

ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE

## PRZYCZYNEK DO METODOLOGII EKLEZJOLOGII INTEGRALNEJ

### 1. STATUS QUAESTIONIS

Aktualna sytuacja w eklezjologii jako dyscyplinie teologicznej domaga się kilku istotnych dopracowań, zwłaszcza od strony metodologicznej<sup>1</sup>. Sam traktat o Kościele nie jest bynajmniej rzeczą nową, jakkolwiek ta jedna z podstawowych części całej teologii pozostaje w stadium ciągłego formowania się. Jego wykładnia merytoryczna zależy bowiem w dużym stopniu od aktualnego rozumienia Kościoła, a jeszcze bardziej od przyjętej metodologii.

W niniejszym przedłożeniu pragniemy zaprezentować kilka uwag do metodologii eklezjologii integralnej, tzn. takiej, która łączy w sobie wszystkie współczesne osiągnięcia dotyczące nauki o Kościele wypracowane przez apologetykę, teologię fundamentalną i dogmatyczną. Jest to wyzwanie przekraczające naturalnie ramy tego elaboratu, gdyż każda z tych trzech dyscyplin w ramach swojej autonomii ma własny cel, przedmiot i metodę. Jednak podjęcie na ten temat naukowej refleksji może zaowocować bardziej trafnym, tzn. pełniejszym obrazem rzeczywistości Kościoła, która jest misterium bosko-ludzkim.

---

<sup>1</sup> Te braki uwidaczniają się jaskrawo zwłaszcza w dydaktyce. Po Soborze Watykańskim drugim (1962-1965) eklezjologia usytuowana była w ramach całej teologii dogmatycznej, i była wykładana jako odrębna jej dyscyplina zgodnie z jej metodologią. W związku z narodzinami teologii fundamentalnej, która zaczęła zajmować miejsce apologetyki, pojawiła się w niej nauka o Kościele. Stąd jeszcze kilkadziesiąt lat temu wykładano ją zarówno w ramach dogmatyki, jak i teologii fundamentalnej. W ostatnich latach, w związku z reformą studiów teologicznych, eklezjologia została przeniesiona z dogmatyki do teologii fundamentalnej. Obecnie nauka o Kościele prezentowana jest tylko w ramach teologii fundamentalnej, ale swoje ujęcie metodologiczne i merytoryczne zyskuje w zależności od tego, czy wyklada ją teolog fundamentalista, czy dogmatyk.

## 2. PIERWSZE TRAKTATY O KOŚCIELE: OD KANONISTYKI KU APOLOGETYCE

Jest rzeczą oczywistą, że eklezjologia jako uporządkowana i usystematyzowana nauka o Kościele nie pojawiła się od razu. Jej podstawy znajdują się naturalnie w Piśmie Świętym i Tradycji. Teologia Kościoła ma długą historię rozwoju. Pierwsze pojawienie się terminu *eklezjologia* w sensie nowożytnym odnosi się do myśli Angelusa Silesiusa (1677). Sięgając jednak do jej właściwej genezy, musimy naturalnie odwołać się do Pisma Świętego, gdzie znajdujemy sporo treści i idei eklezjologicznych, które przez pisarzy apostołskich i Ojców Kościoła zostały rozwinięte. Oni to tworzyli pierwsze dzieła traktujące o Kościele lub poświęcone jednemu z jego aspektów. Przykładem może być *De catholicae ecclesiae unitate* (251) św. Cypriana czy *De civitate Dei* (413-426) św. Augustyna<sup>2</sup>. Były to jednakże opracowania częściowe. Bardziej całościowe ujęcia Kościoła, pojawiające się w obszarze cywilizacji cesarstwa rzymskiego, upowszechniały ideę „społeczności” (świętej, Chrystusowej). Z kolei w średniowieczu ta idea *societas* (także: *civitas*) nabrała charakteru konkretnej społeczności empirycznej, słabo odróżnianej od państwowej. Dlatego te same w sobie już autonomiczne opracowania o Kościele ujawniły się nie tyle w obszarze teologii, co kanonistyki. Koncepcja Kościoła jako społeczności niekiedy wręcz była utożsamiana z empirycznym księstwem czy królestwem. Potwierdza to charakter takich pism jak: *Dictatus papae* (1075), bulla Bonifacego VIII *Unam sanctam* (1302), św. Idziego *De ecclesiastica sive summi pontificis potestate* (1300), Jakuba z Viterbo *De regimine christiano* (1301/1302) czy Augustyna Triumphusa *Summa de potestate ecclesiastica* (1320). To jurydyczne podejście sprowadziło niejako naukę o Kościele w sferę refleksji na temat władzy kościelnej<sup>3</sup>.

Potężnym impulsem do wyraźniejszego wprowadzenia ujęcia teologicznego w myślenie o Kościele stały się z pewnością ruchy reformatorskie, z których należy przede wszystkim wymienić rozgorzałe w dwunastym stuleciu zmagania z katarami i waldensami<sup>4</sup>, a w piętnastym stuleciu z husytami<sup>5</sup>. Nie wolno tu również przeoczyć rozłamu, jaki dokonał się w jedenastym stuleciu między Wschodem a Zachodem, określanym często (i chyba niewłaściwie) wielką schizmą wschodnią, rozdzielającą Rzym od Konstantynopola (1054). Skutki

<sup>2</sup> Zob. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (*Münchener theologische Studien* 2/7), München 1954; wznowienie EOS Verlag, St. Ottilien.

<sup>3</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Eklezjologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002 (dalej: LTF), s. 346-352.

<sup>4</sup> Por. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma* (HDG 3/3c), Freiburg 1971, s. 133 n.

<sup>5</sup> Por. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* (HDG 3/3d), Freiburg 1971, s. 21-34.

tego wniknęły w świadomość wiernych dopiero w XII wieku, budząc potrzebę nie tylko uniezależnienia Kościoła od władzy świeckiej, lecz także zapotrzebowanie na duchowość eklezjalną. W tym kontekście interesującą sprawą mogłoby być przebadanie wpływu pneumatologicznych i autonomicznych (autokefaliczność) aspektów patriarchalnych Kościołów Wschodnich na potęgowanie się większego dowartościowania duchowego wymiaru Eklezji w świadomości chrześcijan Europy Zachodniej. W tym należy dopatrywać się jednego z bodźców do kształtowania się w XIII stuleciu szeregu zakonów tzw. żebraczych (franciszkanie czy dominikanie) czy kontemplacyjnych (paulini).

Jeszcze bardziej radykalnym zwrotem od Kościoła postrzeganego empirycznie i jurydycznie ku koncepcji Kościoła spirytualistycznego okazały się prądy reformatorskie w szesnastym stuleciu zainicjowane przez M. Lutra (1483-1546), Ph. Melanchthona (1497-1560), J. Calvina (1509-1564), M. Bucera (1491-1551), H. Zwingliego (1484-1531). Z początkiem XIV stulecia pojawia się żądanie reformy Kościoła *tam in capite quam in membris*: niedomagania dotyczą wszystkich, świeckich i duchowieństwa, nawet szczytów kościelnej władzy. Jednak pojęcie reformacji staje się popularne dopiero w piętnastym stuleciu. Nie chodziło jednak o stworzenie czegoś zupełnie nowego, lecz o przywrócenie wcześniejszych, dobrych stosunków. Ostatecznie owa schizma zachodnia zakończyła się potężną konfesjonalizacją: Kościół jako całość rozpadł się na szereg (przeciwnych sobie) wspólnot kościelnych. Każda konfesja akcentowała racje swojego wyznania wiary, co wzmagało dyskusje teologiczne<sup>6</sup>.

Tym zmieniającym się sytuacjom, niekiedy znaczącym nawet krwią, towarzyszyło intensywne zmaganie teologiczne o zrozumienie prawdziwej istoty Kościoła w procesie jego stawania się. Pojawiły się pytania: Jakiego Chrystusa pragnął Kościół? Która z wielu konfesyjnych wspólnot jest prawdziwym Kościołem? Jak ją rozpoznać i gdzie jej szukać? W ten sposób z problematyki kanonistycznej zagadnienia eklezjologiczne znalazły się w obszarze problematyki teologiczno-apologetycznej.

### 3. NOWOŻYTNA APOLOGETYKA I JEJ METODY

Nowa treść refleksji o Kościele spowodowała naturalnie poszukiwanie innej metodologii. Pytanie o Kościół Boży i prawdę o nim stało się punktem wyjścia nowożytnej eklezjologii apologetycznej. Stąd od XVI stulecia kwestia ta rozwijana systematycznie przez teologię katolicką przybrała postać *demonstratio catholica*.

<sup>6</sup> Por. G. Müller, *Reformation*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1999, t. 8, kol. 930-948.

Nie wolno tracić tu z oczu faktu, że aż do średniowiecza teologia była uprawiana jako jedna dziedzina wiedzy. Dopiero pod koniec wieków średnich – wraz z pojawieniem się ośrodków uniwersyteckich – zaczęto wyróżniać poszczególne dyscypliny teologiczne. Mówiąc o genezie apologetyki – według M. Ruseckiego – trudno jest jednoznacznie określić jej czas narodzin. W tej materii można wyróżnić trzy podejścia: apologetyka wywodzi się od G. Savonaroli (1462-1498)<sup>7</sup> lub od J.S. Dreya (1777-1853)<sup>8</sup> albo od A. Gardeila<sup>9</sup> (1859-1931), kiedy to dokonano się przejście od apologii do apologetyki.

W literaturze przedmiotu nierzadko znajdujemy stanowisko, że już pod koniec XV wieku Savonarola wyodrębnił z teologii apologetykę, zarówno pod względem przedmiotowym, jak i metodycznym: przedmiotem tej nauki stała się teza chrystologiczna i eklezjologiczna, a jej metodą postępowanie racjonalne (w przeciwieństwie do teologii)<sup>10</sup>.

Drugie podejście wiąże wykształcenie się samodzielnej apologetyki z dorobkiem naukowym Dreya, gdyż on jako pierwszy sprecyzował jej teoretyczne założenia. Niemiecki uczyony określił przedmiot materialny apologetyki w faktie chrześcijaństwa jako historycznego zjawiska, będącego korelatem indywidualnej świadomości religijnej, a przedmiot formalny widział w specyfice chrześcijaństwa jako religii objawionej. Według Dreya właściwą metodą apologetyki ma być metoda filozoficzno-historyczna<sup>11</sup>.

Obradujący pod koniec XIX wieku Sobór Watykański I wprowadził odmienne spojrzenie na status metodologiczny apologetyki. Z tego kręgu wyszło przekonanie, iż główne zadanie tej nauki – innej niż pozostałe gałęzie teologii – sprowadza się do racjonalnego uzasadnienia podstaw wiary i obrony depozytu objawienia. To uzasadnienie miało przebiegać na drodze racjonalnej analizy cudów i prorocत्व oraz historycznego badania faktów eklezjologicznych. Zasadnicze przyczynki do takiego ujmowania apologetyki jako apologetyki racjonalistycznej wypracował A. Gardeil. Ten francuski dominikanin określił przedmiot formalny apologetyki, którym ma być racjonalna wiarygodność dogmatu chrześcijańskiego. Rusecki, podejmując refleksję nad tezami Gardeila, trafnie zauważa niezgodność między wiarygodnością racjonalną a wiarygodnością przeżywaną przez wierzącego. Apologetyka racjonalistyczna redukuje wiarygodność do elementów intelektualnych, nie uwzględniając nieintelektualnych<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Zob. G. Savonarola, *Apologeticus de ratione poeticae artis*, Pescia 1492; tenże, *Compendio di rivelazione*, Firenze 1495.

<sup>8</sup> Zob. J.S. Drey, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, t. 3, Tübingen 1838-47 (I-II, 1844-47<sup>2</sup>).

<sup>9</sup> Yob. A. Gardeil, *La structure de l'me et l'expérience mystique*, Paris 1927.

<sup>10</sup> Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, t. 1, s. 7.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 8.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 12.

Niewystarczalność takiego metodologicznego ujęcia apologetyki wywołała potrzebę jej uzupełnienia. Z ciekawą propozycją wystąpił M. Blondel (1861-1949), postulując ubogacenie apologetyki tradycyjnej przez aspekty podmiotowe. Proponując apologetykę subiektywną, oparł się na analizie psychofizycznej człowieka. Apologetyka immanentna Blondela zaakcentowała przygotowanie człowieka do afirmacji objawienia ujawnionego w Chrystusie i Jego Kościele<sup>13</sup>.

Krytyczne refleksja zarówno nad apologetyką racjonalistyczną jak i nad immanentną (woluntarystyczną) pozwalała dostrzec ich braki i rodziła konieczność konstrukcji nowych rozwiązań. Stąd nie bez przyczyny P. Rousselot (1878-1915)<sup>14</sup> zauważył, że obie koncepcje pomijały aspekt łaski. Chciał on tym samym bardziej wydobyć wyjątkową rolę łaski w akcie wiary jako wydarzenia nadprzyrodzonego. Tylko „oczami wiary” możemy dojść do tajemnicy Jezusa jako Chrystusa i zbliżyć się do Niego w rzeczywistość eklezyjalnej.

Inną próbą uzupełnienia apologetyki intelektualistycznej i woluntarystycznej okazały się postulaty A. Poulpiqueta, który podjął wysiłek stworzenia apologetyki integralnej, którą zdefiniował jako systematyczne poznanie wiarygodności i wartości chrześcijaństwa<sup>15</sup>. Zadaniem apologetyki winno polegać nie tylko na przygotowaniu rozumu, lecz nade wszystko woli, która w akcie wiary ma decydujące znaczenie. To właśnie w ujęciu Poulpiqueta stanowi przedmiot formalny apologetyki<sup>16</sup>.

W historii dalszego rozwoju teorii apologetyki pojawiły się postulaty uzupełnienia przedstawionych koncepcji. Godny odnotowania wkład w tę dziedzinę badań wnieśli E. Masure i W. Kwiatkowski. Pierwszy z nich zaproponował ujęcie podstawowego kryterium objawienia – jakim jest cud – w kategoriach znaku. Drugi z kolei przedłożył implikatywne ujęcie przedmiotu materialnego i aksjologiczne ujęcie przedmiotu formalnego, zaznaczając przy tym religioznawczy charakter apologetyki. Natomiast w latach czterdziestych dwudziestego wieku – pod wpływem egzystencjalizmu, personalizmu i filozofii życia – na apologetykę i jej zadania próbowano spojrzeć z pozycji fenomenologicznych i egzystencjalno-personalistycznych (J. Mouroux, R. Gaurdini, G. Marcel)<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Zob. M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, Paris 1896; tenże, *L'Action: Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893.

<sup>14</sup> Zob. P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, Paris 1910.

<sup>15</sup> Zob. Tenże, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris 1912.

<sup>16</sup> Por. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 14-15; por. I.S. Ledwoń, *Apologetyka*, LTF, s. 78-85.

<sup>17</sup> Por. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 17-18.

#### 4. APOLOGETYKA A TEOLOGIA FUNDAMENTALNA: ODMIENNOŚĆ METOD I ZADAŃ

Na wstępie należy jednak poświęcić kilka słów, aby rozjaśnić terminy: *apologetyka* i *teologia fundamentalna*. W znacznej części publikacji teologicznych wciąż jeszcze używa się zamiennie obu tych terminów. Jakkolwiek w najnowszej refleksji powszechnie zastępuje się pojęcie *apologetyka* pojęciem *teologia fundamentalna*. Ten kryzys apologetyki, prowadzący nawet do zaniku tej dziedziny, ma kilka przyczyn. Przede wszystkim sądzi się, że sama apologetyka jest zbyt obciążona historycznymi zaszłościami, łącznie z dramatycznymi rozdarzami Kościoła. Ponadto jej zadanie obrony i uzasadnienia prawdziwości roszczeń chrześcijaństwa (katolickiego) nie pasuje do współczesnego kontekstu ekumenicznego otwarcia czy też dialogu międzyreligijnego. Stąd uważa się, że jej zmodyfikowane zadanie oraz status metodologiczny przejęła w dużej mierze teologia fundamentalna.

Nie negując jednak dalszej potrzeby istnienia i zadań autonomicznej apologetyki, większość autorów opowiada się za zachowaniem przez nią funkcji defensywnej, a teologii fundamentalnej przypisuje funkcję pozytywną, uzasadniającą.

Z pewnością Kościół katolicki potrzebuje dzisiaj apologetyki, która – badając fakt objawienia Bożego i eklezjotwórczą działalność Jezusa Chrystusa – broniłaby i wykazywałby wyjątkowość chrześcijaństwa. Argumenty przedkładane przez współczesną apologetykę powinny mieć charakter historyczno-filozoficzny, walentny dla krytycznego rozumu, także dla człowieka niewierzącego. Kościół musi więc być ujmowany jako rzeczywistość naturalna. I.S. Ledwoń w nowoczesnej apologetyce wyróżnia metodę psychologiczno-religijną (ujmowaną niekiedy jako wiele metod typu podmiotowego) i metodę historyczno-krytyczną (metody typu przedmiotowego)<sup>18</sup>.

W okresie posoborowym doszło do wyraźnego rozróżnienia apologetyki od teologii fundamentalnej. Podstawowa różnica polega na odmienności przedmiotu i metody, która musi być kompatybilna z przedmiotem. W apologetyce – powtórzmy to jeszcze raz – uzasadnienie jest czysto racjonalne, często o charakterze apagogicznym. Z kolei w teologii fundamentalnej przedmiot (objawienie Boże) ma charakter nadprzyrodzony, stąd metody badania tej rzeczywistości są racjonalno-teologiczne.

A ponieważ Kościół jest rzeczywistością złożoną, czyli łączącą w sobie element boski i ludzki, duchowy i materialny, to jego adekwatne uchwycenie domaga się metody racjonalno-teologicznej. Wydaje się, że teologia fundamentalna – skupiona na fakcie zaistnienia objawienia Bożego w historii i uzasadnieniu jego wiarygodności oraz trwania w Kościele (*demonstratio christiana et*

<sup>18</sup> Por. Ledwoń, *Apologetyka*, s. 84.

*catholica*) – lepiej zgłębia tajemnicę Eklezji. Metoda racjonalna okazuje się być niewystarczająca w nauce o Kościele, aby wystarczająco uzasadnić jego Boskie ustanowienie wraz z określoną strukturą organizacyjną jako nowego ludu Bożego, jako wspólnoty wiary, nadziei i miłości<sup>19</sup>.

## 5. EKLEZJOLOGIA FUNDAMENTALNA A EKLEZJOLOGIA DOGMATYCZNA

Wydaje się, że Ph. Melanchton i J. Kalwin jako pierwsi w systematycznym wykładzie wiary włączyli naukę o Kościele do dogmatyki<sup>20</sup>. Po stronie katolickiej zaś swój odpowiednik znalazło to w *Enchirydionie* Jana Groppera (1538)<sup>21</sup>. Eklezjologia – jak już wspomniano – nie stanowiła pierwotnie odrębnego przedmiotu refleksji, zaistniała samodzielnie i autonomicznie dopiero w dobie konfesyjnych kontrowersji. Pojawił się wówczas problem jej umiejscowienia, gdyż jej elementy rozważane dotąd w ramach różnych części wykładu teologii domagały się swojego systematycznego zestawienia. Jedną z prób wyjścia z parcjalnego traktowania nauki o Kościele było łączenie jej z pneumatologią. Uzasadnianie takiego ujęcia widziano w starokościelnych już tekstach *Credo*, gdzie nauczanie o Eklezji stanowiło przedłużenie wiary w Ducha Świętego. W *Składzie Apostolskim* czytamy: „credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem” („Wierzę w Ducha Świętego, święty Kościół powszechny, świętych obcowanie”). Kościół jawił się tu jako stworzenie Ducha – *creatura Spiritus Sancti*<sup>22</sup>.

Okres reformacyjnych sporów kwestię Kościoła redukował jednak w swoisty sposób do pytania o prawdziwy Kościół. Odpowiedź na te poszukiwania przekształcała się ostatecznie w chrystologię, gdyż każda wyznaniowa społeczność pragnęła swojego uwiarygodnienia: powoływała się zatem na Chrystusa jako swojego założyciela i twierdziła, że jest pośrednikiem Jego zbawczych dóbr. Zmartwychwstały swoje środki zbawcze zawarł w eklezjalnej rzeczywistości, stąd Kościół ma je przekazywać swoim członkom i światu poprzez słowo i sakramenty. Dlatego w systematycznym układzie dogmatyki eklezjologia została umieszczona między chrystologią a sakramentologią<sup>23</sup>.

Eklezjologia dogmatyczna traktuje o Kościele z punktu widzenia prawd dogmatycznych. Istnieją jednak spore wątpliwości, czy wystarczające jest mó-

<sup>19</sup> Por. M. Rusecki, *Fundamentalna teologia*, LTF, s. 415-422.

<sup>20</sup> Por. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Göttingen 1993, t. 3, s. 34.

<sup>21</sup> Zob. H. Filser, *Ekklesiologie und Sakramentenlehre des Kardinals Johannes Gropper. Eine Glaubenslehre zwischen Irenik und Kontroverstheologie im Zeitalter der Reformation*, Münster 1995.

<sup>22</sup> Por. P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, tłum. W. Szymona (Podręcznik Teologii Dogmatycznej, red. W. Beinert, traktat VII), Kraków 1999, s. 209-210.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 211.

wienie o Kościele jedynie na bazie wiary i przy pomocy jednej metody teologicznej. Wystarczy poddać analizie ostatnie dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, aby zauważyć swoiste zacieśnienie do nadprzyrodzonego aspektu epistemologicznego. Do ważniejszych watykańskich dokumentów, z których wyczytujemy naukę o Kościele trzeba zaliczyć: Drugiego Soboru Watykańskiego *Konstytucję dogmatyczną o Kościele „Lumen gentium”* (1964) oraz *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (1964) i *Dekret o Kościołach wschodnich „Orientalium Ecclesiarum”* (1964). Również ostatni papież – pogłębiając to soborowe nauczanie – ogłosili encykliki: Paweł VI – *Ecclesiam suam* (1964) i Jan Paweł II – *Ut unum sint* (1995). Nie można tu pominąć publikacji Kongregacji Nauki Wiary: deklaracji *Mysterium Ecclesiae* (1973), *Communio notio* (1992) czy *Dominus Iesus* (2000). Całkiem innej już metody domaga się *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (1965). Szeroki zakres problematyki eklezjologicznej pobudza refleksję naukową, która – ze względu na przedmiot swoich badań – nie daje się interpretować jedną metodą, lecz poszukuje metod złożonych.

## 6. PRZEDMIOT EKLEZJOLOGII INTEGRALNEJ

Jakkolwiek przedmiot formalny w eklezjologii fundamentalnej po większej części pokrywa się z przedmiotem formalnym w eklezjologii dogmatycznej, to istnieją pewne różnice, które powodują zastosowanie metody złożonej. Zwrócił na to uwagę już M. Rusecki, który słusznie podkreśla odmienności metodologiczne. I tak, eklezjologia dogmatyczna zakłada istnienie Kościoła i poddaje analizie nade wszystko jego wewnętrzną, nadprzyrodzoną strukturę. Ta forma eklezjologii przyjmuje dane objawienia za pewny, niepodlegający wątpliwości punkt wyjścia, który nie potrzebuje dodatkowego dowodzenia. Stąd konsekwentnie opiera się ona na nieomylnych twierdzeniach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i na wierze w prawdziwość objawienia. Z kolei eklezjologia fundamentalna rzeczywistość kościelną pragnie opisać raczej od strony zjawiskowej – jej zewnętrzną strukturę. Oczywiście, wychodząc z przesłanek objawieniowych, ta forma eklezjologii korzysta jednak wyraźnie ze zdobyczy nauk pokrewnych i uwzględnia (niekiedy aż nazbyt) postulaty nauk przyrodniczych, filozoficznych, antropologii, nauk biblijnych, teologii dogmatycznej, ekumenizmu czy też religiolologii<sup>24</sup>.

Wydaje się, że pojawiające się coraz wyraźniejsze tendencje do syntetycznego ujmowania rzeczywistości Kościoła są ważnym znakiem stopniowego odkrywania *mysterium Ecclesiae*. W tym kierunku musi pójść dzisiaj większość analiz – aby adekwatnie próbować odsłaniać złożoną rzeczywistość Eklezji.

<sup>24</sup> Por. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 220.



Kościół nie jest bytem abstrakcyjnym. On nie jest teorią, lecz konkretną, egzystencjalną przestrzenią urzeczywistniania się Boga i człowieka. Nie istnieje bowiem Kościół jedynie jako instytucja czy sprawnie zarządzany organizm. Nie istnieje też Kościół jedynie duchowy, ezoteryczny. Warto zatem podejmować próby konstruowania integralnej metodologii, która ujmowałaby zarówno jego widzialne elementy organizacyjne, jak i niewidzialną łaskę zbawienia, która jest udzielana światu i człowiekowi; człowiek zaś w sposób wolny może ją przyjąć.

#### AKTUALNE KONCEPCJE KOŚCIOŁA

Przedmiotem eklezjologii integralnej jest bogata rzeczywistość Kościoła. Pomocą do właściwego określenia przedmiotu badań winno być najpierw przedłożenie współczesnych koncepcji Kościoła. Posoborowa literatura przedmiotu jest tu dość bogata, dlatego zdecydujemy się tu jedynie na kilka wiodących ujęć Kościoła. Wychodząc zwłaszcza z przesłanek biblijnych oraz teologicznych opracowań ostatniego czasu, do najbardziej adekwatnych koncepcji możemy zaliczyć: *lud Boży*, *mistyczne ciało Chrystusa*, *świątynia Ducha Świętego*, *sakrament* oraz *communio*<sup>25</sup>.

Samorozumienie bogactwa Kościoła wyrażone w tych pierwszych czterech kategoriach przewodnich – właściwych dla eklezjologii Drugiego Soboru Watykańskiego – zbiega się ostatecznie w pojęciu wspólnoty (*communio*). W historii rozwoju myśli o Kościele dało się zauważyć, że wysoka pozycja jednej idei jest z czasem obniżana lub zastępowana przez inną, jako skutek jednostronnego akcentowania, co prowadzi do nieporozumień i wiąże się z koniecznością korektur. Jakkolwiek podkreślanie jednej idei wcale nie oznacza, że inne tracą swoje znaczenie w świadomości czy też w opisywaniu Eklezji. Bogactwem jest właśnie owa wielość i różnorodność idei i metafor. Ten rodzaj pluralizmu teologicznego – kiedy intelektualnie i z wiarą usiłujemy zbliżyć się do tajemnicy Kościoła – staje się nie tylko pożądany, lecz wręcz konieczny. Można zauważyć, iż posoborowe preferowanie kategorii Kościoła jako ludu Bożego – chociażby w celu większego dowartościowania pozycji i zadań świeckich – doprowadziło do przesadnej socjologizacji, demokratyzacji a nawet ostatnio psychologizacji, powodując niekiedy zagubienie *mysterium Ecclesiae*. Taka sytuacja niejako wymusiła rewizję soborowej recepcji i wskazała *communio* jako bardziej odpowiednie określenie Kościoła.

<sup>25</sup> Zbliżone podejście prezentuje K. Kaucha, który mówi o pięciu koncepcjach Kościoła w posoborowej literaturze: 1. instytucjonalna, 2. historiozbawcza, 3. inkarnacyjna (wspólnotowa / komunijna), 4. znakowo-sakramentalna, 5. personalistyczna. Por. tenże, *Wiarygodność Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 339-344.

O tym, że koncepcja *communio* zajmuje w dzisiejszej eklezjologii miejsce centralne zdecydowało kilka czynników. Po pierwsze, jest to owoc osiągnięć nauk biblijnych. Następnie – wynik odnowionej i duchowo pogłębiojonej relektury tekstów ostatniego Soboru. Kolejny impuls dały obrady Synodu Biskupów w 1985 r., który niejako usankcjonował takie rozumienie Kościoła. Ta data wyznacza zresztą wyraźną cezurę – wtedy ojcowie synodalni podsumowali recepcję eklezjologii posoborowej i skonstatowali jej nadmierną koncentrację na socjologicznym, zewnętrznym wymiarze Kościoła (pojęcie ludu Bożego)<sup>26</sup>. Z kolei dwa znaczące listy apostołskie związane z wielkim jubileuszem chrześcijaństwa, tj. *Tertio Millennio Adveniente* (1994) oraz *Novo Millennio Ineunte* (2001), nakreśliły dalszą perspektywę teologię komunii. Natomiast adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa* przypomina o komunii nadziei. Nie można tu też nie wspomnieć ostatniej encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*, która odsłania bardzo pogłębione, duchowe rozumienie jedności człowieka z Bogiem, aż do ontycznego zjednoczenia. Pojawia się tu termin *communio perfecta*, który wystąpił już wcześniej w encyklice *Ut unum sint* z 1995 r. (nr 23). Ojciec Święty mówi o doskonałej komunii, którą postrzega jako ostateczny cel wszelkich dążeń ekumenicznych; chodzi o komunię pełną, jaką się cieszył Kościół apostołski. Z kolei w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* w IV rozdziale pt. *Eucharystia a komuniam kościelną przez communio perfecta* Papież rozumie wielkie wezwanie dla Kościoła. Chodzi o stałe podtrzymywanie i pogłębianie komunii z Bogiem w Trójcy Jedynym, jak i w komunii między wiernymi<sup>27</sup>.

## 7. METODY EKLEZJOLOGII INTEGRALNEJ

Tak zasygnalizowany przedmiot eklezjologii całościowej, będącej syntezą eklezjologii ujmowanej z pozycji teologii fundamentalnej oraz dogmatycznej,

<sup>26</sup> Zob. II Nadzwyczajny Synod Biskupów, *Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, Wrocław 1986.

<sup>27</sup> Por. A. Napiórkowski, *Homo ecclesiasticus. Szkice a antropologii eklezjologicznej*, Kraków 2007, s. 244-250. Ważnymi przyczynkami do teologicznego pogłębiania rozumienia eklezjalnej komunii stał się list Kongregacji Nauki Wiary *Communio notio* (1992) oraz dyskusja, jaką on wywołał. Dokument ten wyraża misterium Kościoła jako tajemnicę *communio* w podwójnym sensie: wertykalnym i horyzontalnym. Wertykalnie (niewidzialnie) *communio* oznacza, że odwieczny Ojciec niebieski w swym opatrnościowym stwórczo-zbawczym planie powołał nas do uczestnictwa w trynitarnym życiu miłości. Ta *communio* realizuje się jako całe dzieje zbawienia, a swoje uszczynienie znajduje w Jezusie Chrystusie, w którym stajemy się uczestnikami natury Bożej. Horyzontalnie (widzialnie) zaś *communio* realizuje się między ludźmi, a jej źródłem jest sakramentalne życie Kościoła, ze swym szczytem i centrum w sakramencie Eucharystii (nr 3-6). Por. *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komuniam „Communio notio”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 390-401.

narzuca podejmowanym badaniom odpowiednią metodę, która z pewnością będzie złożeniem kilku metod. Nie można bowiem oczekiwać, że te nieprzebrane treści potężnej rzeczywistości Kościoła poddadzą się systematyzacji jednej metody.

Naturalnie, to uprawianie nauki o Kościele będzie działaniem w Kościele. Teologia bowiem nie jest zbiorem prywatnych stwierdzeń, lecz poruszaniem się w przestrzeni eklezjalnej. Zgodnie z zasadą *fides quaerens intellectum*, teologia musi dążyć do rozumowego uchwycenia wiary. Bez wiary teologia nie istnieje. Z jednej strony współczesna eklezjologia nie może się więc zadowalać samą wiarą ani odwoływać się do argumentacji opartej wyłącznie na autorytecie, a z drugiej – w sposób racjonalny musi przedstawiać dowody nadprzyrodzoności i wyjaśniać, dlaczego Dobra Nowina zasługuje na wiarę. W związku z tym, Kościoła nie należy próbować uchwycić jedynie w perspektywie wiary i widzieć w nim wielkość, która jest tradentem treści wiary, albowiem sam Kościół jawi się jako przedmiot wiary. Wyznanie wiary w Kościół nie jest jedynie czwartym z kolei artykułem *Credo*, lecz mieści się w ramach wyznania wiary w Ducha Świętego. Eklezjologia znajduje swoją pełniejszą treść w pneumatologii<sup>28</sup>.

Według Kamińskiego metodę można rozważać na trzy sposoby: od strony formalnej, epistemologicznej i treściowej. Najczęściej zwraca się uwagę na treściowy wymiar metody. Jednakże ze względu na złożoność przedmiotu badawczego należy koniecznie uwzględnić zarówno aspekt formalny, poznawczy i treściowy. Wydaje się, że aktualnie eklezjologia integralna jest wolna od takiej redukcjonistycznej postawy, dzięki pluralistycznie rozwijającej się teologii zarówno fundamentalnej, jak i dogmatycznej, które ujmują tajemnicę Kościoła w perspektywie historiozbowczej, semejotycznej, personalistycznej, transcendentalno-antropologicznej, symbolowej czy immanentnej<sup>29</sup>.

Znawcy omawianego zagadnienia mówią o dwóch rodzajach metod: typu podmiotowego i przedmiotowego. Zagadnienie metody, w istotny sposób weryfikujące daną dyscyplinę naukową, nieustannie warto przypominać: zawsze bowiem domaga się słusznej korekty. Współczesny zwrot ku człowiekowi skoncentrował uwagę naukowców na metodach typu podmiotowego. Dlatego z uznaniem trzeba odnotować poważny wkład wielu teologów w rozwój metody psychologiczno-egzystencjalnej, transcendentalnej i personalistycznej. Analiza chrześcijaństwa w jego eklezjalnej rzeczywistości – pod kątem człowieka i jego potrzeb – pozwoliła odkryć aspekty Kościoła dotąd może mniej eksponowane.

Jednakże wobec tego typu metod podmiotowych podnoszą się zarzuty braku ich dostatecznej obiektywności i skuteczności uzasadnienia przez nie wiarygodności objawienia. Takie głosy krytyczne wypowiedane są najczęściej przez zwolenników metod o charakterze przedmiotowym. Do metod o charak-

<sup>28</sup> Por. Neuner, dz. cyt., s. 213-215.

<sup>29</sup> Por. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 259-260.

terze przedmiotowym zwyczajowo zalicza się: historyczno-syntetyczną, eklezjologiczno-analityczną i historiozbawczą<sup>30</sup>.

W eklezjologii dogmatycznej i fundamentalnej wiele zmieniło się w posoborowym okresie. Wypada tu wymienić zasługi takich znaczących badaczy jak L. Balter, Cz.S. Bartnik, A. Czaja, A. Dulles, R. Fisichella, H. Fries, Z. Glaeser, P. Jaskóła, Ł. Kamykowski, W. Kasper, P. Knauer, R. Latourelle, J. Majewski, J.B. Metz, J. Mouroux, H. Mühlen, S. Nagy, A. Nossol, G. O'Collins, E. Ozorowski, W. Pannenberg, S. Pié-Ninot, K. Rahner, M. Rusecki, M. Seckler, H. Seweryniak, J.P. Torell, D. Tracy, H. Verweyen.

Niech będzie wolno dodać i to, że zaprezentowane powyżej rodzaje metod (podmiotowe: psychologiczno-egzystencjalna, transcendentálna i personalistyczna oraz przedmiotowe: historyczno-syntetyczna, eklezjologiczno-analityczna i historiozbawcza) są najczęściej niestety ujmowane dość jednostronnie. Wydaje się, że w metodologii brakuje wciąż holistycznego podejścia do tajemnicy Eklezji.

Trzeba też umieć dostrzec niewystarczalność każdej metodologii, również tych, które traktują eklezjologię integralnie. Żadna bowiem metoda nie jest wolna od niedomagań, również poszukiwana dla promowanej przez nas eklezjologii integralnej. Sam badacz, aby mógł dalej się posuwać w konstruowaniu swojej metody, już na wstępie musi podjąć kilka ważnych decyzji, które zdeterminują jego dalsze prace. Musi więc przyjąć nie tylko jedną z koncepcji Kościoła, lecz także określić cel i zadania swojego sposobu uprawiania teologii. Również i w tym ostatnim względzie pojawia się szereg opcji. A mianowicie, eklezjologia fundamentalna stawia sobie za cel wykazanie wiarygodności objawienia chrześcijańskiego w fakcie Kościoła. Przedstawiciele szkoły lubelskiej wyliczają aż dziewięć koncepcji wiarygodności (intelektualistyczna, woluntarystyczna, integralna, kumulatywna, semejotyczna, personalistyczna, martyrologiczna, transcendentálna, historiozbawcza) i siedem różnych grup zadań (ukazywanie sensu życia, praktyczno-polityczne, lingwistyczno-hermeneutyczne, agapetologiczne, ekumeniczne, dialogiczne i defensywne)<sup>31</sup>. Z kolei eklezjologia dogmatyczna pragnie naukowo ukazać, wyjaśnić i zanalizować aktualną samoświadomość Kościoła, jego rozumienie własnej misji zbawczej w świecie i sposób, w jaki chce siebie urzeczywistniać. Natomiast cel eklezjologii jako traktatu teologii dogmatycznej jest już bardziej zróżnicowany. Najpierw zmierza ona do tego, aby pomóc samemu Kościołowi siebie samego lepiej rozumieć, ukazać ludowi Bożemu bogactwo zbawczej tajemnicy, w której on uczestniczy. Przewodnią myśl refleksji wyznacza pytanie: Kościele, co ty sam sądzisz o sobie samym

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 289-330.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 83-167; K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, s. 344-351.

i o swoim posłannictwie?<sup>32</sup> Ponadto ten typ nauki o Kościele ma być nieustannym *aggiornamento*, czyli z jednej strony wychodzeniem Kościoła do świata i wypowiedaniem ewangelicznego orędzia językiem współczesnym, a z drugiej – w duchu ostatniego Soboru w szczególny sposób skoncentrowanego na tematyce eklezjalnej – kształtowaniem rzeczywistości świata<sup>33</sup>.

\* \* \*

Niniejsze analizy na temat metodologii nauki o Kościele, które ujętyby zarówno problematykę *Ecclesia ad intra* i *Ecclesia ad extra*, mają naturalnie charakter przyczynkarski. To poszukiwanie elementów eklezjologii integralnej nie znajduje tutaj swojego (nawet parcjalnego) rozstrzygnięcia; jest ono bardziej postawieniem kwestii niż wypracowaniem choćby nawet skromnego rozwiązania. Z pewnością owa metoda eklezjologiczna musi być konstruowana w oparciu o współczesne, soborowe widzenie Kościoła. Sugerowane przez nas określenie Kościoła jako *communio* (nie ekсклюzywistycznie, lecz kongruencyjnie) może spełnić w tym zakresie swoją rolę i prowadzić do koncentracji na miłosnej wspólnotcie osób Boskich i ludzkiej w dramacie zbawienia, już rozpoczętym w historii, a jeszcze niemającym swojej ostatecznej finalizacji.

## A Contribution to the Methodology of Integral Ecclesiology

### Summary

In the entire field of theological sciences, especially after the Second Vatican Council, many essential changes have taken place which relate not only to their meritorical aspect, but even more to methodology. A need of new precision and polishing up is particularly obvious in the tract on the Church.

The above article presents a few considerations relating to the methodology of integral ecclesiology, i.e. that which brings together the entirety of contemporary achievements of science about the Church accomplished by apologetics, fundamental and dogmatic theology. This challenge naturally exceeds the framework of this elaboration because each of these three fields has its own aim, subject and method within its own autonomy. Nevertheless, an undertaking of a scientific reflection in this respect may bear fruit in a more accurate, i.e. more complete, picture of the reality of the Church which is a divine-human mystery.

<sup>32</sup> Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele* (Dogmatyka, t. 2), Warszawa 2006, s. 297-299.

<sup>33</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”.

Presently integral ecclesiology, thanks to the pluralistically developing fundamental as well as dogmatic theology which express the mystery of the Church in the historico-salvific, semiotic, personalistic, transcendental-anthropological, symbolical or immanent perspective, applies two kinds of methods: of the subjective and of the objective type.

The contemporary turn towards man caused more attention to be given to the methods of the subjective type. Therefore the input of many theologians in the development of the psychologico-existential, transcendental and personalistic methods must be noted with acknowledgements. The analysis of Christianity in its ecclesial reality, in the aspect of man and his needs, led to the discovery of some aspects of the Church not so well exposed until now.

Nevertheless, objections towards methods of the subjective type referring to their lack of satisfactory objectivization and successfulness in justification of the credibility of revelation are raised. Such critical voices are most often raised by representatives of methods of the objective type. Customarily put forward among the methods of the objective type are the historico-synthetical, ecclesiological-analytical and historico-salvific methods.

The methods mentioned above (subjective and objective) are unfortunately expressed rather one-sidedly. It seems that a holistic approach to the mystery of the Church from the methodological position is still missing in them. It is also necessary to be able to perceive the inadequacy of any methodology, also in those attempts to create a methodology for integral theology declared by us. Every ecclesiological method which we would announce, even within the framework of total ecclesiology, also will not be void of deficiencies. The investigator himself, in order for him to advance in the construction of his method, already in the beginning faces a few important choices, which will determine his further work. He must not only accept one of the conceptions of the Church, but also describe the aim and tasks of his way of doing theology. In this last regard a wide optionality for the method of synthetical ecclesiology appears as well.

**Słowa kluczowe:** apologetyka, teologia fundamentalna, eklezjologia dogmatyczna, eklezjologia fundamentalna, eklezjologia integralna, metodologia

**Key words:** apologetics, fundamental Theology, dogmatic ecclesiology, fundamental ecclesiology, Integral ecclesiology, methodology