

BOSKO-LUDZKA  
WSPÓLNOTA



## „Myśl Teologiczna”

Seria pod redakcją ks. Arkadiusza Barona i ks. Henryka Pietrasa SJ

1. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, 1994
2. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, 1994
3. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, 1995
4. M. Szentmártoni SJ, *Psychologia pastoralna*, 1995
5. J. Kulisz SJ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, 1995
6. I. de la Potterie SJ, *Modlitwa Jezusa*, 1996
7. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, 1996
8. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, 1996
9. J. Sudbrack, *Mistyka*, 1996
10. Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, 1996
11. H. Waldenfels SJ, *Odkrywać Boga dzisiaj*, 1997
12. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, 1997
13. J. O'Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, 1997
14. J. A. Fitzmyer SJ, *Pismo duszą teologii*, 1997
15. H. de Lubac SJ, *Medytacje o Kościele*, 1997
16. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 1997
17. R. Otowicz, *Etyka życia*, 1998
18. P. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, 1998
19. J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu*, 1998
20. M. O'Keefe OSB, *Etyka a duchowość*, 1998
21. St. Glaz, *Doświadczenie religijne*, 1998
22. T. Jelonek, *Wprowadzenie do listów świętego Pawła*, 1998
23. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, 1999
24. E. Piotrowski, *Teodramat*, 1999
25. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, 1999
26. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, 2000
27. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, 2000
28. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2000
29. A. Dalbesio, *Duch Święty w NT, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, 2001
30. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, 2001
31. F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, 2001
32. J. E. Vercauysse SJ, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, 2001
33. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, 2001
34. S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, 2002
35. M. R. Jurado SJ, *Rozeznawanie duchowe*, 2002
36. J. Maier, *Między Starym i Nowym Testamentem*, 2002
37. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. I, 2002
38. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. II, 2002
39. J. Daniélou SJ, *Teologia judeochrześcijańska*, 2002
40. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, 2003
41. A. Jankowski OSB, *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, 2003
42. Ks. B. Nadolski TChr, *Wprowadzenie do Liturgii*, 2003
43. A. Jankowski OSB, *Blżej Bogarodzicy*, 2004
44. Z. J. Kijas OFMConv, *Początki świata i człowieka*, 2004
45. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, 2004
46. A. Jankowski OSB, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, 2005
47. Ks. F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, 2005
48. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, 2005
49. R. Miggelbrink, *Gniew Boży*, 2005
50. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, 2005
51. R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, 2005
52. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, 2005
53. A. A. Napiórkowski OSPPE, *Misterium communionis*, 2006
54. A. Jankowski OSB, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 2007
55. H. Pietras SJ, *Eschatologia pierwszych czterech wieków*, 2007
56. R. J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, 2007
57. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2007
58. H. Wagner, *Dogmatyka*, 2007
59. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, 2007
60. J. B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, 2008
61. A. A. Napiórkowski OSPPE, *Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, 2008
62. R. J. Woźniak (red.), *Metafizyka i teologia*, 2008
63. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej*, 2009
64. W. Misztal, *Duchowość chrześcijan w świetle Listów Pawłowych*, 2009

m y ś l t e o l o g i c z n a

ANDRZEJ NAPIÓRKOWSKI OSPPE

# BOSKO-LUDZKA WSPÓLNOTA

PODSTAWY KATOLICKIEJ  
EKLEZJOLOGII INTEGRALNEJ



Wydawnictwo WAM  
Kraków 2010

© Wydawnictwo WAM, 2010

Korekta  
Dariusz Godoś

Projekt okładki i stron tytułowych  
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-277-2341-3

NIHIL OBSTAT. Przełożony Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego  
ks. Wojciech Ziólek SJ, prowincjał, Kraków, 6 października 2009 r., l.dz. 410/09.

WYDAWNICTWO WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
tel. 12 62 93 200 • faks 12 429 50 03  
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY  
tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 430 32 10  
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej  
KSIĘGARNI INTERNETOWEJ  
<http://WydawnictwoWAM.pl>  
tel. 12 62 93 260 • faks 12 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

**wydawnictwowam.pl**

**STANISŁAW***Karol Wojtyła*

I

Pragnę opisać Kościół –  
mój Kościół, który rodzi się wraz ze mną,  
lecz ze mną nie umiera – ja też nie umieram z nim,  
który mnie stale przerasta –  
Kościół: dno bytu mojego i szczyt.  
Kościół – korzeń, który zapuszczam w przeszłość  
i przyszłość zarazem,  
 Sakrament mojego istnienia w Bogu, który jest Ojcem.

Pragnę opisać Kościół –  
mój Kościół, który związał się z moją ziemią  
(powiedziano mu „cokolwiek zwiążesz na ziemi,  
będzie związane w niebie”) –  
więc związał się z moją ziemią mój Kościół.  
Ziemia leży w dorzeczu Wisły,  
dopływy wzbierają wiosną, gdy śniegi topnieją  
w Karpatach.

Kościół związał się z moją ziemią,  
aby wszystko, co na niej zwiąże,  
było związane w niebie.

Był człowiek, w którym moja ziemia ujrzała,  
że jest związana z niebem.

Był taki człowiek, byli ludzie... i ciągle tacy są...  
Poprzez nich ziemia widzi siebie w sakramencie  
nowego istnienia.

Jest ojczyzną: bowiem w niej dom Ojca się poczyną,  
z niej się rodzi.

Pragnę opisać mój Kościół w człowieku, któremu dano imię Stanisław.  
I imię to król Bolesław mieczem wpisał w najstarsze kroniki.

Imię to mieczem wypisał  
na posadzce katedry, gdy spłynęły po niej strugi krwi.

Pragnę opisać Kościół  
w imieniu, którym naród ponownie został ochrzczony  
chrztem krwi:  
aby nieraz potem przechodzić przez chrzest innej próby –  
przez chrzest pragnień,

w których odsłania się ukryte tchnienie  
Ducha –

W Imieniu zaszczepionym na glebie  
ludzkiej wolności  
wcześniej niż imię Stanisław

Na glebie ludzkiej wolności już rodziło się Ciało i Krew,  
przecięte mieczem królewskim

w samym rdzeniu kapłańskiego słowa,  
przecięte u podstaw czaszki,  
przecięte w żywym pniu...

Ciało i Krew nie zdążyły jeszcze się narodzić –  
miecz ugodził

o kielich z metalu i pszenny chleb

Myślał król może:

nie narodzi się z ciebie Kościół jeszcze dziś –  
nie narodzi się naród ze słowa,

co karci ciało i krew,  
narodzi się z miecza,

z mego miecza, który przetnie w połowie Twe słowa  
narodzi się z krwi rozlanej...: myślał może król.

Ukryte tchnienie Ducha w jedno wszelako zespoli  
słowo przecięte i miecz,

złamano stos mózgowy i ręce pełne krwi...  
i mówi: pójdziecie w przyszłości razem,  
nie rozdzieli was nic!

Pragnę opisać mój Kościół,  
w którym przez wieki idą ze sobą razem  
słowo i krew

zespolone ukrytym tchnieniem Ducha.

Myślał może Stanisław: słowo moje zabolę ciebie  
i nawróci,

przyjdiesz do bram katedry jak pokutnik,  
przyjdiesz postem wycieńczony,  
prześwietlony wewnętrznym głosem...

i dołączysz się do Stołu Pańskiego  
jak marnotrawny syn.

Słowo nie nawróciło, nawróci krew –  
nie zdążył może pomyśleć biskup:  
odwróć ode mnie ten kielich.

Na glebę naszej wolności upada miecz.

Na glebę naszej wolności upada krew.

Który ciężar przeważy?

Kończy się pierwszy wiek.  
 Zaczyna się drugi wiek.  
 Bierzemy w swoje ręce ZARYS  
 nieuchronnego czasu.

## II

Ziemia przebiega w oknach,  
 przebiegają drzewa i pola.  
 I mieni się śnieg na gałęziach,  
 a potem w słońcu opada.  
 I znowu zieleń: młoda naprzód,  
 potem dojrzała, wreszcie gasnąca  
 jak świece.  
 Ziemia polska przebiega w zieleniach,  
 jesieniach i śniegach.  
 Chłonie ją pieszy wędrowiec –  
 z krańca do krańca trudno przejść.  
 I ptak nie przeleci tak łatwo,  
 lecz samolot  
 w godzinę pochłonie tę przestrzeń –  
 Ojczyznę zamknie w swój kwadrat.

Ziemia trudnej jedności. Ziemia ludzi  
 szukających własnych dróg.  
 Ziemia długiego podziału pośród książąt jednego rodu.  
 Ziemia poddana wolności każdego  
 względem wszystkich.  
 Ziemia na koniec rozdarta  
 przez ciąg prawie sześciu pokoleń,  
 rozdarta na mapach świata!  
 a jakżeż w losach swych synów!  
 Ziemia poprzez rozdarcie  
 zjednoczona w sercach Polaków  
 jak żadna.

Skąd wyrosło to imię, jakie otrzymał dla ludzi?  
 dla rodziców, dla rodu, dla stolicy biskupiej w Krakowie,  
 dla króla Bolesława  
 zwanego Śmiałym i Szczodrym?  
 dla dwudziestego stulecia?  
 To imię.





OJCU ŚWIĘTEMU JANOWI PAWŁOWI II  
W 30. ROCZNICĘ JEGO PIERWSZEJ PIELGRZYMKI  
DO OJCZYZNY  
ORAZ PAMIĘTNEGO SPOTKANIA Z MŁODZIEŻĄ NA SKAŁCE  
W KRAKOWIE  
W MIEJSCU MĘCZEŃSKIEJ ŚMIERCI ŚW. STANISŁAWA BISKUPA

pracę niniejszą poświęcam i dedykuję  
*o. Andrzej Napiórkowski*



## PRZEDMOWA

Zrozumienie tajemnicy Kościoła jako wspólnoty Bosko-ludzkiej nie jest rzeczą prostą. Kościół z pewnością nie jest jedynie takim czy innym tworem społecznym, a już na pewno nie militarnym czy gospodarczym lub politycznym, mimo że wielokrotnie jest tak klasyfikowany – nierzadko przez samych chrześcijan. Kościół nie jest jakąś opozycją przeciwko współczesności, nie jest też stabilizatorem określonego politycznego układu. Nie jest również po to, aby konserwować instytucjonalizm papieski czy biskupi. Kościół nie jest również gwarantem ogólnej moralności czy też podmiotem życia kulturalnego.

Również przedkładana poniżej refleksja naukowa, będąca uporządkowanym metodologicznie studium fundamentalno-dogmatycznym o Kościele, nie rości sobie w żadnym razie pretensji, aby być wyczerpującym oglądem Eklezji. Każda rzetelna forma nauki – w jakże jej potrzebnym krytycznym wysiłku intelektualnym – dociera przecież do swoich granic i odkrywa swoją niewystarczalność.

Kościół zatem, aby mógł być choć w pewnej części zrozumiały, musi być poddany pod integralny ogląd rozumu i wiary. Jest on bowiem komunią Boga i człowieka. Jest tak wiele niezrozumienia istoty i misji Kościoła, zwłaszcza u osób, które podchodzą do tej rzeczywistości, korzystając w niewystarczający sposób z jednego elementu lub drugiego (*ratio et fides*). Wiara niewsparta rozumem jest kompromitująca i generuje lęk, a rozum bez wiary jest bezdusznym totalitarystą. Racjonalizm gubi człowieka, a fideizm go zaślepia.

Odwołajmy się do słów pokornej francuskiej zakonnicy, która przeniknęła *mysterium Ecclesiae*. Św. Teresa z Lisieux w swojej autobiografii uczyniła następujące wyznanie: „Gdy zastanawiałam się nad mistycznym ciałem Kościoła, nie odnajdywałam siebie w żadnym spośród opisanych przez Pawła członków, albo raczej pragnęłam się odnaleźć we wszystkich. I oto miłość ukazała mi się jako istota mego powołania. Zrozumiałam, że jeśli Kościół jest ciałem złożonym z wielu członków, to nie brak w nim członka najbardziej szlachetnego i koniecznego; zrozumiałam, że Kościół ma serce i że to serce pała gorącą miłością. Zrozumiałam, że jedynie miłość porusza członki Kościoła i że gdyby ona wygasła, Apostołowie nie głosiliby już

Ewangelii, męczennicy nie przelewaliby już krwi. Zobaczyłam i zrozumiałam, że miłość zawiera w sobie wszystkie powołania, że miłość jest wszystkim, obejmuje wszystkie czasy i miejsca; słowem, miłość jest wieczna”.

Odkryć wiarygodny Kościół oznacza najpierw poznać Jezusa historii, aby móc dojść do wydarzenia osobistej i społecznej wiary w Chrystusa, czyli: pozwolić prowadzić się Kościołowi, który wyzwoli we mnie wiarę w Jezusa jako Chrystusa, jaką będę przeżywał we wspólnocie siostr i braci. W żadnej innej przestrzeni nie odkryję tak wiele Jezusa Chrystusa co w Kościele. Nie oznacza to bynajmniej, że w Kościele odkryję Go całego. Nie! Ale w Kościele tajemnica Jezusa z Nazaretu, Boskiego Odkupiciela, jest przechowywana w sposób najpełniejszy. Pytanie o Kościół jest pytaniem o zamierzenia Jezusa. Czy Jezus z Nazaretu chciał Kościoła? Jeśli tak, to jakiego? Czy obecna postać Kościoła jest tą formą, jakiej pragnął Jezus? Jeśli nie, to co należy zmienić? A jeśli tak, to dlaczego kwestionuję to, co przekazuje mi Kościół jako depozyt Jezusowy? A może rzeczywiście najbardziej wiarygodne i najpełniejsze dotarcie do osoby Syna Bożego jest dostępne w przestrzeni Kościoła? Czy nie za często przeocza się fakt, iż Kościół jest pielgrzymujący, tzn. w swoich sakramentach i instytucjach musi posiadać przemijającą postać tego świata? A zatem ma prawo do błędów w zewnętrznym sposobie wyrażania nadprzyrodzonych prawd! Swoje dodatkowe napięcie ta kwestia zyskuje w konstatacji, że prawie wszystkie współczesne nurty myśli filozoficznej zdyskwalifikowały metafizyczny wymiar prawdy. Może nadszedł czas rewizji mojego infantylnego obrazu Boga i jego konkretnych sposobów udzielania się w historii zbawienia, której częścią jest też i moje życie?

Pierwszym i jedynym zadaniem Kościoła jest jednoczyć człowieka z Bogiem. Wspólnota eklezjalna jest dla człowieka. Mimo całego szeregu nieporozumień i uprzedzeń największym obrońcą człowieka jest właśnie Kościół. Z takim nastawieniem do *mysterium Ecclesiae* podchodził również Jan Paweł II, gdy wyznawał w swojej pierwszej encyklice: „Kościół, wnikać w głębię tej tajemnicy, w jej pełną i wszechstronną wymowę, przeżywa zarazem najgłębiej swoją własną istotę i własne posłannictwo. Nie na darmo Apostoł nazwał Kościół Ciałem Chrystusa (por. 1 Kor 6, 15; 11, 3; 12, 12n; Ef 1, 22n; 2, 15n; 4, 4n; 5, 30; Kol 1, 18; 3, 15; Rz 12, 4n; Ga 3, 28). Jeśli to Ciało Mistyczne Chrystusa jest – jak z kolei w związku z całą tradycją biblijną i patrystyczną uczy Sobór – Ludem Bożym, to znaczy, że każdy człowiek jakoś objęty jest w nim tym tchnieniem życia, które pochodzi od Chrystusa. W ten sposób też zwrot ku człowiekowi, ku jego rzeczywistym problemom, ku jego nadziejom i cierpieniom, osiągnięciom i upadkom sprawia, że Kościół sam jako ciało, jako organizm, jako jedność społeczna

doznaje tych Bożych impulsów, tych światła i mocy Ducha, które idą od Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego – i przez to właśnie żyje swoim własnym życiem. Nie ma Kościół innego życia poza tym, jakim obdarza go Jego Pan i Oblubieniec. Właśnie dlatego tak bardzo musi być – również i Kościół – zjednoczony z każdym człowiekiem, skoro z nim zjednoczył się Chrystus w Tajemnicy Odkupienia”<sup>1</sup>.

Odkrywać *mysterium Ecclesiae* oznacza ostatecznie zgłębiać tajemnicę krzyża, czyli ukrzyżowanej mądrości. „Głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani władców tego świata, zresztą przemijających. Lecz głosimy tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej, tę, której nie pojął żaden z władców tego świata; gdyby ją bowiem pojęli, nie ukrzyżowaliby Pana chwały” (1 Kor 2, 6-8).

---

<sup>1</sup> RH 18.



## WPROWADZENIE

Aż do późnego średniowiecza teologia właściwie nie dysponowała własnym traktatem o Kościele. Dopiero zmaganie się z postulatami reformacji oraz powstające w jej wyniku Kościoły protestanckie spowodowały konieczność wypracowania i sprecyzowania własnej eklezjologii w Kościele katolickim. Wobec apologetyki, czy też jej następczyni – teologii fundamentalnej, pojawiło się zadanie, aby w ramach tzw. *demonstratio catholica* zająć się kwestią ustanowienia Kościoła i jego legitymacją. Z punktu rozpatrywania historii powstania Kościoła zwłaszcza teologia fundamentalna była kompetentna, aby rozpatrzyć pojęcie, istotę, sens, misję i postać Kościoła.

Jeśli teologia fundamentalna pojmowana jest jako nauka podstawowa w gmachu całej teologii, to następujące trzy główne tematy: *Bóg*, *Chrystus* i *Kościół* muszą koniecznie znaleźć się w orbicie jej zainteresowań. Stąd też dochodzi na jej terenie badawczym do konfrontacji z trzema głównymi pytaniami: co ma nam do powiedzenia rzeczywistość Boża wobec coraz to bardziej napierającej rzeczywistości świata? Może jego laickość nie jest wcale odejściem od Boga, lecz poszukiwaniem nowej, czystej formy Objawienia judeochrześcijańskiego? A może trzeba spojrzeć dalej i sięgnąć poza judaizm i odkryć wreszcie formę i sposób Objawienia w religijności pierwotnej ludów babilońskich?

Dlaczego nie ubogacić Objawienia judeochrześcijańskiego kulturą mieszkańców z obszarów między Eufratem a Tygrysem, gdzie sytuowany jest biblijny raj? To z Azji południowo-zachodniej pochodzą pierwsze ślady *Homo erectus*, datowane na ok. 1,4 miliona lat. To na tamtych obszarach rozwinęło się życie osiadłe, gdzie doszło do udomowienia niektórych zwierząt. Był to przełom prowadzący od zbieractwa i polowania do uprawy i hodowli. W dolinie Eufratu i Tygrysu ok. 6,5 tysiąca lat temu powstają pierwsze miasta. A zatem na tamtych terenach miały miejsce najbardziej przełomowe wydarzenia w historii cywilizacji. Tam doszło do „wyprostowania się” człowieka (*erectus*), do odkrycia ognia i jego zastosowania oraz do wynalazku koła. Wydaje się, że teologia wciąż za mało uwzględniła tamten *locus* i w sposób niewystarczający czerpie z Objawienia naturalnego.

Może nastał czas odkrycia języka aramejskiego<sup>1</sup>, jakiego używał Jezus na co dzień, a którym posługują się dziś w swojej liturgii chrześcijanie obrządku asyryjskiego z terytorium dzisiejszego Iraku<sup>2</sup>?

Jaka jest możliwość i jakie istnieją fakty odnośnie do uzasadnienia samoudzielenia się Boga w tajemnicy Objawienia? Jak funkcjonuje Kościół jako znak i narzędzie samoudzielającego się Boga? Na ile jest on podmiotem i pośrednikiem Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie? Czy jest on wiarygodny w tym przekazie Jezusa z Nazaretu i jego zbawczego daru? Konkretyzując, chodzi tutaj o określenie czy też opisanie miejsca i sposobu, w którym Bóg w wymiarze historycznym konkretnie udziela się współczesnemu człowiekowi.

Jest rzeczą bezsprzeczną, iż w ogólny postępowanie nauki swój wkład wnoszą filozofia i teologia. Teologia – opierając się na danych Objawienia, zawartych w Piśmie Świętym i Tradycji, zgłębiając przez wieki ich treść – poszerza zasób wiedzy na temat prawd, jakie Bóg judeochrześcijan pragnął przekazać wszystkim ludziom. Jednym z takich elementów jest rzeczywistość Kościoła. Stąd wydaje się rzeczą naturalną, iż zmienia się nasze rozumienie Eklezji. Więcej nawet: obraz Kościoła musi się zmieniać. Można tu się odwołać do bardzo prostego przykładu z historii fizyki. Człowiek podejmował się mierzenia upływu czasu na różne sposoby – zależnie od stopnia cywilizacyjnego rozwoju. Najpierw mierzono czas za pomocą ruchu słońca. W starożytności posługiwano się tzw. zegarem słonecznym (*gnomon*). Szeroko rozpowszechnił się on dopiero w latach 604-606. Papież Sabiniusz zalecił umieszczanie na kościołach zegarów słonecznych. Miały one bardzo prostą budowę: kawałek pręta, który rzucał cień na zaznaczone wokół kreski, odpowiadające poszczególnym „godzinom kanonicznym”. Gdy cień pokrywał

---

<sup>1</sup> Żydzi przejęli język aramejski w okresie niewoli babilońskiej, kiedy to musieli się nim posługiwać w trakcie swojego wygnania. Jednak po powrocie do Izraela, za czasów Ezdrasza i Nehemiasza, nie porzucili całkowicie tego języka, lecz zaczęli się nim posługiwać w swoim rodzinnym kraju. Wówczas powstało wiele modlitw, które zostały później włączone do kanonu modlitw stosowanych w liturgii żydowskiej.

<sup>2</sup> Najstarszym Kościołem na terenach dzisiejszego Iraku jest Kościół asyryjski, który po soborze w Efezie (431 r.) stał się nestoriańskim, oraz Kościół zachodniosyryjski, który po soborze w Chalcedonie (451 r.) przyjął tzw. monofizytyzm (należałoby tu uwzględnić ekumeniczne uzgodnienia chrystologiczne ostatniej doby). Aktualnie największą grupę chrześcijan w Iraku stanowią katolicy – Chaldejczycy. Kościół ten wywodzi się z tradycji Kościoła asyryjskiego. Obecnie liczba Chaldejczyków sięga 500 tys. wiernych w dziesięciu diecezjach. Drugim największym Kościołem katolickim na terenie Iraku jest syryjskokatolicki, liczący przeszło 60 tys. wiernych, a trzecim ormiańskokatolicki z 3 tys. wiernych i melchickokatolicki z ok. 500 wyznawcami. Katolicki Kościół łańciński posiada od 1632 r. własne biskupstwo w Bagdadzie (por. J. Krajewski, *Mozaika Kościołów chrześcijańskich w Iraku*).



się z kreską, bito w dzwony. Odtąd ich dźwięk regulował codzienne życie, wzywał do modlitwy i pracy. Ta forma określania upływu czasu została następnie zastąpiona wodną klepsydrą. W średniowieczu mnisi rytm swoich codziennych zajęć wiązali z tempem wypalania się woskowej świecy. W XIV wieku wprowadzono klepsydrę piaskową. W XV wieku pojawiły się zegary mechaniczne: najpierw z jedną tylko wskazówką, później doszła druga, a od niedawna jest i trzecia wskazówka jako sekundnik. Po opracowaniu przez A. Einsteina (1879-1955) ogólnej teorii względności w 1915 roku mierzenie czasu stało się dziś jeszcze bardziej precyzyjne. Znamy już nie tylko prędkość światła, które jako fala elektromagnetyczna rozchodzi się z prędkością niemal 300 000 km/s, lecz określamy czas innych galaktyk poza naszym Układem Słonecznym<sup>3</sup>. Wraz z tymi osiągnięciami nauk przyrodniczych i zmianami postrzegania wszechświata zmienia się także nasze ujmowanie rzeczywistości eklezjalnej.

Zdobycze nauk biblijnych, filologicznych, filozoficznych, historycznych, psychologicznych, socjologicznych i teologicznych pozwalają przedłożyć dzisiaj nowy obraz Kościoła. Pojawiły się też nowe dane, wniesione choćby przez odkrycia archeologiczne. Analiza źródeł starotestamentalnych, qumrańskich, rabinackich, nowotestamentalnych i patrystycznych umożliwia dzisiaj głębsze spojrzenie na wiele problemów, jakich dotąd w ogóle nie zauważano lub wydawały się już rozwiązane czy też nieistotne. Postęp nauk połączony z łaską wiary otwierają przed nami nowe perspektywy interpretacyjne i pozwalają odkrywać inny Kościół, tzn. taki, który wypowiada zbawcze orędzie Jezusa Chrystusa w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka. Kościół nie może się nie zmieniać. Po doświadczeniach z Gulągiem, Katyniem, rzezią na Wołyniu, Auschwitz, Dreznem i Hiroszimą Srebrenicą, amerykańskim więzieniem Abu Ghraib w Iraku sceny mąk piekielnych przekazywane przez ludowe wyobrażenia wydają się wręcz nie na miejscu i mało odkrywcze. Natomiast wyobrażenia rajskich słodoczy – jak zauważa Tomáš Halík, czeski duchowny katolicki – na tle bogactwa i atrakcyjności ofert współczesnego poddanego globalizacji i wirtualizacji świata stają się po prostu nudne. Potrzeba nie tylko nowej eklezjologii, lecz także i eschatologii. Ponadto narastająca gwałtownie globalizacja staje się piękną szansą dla Kościoła, aby wnieść chrześcijaństwo w świat czy powtórnie w Europę. Zbyt słabo przygotowujemy się do tego wyzwania. A należałoby zacząć przede wszystkim od kształtowania swojej własnej kulturowej świadomości. Eklezjologię musi uprzedzić właściwa antropologia. Największą walkę, jaką musi stoczyć obecnie Europa, będzie walka o kulturę. W wa-

---

<sup>3</sup> Zob. M. HELLER, *Podglądanie wszechświata*, Kraków 2008, s. 41.

runkach globalizacji tylko mocno kulturowo zakorzeniony człowiek będzie mógł jakoś się utrzymać. Szkoda, że tak słabo rozumieją to zwierzchnictwa lokalnych Kościołów czy rządy członkowskich państw Unii Europejskiej.

Dogmatyka i teologia fundamentalna podzieliły dzisiaj między sobą zadania w eklezjologii. Teologii fundamentalnej przypadło wykazanie legitymacji Kościoła; jego uwiarygodnienie dla samych chrześcijan i wobec świata. Natomiast dogmatyka przedmiotem swoich rozważań uczyniła Kościół jako treść wiary (*credo ecclesiam*); służy ona zatem systematycznemu rozwojowi rozumienia wiary Kościoła. Teologii fundamentalnej pozostaje transcendentalno-teologiczne zapytanie: na ile Kościół jest podmiotem i przekazicielem objawienia Bożego w Chrystusie?

Powstaje jednak pytanie, czy słuszne jest do końca to rozgraniczenie w mówieniu o Kościele, jakie dokonało się między teologią fundamentalną a dogmatyczną? W niniejszej refleksji eklezjologicznej staniemy na stanowisku komplementarnego widzenia i ujmowania rzeczywistości Kościoła. Stąd też spróbujemy te dwa ujęcia scalić i pokazać jako pewną całość. Powiemy zatem nie tylko o Kościele od jego strony zewnętrznej, ale również ukażemy go jako podmiot i przedmiot wiary.

Ponadto dążenie do całościowego ujęcia tajemnicy Kościoła rodzi się z potrzeby jedności, i to zarówno w płaszczyźnie społecznej, gospodarczej, politycznej, kulturowej czy też kościelnej. Nie idzie tu naturalnie o sztuczną unifikację, lecz o twórczą, pełną napięcie komunie – o pojednaną różnorodność. Przesłanką są tu zarówno procesy globalizacji ekonomicznej (o ambiwalentnym charakterze), jak i działania na rzecz ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego. Idzie także o odżegnanie się od tego nienaturalnego i nieuprawomocnionego podziału, w jakim była (i po części nadal jest) pogrążona Europa. Przez ostatnie dwa powojenne pokolenia ten podział był głębszy i dotkliwszy niż poprzez dwa ostatnie stulecia. I z pewnością nie wyniknęło to w sferze kościelnej z tego powodu, iż po Drugim Soborze Watykańskim znikła łacina z liturgii i teologii, a weszły języki narodowe, lecz o wiele bardziej trzeba to widzieć jako skutek owych dwóch potwornych totalitaryzmów: komunistycznego (w wydaniu radzieckiego stalinizmu) i faszystowskiego (szczególnie ucieleśnionego w niemieckim hitleryzmie). Ten swoisty podział pokutuje nadal nie tylko w podręcznikach do ekonomii<sup>4</sup>, lecz nawet i do teologii u autorów Europy Zachodniej. Z właściwym sobie

---

<sup>4</sup> Od strony ekonomicznej interesująco pisze o tym G. Kołodko w swojej książce *Wędrujący świat* (Warszawa 2008, wydawnictwo Prószyński i S-ka). Szkoda, że kiedy mówi o całości ludzkiego życia („rzeczywistość kulturowa, społeczna i polityczna” na s. 93), nie wspomina o sferze duchowej czy religijnej, kreśląc przed czytelnikiem niepełny obraz człowieka.

skrzywieniem, a niekiedy wręcz arogancją, utożsamiają oni „świat” wyłącznie z ich częścią kontynentu. Jakby ten od Łaby do zachodniego brzegu Pacyfiku się nie liczył i pogrążony był w jakimś duchowym i materialnym niebycie. Zresztą nieustannie ujawniają się skutki takiego nastawienia i wciąż wielu utożsamia Europę jedynie z jej kulturowym i gospodarczym zachodnim obszarem.



## 1

**JAKA EKLEZJOLOGIA?  
ZADANIE, METODA I BUDOWA TRAKTATU O KOŚCIELE**

Przedkładana tu eklezjologia czuje się zobowiązana do przekazu *depositum fidei* w duchu Drugiego Soboru Watykańskiego. Idzie więc o przekaz zarówno Tradycji, jak i nowoczesności, czyli tego, co Kościół sam naucza o sobie dziś, lecz niekiedy z krytycznym uwzględnieniem treści oraz sposobu tego przekazu, a także roszczeń ze strony (nie zawsze przygotowanego) odbiorcy. Prawie pół wieku od zakończenia tego eklezjologicznego Soboru wiele zagadnień nie straciło na swojej aktualności, ale też i trudności. Wiele nadziei, rozbudzonych przez *Vaticanum II*, okazało się iluzją, sporo poszło w zapomnienie, niektóre nie zostały rozwinięte, a w innych przypadkach wrócono jakby w stare koleiny. Rosyjski powieściopisarz Lew Tołstoj (1828-1910), jeden z najwybitniejszych przedstawicieli realizmu w literaturze europejskiej, mawiał, że większość jego kłopotów jest konsekwencją faktu, iż jego wyobraźnia jest bardziej żywa niż innych. Z pewnością ten problem jest udziałem wielu osób. Jednakże taki problem dobrze jest mieć, gdyż inspiruje on do krytycznego, i tym samym do twórczego, myślenia.

Na wstępie chciałbym jednak wskazać na sprawę niezwyklej wagi, jaką jest hermeneutyka uprawiania refleksji o Kościele. Otóż eklezjologia domaga się duchowości. Współcześnie dostrzegalna jest potężna polaryzacja stanowisk odnośnie do wielu wydarzeń, jakie rozgrywają się w przestrzeni wewnątrzkościelnej. Widać ignorancję stron, jakie najczęściej zgłaszają się do głosu. Zwykle nie wynika to nawet ze złej woli, lecz jest konsekwencją rażącego braku kompetencji. Zapominają o tym nie tylko wierzący (zarówno świeccy, jak i księża czy zakonnicy), ale i osoby niebędące chrześcijanami. Jednak Kościół (w wymiarze struktury i ducha) nie jest do zrozumienia bez duchowości. Taka potrzebna duchowość zakłada identyfikację z Kościołem. Wielu ochrzczonych wciąż jeszcze nie przebyło podstawowej drogi, jaką jest utożsamienie się z Kościołem.

Systematyczna eklezjologia niesie ze sobą wiele zagrożeń. Jednym z większych niebezpieczeństw jest zagadnienie metodologii, a mówiąc precyzyjniej: jej braku. Stąd chcemy ukazać najpierw wszystkie trzy gałęzie

teologii, jakie zajmują się tematyką eklezjalną, oraz pokrótce zaprezentować ich metody. To stanie się punktem wyjścia do próby określenia metod przy budowie naszej eklezjologii, która – o ile to będzie możliwe – postara się ukazać integralny obraz Kościoła.

Stąd w naszej pracy przywołamy apologetykę i eklezjologię wypracowywaną przez teologię dogmatyczną oraz eklezjologię tworzoną przez teologię fundamentalną. Na wielu wydziałach teologicznych uniwersytetów państwowych w świecie, w wyższych seminariach duchownych czy w instytutach teologicznych zanikła obecnie apologetyka oraz eklezjologia dogmatyczna, a jest preferowana jedynie eklezjologia fundamentalna. Przed Drugim Soborem Watykańskim eklezjologia była wykładana jako traktat w ramach teologii dogmatycznej. Do niedawna zaś nauka o Kościele funkcjonowała w ramach teologii dogmatycznej i teologii fundamentalnej. Obecnie z teologii dogmatycznej znikł zupełnie traktat o Kościele.

## 1.1. APOLOGETYKA I JEJ OBRONA KOŚCIOŁA

Głównym celem apologetyki (łac. *apologeticum*; gr. *ἀπολογία*) jest obrona wiary chrześcijańskiej przed zarzutami przeciwników oraz uzasadnienie podstawowych jej prawd. Pierwsi apologetyci pragnęli prostować błędne opinie, wyjaśniać pozycję chrześcijan, krytycznie oceniać stanowisko Żydów za nierozpoznanie Mesjasza w osobie Jezusa z Nazaretu oraz podejmować działania misyjne (ewangelizacyjne). Pierwotna apologetyka odwoływała się do argumentacji historycznej i racjonalnej, opierając się na tekstach biblijnych. Jej początki sięgają zarania chrześcijaństwa, które stanęło wobec wyzwań ze strony judaizmu oraz świata pogańskiego. Dlatego znaczący dorobek apologetyczny został wypracowany już w II wieku przez pisarzy wczesnochrześcijańskich, działających w okresie po ojcach apostoelskich. Do pierwszych przedstawicieli chrześcijańskiej apologetyki zalicza się z pewnością sam Jezus z Nazaretu, św. Paweł Apostoł, Pseudo-Barnaba, Kwadratus, Melton z Sardem, Justyn, Atenagoras z Aten, Minucjusz Feliks, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Arystydes z Aten czy Teofil z Antiochii. Natomiast za współczesnych apologetów chrześcijaństwa uchodzą: Blaise Pascal, John Henry Neuman, Maurice Blondel, Gilbert Keith Chesterton, Clive Staples Lewis, André Frossard, Charles Péguy czy Jan Paweł II<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Por. M. SZRAM, *Apologetyci wczesnochrześcijańscy*, [w:] LTF, s. 71-73; zob. ALP 1, s. 84-130.

Rekonstruując rozwój apologetyki i jej wyodrębnienie się z teologii pod względem przedmiotowym i merytorycznym, należy bezwzględnie wskazać na zasługi G. Savonaroli (1452-1498). W swoim dziele „Triumphus crucis sive de veritate fidei” z 1497 r. doszedł do przekonania, iż element racjonalny stanowi warunek krytyczny badań nad chrześcijaństwem, gdyż umożliwia on dialog z przeciwnikami światopoglądu chrześcijańskiego. W traktacie tego wybitnego Florentyńczyka o „Tryumfie Krzyża” znajdujemy tezę chrystologiczną i eklezjologiczną. Tezę o Jezusie Chrystusie zaprezentował w sposób historyczny. Z kolei Kościół ukazał jako zawsze aktualny motyw wiarygodności chrześcijaństwa, gdzie terażniejszość stanowi klucz do zrozumienia przeszłości. W ten sposób kierunek rozumowy stał się cechą charakterystyczną apologetyki jako takiej i na długie wieki zdominował metodę jej uprawiania<sup>6</sup>.

Wydaje się jednak, iż należy się odwołać do trzech postaci, których myślenie naznaczyło w sposób trwały konstytuowanie się apologetyki. Obok G. Savonaroli nie do pominięcia wkład w wyodrębnienie się apologetyki i jej usamodzielnienie się od apologii wnieśli także J. S. Drey (1777-1853) i A. Gardeil (1859-1931). Niemiecki uczony jako pierwszy sprecyzował jej teoretyczne założenia. Określił on przedmiot materialny apologetyki w faktie chrześcijaństwa jako historycznego zjawiska, zaś przedmiot formalny usytuował w chrześcijaństwie jako religii objawionej. Drey postulował metodę filozoficzno-historyczną. Z kolei Gardeil ujmował apologetykę w sensie racjonalnego uwiarygodnienia chrześcijańskiego dogmatu<sup>7</sup>.

W historii rozwoju apologetyki, zwłaszcza w XX wieku, wykształcono kilka podstawowych systemów apologetycznych. Jako pierwszą koncepcję uprawiania tej dyscypliny trzeba wskazać na apologetykę obiektywną (racjonalistyczną), jaka została wypracowana w wyniku reakcji na negację Objawienia Bożego przez deizm, racjonalizm i empiryzm oraz próby redukcjonowania tegoż Objawienia do sfery subiektywnej (A. Gardeil). Z kolei poszukiwania połączenia refleksji nad wiarygodnością Objawienia z wewnętrznymi uwarunkowaniami postawy człowieka doprowadziły do skonstruowania apologetyki subiektywnej (immanentnej). Zaznaczył się tu wpływ personalizmu i egzystencjalizmu (B. Pascal, M. Blondel) na myśl teologiczną. Te po części jednostronne podejścia do uzasadnienia wiarygodności Objawienia sprowokowały wypracowanie apologetyki inte-

---

<sup>6</sup> Por. R. PACIORKOWSKI, *Apologetyka*, [w:] EK, t. 1, k. 777; zob. G. SAVONAROLA, *Triumphus crucis de fidei veritate*, Venetiae 1517.

<sup>7</sup> Por. A. A. NAPIÓRKOWSKI, *Przyczynek do metodologii eklezjologii integralnej*, [w:] *Studia Nauk Teologicznych PAN*, t. 2, Lublin 2007, s. 178.

gralnej, jaka połączyła elementy subiektywne i obiektywne (P. Roussetot, A. Poulpiquet, J. Mouroux, K. Adam). Najmłodsza postać apologetyki określana jest jako totalna. Przyjmując religioznawczy punkt widzenia, obejmuje ona apologię wszystkich religii celem weryfikacji ich prawdziwości (W. Hładowski, J. Myśków, R. Paciorkowski, W. Tabaczyński)<sup>8</sup>.

W apologetyce różni się metody pomocnicze (formalno-krytyczną, psychologiczno-religijną oraz historyczno-porównawczą) i metody właściwe (historyczno-weryfikacyjną oraz eklezjologiczną)<sup>9</sup>. Natomiast eklezjologia apologetyczna zajmuje się przede wszystkim zewnętrznymi strukturami Kościoła, to znaczy jego początkiem, pochodzeniem od Chrystusa, jego zewnętrzną organizacją, jego autorytetem, jego uprawnieniami – władzą, ale rozumianą jako służba (diakonia). Bada ona eklezjotwórczą działalność Jezusa Chrystusa. Wykazuje, że Kościół jest autorytatywnym nauczycielem prawdy objawionej; że jest podmiotem Boskiego autorytetu i nieomyłności w sprawach wiary, a przez to jedynym uprawnionym szafarzem pełni dóbr zbawczych. Dlatego apologetyka podchodzi do źródeł biblijnych jako do dokumentów historycznych, których nadprzyrodzony walor próbuje wykazać dopiero na płaszczyźnie krytyki historyczno-literackiej<sup>10</sup>.

Eklezjologia apologetyczna posługuje się w zasadzie metodą rozumową w sensie historyczno-spekulatywnym. Tą drogą zmierza do uzasadnienia – jak już wspomniano – istnienia Kościoła, jego podstawowych struktur

---

<sup>8</sup> Por. I. S. LEDWOŃ, *Apologetyka*, [w:] LTF, s. 82-84; zob. T. DOŁA (red.), *Wiarygodność Kościoła*, Opole 1997.

<sup>9</sup> W tym miejscu interesuje nas najbardziej metoda eklezjologiczna, sięgająca w swoich podstawach do listów św. Pawła Apostoła oraz pism św. Augustyna z Hippony, a zainicjowana w sposób systematyczny przez kard. V. A. Dechamps'a z Mechelen (Malines) w Belgii. Ta forma metody eklezjologicznej została zatwierdzona przez Pierwszy Sobór Watykański, gdzie w Konstytucji „*Dei Filius*” czytamy: „Do samego bowiem katolickiego Kościoła odnosi się to wszystko, co po wielokroć i cudownie zdziałał Bóg w celu oczywistego uwierzytelnienia chrześcijańskiej wiary. Owszem, sam Kościół z powodu swego przedziwnego rozwoju, wybitnej świętości, niewyczerpanej wydajności we wszelkie dobra, swej jedności i niezwykłej trwałości jest jakimś wielkim i ustawicznym motywem wiarygodności i niezbitym świadectwem swego Boskiego posłannictwa” (BF I, 53). Dechamps weryfikuje apologię Kościoła o sobie, która zawiera deklarację o nadnaturalnym posłannictwie Kościoła oraz jej umotywowanie poprzez odwołanie się do faktów jasnych, łatwo dostrzegalnych i zrozumiałych. Fakty te są ściśle powiązane zarówno z istnieniem Kościoła, czyli z jego rozszerzaniem się, jednością i trwałością, jak i z jego działalnością, czyli ze świętością oraz niewyczerpalnym bogactwem religijnym i kulturowym. W czasie stosowania tej metody jako weryfikacyjnej ujawniają się różne trudności, gdyż musi się ona liczyć z coraz intensywniejszym dynamizmem współczesnej rzeczywistości, która przecież zwiększa wieloznaczność przytoczonych przez Kościół faktów motywacyjnych.

<sup>10</sup> Zob. E. KOPEĆ, *Apologetyka*, Lublin 1974; W. HŁADOWSKI, *Zarys apologetyki*, Warszawa 1980.



organizacyjnych oraz jego autorytetu i wiarygodności. Przy pewnych tematach opiera się jednak także na danych poznania dogmatycznego, ale ma to charakter hipotezy, którą trzeba potem rozumowo zweryfikować. Kościół, apostołat, prymat, Królestwo Boże, Urząd Nauczycielski to tematy, które domagają się pewnej inspiracji ze strony przesłanek wiary, aby mogły następnie otrzymać pełny wywód apologetyczny. Katolicka eklezjologia apologetyczna posługuje się różnymi schematami wywodu argumentacyjnego, zmierzającego do uzasadnienia tezy o Boskim pochodzeniu Kościoła. Powyższe schematy przyjęło się określać jako metody: historyczna (genetyczna, dawniej jako *via historica*), znamion (*via notarum*) i doświadczalna („eklezjologiczna”, *via empirica*) oraz personalistyczna<sup>11</sup>.

Metoda historyczna zmierza do wykrycia i naukowego ustalenia faktów historycznych, które mogłyby odpowiedzieć na dwa zasadnicze pytania: Czy Chrystus założył społeczność religijną zwaną Kościołem oraz gdzie owa społeczność aktualnie się znajduje? Chodzi o fakty historyczne zawarte czy to w księgach biblijnych traktowanych jako przekazy historyczne, czy o inne źródła starożytności chrześcijańskiej, takie jak pisma ojców Kościoła, czy zabytki archeologiczne potwierdzające założenie Kościoła przez Chrystusa, jego istnienie i działalność od samego początku chrześcijaństwa oraz jego strukturę prawno-organizacyjną. Metoda historyczna nie ogranicza się do uzasadnienia założenia Kościoła przez Chrystusa, ale również pyta o miejsce, w którym ten Kościół dzisiaj istnieje. Stawia także inne pytanie: po czym można go poznać? Metoda historyczna za kryterium świadczące o rzeczywistej tożsamości Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołem Chrystusowym przyjmuje ustrój Kościoła, czyli tylko ta społeczność chrześcijańska, która posiada ustrój identyczny z gminą apostołską, jest Kościołem Chrystusowym.

Metoda znamion próbuje wykazać prawdziwość Kościoła i znak jego Boskiego pochodzenia poprzez szereg przymiotów (*notae Ecclesiae*). Punktem wyjścia jest fakt założenia Kościoła przez Chrystusa oraz wyposażenia go w cechy: jedności, świętości, powszechności i apostołskości. Metoda *notarum* wykształcona w dobie reformacji podkreślała prawdziwość Kościoła rzymskokatolickiego, a odmawiała autentyczności nie tylko wspólnotom i Kościołom, jakie pojawiły się w wyniku ruchów reformacyjnych, lecz nawet prawosławnym Kościołom wschodnim. Dobrze jednak, iż z Kościoła nigdy nie znikła ważna zasada: *Ecclesia semper reformanda est*. W sposób niezbywalny potrzebne jest kryterium krytycznej oceny i rewizji zewnętrznych (ludzkich) aspektów Kościoła. Metoda znamion pozostaje dziś ak-

---

<sup>11</sup> Por. W. KWIATKOWSKI, *Apologetyka. III. Metody*, [w:] EK, t. 1, k. 784-785.

tualna, ale z ekumeniczną wrażliwością pragnie pokazać, iż Duch Święty obdarowuje dobrami zbawczymi (a tym samym elementami eklezjotwórczymi) również poza Kościołem rzymskokatolickim.

Metoda empiryczna przyjmuje za punkt wyjścia aktualną egzystencję Kościoła, a zwłaszcza przejawiającą się nadprzyrodzoność w jego działalności i istnieniu. Po stwierdzeniu w Kościele takich faktów jak: jedność, dynamika, trwałość, wyjątkowa świętość, wnioskuje się, że forma, jaką te fakty przybierają w Kościele, nie da się sprowadzić do działania sił wyłącznie naturalnych. Trzeba tu dostrzec i wykazać cud moralny, który wystarczająco wskazuje na aktualne działanie Boga w Kościele, a tym samym wskazuje na jego prawdziwość i Boskie pochodzenie.

Metoda personalistyczna (*via personalistica*) jest najnowsza, bardziej syntetyzująca i mająca walor porządkowania innych metod. Zakłada ona, że Kościół nie jest wyłącznie przedmiotem, podległym w zwykły sposób obserwacji empirycznej, ale jest także wielkością personalną: jest tworem i obrazem osoby Jezusa Chrystusa, żyje w płaszczyźnie międzypersonalnej i przejawia się w sposób najbardziej właściwy w personalnych aktach jedności i społeczności. Kościół jest szczególnym przypadkiem relacji osoby do osoby. Metoda personalistyczna zmierza do pełnej harmonizacji Kościoła z całością wymiaru osobowego. Harmonia ta ma się przede wszystkim wyrazić w rozumnej percepcji Kościoła ze strony człowieka, nawiązaniu pełnych więzi serca oraz realizowaniu Kościoła w swoim życiu. Przy tym nie chodzi tylko o odpowiedniość Kościoła dla indywidualnej osoby, lecz także dla społeczności osób.

Z metodą personalistyczną wiąże się potężne apologetyczne zmaganie Kościoła z ideologią marksistowską. Warto tu zaznaczyć, że w ciągu drugiej połowy XX wieku w krajach Europy Zachodniej praktycznie zrezygnowano z uprawiania tej formy teologii. Olbrzymi wkład w chrześcijańską koncepcję człowieka i świata wniosły natomiast ośrodki teologiczne Europy Środkowo-Wschodniej, a zwłaszcza Polski (Lublin, Kraków). Zmagając się z komunizmem, Kościół Jana Pawła II wypracował istotne elementy katolickiej nauki społecznej, relacji Kościoła do państwa i demokracji, uczestnictwa katolików w życiu społeczno-politycznym. „Błąd antropologiczny” marksizmu został totalnie zdemaskowany.

W tym miejscu warto także docenić inny wkład Kościoła i teologii w Polsce w chrześcijańskie oblicze Europy, co niestety jest tak rzadko doceniane. Polskie chrześcijaństwo jest żywe – tzn. może się poszczycić dość dobrą kondycją teologii, jaka nie jest uprawiana abstrakcyjnie – lecz nade wszystko jest ono zorientowane pastoralnie. Zaangażowanie wielu polskich charyzmatycznych kapłanów, gromadzących wokół siebie młodych i star-

szych, domaga się zauważenia i uznania. Mówiąc krótko, Polacy przyznają się nie tylko do Chrystusa, ale są ludźmi religijnymi. W tym punkcie dostrzegamy patologiczną sytuację mieszkańców innych krajów Europy. Człowiek Starego Kontynentu nie tylko został „wyprowadzony” z Kościoła katolickiego, lecz doznał religijnej alienacji. Europa nie chce tego w ogóle zauważyć. O tym się nie pisze, a jeśli już pojawiają się wzmianki o religijności, to najczęściej kwalifikuje się je jako fundamentalizm. Philip Jenkins (ur. 1952 r.) w swojej książce o narodzinach globalnego chrześcijaństwa opisuje niesłychany rozwój i ekspansję chrześcijaństwa katolickiego i pentakostalnego w Ameryce Południowej, Afryce i Azji<sup>12</sup>. Amerykański profesor ze stanowego Uniwersytetu w Pensylwanii – odwołując się do statystyk – ukazuje wielki dynamizm chrześcijaństwa, który nastąpi poza krajami Europy Zachodniej z ich agresywnym sekularyzmem. Jego zdaniem nie ma miejsca w świecie dla ludzi areligijnych, dlatego wiek XXI przynależy z jednej strony do chrześcijan, a z drugiej – do islamu. Jenkins prognozuje piękną przyszłość dla ludzi wierzących, dla których konsumpcja i przyjemność nie stanowią najwyższych wartości. Katalizatorem tych globalnych procesów – według historyka religii z USA – stanie się demograficzna katastrofa laickiej Północy. Jakkolwiek trudno zgodzić się z wszystkimi tezami tej książki, to jednak co najmniej pięć zasługuje na ich wyraźne wyakcentowanie. Polski religioznawca, ks. prof. Andrzej Bronk, klasyfikuje je następująco. Po pierwsze: nie wolno zawężać świata chrześcijańskiego do jego części europejskiej i euroamerykańskiej. Spojrzenie na chrześcijaństwo w wymiarze globalnym ujawnia radykalnie nowe jego aspekty, które mogą zdumiewać. Po drugie: na naszych oczach kończy się era chrześcijaństwa zachodniego, gdy największe wspólnoty chrześcijańskie znajdują się dzisiaj poza Europą. Po trzecie: ustalając hierarchię spraw ważnych, Północ czyni to stale jeszcze z własnego punktu widzenia, nie dostrzegając, że dla człowieka Południa dyskutowane priorytety mogą być mało lub w ogóle nieważne. Po czwarte: przesunięcie świata chrześcijańskiego do Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji oraz zanurzenie w kulturach różnych od europejskiej pociąga za sobą istotne zmiany zarówno w zakresie doktryny (wierzeń), jak i praktyki moralnej. Po piąte: w sytuacji, kiedy identyfikacja religijna odgrywa coraz większą rolę, występowanie na tych samych obszarach kilku religii zwiększa praw-

---

<sup>12</sup> Zob. Ph. JENKINS, *The Next Christendom. The Rise of Global Christianity*, [Oxford University Press] New York 2002, s. 270. Polskie tłumaczenie tej książki (S. GRODŹ SVD): *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej christianitas*, [Verbinum] Warszawa 2009, s. 385. Książka Jenkinsa została uznana za Top Religion Book na temat chrześcijaństwa i religii w świecie współczesnym oraz nagrodzona Gold Medallion Book przez Evangelical Christian Publishers Association w USA.

dopodobieństwo globalnych konfliktów religijnych, a nawet wprost wojen między religiami.

Nawiązując do metody personalistycznej, można zauważyć, iż eklezjologia w wydaniu aktualnej apologetyki, inspirowanej konstytucją duszpasterską *Gaudium et spes* Drugiego Soboru Watykańskiego, stała się jakby przedłużeniem tej linii. Pragnie dalej bronić człowieka, gdyż dziś zagrożenia pojawiły się z innej strony. Współczesna apologetyka – podejmując zmagania z sekularyzacją ujawniającą się poprzez konsumpcję i komercjalizację – na pierwszym miejscu wcale nie stawia obrony Kościoła, lecz pragnie chronić ludzkie wartości w świecie. Zbyt dużo bowiem sfer ludzkiego życia zostaje pozbawionych duchowego i kulturowego wymiaru. Eklezjologia apologetyczna odnalazła świat, który Bóg stworzył i tak umiłował, że dał za niego swojego Jednorodzonego Syna<sup>13</sup>.

Trzeba tu także wskazać na inny element ostatnich czasów, jaki mocno naznaczył cały Kościół Chrystusowy, a który jawi się jako ogromne wyzwanie i zadanie dla apologetyki. Chrześcijaństwo w różnych swoich konfesjach zostało poddane w XX wieku szczególnie okrutnym prześladowaniom. Kościół ubiegłego wieku stał się Kościołem największej liczby męczenników w całym swoim, liczącym przeszło dwa tysiące lat, dziejach. Nie wolno zapomnieć o holocauście u progu XX wieku w Turcji Otomańskiej chrześcijańskich Ormian, Syryjczyków i Greków. Trudno też pominąć milczeniem miliony ofiar systemu komunistycznego (państwa Europy Środkowo-Wschodniej, kraje byłego Związku Radzieckiego, Chiny i kraje azjatyckie) czy też prześladowania religijne w Hiszpanii i Meksyku. Również początek XXI wieku cechują krwawe prześladowania zarówno chrześcijan katolickich, jak i prawosławnych czy protestanckich. Wystarczy tu przywołać dramatyczną sytuację naszych współbraci w wierze w krajach muzułmańskich, a zwłaszcza w Sudanie, w Nigerii, Egipcie, w Indiach i Pakistanie, w Indonezji i Timorze Wschodnim, w Arabii Saudyjskiej, w Zjednoczonych Emiratach Arabskich, którzy ze względu na Chrystusa są poddawani brutalnym torturom i pozbawiani życia<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Por. H. SEWERYNIAK, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej*, [w:] *Studia Nauk Teologicznych PAN*, t. 2, Lublin 2007, s. 120-121.

<sup>14</sup> Por. G. KUCHARCZYK, *Pod rządami półksiężyca*, Poznań 2006, s. 91-102.

## 1.2. EKLEZJOLOGIA DOGMATYCZNA I JEJ METODY

Naukę o Chrystusowym Kościele można rozważać – i nie wolno tego w żaden sposób pomijać – w ujęciu dogmatycznym. Tym bardziej że w strukturze traktatów teologicznych eklezjologia była podporządkowana chrystologii, pneumatologii i sakramentologii. Zarówno w ramach eklezjologii apologetycznej, jak i dogmatycznej czy fundamentalnej przedmiot materialny teologicznej refleksji będzie ten sam, różnica wyrazi się w przedmiocie formalnym oraz w metodzie uzasadniania. Lektura przedmiotu pokazuje, że F. Melancton oraz J. Kalwin jako pierwsi w systematycznym wykładzie wiary włączyli naukę o Kościele do dogmatyki. Po stronie katolickiej swój odpowiednik działanie takie znalazło miejsce w *Enchirydionie* J. Groppera (1538)<sup>15</sup>.

Teologia dogmatyczna wyprowadza prawdy z Objawienia i Tradycji lub pozostające z Objawieniem w bezpośrednim i koniecznym związku, które Kościół przedkłada wiernym do wierzenia jako prawdy wiążące o różnym stopniu pewności i mocy zobowiązującej. Sposób interpretacji objawieniowych treści zawartych w Starym i Nowym Testamencie oraz w Tradycji odsłania metodę. Istnieją różne podejścia do tematu stosowania określonej metody w dogmatyce. W teologii dogmatycznej w klasycznym ujęciu dysponujemy czterema modelami metodologicznymi: historycznym, pozytywnym, spekulatywnym i personalistycznym<sup>16</sup>.

Ten sam Kościół Chrystusowy, w swojej genezie, w swoich zadaniach i celu, opiera się na treści Objawienia. Stąd tylko w oparciu o Objawienie możemy poznać wewnętrzną strukturę, istotę i Boską rzeczywistość Kościoła. Nauka o Kościele stanowi dość pokąźny materiał w treściach prawd objawionych, które jako całość depozytu Objawienia są przekazywane przez sam Kościół. Zrozumienie rzeczywistości Kościoła na tej drodze jest możliwe tylko przez wiarę, a rozpracowanie teologiczne dokonuje się w zakresie dogmatyki.

Tak więc traktat dogmatyczny o Kościele zajmuje się jego strukturą wewnętrzną, zaś apologetyczny – strukturą zewnętrzną. W pierwszym przypadku chodzi o odpowiedź na pytanie: co to jest Kościół? Jaka jest jego istota, zadania i cel? W drugim natomiast: czy istnieje Kościół, a jeśli tak, to gdzie on jest? Po czym można go rozpoznać? Istnieją zatem przesłanki, aby stwierdzić, że tematyka eklezjologii dogmatycznej jest o wiele bogatsza

<sup>15</sup> Por. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Göttingen 1993, t. 3, s. 34.

<sup>16</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Metodologia teologii dogmatycznej*, [w:] *Studia Nauk Teologicznych PAN*, Warszawa 2007, t. 2, s. 168.

od eklezjologii apologetycznej, albowiem treścią swoich rozważań czyni również i to wszystko, co o Kościele i jego tajemnicy mieści się w treści Objawienia.

Trzeba tutaj zauważyć i to, że powyższy podział na eklezjologię dogmatyczną i apologetyczną, metodologicznie konieczny i poprawny, jest dość trudny w praktyce do zrealizowania. Jest bowiem rzeczą prawie niemożliwą całkowite rozdzielenie – nawet teoretyczne – elementu naturalnego (historycznego, empirycznego) od Boskiej nadprzyrodzonej rzeczywistości Kościoła. Dlatego powstaje pytanie, czy takie ujęcie jest do końca słuszne i uzasadnione? Wydaje się bowiem, że rzeczą właściwszą jest dzisiaj mówienie o Kościele jako całości<sup>17</sup>.

### **1.3. EKLEZJOLOGIA FUNDAMENTALNA JAKO UWIARYGODNIENIE KOŚCIOŁA**

Przedmiot teologii fundamentalnej w klasycznym ujęciu zawiera się w dwóch głównych tezach: chrystologicznej i eklezjologicznej. Pierwsza odnosi się do faktu Objawienia chrześcijańskiego, które wypełniło się w Jezusie Chrystusie (*demonstratio christiana*), natomiast druga teza do przechowywania i przekazywania tego wydarzenia w założonym przez Chrystusa Kościele (*demonstratio catholica*).

Uzasadnianie tezy chrystologicznej wywołuje przynajmniej dwa zasadnicze pytania. Pierwsze można by wyrazić następująco: czy Jezus Chrystus zamierzał zapewnić swojemu dziełu i swojemu posłannictwu dalsze trwanie aż do skończenia świata? Oraz pytanie drugie: jaką formę instytucjonalną, organizacyjną przewidział Chrystus dla swojego dzieła? Odpowiedzi na te pytania udziela teologia fundamentalna w drugiej części swojego wywodu apologetycznego, który nazywamy właśnie eklezjologią.

W oparciu o nauczanie i działanie Chrystusa eklezjologia uzasadnia najpierw wyraźne zainteresowanie się Jezusa sprawą zbawienia wszystkich ludzi, następnie wskazuje na celowe działanie Jezusa zmierzające do ukonstytuowania określonej społeczności religijnej, która miałaby działać w Jego imieniu i dzięki Jego uprawnieniom zbawczym. A zatem, aby doświadczyć Chrystusa w Jego słowie i Jego zbawczej łasce, trzeba wejść w rzeczywistość Kościoła przez Niego ustanowionego. Ta świadomość Kościoła, jego roszczenia winny być wystarczająco uzasadnione. Każdy człowiek ma prawo,

---

<sup>17</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 12-13; por. A. A. NAPIÓRKOWSKI, *Przyczynek do metodologii eklezjologii integralnej*, s. 175-188.

a nawet obowiązek, domagać się od Kościoła prawomocnego uzasadnienia jako legitymacji. To zadanie uzasadniania Boskiego początku i Boskiego autorytetu podejmuje teologia fundamentalna w tezie eklezjologicznej. Do teologii fundamentalnej włącza się także problematykę o Urzędzie Nauczycielskim Kościoła, który w sposób szczególny obdarzony jest funkcją przechowywania, strzeżenia i wykładu objawionego depozytu wiary.

Współczesna eklezjologia fundamentalna koncentruje się przede wszystkim na wykazaniu wiarygodności Kościoła<sup>18</sup>. Mówi się tu o różnych koncepcjach wiarygodności Eklezji. Można je sprowadzić do sześciu zasadniczych modeli: wiarygodność historiozbawcza, wiarygodność semiotyczna, wiarygodność personalistyczna, wiarygodność martyrologiczna, wiarygodność transcendentalna oraz wiarygodność integralna (problematyka genezy Kościoła, jego historii, wymiaru duchowo-moralnego, kulturowo-społecznego oraz polityczno-ekonomicznego). Aby eklezjologia fundamentalna mogła swoje zadania i cele przeprowadzać kompetentnie, wymagany jest najpierw namysł nad jej metodologią. Stąd proponuje ona trzy zasadnicze metody eklezjologicznofundamentalne: historyczno-objawieniową, kontekstualno-objawieniową oraz pozakontekstualno-objawieniową<sup>19</sup>.

Z kolei H. Seweryniak – akcentując wiarygodność w teologii fundamentalnej – wylicza siedem metod. Wiarygodność jest dla niego elementem różnicującym. Pisze: „tym, co odróżnia teologię fundamentalną pod względem formalnym od innych dyscyplin jest «wiarygodność»”<sup>20</sup>. Do wykazania wiarygodności Kościoła można się posłużyć następującymi sposobami: *via paradoxae*, *via historica*, *via notarum*, *via empirica*, *via dialogica*, *via communionis*, *via ethica*<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Trzeba odnotować bardzo dynamiczny rozwój polskiej teologii fundamentalnej, która w swoich ośrodkach (Lublin, Kraków, Warszawa i inne) ma swoich wybitnych przedstawicieli. Do podstawowej literatury teologicznofundamentalnej (nie tylko polskojęzycznej) należy zaliczyć: H. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993; J. KULISZ, *Jezus w świetle historii*, Warszawa 1989; tenże, *Bóg w Jezusie*, Warszawa 1989; tenże, *W kręgu zagadnień i problemów teologii fundamentalnej*, Warszawa 1994; H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985; *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hrsg. von W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SECKLER, Freiburg i.Br. 1985; H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991.

<sup>19</sup> Por. M. RUSECKI, J. MASTEJ, *Metodologia teologii fundamentalnej. Demonstratio Christiana*, [w:] *Studia Nauk Teologicznych PAN*, t. 2, Lublin 2007, s. 97-115.

<sup>20</sup> H. SEWERYNIAK, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej*, s. 122.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 128-133; zob. także S. NAGY, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982.

#### 1.4. W KIERUNKU EKLEZJOLOGII INTEGRALNEJ

Dokonując retrospektywy nauki o Kościele, stwierdzamy istnienie trzech sposobów uprawiania eklezjologii. Mamy bowiem eklezjologię apologetyczną, fundamentalną i dogmatyczną. Elementem różniącym jest inne ujęcie problematyki. Różnica tkwi w przedmiocie formalnym. Jak już zauważono, apologetyka uzasadnia Boskie pochodzenie Kościoła oraz jego struktur za pomocą poznania naturalnego, którego głównym źródłem są pisma nowotestamentalne ujmowane jako źródła historyczne. Kościół w świetle badań apologetycznych jest widziany instytucjonalnie jako rzeczywistość naturalna. Z kolei z pozycji teologii fundamentalnej najważniejsza jest wiarygodność Kościoła, jego geneza i związki z Chrystusem, jego tożsamość i obecność w świecie. Natomiast teologia dogmatyczna swoje zainteresowania ogniskuje na wewnętrznej, nadprzyrodzonej strukturze Kościoła. Ze względu jednak na odmienne cele, jakie stawiają sobie te dyscypliny, posługują się one innymi metodami badawczymi. Stąd chcąc skonstruować eklezjologię integralną, musimy zapytać najpierw o cel, a następnie przedłożyć uporządkowany sposób postępowania.

Wypracowywanie przyczynków w celu konstruowania eklezjologii integralnej jest bez wątpienia potężnym zadaniem i raczej trudno oczekiwać osiągnięcia całkowicie zadowalającego rozwiązania. Już na wstępie musimy mieć świadomość, że dojdziemy co najwyżej do parcjalnych osiągnięć. Niemniej jednak należy podjąć tego typu wezwanie i rozpocząć wysiłek naukowy od określenia metodologii. Pytamy zatem o zakres badawczy, cel i metodę naszego przedsięwzięcia. Pytanie o Kościół w możliwie jak najbardziej totalnym ujęciu domaga się rezygnacji z pewnych naszych dotychczasowych przyzwyczajzeń i obrazów. Trzeba się zdecydować na spojrzenie na nasz przedmiot badawczy z całkiem innej perspektywy. Jednak warunkiem owocności takiej eklezjalnej wizji musi być rezygnacja z dotychczasowej wizji Kościoła. Ta potrzeba rozciąga się także na porzucenie pewnych zastarzałych przyzwyczajzeń i schematów myślowych. Idzie o umiejętność dość radykalnego pozbycia się własnego punktu widzenia. Należy z całą bezwzględnością i konsekwencją zrezygnować z funkcjonującego obrazu Kościoła, aby choć trochę pokonać tę gigantyczną odległość do Kościoła, jakiego pragnął Jezus Chrystus<sup>22</sup>.

Trzeba niezwykle elastycznego intelektu, aby móc zrozumieć i zachwyć się czymś, czego nie można do końca ani zobaczyć, ani dotknąć, ani posłuchać. Jesteśmy niewolnikami zmysłów. Cały czas nasz umysł konstruuje

---

<sup>22</sup> Por. A. A. NAPIÓRKOWSKI, *Przyczynek do metodologii eklezjologii integralnej*, s. 175.



wyobrażenie świata nie takim, jakim on jest w rzeczywistości, lecz takim, jakim postrzegamy go za pomocą wzroku, dotyku czy słuchu. Spróbujmy zatem teraz zreflektować następujący fakt: jak mało informacji zostało nam dostarczonych przez nasze zmysły o bogatej rzeczywistości Kościoła. Prawdą jest, że o wiele więcej o nim nie wiemy, niż wiemy. A tego, co wydaje się nam, że wiemy o Kościele, jest naprawdę niewiele. Kiedy podchodzimy do tajemnicy Kościoła, potrzeba bowiem nie tylko potężnego intelektu, lecz nie mniejszego potencjału wiary.

Mówiąc o problematyce epistemologicznej, trudno tu nie wspomnieć o innym niebezpieczeństwie. Wydaje się bowiem, że współcześnie nasza myśl, praca, miłość, modlitwa odbywają się wciąż w mrokach pozytywizmu. Co to oznacza? Sądzę, że trzeba tu sięgnąć aż do filozofii świadomości I. Kanta, który z jednej strony przyczynił się do wyostrenia pytania o pewność poznania. Niewątpliwie wiele mamy mu do zawdzięczenia. Pytanie o pewność poznania prawdy stało się jedną z najważniejszych kwestii nowożytnej filozofii od czasów R. Kartezjusza. Z drugiej spowodowało to abstrakcyjność wiary. Wydaje się, że wpływ Kanta zarówno na teologię protestancką, jak i na katolicką jest niestety wciąż za duży. Stąd tak trudno odkryć Bosko-ludzką tajemnicę Kościoła (*una realitas complexa*). Pomocą w wyjściu z tego impasu może być większe odwołanie się do myślenia i tradycji egipskiej, babilońskiej i żydowskiej czasu Starego Testamentu i okresu nowotestamentalnego.

Pragnąc budować eklezjologię integralną, należy sięgnąć wyraźniej do źródeł biblijnych. Dlatego w naszej rozprawie poświęcimy sporo miejsca myśli judaistycznej. Częste odniesienia się do żydowskich przemyśleń spotkamy na wielu stronach niniejszej książki. Ponadto cały czwarty punkt niniejszej pracy będzie w całości rekonstrukcją żydowskich korzeni Kościoła (*kāhāl Jhwh Kościołem Chrystusa*). Nie można pojąć Jezusa i Jego dzieła, pomijając fakt, iż był On też Żydem. Wychodząc z żydowskiego i nowotestamentalnego dziedzictwa, będziemy bliżej Boga, człowieka i świata. Idzie tu o Boga Objawienia judeochrześcijańskiego<sup>23</sup>. Sposób myślenia żydowskiego stanowi inne podejście do prawdy. Wbrew ujęciu pewności poznania przez Kanta prawda według biblijnego przekazu nie jest pewnością poznania, lecz stabilnością przetrwania. Ta prawda polega na trwałości więzi łączącej nas z Bogiem i pomiędzy nami samymi.

Te wzmiankowane przesłanki hermeneutyczne dla konstruowanej przez nas eklezjologii nie będą wcale próbą pozbywania się racjonalności. Pozy-

---

<sup>23</sup> Zob. A. A. NAPIÓRKOWSKI, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008.

skanie materiału zmysłowego musi mieć swoje miejsce. Nasze *ratio* nie będzie jednak absolutyzowane i sprowadzone wyłącznie do ludzkiej sprawności intelektu, aby później – zależnie od stopnia swojej świadomości – trwać w przekonaniu, iż orzekamy właściwie o Kościele. Racjonalność będzie dla nas również „obszarem postrzegania mityczno-mistycznego”, co nie należy absolutnie sprowadzać do „irracjonalności” czy „subiektywności”<sup>24</sup>.

Trzeba tu dopowiedzieć objaśniające słowo odnośnie do terminu „mityczno-mistycznego”. Źródła Objawienia judaistyczno-chrześcijańskiego są zapisane językiem „mitów”, czyli historycznych wydarzeń postrzeganych i opisywanych przez ówczesnych im ludzi (na ich etapie rozwoju cywilizacyjnego). Natomiast zwrot „mistyczny” chce nam powiedzieć o możliwości (bezpośredniego) kontaktu wierzącego z Bogiem, o tajemnym zjednoczeniu z Bóstwem. Biblia jest księgą mistyczną, czyli pokazuje drogę osiągania jedności z Bogiem. – Drogę wiary. Wejść w obszar mistycznego postrzegania to znaczy pójść po śladach Abrahama, Izaaka, Jakuba i Jezusa Chrystusa.

Ponadto hermeneutyka musi przedłożyć zrozumiały język. Świat chrześcijaństwa to uniwersum znaków. Właśnie bogactwo rzeczywistości wiary i niedostępność Bożej tajemnicy sprowokowały wielość językowych prób ich wypowiedzenia. Stąd autorzy w tekstach biblijnych zawarli takie mnóstwo symboli, metafor czy paraboli. Sam Jezus nie nauczał inaczej jak tylko w przypowieściach. Dlatego wiara chrześcijańska musi być ciągle na nowo reflektowana, ubierana w pojęcia i wypowiedana w sposób zrozumiały w tak szybko zmieniającym się środowisku. I jest to potężne wyzwanie nie tylko dla teologów (co próbuje też po części podjąć niniejsza praca), lecz także dla każdej generacji wierzących w Jezusa, który jest Mesjaszem.

W konkretnych przypadkach w poniższej refleksji eklezjologicznej będą stosowane różne metody szczegółowe: historyczna, empiryczna, porównawcza, analityczna, psychologiczna, symboliczna, *notarum, paradoxae, dialogica*, ejdetyczna. Jednak te metody cząstkowe będą się ujawniać w trzech podstawowych zasadach o charakterze integralnym i one też będą traktowane jako metody preferencyjne.

Wydaje się, że pierwszą zasadą ujednolicenia przedmiotu badanego (Kościoła) tak przez apologetykę, teologię dogmatyczną czy fundamentalną jest zasada personalistyczna. Eklezja jawi się jako *persona*. Takie ujęcie pozyskuje coraz więcej zwolenników wśród teologów. Na dzień dzisiejszy dysponujemy już znaczącymi podstawami tej personalistycznej wizji Kościoła (J. A. Möhler, Ch. Journet, P. Teilhard de Chardin, H. U. von Balthasar, J. Maritain, Cz. S. Bartnik, M. Rusecki, A. A. Napiórkowski). Ko-

---

<sup>24</sup> Por. K. BERGER, *Wierzyć bez Kościoła?*, Poznań 2007, s. 22.

ściół bowiem to zbiorowość osób, to „jedna osoba – jak napisze H. Mühlen – w wielu osobach”. W tym aspekcie Kościół jest komunią osób Boskich: Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. To ujęcie wertykalne doznaje swojego uzupełnienia w perspektywie horyzontalnej. Wzorem osób Boskich wszyscy wierzący trwają w jedności między sobą. Przecięcie się wymiaru wertykalnego z horyzontalnym kreuje nam pełną rzeczywistość eklezjalną. Kościół bowiem jest wtedy, kiedy dochodzi do osobowej jedności Bosko-ludzkiej. Właściwie Kościół nie istnieje poza osobami. Realizacja i uobecnienie Kościoła spełnia się tylko w osobach; w odniesieniu do osób ludzkich i Boskich<sup>25</sup>.

Druga metoda integralna znajdzie swój wyraz w zasadzie historiozbawczej. Zarówno teologia fundamentalna, jak i dogmatyka, posługując się pluralizmem metod, swoim podstawowym przedmiotem czynią Objawienie. Stąd wszystkie metody muszą uwzględniać absolutnie dwa wymiary badanego materiału objawieniowego, czyli wymiar nadprzyrodzony i historyczny. Ujednoliceniem nauk zajmujących się Kościołem będzie więc z pewnością metoda historiozbawcza. Jej swoiste rozpowszechnianie się należy datować od czasu Drugiego Soboru Watykańskiego i prac na ten temat, jakie wyszły spod pióra K. Rahnera, W. Kaspera, J. Ratzingera, H. de Lubaca, R. Fisichelli, A. Beni, S. Pié-Ninota, J. A. Sayésa, M. Y. Congara, R. Łukaszyka, Cz. S. Bartnika, A. Kubisia, B. Forte. Z takim podejściem Kościół jest widziany jako historia zbawienia; rzeczywistość łaski, jaka jest udzielana w konkretnym czasie i miejscu. Owe eklezjalne dzieje zbawienia rozpoczęły się od momentu niewierności pierwszych ludzi, co spowodowało zaistnienie w Trójjedynym Bogu idei Kościoła. Eklezja rozpoczęła swoją preegzystencję w odwiecznym planie Bożym realizacji pełnej komunii między Bogiem i człowiekiem. Ta jedność spełniała się w Jezusie Chrystusie, który w swoim Bogoczłowieczeństwie połączył Trójjedynego Boga z ludźmi<sup>26</sup>.

Trzecią metodą eklezjologii integralnej będzie *principium communionis*. Zasada komunii swoje najgłębsze uzasadnienie znajduje w Trójjedynym Bogu. Kościół dąży do tego, aby być prawomocnym odwzorowaniem trzech różnych osób Boskich w jedności ich natury. Ta Boska wielość w jedności nie tylko zezwala, lecz wręcz sugeruje jedność w Jezusie Chrystusie ludzi różnych epok i kultur. Kościół to nie unifikacja, lecz różnorodność w komunii Boga z ludźmi oraz pomiędzy ludźmi i wreszcie człowieka z samym

---

<sup>25</sup> Por. M. RUSECKI, J. MASTEJ, *Metodologia teologii fundamentalnej. Demonstratio Christiana*, s. 110.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 111-112.

sobą. Metoda komunii domaga się nie tylko kolegalności w posłudze ministerialnej (biskup / kapłan) i jest odchodzeniem od przesadnej instytucjonalności, lecz wzmacnia więzi wśród wiernych świeckich. Ponadto ożywia ona wszelkie ruchy i społeczności posoborowej odnowy, stając się „wiosną Kościoła”.