poświęca tej kwestii wyjątkowo dużo miejsca, stawia znamiona w właśnie w takiej, nowej perspektywie – nie tyle „argumentu przeciwko innym”, ile raczej d a r u, z n a k u i w y z w a n i a.

Chrystus przez Ducha Świętego sprawia, że Jego Kościół jest jeden, święty, powszechny i apostołski (dar); On pragnie, aby Jego Kościół odznaczał się tymi cechami (znak); On powołuje go do urzeczywistniania tych przymiotów (wyzwanie)<sup>31</sup>. Znamiona, stwierdza w tym samym duchu Waław Hryniewicz, zawierają w sobie imperatyw stawiania się Kościoła tym, czym jest z Bożego wezwania. Kościół może być Kościołem prawdziwym jedynie w sensie dynamicznym: jest święty, a jednocześnie wezwany do świętości; jest jeden, a jednak zobowiązany do jedności; jest uniwersalny, a pragnie się rozszerzać; jest apostołski, a jednak dąży do pełni apostołskości. *Katechizm* włącza także niektóre zagadnienia dotyczące natury czy struktur Kościoła w obręb problematyki znamion. Można pójść jeszcze dalej. Wydaje się, że znamię jedności wyraża istotę Kościoła w odniesieniu do Chrystusa; znamię świętości – w jego celowości, nachyleniu ku królestwu Bożemu; katolickości – w jego relacji do świata; apostołskości – w jego odniesieniu do siebie samego<sup>32</sup>.

#### 4.6. SPRAWA ODPOWIEDZIALNOŚCI KOŚCIOŁA ZA PRAWDE

Zagadnienie nauczycielskiej odpowiedzialności Kościoła dotyczy w ścisłym sensie jego wiarygodności – tylko Kościół świadom swojej odpowiedzialności za słowo Boże i jego przekazywanie ludzkości jest wiarygodnym świadkiem Jezusa Chrystusa. W dobie szczególnego pomieszania prawdy, wahań w tej dziedzinie, objawianych niestety także przez liczne wspólnoty chrześcijańskie, eklezjologia fundamentalna upatruje w prawdzie o Urzędzie Nauczycielskim jako konstytutywnym elemencie Kościoła (*Donum veritatis*, nr 14) znaczący argument wiarygodnościowy. *Magisterium Ecclesiae* jest to – w naszym ujęciu – urząd uosobiony w kolegium biskupów, złączonym więzami jedności z papieżem. Spoczywa na nim prawo i obowiązek autentycznego nauczania i autorytatywnej interpretacji prawdy objawionej w wiernym podporządkowaniu słowu Bożemu, w świetle Tradycji Kościoła i w poczuciu troski o ewangeliczne odczytywanie znaków czasu. Warto pamiętać, że jako przedmiot orzeczeń *Magisterium* wyraźnie i wprost przyjmuje się także prawdy moralne (por. KKK 2036). Kładzie się dzisiaj także większy niż dawniej nacisk na jedność między Tradycją, Pismem Świętym i Urzędem Nauczycielskim. W świetle wiary Kościoła katolickiego nie wystarczy, aby duszpasterze, katecheci, teologowie czy katolicy rodzice kierowali się w swoim zgłębianiu i przekazie prawdy objawionej Biblią i innymi ważnymi źródłami. Nawet Pismo Święte – stwierdza Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* – „nie stanowi jedynego odniesienia dla Kościoła. Źródłem «najwyższego prawidła dla wia-

<sup>31</sup> Por. KKK 811.

<sup>32</sup> Por. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 198.



ry»<sup>33</sup> jest bowiem jedność, jaką Duch Święty ustanowił między świętą Tradycją, Pismem Świętym i Urzędem Nauczycielskim Kościoła, łącząc je tak silną więzią wzajemności, że nie mogą one istnieć niezależnie od siebie” (nr 55).

#### 4.7. PROBLEMATYKA EKLEZJALNEGO WYMIARU CUDU

Kościół wiarygodny, to Kościół, który z wdzięcznością przyjmuje nadzwyczajne znaki Boże, darowane jego członkom. Teologia fundamentalna omawia zagadnienie cudu w traktacie chrystologicznym. Tymczasem cuda jako znaki miłości Bożej i trwania Chrystusowego dzieła odkupienia ujawniają się w życiu Kościoła: w jego świętych, w sanktuariach i przy okazji objawień prywatnych. Dlatego trzeba przenieść rozległą część tej problematyki właśnie do traktatu eklezjologicznego. Tym bardziej, że cud dzisiaj albo nie jest rozumiany i z góry odrzucany (agnostycyzm), albo jest traktowany z przesadą jako wręcz nieodzowne medium spotkania Boga (niektóre ruchy pentekostalne). Gdy jednak w życiu Kościoła dzieją się znaki, których może dokonać tylko Bóg; gdy członkowie Kościoła na poparcie głoszonej nauki czynią coś, co uczynić może tylko Bóg; gdy On sam potwierdza świętość życia osób wynoszonych do chwały ołtarzy, uwiarygodnia się również to, co Kościół głosi i czyni. Dlatego cuda są znakiem wiarygodności Kościoła. Dawniej traktowano je jednak najczęściej jako akty nadprzyrodzone, przekraczające prawa natury i tym samym stanowiące dowód istnienia Boga, pieczęć Objawienia Chrystusowego i znak prawdziwości Kościoła. Jednakże taka koncepcja cudu nie do końca odpowiada duchowi Objawienia chrześcijańskiego. W eklezjologii należy przedstawiać głęboki sens koncepcji semejotycznej cudów i ukazywać zagadnienie ich rozpoznania.

#### 4.8. KOŚCIÓŁ W RELACJI DO ŚWIATA

Ujęcie problematyki relacji Kościoła do państwa w kategoriach autonomii i współpracy dla dobra wspólnego, uformowanie jednoznacznej katolickiej nauki społecznej i wybitna rola kulturotwórcza, jakiej Kościół, pomimo „potężnych sił antyewangelizacji”, nigdy nie przestał pełnić – wszystko to stało się w ostatnich czasach wielkim znakiem wiarygodności Kościoła katolickiego. Z jednej strony na wszystkich tych obszarach zaczęto liczyć się z głosem Kościoła, z drugiej – zaznaczyła się w ten sposób odrębność katolicyzmu wobec innych religii współczesnego świata, a zwłaszcza islamu. Dlatego eklezjologia fundamentalna jest zobowiązana do wprowadzenia tej problematyki w obręb

<sup>33</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, nr 21.

swoich badań i wykładu. Jeśli chodzi o przestrzeń polityki, to wykazujemy, w jaki sposób Kościół stoi u podstaw myśli demokratycznej, a zarazem oferuje etyczny fundament demokracji. Formułując katolicką ideę przewodnią w dziedzinie ekonomii (encyklika *Centesimus annus* i inne), Kościół zachowuje prawo do krytycznej oceny jej stosowania, daje świadectwo przez heroiczne ubóstwo wielu swoich członków i uczy przyjmowania prymatu „być” przed „mieć”. Najgłębszy nurt historii ma raczej charakter duchowy i kulturowy, a nie tylko polityczny i ekonomiczny. Dlatego Kościół prowadzi ożywiony dialog z twórcami, naukowcami, artystami i dziennikarzami. Uznaje, że odgrywają oni istotną rolę w tworzeniu kultury i na nich właśnie spoczywa szczególna odpowiedzialność za jej obecny kształt i przyszłość. Nie godzi się jednak na ograniczenie kultury do samej działalności artystycznej, naukowej czy dziennikarskiej. Oryginalne dla Kościoła jest nauczanie, że kultura stanowi sposób bytowania, życia właściwy tylko człowiekowi; to wszystko, przez co człowiek bardziej „jest”, przez co staje się bardziej sobą. Trzeba więc myśleć i mówić o niej przede wszystkim w związku z samym człowiekiem, a dopiero później w związku ze światem jego wytworów. Syntetyczne ukazywanie tych wszystkich wymiarów odniesienia Kościoła do świata jest ważnym zadaniem eklezjologii fundamentalnej.

#### 4.9. KOŚCIÓŁ W RELACJI DO INNYCH RELIGII

Zagadnienie relacji Kościoła do innych religii stała się tak znacząca, że w obrębie nauk teologicznych kształtuje się dzisiaj odrębna dziedzina, zwana teologią religii. Eklezjologia fundamentalna powinna jednak w ramach swoich poszukiwań podejmować problematykę tożsamości Kościoła w spotkaniu z innymi religiami oraz apologii w obliczu ich ekspansji, zwłaszcza medialnej. Poważnym argumentem wiarygodnościowym katolicyzmu jest to, że dialog międzyreligijny – w tej skali, w jakiej jest rozwijany dzisiaj – został zainicjowany przez Kościół rzymskokatolicki. To Kościół dostrzegł, że świat współczesny – świat, w którym w sposób dramatyczny potrzebna jest „ekologia ducha”; w którym pokój zależy od pokoju między religiami – potrzebuje nieodzownie nie rywalizacji czy „wniosłej obojętności”, ale drogi dialogu, służącej zbudowaniu wspólnoty ducha i wspólnoty ogólnoludzkich wartości. Jan Paweł II, w przemówieniu do biskupów Sri Lanki w 1996 roku, następująco określił podstawowe wartości kierujące dialogiem Kościoła z religiami Dalekiego Wschodu: „[...] niezbywalna godność rodziny, szacunek dla cnotliwego życia, rezygnacja z przemocy oraz zapomnienie o sobie samym, aby zadośćuczynić potrzebom innych”. Aby dialog międzyreligijny zaistniał, konieczna jest afirmacja tych wspólnych wartości. Prowadząc dialog, nie mamy więc zamiaru powracać do oświeceniowego programu stworzenia wspólnej religii ludzkości, lecz pragniemy solidar-

nie szukać prawdy o sobie, o człowieku, o świecie i o Bogu. Kościół nie ukrywa jednak, że w dialogu musi chodzić o prawdę, a nie o rozmowę bez końca czy o to, aby stać się lepszym chrześcijaninem, żydem, muzułmaninem, hinduistą lub buddystą. Jedną z ważnych zasad współczesnej myśli dialogicznej jest przekonanie, że ani sceptycyzm, ani pragmatyzm nie łączy. Wymagana jest jasna świadomość swojej pozycji wiary, a więc tego, dlaczego jestem katolikiem, a nie muzułmaninem czy buddystą, i różnic dzielących mnie z innymi: kto nie potrafi i nie chce rozmawiać ze swoim sumieniem; kto jest nieszczęśliwy we własnej wspólnocie religijnej; kto nie zna jej zasad i nie rozumie, czym różni się ona od innych religii i ich propozycji, ten w gruncie rzeczy będzie dokonywał destrukcji w przestrzeni dialogu<sup>34</sup>. Dlatego apologia podejmuje w swojej refleksji również sprawę podstawowych różnic w koncepcji Boga, stworzenia, zbawienia, relacji ze światem.

#### PODSUMOWANIE

Eklezjologia fundamentalna, rozwijająca się pomiędzy XVI a XX wiekiem, miała charakter apologetyczny. To głównie dzięki niej apologetyka stała się w XIX wieku jedną z czołowych dyscyplin akademickich. Eklezjologia ta koncentrowała się głównie na podważanym przez reformację oraz ideologie liberalne aspekcie instytucjonalnym Kościoła. Była również skupiona na jego charakterze „prymacjalnym”, tj. na wykazywaniu prawdziwości prymatu rzymskiego jako istoty eklezjalności. Aspekty te uznano później (niesłusznie) za decydujące dla odróżnienia eklezjologii dogmatycznej od fundamentalnej – ta druga miałaby się zajmować wyłącznie Kościołem instytucjonalnym. Dzisiaj podkreśla się, że eklezjologia fundamentalna w strukturze traktatów teologicznych jest podporządkowana chrystologii i pneumatologii oraz że pozostaje w ścisłej łączności z eklezjologią dogmatyczną, kanonistyką i katolicką nauką społeczną. Przedmiotem materialnym jej badań jest świadomość, jaką wspólnota wierzących w Kościele rzymskokatolickim ma (także w wymiarze powinnościowym) o sobie samej, o genezie i związku z Chrystusem, o swojej tożsamości i obecności w świecie. Przedmiot formalny eklezjologii fundamentalnej stanowi wiarygodność Kościoła (rozważana głównie w kategoriach świadectwa). Jej uzasadnienie ma w naszej dyscyplinie charakter rozumowo- i empiryczno-historyczny (a nie konfesyjno-apologetyczny czy konfesyjno-dogmatyczny). Ukształtowało się kilka stylów tego uzasadnienia, zwanych „drogami” (*viae*): *paradoxae*, *notarum*, *historica*, a dzisiaj także: *dialogica*, *communio* i *ethica*. Obszary badawcze koncentrują się wokół pytań: jak wykazać pochodzenie

<sup>34</sup> E. Sakowicz, *Pryncypia dialogu Kościoła katolickiego z religiami dalekiego wschodu i Indii*, Warszawa 2006.

Kościół od Chrystusa zarówno co do jego podstawowych cech, jak i co do struktur? Gdzie jest prawdziwy Kościół? Jak Kościół jest prawdziwy? Jak ujawnia się jego oryginalność w relację do innych struktur tego świata i innych religii?

### Ecclesiologie fondamentale

#### Sommaire

L'auteur s'interroge dans cet article sur la gense, la nature et la structure méthodologique de l'ecclésiologie fondamentale. Il démontre que l'originalité de cette discipline théologique consiste en l'exploration de la conscience que l'Eglise a d'elle-même sous l'angle de la crédibilité. Cette exploration doit avoir un caractre rationnel et empirico-historique et non confessionnel-dogmatique ou confessionnel-apologétique. A la fin le père Seweryniak consacre ses réflexions aux modes de l'argumentation dans l'ecclésiologie fondamentale (*viae: paradoxae, notarum, historica*, aujourd'hui encore: *dialogica, communionis, ethica*) et ses thmes principaux.

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

Key words: fundamental theology, fundamental ecclesiology, Church, credibility