

PIOTR KRÓLIKOWSKI

**STRUKTURALNA WIARYGODNOŚĆ KOŚCIOŁA
W EKLEZJOLOGICZNYCH POGLĄDACH
KS. MARIANA RUSECKIEGO**

Na kształt współczesnej eklezjologii w XX w. wpłynęła najpierw odnowa teologii, wysuwająca postulaty przebudowy tej dyscypliny, by mogła ona ukazać złożoną, bosko-ludzką naturę Kościoła, a następnie nauczanie Soboru Watykańskiego II¹. S. Nagy stwierdza, że Vaticanum II jest ostatecznym odejściem od hierarchologii². Słowa te podkreślają koniec dominacji statycznej, instytucjonalnej koncepcji Kościoła (rozwijającej się od średniowiecza, a utrwalonej w okresie potrydenckim)³ i przejście do dynamizmu

DR PIOTR KRÓLIKOWSKI, asystent w Instytucie Leksykografii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, członek Zespołu Redakcyjnego Encyklopedii Katolickiej. Kontakt: pkrulik@kul.pl

- 1 *Traktat o Kościele*, red. K. Kaucha, P. Królikowski, J. Mastej, Lublin 2014, s. 9, 55–57. Jeśli nie zaznaczono inaczej, podane w przypisach publikacje są autorstwa M. Ruseckiego.
- 2 S. Nagy, *Sens Soboru – „Ecclesia quid dicis de te ipsa?”*, w: *Sobór bliski, Sobór daleki*, Lublin 2003, s. 49.
- 3 Eklezjologia apologetyczna w ramach tej koncepcji Kościoła omawiała grupy tematyczne: ustanowienie Kościoła, istotne elementy organizacyjne, prawdziwość Kościoła (*Traktat o Kościele*, s. 53–55).

i pluralizmu w jego ujmowaniu, m.in. jako: sakrament, Lud Boży, wspólnota, Mistyczne Ciało Chrystusa, głosiciel, sługa, wspólnota uczniów⁴.

Sobór pogłębił liczne elementy tradycyjnej eklezjologii, a przez to uwolnił ją z więzów narzuconych przez kryzys protestancki⁵, czyli z defensywnego nastawienia i ekskluzywistycznej interpretacji not Kościoła oraz prymatu i nieomyślności papieża (Vaticanum I)⁶. Skupił się on nie na polemice i walce, ale na pozytywnym wykładzie, zorientowanym na istotę Eklezji, jej misterium, genezę, podkreślenie i uwypuklenie bosko-ludzkiej struktury. Tak opisany Kościół nie redukuje się do organizacji ziemskiej ani nie ogranicza się do wymiaru nadprzyrodzonego, lecz jest rzeczywistością i nadprzyrodzoną, i naturalną, wspólnotą Osób Bożych i osób ludzkich, został ustanowiony jako struktura bosko-ludzka i jako taki jest obecny w dziejach.

Wiek XX to również czas dyskusji nad kształtem i potrzebą uprawiania apologetyki oraz nad metodologicznym określeniem teologii fundamentalnej, której przedmiotem jest fakt chrystologiczny i fakt eklezjologiczny. Zagadnienie wiarygodności Kościoła zajmuje w tej dyscyplinie podstawowe miejsce. Można postawić pytanie o wiarygodność Kościoła jako struktury bosko-ludzkiej.

Leksykon teologii fundamentalnej strukturę Kościoła określa jako zespół wewnętrznie połączonych elementów, istotnych dla jego tożsamości, tworzących go w jego genezie, trwaniu oraz funkcjonowaniu. Nadana przez Chrystusa, służy komunikacji Objawienia i zbawienia ludziom wszystkich czasów oraz gwarantuje jego istnienie w czasie i przestrzeni jako wspólnoty zbawczej (KK 8)⁷.

Ukazując strukturalną wiarygodność Kościoła, trzeba w punkcie wyjścia podkreślić genetyczny związek Objawienia i Kościoła. Należy więc wskazać, że Bóg, przez Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego, przygotował Kościół jako sakrament zbawienia dla całego świata, że otrzymał on pełnię Objawienia w Jezusie Chrystusie, by je komunikować i udzielać środków zbawczych, oraz że w nim Chrystus i Jego Objawienie mogą być w pełni poznane. Chodzi więc

4 A. Dulles, *Models of the Church*, Garden City 1974; tenże, *A Church to Believe in. Discipleship and the Dynamics of Freedom*, New York 1982, s. 7–18; zob.: J. Perszon, *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, Toruń 2009, s. 137–140; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1999, s. 43–59. Rusecki wskazuje także na biblijne obrazy i figury Eklezji, przez które Sobór Watykański II wyraził dwuwymiarową strukturę Kościoła (*Traktat o Kościele*, s. 73).

5 Według H. Seweryniaka kryzys reformacyjny jest pierwszym istotnym czynnikiem kształtującym eklezjologię apologetyczną (H. Seweryniak, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej „demonstratio catholica”*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2(2007), s. 117–118).

6 *Traktat o Kościele*, s. 52

7 A. Nowicki, *Kościół III. Struktura*, LTF, s. 667.

o uzasadnienie, że Kościół jako wspólnota bosko-ludzka pochodzi z Objawienia, służy mu i komunikowaniu go wszystkim ludziom, wszystkich czasów. Jego funkcją jest przekaz Objawienia, które otrzymał z góry i które w nim trwa, w nim jest przekazywane i pogłębiane. Teza ta jest założeniem strukturalnej wiarygodności i podlega uzasadnieniu, gdy Kościół ukazuje siebie w czasie i przestrzeni, spełniając swą misję wobec całej ludzkości. W tym potwierdza się jego prawdziwość jako wspólnoty bosko-ludzkiej. Zaznaczyć trzeba, że skuteczna argumentacja za wiarygodnością Kościoła powinna być analogiczna do złożonej rzeczywistości Objawienia i Kościoła, i pozostawać w ścisłym związku z nimi⁸.

W niniejszym artykule ukaże się zagadnienie strukturalnej wiarygodności Kościoła na podstawie teologicznej myśli ks. prof. Mariana Ruseckiego (zm. 2012). Chociaż nie opracował on całościowo eklezjologii, to jednak podejmował w ramach rozwijanej przez siebie teologii fundamentalnej zagadnienie wiarygodności Kościoła. Również jego prace z zakresu chrystologii i teologii religii zawierają implikacje dla nauki o Kościele. Lubelskiego teologa znamionuje przede wszystkim zmiana w podejściu do rozumienia Kościoła, która dokonała się dzięki nauczaniu Soboru Watykańskiego II, wskazującego nowe drogi ujmowania tej kwestii. Idąc nimi, Doctor *credibilitatis* pojmował Kościół strukturalnie, jako rzeczywistość całościową i złożoną (*realitas complexa*), dwupłaszczyznową, bosko-ludzką, znakową i symbolową, historyczną i personalistyczną. W odniesieniu do jego refleksji eklezjologicznej można mówić o strukturalnym ujęciu Kościoła. Asumptem do podjęcia tego tematu było także ukazanie się *Traktatu o Kościele* – wydanego pośmiertnie zbioru artykułów lubelskiego teologa.

Treść artykułu zawrze się w czterech paragrafach, adekwatnie do wymiarów katolickości Kościoła przedstawionych przez A. Dullesa⁹. Podział ten jest uzasadniony w odniesieniu do poglądów ks. prof. Mariana Ruseckiego. W swoich

8 W procesie argumentacji wymagane jest, by przesłanki miały złożenie analogiczne do rzeczywistości, którą uzasadniają oraz pozostawały w łączności z Objawieniem i z niego wynikały (J. Mastěj, M. Rusecki, *Uzasadnianie w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii” 2(2010), s. 69–71; M. Rusecki, *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, LTF, s. 109–110; tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi*, Lublin 2010, s. 15–16).

9 Zaproponował on spojrzenie na Kościół w kluczu wymiarów jego katolickości: wysokości, długości, szerokości i głębokości, zaczerpniętych z *Listu do Efezjan* (3,18). Wymiary te realizują się dzięki elementom struktury Kościoła, dlatego mogą być podstawą do przedstawienia strukturalnej wiarygodności Eklezji (zob. A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985).

pracach zwrócił on bowiem uwagę na genezę i istotę Kościoła, jego realizację w wymiarze czasowym, przestrzennym oraz w odniesieniu do człowieka.

I. GENEZA I ISTOTA KOŚCIOŁA

Dla strukturalnej wiarygodności Kościoła podstawową kwestią jest ukazanie Eklezji jako rzeczywistości bosko-ludzkiej. Droga do tego wiedzie przez odwołanie się do genezy Kościoła i wynikającej z niej istoty. Uzasadnienie takie przedstawia Rusecki, rozwijając zagadnienie paschalnej eklezjogenezy oraz opisując za pomocą teologicznych koncepcji istotę Kościoła. Podkreślenie genezy i istoty Kościoła lubelski teolog zauważa również w eklezjologii Soboru Watykańskiego II, który uwypukla bosko-ludzką strukturę Kościoła, jego trynitarny charakter i historiozbawczy wymiar, odchodząc jednocześnie od instytucjonalnej koncepcji Eklezji¹⁰. Zauważyć trzeba, że geneza Kościoła rzutuje na jego istotę, a realizacja przez Kościół swojej istoty jest potwierdzeniem jego genezy i powierzonej mu misji.

1. Geneza Kościoła

Rusecki wskazuje, że w tradycyjnej apologetyce refleksja nad genezą Kościoła była naznaczona instytucjonalną koncepcją i akcentowała prymat i apostołat. Samo powstanie Kościoła traktowano jako jednorazowy akt, a Kościół rozumiano statycznie i zewnętrznie w stosunku do Objawienia. Lubelski teolog uważa to ujęcie za niewystarczające i proponuje dynamiczną wizję genezy Kościoła, który powstaje w nurcie realizacji ekonomii zbawienia i objawieniowo-zbawczego działania Boga, osiągającego pełnię w Jezusie Chrystusie¹¹. Paschalna eklezjogeneza umożliwia także ściśle ujęcie związku Kościoła z Objawieniem. Kościół jest ostatnim etapem historii zbawienia, ściśle złączonym z Jezusem Chrystusem, najpełniej obecnym w Kościele, który posiada i przekazuje pełnię Objawienia i pełnię środków zbawczych¹².

Ujmując szeroko proces eklezjogenezy, Rusecki podkreśla, że Kościół wyrasta z Objawienia, od samego początku jest z nim złączony i pozostaje w jego służbie. Eklezjogeneza obejmuje całe życie Jezusa, od Wcielenia po Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie oraz Zesłanie Ducha Świętego. W niej ma zatem

10 *Traktat o Kościele*, s. 72-74.

11 W tym punkcie omówi się zagadnienie genezy Kościoła w wymiarze historycznym. Do preegzystencji Kościoła wróci się w następnej części artykułu, bardziej skoncentrowanym na jego historiozbawczym wymiarze.

12 *Traktat o Kościele*, s. 13-14, 17-23.

miejsce przygotowanie Kościoła do pełnienia zbawczej misji. Proces eklezjogenezy decyduje o kształcie, strukturze Kościoła i jego tożsamości w wymiarze historycznym i dziejowym. Jego podstawą jest powszechna wola zbawcza Boga oraz Boża inicjatywa, zmierzająca do utworzenia bosko-ludzkiej wspólnoty wiary, nadziei i miłości, wspólnoty Osób Bożych i osób ludzkich¹³.

Każda z czynności eklezjotwórczych prowadzi do budowy wspólnoty bosko-ludzkiej, osadza ją w Objawieniu, tworzy Kościół jako rzeczywistość objawieniowo-zbawczą i objawioną. Profesor, analizując proces eklezjogenezy, wychodzi od Inkarnacji¹⁴. W niej ustanowiona zostaje podstawowa, pierwotna i wzorcza struktura Kościoła. Wcielenie, jako wspólnota Boga i Człowieka, jest miejscem zbawienia, wyraża i uobecnia jego istotę. Kolejne czynności eklezjorodne włączają w tę podstawową strukturę społeczność osób ludzkich. Proces ten inicjuje nauczanie Jezusa, który wzywa wszystkich do wspólnoty, a apostołów w szczególności do nawiązania z Nim relacji uczniowskiej. Ponieważ Chrystusowe głoszenie jest związane z łaską, wprowadzającą człowieka w zbawczą relację, to powstająca wspólnota też zyskuje taki wymiar i bosko-ludzką strukturę. Tę funkcję pełnią także proegzystencjalne dzieła Jezusa, w których zwraca się On zarówno do potrzebujących, jak i grzeszników z łaską i przebaczeniem, zapraszając ich do wspólnoty zbawczej, do wejścia na drogę królestwa Bożego¹⁵.

Wyjątkowym wyrazem eklezjotwórczego działania Jezusa w wymiarze proegzystencjalnym są dokonywane przez Niego cuda. Wypełniają one Boże obietnice i zapoczątkowują królestwo niebieskie, którego wznoszenie jest budowaniem Kościoła w fazie ziemskiej. W cudach także zostaje pokonane królestwo szatana¹⁶.

Wspólnotę Kościoła tworzy również powołanie przez Chrystusa apostołów z Piotrem na czele. Otrzymują oni posłannictwa związane z życiem Kościoła: nauczania, uświęcania, pasterzowania, mające bosko-ludzką strukturę. Piotr został przez Jezusa wyróżniony z grona apostołów, ustanowiony opoką oraz fundamentem Kościoła; ponadto otrzymał władzę prymacjalną. Ma ona wymiar nadprzyrodzony i związana jest z pełnią Objawienia i zbawienia w Chrystusie. Związek apostołów z Chrystusem jest ścisły i oznacza trwałość Kościoła do końca świata (Mt 28,16-20)¹⁷.

13 *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 49–55.

14 Rusecki zwrócił uwagę na inkarnacyjną koncepcję Kościoła, która zawężyła genezę Kościoła do Wcielenia (*Traktat o Kościele*, s. 28–29, 88, 100).

15 Tamże, s. 101–102; *Kościół. II. Geneza*, LTF, s. 664–665.

16 *Traktat o Kościele*, s. 102–103, 109–130; *Wierście moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988, s. 187–223; *Cud*, LTF s. 281–282.

17 *Traktat o Kościele*, s. 103–104; *Kościół. II. Geneza*, s. 665–666.

Eklezjogeneza zyskuje nowy wymiar w wydarzeniu Ostatniej Wieczerzy. Podczas niej Jezus ustanowił Nowe Przymierze i Eucharystię, która od tej pory jest centrum życia Kościoła oraz nową i najwyższą obecnością Chrystusa w Kościele¹⁸.

Także wydarzenie Krzyża ma znaczenie eklezjotwórcze. Rusecki podkreśla jego wymiar przebłagalny i odkupieńczy. Na Krzyżu nastąpiło ostateczne zawarcie Nowego Przymierza i powstanie królestwa Bożego. Krzyż tworzy nowy Lud Boży i jest ściśle związany z sakramentami, zwłaszcza Eucharystii i chrztu. Mają one pierwszorzędne znaczenie w permanentnej eklezjogenezie (o niej mowa będzie w następnym paragrafie). Krzyż wraz ze Zmartwychwstaniem – kolejnym etapem genezy Kościoła, jest źródłem przemiany człowieka, przebóstwienia, nowej jakości ontycznej¹⁹. Zmartwychwstanie otwiera dostęp do uczestnictwa w życiu Bożym, do zjednoczenia z Bogiem. W nim dzieło zbawienia osiąga swój finał, a Kościół staje się ostatnim etapem historii zbawienia. Krzyż i Zmartwychwstanie nadają Kościołowi skuteczność zbawczą²⁰.

Końcowy akord eklezjogenezy Doctor credibilitatis widzi w Zesłaniu Ducha Świętego, który ożywia i dynamizuje Kościół w jego działaniu, przyczynia się do głębszego poznania Objawienia, służy jego przekazowi w Kościele w czasie i przestrzeni²¹. Proces eklezjogenezy jest więc dynamiczny. Tę dynamikę przejmuje Kościół, który rodzi się wciąż na nowo w nowych podmiotach i rozwija się w permanentnej eklezjogenezie.

2. Istota Kościoła

Geneza Kościoła decyduje o jego istocie. Powstał on bowiem, by przekazywać w czasie i przestrzeni pełnię Objawienia i zbawienia w Jezusie Chrystusie

18 *Traktat o Kościele*, s. 105; *Kościół. II. Geneza*, s. 666.

19 *Traktat o Kościele*, s. 105–106; *Kościół. II. Geneza*, s. 666; *Krzyż. IV. W wydarzeniu paschalnym*, LTF, s. 715–718; *Krzyż w wydarzeniach paschalnych. Aspekt teologicznofundamentalny*, w: „*Diligis Me? Pasce*”. *Księga Jubileuszowa dedykowana biskupowi sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerżawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949–1999*, t. 2, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, R. Majkowska. Sandomierz 2000, s. 511–227.

20 *Traktat o Kościele*, s. 206. J. Mastej, M. Rusecki, *Zmartwychwstanie*, LTF, s. 1367–1375; *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006, s. 214–221; „*Gdyby Chrystus nie zmartwychwstał*” (1 Kor 15,17). *Argument rezurekcyjnonistyczny*, „*Studia Theologica Grodnensia*” 4 (2010), s. 13–38. *Chrystofanie paschalne*, LTF, s. 198–203; *Pusty grób i chrystofanie znakami zmartwychwstania. Aspekt metodologiczny*, ResS 6 (1999), s. 27–37; *Pusty grób*, LTF, s. 987–990.

21 *Traktat o Kościele*, s. 106–108, 131–144; *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 560–571.

i prowadzić wszystkich ludzi do poznania prawdy. W nim jest obecny Chrystus i ożywia go moc Ducha Świętego. Akcent położony na łączność z Objawieniem jest podstawą poznania prawdziwości i wiarygodności Kościoła²².

Rusecki podkreśla, że eklezjologia instytucjonalna była intelektualistyczna i defensywna, a przede wszystkim niezorientowana na przekaz Objawienia w Kościele i przez Kościół. Jego zdaniem Kościół i Objawienie powinny być ujmowane w tych samych kategoriach, gdyż umożliwia to poznanie funkcji Kościoła wobec Objawienia. Podstawą tego ujednoczenia jest analogiczna struktura Kościoła i Objawienia. Kościół pochodzi z objawienia, jest rzeczywistością objawieniową, a nawet współtworzy Objawienie. Pełni on funkcję zbawczą, ale jest też obecnością Boga i Jego życiem w dziejach ludzkich²³.

Według Ruseckiego współcześnie można mówić o pluralizmie sposobów ujmowania Objawienia i Kościoła w tych samych kategoriach. Wśród nich wyróżnia on trzy koncepcje, które mogą ująć istotę Kościoła: historiozbawczą, semejotyczną i personalistyczną. Zwrócił on uwagę także na możliwości formułowania innych modeli, wychodzących od znaków wiarygodności Kościoła lub argumentów za wiarygodnością Objawienia, m.in.: agapetologicznego, sperancyjnego, martyriologicznego, kulturotwórczego, antropologicznego²⁴.

Kościół w historiozbawczej koncepcji najczęściej rozumiany jest jako historia zbawienia współrozciągła do historii świeckiej. Kościół istnieje od początku świata, preegzystując w planie Bożym, jest z jednej strony zakotwiczony w logice stworzenia, z drugiej – zamierzony jako ostatni etap historii zbawienia. W Starym Testamencie zmierzał ku Chrystusowi – Pełni czasów, dziejów, Objawienia i zbawienia. W Chrystusie Kościół zaistniał jako środowisko zbawcze – miejsce historycznego procesu zbawienia się ludzkości. Kościół w tym ujęciu jest finalną fazą realizacji ekonomii zbawienia, która wypełni się w Eschatonie²⁵.

22 *Traktat o Kościele*, s. 13–14.

23 Tamże, s. 21–22.

24 *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin 18-21 września 2001*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2001, s. 373–397; tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 217–218; por. Cz.S. Bartnik, *Eklezjologia I. Katolicka*, LTF, s. 351–352.

25 *Traktat o Kościele*, s. 28–29; *Współczesne koncepcje Kościoła*, w: *Kościół – na upadek i na powstanie wielu*, red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, „Homo Meditans” 17, Lublin 1996, s. 136–137; *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 385–397.

Następna wyróżniona przez Ruseckiego koncepcja jest dość szeroka, gdyż odwołuje się do kategorii sakramentu (sakramentalna), symbolu (symbolowa) i znaku (semejotyczna). Wydaje się, że najlepiej będzie określić ją mianem semejotycznej, co sugeruje sam Rusecki, wyróżniając taką koncepcję wiarygodności chrześcijaństwa, przy czym pozostaje ona otwarta na poszerzenie jej kategoriami symbolu i sakramentu lub na rozwinięcie symbolowej i sakramentalnej koncepcji Kościoła.

Rusecki odwołuje się do użytego przez konstytucję *Lumen gentium* terminu *sacramentum*, uważając go za możliwy do wykorzystania w eksplanacji misterium Kościoła. Objawienie i zbawienie w Jezusie Chrystusie – Prasakramencie, Źródle Objawienia i łaski zbawienia, są kontynuowane w Kościele, który otrzymuje od Niego sakramentalny charakter. Sakramentalność Kościoła uczestniczy zatem w sakramentalności Chrystusa i jest od niej zależna. Lubelski teolog określa Kościół jako znak, który zawiera to, co oznacza. Chrystus, Jego Objawienie i zbawcze dzieło istnieją w Kościele, dlatego w nim możliwe jest poznanie Chrystusa w każdym czasie. Kościół jest znakiem Chrystusa, a Chrystus znakiem Boga. Całe Objawienie (słowa i czyny), łącznie z Kościołem, ma strukturę semejologiczną. W strukturze Kościoła również Piotr i jego następcy są znakiem Chrystusa, a kolegium biskupów – znakiem kolegium apostołskiego. Wyjaśniając chrystofanijny charakter sakramentu, Rusecki zwraca uwagę na kategorię symbolu, łączącego płaszczyzny widzialną i niewidzialną (symbolizującą i także symbolizowaną). Symbol oddaje związek Chrystusa uwielbionego ze wspólnotą wierzących. Kościół jest współtworzony przez Chrystusa, tzn. wspólnota wiernych jest przez Niego przenikana, symbolizowana, dokonuje się jej permanentna personalizacja, socjologizacja i symbolizacja. Kościół jest nowym bytem personalnym. Proces symbolizacji wspólnoty Kościoła rozpoczął się wraz z eklezjogenezą, osiągając pełnię w Męce, Śmierci krzyżowej i Zmartwychwstaniu Chrystusa, ale we wspólnocie wierzących trwa nadal. Staje się ona symbolem proporcjonalnie do obecności w niej elementu boskiego. Hierarchia w Kościele ma za zadanie kształtowanie, organizowanie i jednoczenie elementu symbolizującego, a przez nauczanie, działanie sakramentalno-liturgiczne oraz aktualizowanie wydarzeń zbawczych – sakramentalne jednoczenie elementu symbolizującego z symbolizowanym²⁶.

Rusecki wyodrębnia także personalistyczną koncepcję Kościoła. Zgodnie z nią Kościół nie może być rozpatrywany na płaszczyźnie rzeczowej. Jest on

26 *Traktat o Kościele*, s. 30–32; *Współczesne koncepcje Kościoła*, s. 137–139; por. *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 379–385.

rzeczywistością osobową, komunią Osób Bożych i osób ludzkich, wspólnotą osób połączonych ze sobą wertykalnie i horyzontalnie. Każdy członek Kościoła pozostaje w indywidualnej relacji do Jezusa Chrystusa i Jego dzieła oraz jest związany z innymi osobami ludzkimi. Wzorem relacji jest dla nich komuniam Osób Trójcy Świętej. Tylko wspólnota osób w relacji z Osobami Bożymi może tworzyć Kościół, którego centrum stanowi Chrystus. Poza osobami nie ma Kościoła, gdyż byt Eklezji ma strukturę osobową. Stąd też pochodzi jej dynamizm. W Kościele przekazywana i poznawana jest pełnia Objawienia rozumianego osobowo – zrealizowanego w słowach i czynach Jezusa Chrystusa. Wreszcie celem Kościoła jest wzywanie ludzi do zbawczego dialogu, oraz przekazywanie im Bożego zbawienia, polegającego na zjednoczeniu z Bogiem. Kościół jawi się jako interpersonalna, dialogiczna i personalistyczna struktura, która może być poznawana przez wiarę, ale zawsze pozostanie niezgłęzionym misterium. Wszelkie jego elementy instytucjonalne i przedmiotowe, funkcyjne w relacji do zbawienia, otrzymują pośrednio wymiar personalistyczny²⁷.

Uzasadnienia bosko-ludzkiej struktury Kościoła dokonano przez wskazanie na jego genezę i istotę oraz funkcje, ujęte w teologicznych koncepcjach Eklezji. Następnym krokiem w wykazywaniu strukturalnej wiarygodności będzie wskazanie, że Kościół, zachowując tożsamość, może wypełniać, wynikające z genezy, posłannictwo wobec każdego człowieka w wymiarach czasowym i przestrzennym²⁸. Wymienione koncepcje Kościoła będą podstawą podziału treści w następnych paragrafach.

II. KOŚCIÓŁ I OBJAWIENIE – ASPEKT TEMPORALNY

W poprzednim paragrafie wykazano, że Kościół jest ściśle i organicznie związany z Objawieniem, służy jego komunikacji, prowadzi do wiary i zbawienia. Ta misja ma wymiar czasowy, gdyż Kościół jest ostatnim etapem historii zbawienia, a obecna w nim pełnia Objawienia i pełnia środków zbawczych ma być dostępna po wszystkie dni, aż do skończenia świata (Mt 28, 16–20).

Aby ująć strukturalną wiarygodność Kościoła w aspekcie temporalnym, trzeba odwołać się do zarysowanej wyżej koncepcji historiozbawczej. Kościół jest bowiem związany z historią zbawienia, przekazuje Objawienie, a tym samym realizuje zbawienie. W tym paragrafie zamierza się uzasadnić, że Kościół

27 *Traktat o Kościele*, s. 9–12, 27–28; *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 348–351; *Współczesne koncepcje Kościoła*, s. 135; por. *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 373–379.

28 *Kościół*. II. *Geneza*, s. 667.

jest w stanie wypełniać swą misję w wymiarze czasowym. Służą temu elementy struktury Eklezji, analogiczne do jej bosko-ludzkiej natury. Stają się one przesłankami wiarygodności Kościoła, gdy wypełniają jego misję w czasie²⁹.

Wykazywanie, że Kościół ma możliwość permanentnej komunikacji Objawienia i zbawienia rozpocznie się od zwrócenia uwagi na czasowe ramy Kościoła, obejmujące z jednej strony jego preegzystencję, z drugiej przyszłą pełnię królestwa Bożego. Następnie przejdzie się do przedstawienia sposobów temporalnej komunikacji Objawienia w Kościele. Rusecki podejmował dotyczące tej kwestii zagadnienia tradycji, nauczycielskiego urzędu Kościoła i jego nieomylności oraz permanentnej eklezjogenezy.

1. Preegzystencja Kościoła i pełnia królestwa Bożego

Historiozbawcza koncepcja Kościoła pozwala na określenie jego temporalnych ram, nie ograniczając go przy tym tylko do rzeczywistości widzialnej. Kościół sięga bowiem do czasu przed swoim historycznym zaistnieniem, do początku stworzenia, a progresywnie antycypuje wypełnienie się dziejów³⁰.

Rusecki podjął zagadnienie preegzystencji Kościoła przy okazji omawiania problematyki religii pozachrześcijańskich i możliwości zaistnienia w nich Objawienia Bożego i zbawienia. Jego zdaniem Bóg od początku objawia się człowiekowi, z czym związana jest łaska. Odwołując się do A. Skowronka, który stwierdza, że „Gdzie łaska, tam zbawienie, gdzie zbawienie, tam Chrystus, gdzie Chrystus, tam Kościół”, Profesor podkreśla, iż w jakiś sposób rzeczywistość eklezjalna jest obecna od początku istnienia człowieka³¹. Według Cz.S. Bartnika trzeba wręcz mówić o Kościele stworzenia (*Ecclesia creationis*), stanowiącym wstęp do rozwijającej się historii zbawienia z Kościołem Jezusa Chrystusa jako ostatnim etapem jego realizacji, a zarazem głównym motywem aktu stworzenia³².

Do preegzystencji Kościoła lubelski teolog nawiązuje również w odniesieniu do powszechnej woli zbawczej Boga, czym uzasadnia możliwość zbawienia każdego człowieka. Odwołuje się także do zasady *extra Ecclesiam salus nulla*, która

29 P. Królikowski, *Temporalny wymiar strukturalnej wiarygodności Kościoła w eklezjologii kardynała Avery'ego Dullesa SJ*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 5 (2013), s. 32–68.

30 Dulles, *Models of the Church*, s. 58-70.

31 *Traktat o Kościele*, s. 325; A. Skowronek, *Zbawienie w Kościele i przez Kościół*, „Materiały Problemowe” 3 (1979), s. 51. Skowronek nawiązał w ten sposób do Ireneusza z Lionu, który mówi że, „gdzie Kościół, tam i Duch Boży, a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska” (*Adversus haereses* III 24,1; PG VII 966; zob. też: Dulles, *Models of the Church*, s. 53–56).

32 Cz.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1982, s. 87; por. I.S. Ledwoń, *Extra Ecclesiam salus nulla*, LTF, s. 394.

podkreśla konieczność Kościoła w działaniu redempcyjnym oraz jego istnienia, by zbawienie mogło się realizować w każdym czasie i miejscu³³. Rusecki stawia tę formułę także w perspektywie chrystologicznej, której podstawy widzi w konstytucji *Lumen gentium*, łączącej łaskę, zbawienie, Chrystusa i Kościół³⁴.

Drugim biegunem temporalnego wymiaru Kościoła jest pełnia królestwa Bożego. Do niego zmierza Kościół jako rzeczywistość historyczna i ostatni etap historii zbawienia, i w nim ma osiągnąć pełnię. Do tematu królestwa Bożego nawiązał Rusecki w kontekście problematyki cudu i jego eklezjotwórczej roli. Stwierdza on, że idee króla Jahwe i Jego królestwa sięgają czasu wyjścia narodu wybranego z Egiptu i wyrosły z idei ludu Bożego oraz przekonania o panowaniu Boga nad światem i narodami, a zwłaszcza nad narodem wybranym. W przeciwieństwie do ziemskich królestw, w strukturę królestwa Bożego wchodzi sam Bóg, a cechuje je świętość, wewnętrzna doskonałość i zbawienie. Lubelski teolog zwraca uwagę, że w Nowym Testamencie królestwo Boże ma charakter zarówno eschatyczny, jak i historyczny – jest ono już realizowane na ziemi. Jezus głosi królestwo Boże, które nadchodzi wraz z Nim, przepowiada bliskość czasów eschatycznych i nadejście zbawczego panowania Boga. Jezus pozostaje w relacji do królestwa Bożego, a nawet utożsamia się z nim (ostatecznie w wydarzeniach paschalnych), dlatego jest określany jako *autobasilea*, jest Wielkim Znakiem eschatycznego królestwa Bożego. Znakami jego nadejścia są też cuda, w których Jezus już je realizuje – w słowach i czynach zapowiada On królestwo Boże, a jednocześnie je urzeczywistnia i tworzy nowy Lud Boży. Rusecki stwierdza, że królestwo Boże jako rzeczywistość historyczna rozpoczęło się w Jezusie Chrystusie i wzrasta w Kościele oraz zmierza do eschatycznej pełni. Kościół jest więc królestwem Bożym na ziemi, a cel jego egzystencji urzeczywistnia Eucharystia, w której implikowana jest pełnia królestwa Bożego w Eschatonie, i która do niego wprowadza, łącząc Kościół pielgrzymujący, cierpiący i triumfujący³⁵.

33 *Traktat o Kościele*, s. 324. M. Rusecki, *Objawienie Boże podstawą religii*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski. Warszawa 2007, s. 164–165; I.S. Ledwoń, *I nie ma w żadnym innym zbawienia. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2012, s. 511–512. Formuła *extra Ecclesiam salus nulla* w przeszłości była interpretowana ekskluzywistycznie; we współczesnej teologii, zwłaszcza teologii fundamentalnej, jest rozumiana inkluzywistycznie (Ledwoń, *Extra Ecclesiam salus nulla*, s. 389–391; tenże, *I nie ma w żadnym innym zbawienia*, s. 53–63).

34 Zob.: M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 267; tenże, *Objawienie Boże podstawą religii*, s. 163–165. W teologii mówi się także o preegzystencji Kościoła, który sięga Adama lub Abela (*ab iusto Abel*), oraz o *Ecclesia ante legem, sub lege* i *sub gratia* (zob.: Dulles, *The Catholicity of the Church*, s. 88–89; Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 87–89).

35 *Traktat o Kościele*, s. 112–122, 154.

Profesor szeroko ujmuje czasową rzeczywistość Kościoła. Rozumie go jako konieczny element całej historii zbawienia, sięgający stworzenia, preegzystujący, przewidziany w Bożym planie zbawienia. W Jezusie Chrystusie zaistniał on w sposób widzialny, jako ostatni etap historii zbawienia i zmierzającego do wypełnienia królestwa Bożego. Uznając ciągłość objawiania się Boga człowiekowi i udzielania przez Niego łaski, trzeba przyznać współciągłość Kościoła i dziejów ludzkich. Łaska ta jest bowiem zawsze łaską Chrystusową, a tam gdzie jest Chrystus, tam jest również Kościół³⁶.

Przejdzie się teraz do wskazania na temporalną ciągłość Kościoła. Wskaże się najpierw na możliwości przekazu Objawienia, a następnie przedstawi zagadnienie permanentnej eklezjogenezy.

2. Tradycja³⁷

W historiozbawczej koncepcji Kościoła podstawową jego misją jest głoszenie Objawienia. W tej roli Kościół jest związany z Tradycją, która służy Objawieniu i jest sposobem jego przekazu w wymiarze temporalnym. Wypełnianie tego zadania w czasie (i przestrzeni) stanowi kryterium strukturalnej wiarygodności Eklezji.

Rusecki ujmuje Tradycję w aspektach historiozbawczym i trynitarnym. Ma ona źródło w Bogu i rozwija się wraz z realizacją zbawczej ekonomii. Na etapie Starego Testamentu jest zorientowana na Jezusa Chrystusa, w którym osiąga szczyt. Staje się On centrum Tradycji, którą ma kontynuować chrześcijaństwo żyjące Jego pamiętką. Jezus urzeczywistnia w sobie Tradycję obiektywną, jest źródłem Tradycji chrześcijańskiej i przyczyną Tradycji aktywnej. Przekazuje On pełnię Objawienia apostołom, a w ich osobach Kościołowi, by ten komunikował je w czasie. W odniesieniu do Kościoła lubelski Teolog mówi o Tradycji apostoelskiej i poapostoelskiej. Tradycja trwa zatem w podmiocie eklezjalnym, ożywianym mocą Ducha Świętego.

36 *Istota i geneza religii*, s. 267; Dulles, *Models of the Church*, s. 65–66; I.S. Ledwoń, *Kościół a zbawienie w religiach*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 135–139. Na koekstensywność Kościoła Chrystusowego względem czasu i przestrzeni wskazują m.in. Bartnik (*Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 87–88) i A. Napiórkowski (*Geneza, natura i posłanie Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4, *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 74–76).

37 Zagadnienie Tradycji opracowano na podstawie: *Traktat o Kościele*, s. 195–229; *Traktat o Objawieniu*, s. 440–460.

Rusecki, opisując dokonujący się w myśli teologicznej proces rozwoju rozumienia Tradycji³⁸, zaaprobowany w nauczaniu Kościoła, odwołuje się w tym zakresie do wykładni Soboru Watykańskiego II, który interpretuje Tradycję w kategoriach historiozbawczych. Jego nauczanie podkreśla, że przekaz Objawienia w Kościele dokonuje się dzięki Tradycji, w nauce, życiu i kulcie Kościoła. Tradycja przekazuje i aktualizuje naukę Chrystusa, jego objawieniowo-zbawcze dzieła, całą działalność apostołów, a zatem przekazuje wszystko to, w co Kościół wierzy (KO 8).

Dominujące do Vaticanum II intelektualne podejście do Objawienia rzutowało na rozumienie Tradycji. Sobór, kładąc akcent na historiozbawcze ujęcie Objawienia, ukazał Tradycję jako pełną rzeczywistość objawieniowo-zbawczą, organicznie powiązaną z Pismem Świętym przez wzajemną komunikację, organiczną jedność, wspólne źródło (wola Boża zbawienia człowieka), ten sam przedmiot (objawienie Boże stanowiące jedną i niepodzielną całość) i wspólny cel. Tradycja i Pismo Święte są dwoma sposobami przekazu Objawienia, ale istotą rozróżnienia nie jest zawartość treściowa. Przekazują one to, co jest potrzebne człowiekowi do współpracy w zbawczym dziele. Zachodzi między nimi wzajemna komunikacja, implikacja i objaśnienie. Tradycja odwołuje się do Pisma Świętego jako normy, a ono z kolei jest głębiej rozumiane i aktualizowane dzięki żywej Tradycji. Muszą być one ujmowane łącznie z Magisterium Ecclesiae. Kolegium biskupów z papieżem na czele, jako sukcesor kolegium apostołów i św. Piotra, jest autorytatywnym interpretatorem Tradycji (posiadają charyzmat prawdy). Jednocześnie Rusecki podkreśla, że cały Kościół jest interpretatorem Tradycji, dzięki czemu nie może on pobłądzić w przekazie prawdy objawionej i zbawczej. Kościół dzięki Tradycji jest w stanie przekazywać Objawienie w czasie i dostosować jego wyraz do nowych okoliczności. W tym zadaniu przyczynia się do rozwoju doktryny wiary, jej wykładni w zmieniającym się kontekście i mentalności ludzkiej.

38 Rusecki zwraca uwagę na rozwój rozumienia Tradycji w Kościele na przestrzeni jego historii. Kształtowało się ono pod wpływem koncepcji Objawienia i Kościoła oraz czynników historycznych. Znaczące dla rozumienia Tradycji było ograniczenie jej do wymiaru intelektualnego, dogmatycznego, a w wymiarze podmiotowym – do pewnych grup w Kościele (biskupi, synody, sobory, liturgia). W intelektualistycznej koncepcji Objawienia podkreślano, że Tradycja jest źródłem Objawienia. Dopiero w XX w. odejście od tej koncepcji Objawienia wpłynęło na rozumienie jego przekazu. Źródłem Objawienia jest Bóg, a Pismo Święte i Tradycja są sposobami przekazu. Od czasu Soboru Trydenckiego dyskutowano także kwestię relacji Pisma Świętego i Tradycji. Współczesne rozstrzygnięcia zostały przedstawione przez Sobór Watykański II (*Traktat o Kościele*, s. 213–225).

Profesor, odwołując się do nauczania konstytucji *Lumen gentium*, wskazuje, że przekaz Objawienia w Tradycji dokonuje się przez głoszenie zbawczych dzieł Boga, liturgię, w której Tradycja jest żywa i obecna, i w której aktualizuje się Objawienie i zbawcze dzieła Jezusa Chrystusa, oraz przez diakonię – posługiwanie biednym, cierpiącym, wykluczonym. Do tych zakresów wróci się jeszcze w ostatnim punkcie tego paragrafu. Według Ruseckiego Tradycja nie może być ograniczona tylko do przekazu ustnego, który, chociaż podstawowy, powinien być łączony z działaniem, czynem. Tradycja obejmuje także słowo spisane poza Pismem Świętym oraz tzw. pomniki Tradycji³⁹.

Lubelski teolog podkreśla, że Tradycja w Kościele ma charakter dynamiczny i można mówić o jej rozwoju. Wprawdzie w wymiarze obiektywnym została zamknięta wraz z powstaniem ostatniej księgi Pisma Świętego, jednak rozwija się w Kościele w sposobie rozumienia przekazywanych słów i czynów Jezusa Chrystusa (KO 8). Rozwój przejawia się także we wzroście i pogłębieniu świadomości wiernych w odniesieniu do Tradycji apostoelskiej.

Według Profesora Tradycja jest zatem całym życiem Kościoła, żywym przekazem Objawienia. W jedności z Pismem Świętym służy Kościołowi w uaktualnianiu i przystosowaniu form wypowiedzania Objawienia do zmieniających temporalnie kontekstów.

3. Magisterium Ecclesiae w służbie przekazu Objawienia w czasie

W przekazie Objawienia w Kościele w czasie uczestniczy także Magisterium Ecclesiae. Do tego zadania w procesie eklezjogenezy zostali powołani apostołowie, którzy otrzymali misję głoszenia Ewangelii po wszystkie czasy. Grono apostołów z Piotrem na czele – konstytutywny element struktury Kościoła, na drodze sukcesji jest przedłużane w kolegium biskupów z papieżem jako głową. Ma ono strukturę analogiczną do Kościoła i Objawienia, dzięki czemu może służyć jego przekazowi.

W zakresie znaczenia Magisterium Ecclesiae w przekazie Objawienia⁴⁰ Rusecki zwraca uwagę na prymat Piotra, kolegium biskupów z papieżem na czele oraz na charyzmat nieomyślności.

39 Należą do nich: źródła (miejsca) teologiczne, wszelkie tradycje kościelne – zabytki, w których została utrwalona prawda Objawienia, przekaz ustny, przekaz myśli i zasady życia, odzwierciedlające żywą Tradycję. Może przyjmować ona formę spisaną. Do pomników Tradycji zalicza się też historia Kościoła, sztuka sakralna i literatura (*Traktat o Objawieniu*, s. 454).

40 W intelektualistycznej koncepcji Objawienia przekaz był w zasadzie sprowadzany do funkcji Magisterium Ecclesiae i zamykany w orzeczeniach dogmatycznych. Otrzymywał więc sankcję orzeczeń soboru.

Na podstawie analizy świadectw biblijnych lubelski teolog stwierdza, że na Piotrze spoczywa odpowiedzialność za grono apostołskie oraz cały Kościół, a w tym także za przekaz Objawienia. Posłannictwo to, dzięki sukcesji, zachowuje ciągłość w czasie. Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa uświadamiano sobie, że świadectwo biskupa Rzymu jest gwarantem prawdziwości nauki Kościoła. Kolejni biskupi Rzymu mieli świadomość spoczywającej na nich odpowiedzialności za interpretację i przekaz Objawienia. Tego dotyczyło polecenie Jezusa Chrystusa dane Piotrowi, by umacniał braci w wierze. Prymat był wyrażany w różnych formach, w zależności od historycznych okoliczności, doktrynalnie został zaś sformułowany przez Sobór Watykański I. Prawdę tę potwierdził Sobór Watykański II, interpretując prymat jako chciany przez Jezusa Chrystusa dla strzeżenia jedności wiary i wspólnoty (KK 18). Ponieważ jedność wiary wyraża się w jedności Objawienia, dlatego jest ono (i jego przekaz) najgłębszą racją istnienia prymatu biskupa Rzymu. Temu przekazowi towarzyszy asystencja Ducha Świętego. Prymat papieża wiąże się z posługą słowa Bożego i odpowiedzialnością każdorazowego następcy Piotra za jego przekaz i urzeczywistnianie się w życiu Kościoła oraz głębsze jego rozumienie. Posługa papieża jest gwarancją autentycznego przekazu wiary w ciągu wieków, tzn. zgodności z pierwotną wiarą Kościoła, której uosobieniem był Piotr⁴¹.

Jak już powiedziano, również apostołowie są integralnym, ustanowionym w paschalnej eklezjogenezie elementem struktury Kościoła, koniecznym dla jego trwania, wypełniania misji ewangelizacyjnej i zachowywania tożsamości. Rusecki podkreśla fakt przekazania im misji w kontekście chrystofanii. Wydarzenie to nadaje jej objawieniowy charakter, związany z głoszeniem Objawienia, które dokonało się przez Chrystusa i w Nim. Ponieważ posłannictwo apostołów jest związane z Objawieniem, dlatego jest ono też nieoddzielne od jego przekazu w Kościele. Mają oni aktualizować istotne elementy objawieniowo-zbawczego posłannictwa Chrystusa. Ze względu na czasową i przestrzenną powszechność Kościoła ciągłość posłannictwa apostołskiego jest zachowywana na drodze sukcesji, trwa w zhierarchizowanym kolegium biskupów z papieżem na czele i jest sprawowana na Soborach. Doctor *credibilitatis* zobrazował znaczenie sukcesji w przekazie Objawienia stwierdzeniem, że wszyscy następcy apostołów stanowią jeden podmiot rozciągnięty w czasie, a ich misją jest udostępnianie Kościołowi zbawczej łaski, objawionej prawdy i ukazywanie nowego religijnego ładu społecznego. Dokonuje się to przede wszystkim w sakramentalno-liturgicznym życiu wspólnoty Kościoła⁴².

41 *Traktat o Kościele*, s. 264–269.

42 Tamże, s. 269–275.

Przekaz Objawienia przez Magisterium Ecclesiae jest związany także z charyzmatem nieomyślności (prawdy). Rusecki podkreśla, że został on dany przez Boga Kościołowi dla jego dobra i budowania go w wymiarze poznania i przekazywania Objawienia w celu zbawienia człowieka w dziejach. Świadomość nieomyślności Kościoła była implikowana od początku, ale rozwijała się stopniowo. Charyzmat prawdy jest obiektywną świadomością trwania Kościoła w prawdzie objawionej. Wynika on z zapewnienia Jezusa o swojej obecności pośród uczniów, gwarantującej wierny przekaz Ewangelii. Nieomyślność Kościoła jest związana z Objawieniem, a także z asystencją Ducha Świętego w przekazie prawd objawionych i w doktrynalnym ujęciu ich treści w czasowo zmiennych warunkach⁴³.

Doktrynę o nieomyślności sformułował Sobór Watykański I, nazywając ją właściwością Boga udzielaną człowiekowi, związaną z przekazem i interpretacją nauki objawionej. Jako charyzmat udzielona jest całemu Kościołowi (*sensus fidei*), a zapodmiotowana zwłaszcza w Nauczycielskim Urzędzie Kościoła, któremu przysługuje ona pod pewnymi warunkami. Zdogmatyzowana przez ten Sobór nieomyślność papieża oznacza, że gdy wypowiada się on *ex cathedra* w zakresie definiowania nauki wiary lub obyczajów, odznacza się nieomyślnością daną Kościołowi przez Chrystusa (BF II 61). Występuje on jako rzecznik i wyraziciel wiary Kościoła. Vaticanum I sprowadził nieomyślność Kościoła głównie do przekazu i interpretacji nauki objawionej. Sobór Watykański II potwierdził tę naukę, stwierdzając, że jedynym autentycznym podmiotem nieomyślności jest sam Kościół, który może się wypowiadać przez papieża lub kolegium biskupów w łączności z papieżem (KK 25). Sobór położył akcent na nadprzyrodzony zmysł wiary całego Ludu Bożego (powszechna zgodność całego Kościoła co do treści nauki w sprawach wiary i obyczajów). Dzięki niemu (wzbudzaniem i podtrzymywanemu przez Ducha Świętego), pod przewodnictwem Magisterium Ecclesiae, Kościół przyjmuje prawdziwie słowo Boże (por. 1 Tes 2,13) i trwa przy wierze (por. Jud 3), ale też ją pogłębia i pełniej aplikuje w swoim życiu (KK 12, 25). Nieomyślność ma taki zakres, jak Objawienie, dotyczy spraw wiary oraz moralności – istotnie związanych ze zbawieniem⁴⁴.

Charyzmat nieomyślności służy Kościołowi w zachowywaniu i przekazywaniu w czasie, w sposób nienaruszony Objawienia Bożego, stanowiącego treść wiary Kościoła, zawartego w Piśmie Świętym bądź Tradycji. Służy także zachowaniu tożsamości Kościoła katolickiego z Kościołem Chrystusowym.

43 *Nieomyślność*. II. *Nieomyślność Kościoła*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 1150.

44 Tamże, kol. 1150–1152; *Traktat o Kościele*, s. 275–278.

4. Permanentna eklezjogeneza⁴⁵

Wymienione już głoszenie (*martyria*), liturgię (*letourgia*) i diakonię (diakonia) jako formy przekazu Objawienia w Tradycji, Rusecki łączy ze wspólnotą (*koinonia*) w kwartet sposobów urzeczywistniania się Kościoła (Dz 2,42). Wyznaczają one permanentną eklezjogenezę oraz realizują i kontynuują misję Kościoła.

Kościół w czasie tworzy się przez martyrię. Jego nauczanie jest ściśle związane z łaską, działaniem Ducha Świętego oraz ze świadectwem, które ma wymiar osobowy (do tematu świadectwa wróci się jeszcze w dalszej części artykułu). Kościół żyje tym, co głosi, i w ten sposób daje wiarygodne świadectwo. Każdy członek Kościoła zaświadcza o prawdzie, którą poznał, którą posiada, którą żyje i gotów jest złożyć za nią ofiarę. Wierzący pozostaje też w ścisłym związku z przedmiotem świadectwa. Cały Kościół jest nauczany przez Słowo Boże, cały jest też nauczający, chociaż zakresy nauczania są różne dla różnych podmiotów w Kościele.

Ciągłość Kościoła w czasie jest możliwa także przez tworzenie wspólnoty braterskiej (*koinonia*), zwołanej w procesie eklezjogenezy. Nauczanie i świadectwo prowadzą do tworzenia się wspólnoty z żyjącym w niej Chrystusem. Kościół jest wspólnotą wspólnot, które pozostają w permanentnej łączności z Bogiem i ze sobą nawzajem. Wspólnotowość ta ma różne zakresy, zależnie od grup w Kościele (od papieża i kolegium biskupów do rodziny ludzkiej). Nie ogranicza się tylko do wspólnoty aktualnej, ale obejmuje wszystkich zmarłych członków Kościoła i wybiega w przyszłość – ma trwać do wypełnienia się dziejów. Dzięki temu Kościół ma być także zaczynem przemiany świata.

Rusecki podkreśla, że szczególnym miejscem przekazu Objawienia w czasie jest liturgia – serce życia Kościoła. W aktach i czynnościach liturgicznych aktualizowane i udostępniane są wszystkie wydarzenia zbawcze, a głoszone podczas liturgii słowo Boże budzi, ożywia i wzmacnia wiarę. Znakami Bożej łaski są sakramenty, zwłaszcza Eucharystia, która jest najbardziej eklezjotwórcza. Zapewne dlatego lubelski teolog najwięcej uwagi poświęca Eucharystii i modlitwie. Eucharystię nazywa źródłem i podstawą permanentnej eklezjogenezy. Przez anamnezę wydarzeń Wieczernika, antycypujących misterium paschalne, Eucharystia gromadzi, buduje, utwierdza i współkonstytuuje eklezjalną wspólnotę, a w jej uczestnikach odnawia świadomość przynależności do Kościoła

45 *Traktat o Kościele*, s. 297–306. Podjęte przez Ruseckiego zagadnienie permanentnej eklezjogenezy rozwinął J. Mastej (*Permanentna eklezjogeneza*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 113–135).

Chrystusowego i współtworzenia go. Przez Eucharystię stają się oni uczestnikami wydarzeń zbawczych w niej aktualizowanych. Eucharystia jest obecnością Chrystusa i jego zbawczego dzieła, przebóstwieniem jej uczestników, którzy stają się partycypantami uczyty niebiańskiej w królestwie Bożym⁴⁶.

Z permanentną eklezjogenezą Rusecki wiąże także modlitwę. W modlitwie Kościoła wyraża się wiara, nadzieja i miłość, troska o drugich w wymiarze zbawczym i egzystencjalnym. Charakteryzuje ją także trwanie w wierze, urzeczywistnianie przez wspólnotę miłości, uczestnictwo w Eucharystii (Dz 2,42), która jest najwyższą formą modlitwy. Modlitwa dynamizuje Kościół, pozostaje w ścisłej i wzajemnej relacji z liturgią i wyznawaną wiarą, przyczynia się do budowania wspólnoty i jednoczenia jej członków w Chrystusie, jest odpowiedzią miłości na miłość Boga, a jednocześnie związkiem z całym Bożym stworzeniem, bliźnimi, ludzkością – ma więc charakter eklezjotwórczy⁴⁷.

Profesor zwraca uwagę także na urzeczywistnianie się Kościoła przez diakonię. Kościół został posłany na cały świat, by służyć nadprzyrodzonemu zbawieniu człowieka, ale jego znakiem jest również służba ludziom w ich problemach egzystencjalnych i doczesnych, gdyż zbawienie dotyczy całej osoby, nie tylko jej sfery duchowej. Proegzystencjalna postawa Kościoła ukazuje go jako sakrament, czyli znak i narzędzie zbawienia oraz jedności całego rodzaju ludzkiego (KK 1).

W poglądach Ruseckiego widać świadomość czasowego wymiaru Kościoła, współrozciągniętego do historii zbawienia. Na historycznym etapie Eklezja przez Tradycję i Magisterium Ecclesiae komunikuje Objawienie, przekazuje je nieomylnie i urzeczywistnia się w permanentnej eklezjogenezie. Dzięki temu Kościół pozostaje temporalnie tożsamą strukturą bosko-ludzką i objawieniowo-zbawczą, która ucieleśnia się w nowych członkach aż do skończenia świata⁴⁸.

III. SZEROKOŚĆ KOŚCIOŁA – KOŚCIÓŁ ZNAKIEM ZBAWIENIA

Strukturalna wiarygodność Kościoła ukazuje się także w jego przestrzennym wymiarze. W stosunku do wymiaru temporalnego następuje w nim przesunięcie akcentu z Objawienia na zbawienie. Na ten wymiar trzeba spojrzeć w perspektywie wyróżnionej przez Ruseckiego semejotycznej koncepcji Kościoła. W analizie misterium Kościoła odwołał się on do konstytucji *Lu-*

46 *Traktat o Kościele*, s. 151–153.

47 Tamże, s. 162–167.

48 Tamże, s. 151.

men gentium i jej nauki o Kościele jako znaku i sakramencie zbawienia. Na tej podstawie stwierdza, że w przeciwieństwie do instytucjonalnej koncepcji Eklezji, daje ona możliwość ukazania pełnego zasięgu Kościoła Chrystusowego, który obejmuje także inne wyznania, religie pozachrześcijańskie, oraz wszystkich ludzi dobrej woli⁴⁹. Odwracając tok myślenia, można w sposób uprawniony stwierdzić, że tam, gdzie realizuje się zbawienie, tam też obecny jest w jakiś sposób Kościół (na to zwrócono uwagę już wcześniej).

W tej optyce wiarygodność Kościoła jest zależna od jego realizacji jako znaku powszechności zbawienia. Zagadnienie to przedstawi się w świetle teologicznych poglądów Ruseckiego, posiłkując się kategoriami przynależności i przyporządkowania do Kościoła (KK 14-17).

1. Przynależność

Rusecki w zagadnieniu przynależności do Kościoła wskazał na tendencję do łączenia jej z zasadą *extra Ecclesiam salus nulla*, a także na odwoływanie się do autorytetu Boga, który chce, by wszyscy doszli do zbawienia w Jezusie Chrystusie i Jego Kościele. Wraz z przyjęciem semejotycznej koncepcji Kościoła ulega zmianie kwestia przynależności, która nie może być ograniczana ramami instytucjonalnymi i jurysdykcyjnymi (zgodnie z definicją R. Bellarmina, w zasadzie do Soboru Watykańskiego II członkostwo w Kościele ujmowano jako więzy wiary, sakramentów i posłuszeństwa). Lubelski teolog, odwołując się do konstytucji *Lumen gentium* i dekretu *Unitatis redintegratio*, rozróżnia między pełną i niepełną przynależnością oraz podkreśla trwanie substancjalne (*subsistit in*) Kościoła Chrystusowego w sposób najpełniejszy w Kościele katolickim (KK 14–17; DM 3)⁵⁰. O przynależności decyduje posiadanie Ducha Chrystusowego, a więc indywidualne i wspólnotowe związanie z łaską. Pełna przynależność oznacza ścisłą więź z całym Kościołem strukturalnie, czyli pełną akceptację dzieła Chrystusa, które powierzył On Kościołowi, łączność z Chrystusem przez jedność z papieżem i biskupami, wyznawanie tej samej wiary, uznawanie sakramentów, podporządkowanie się władzy kościelnej, bycie w życiowej wspólnotcie z Kościołem i przyjmowanie środków zbawczych. Rusecki stwierdza, że odrzucenie któregoś z tych elementów powoduje niepełną przynależność, która jest jednak rzeczywista, gdy zachodzi realne zjednocze-

49 Tamże, s. 65–70, 72–73.

50 Do Kościoła wcieleni są katechumeni na zasadzie pragnienia pełnej przynależności, przy czym jest to skutek działania Ducha Świętego, oraz Kościoły wschodnie i siostrzane dzięki sukcesji apostołskiej, władzy świętej, tradycji, sakramentom, kapłaństwu, Eucharystii i słowu Bożemu (tamże, s. 40).

nie z Chrystusem i Jego Kościołem przez fakt wiary w Niego jako Objawiciela i Zbawiciela oraz przyjęcie chrztu (DE 3), a także przez przyjmowanie niektórych elementów strukturalnych Kościoła (niekompletność dotyczy prawd doktrynalnych, sakramentów i struktur hierarchiczno-organizacyjnych)⁵¹.

Rozbicie Kościoła w wymiarze ziemskim nastąpiło w wyniku schizm w 1054 i 1517 r. Na tym tle chrześcijaństwo podzieliło się na trzy główne denominacje: Kościół katolicki, prawosławny i protestancki. Według Ruseckiego są one w istocie zgodne, ale istnieją między nimi różnice: w zakresie trynitologii i antropologii – małe, większe zaś w pneumatologii, nauce o Magisterium Ecclesiae i przekazie prawd objawionych. Różnice istnieją też w zakresie hamartiologii, chrystologii i soteriologii. Największe rozbieżności zachodzą w eklezjologii i sakramentologii. Między Kościołem katolickim i prawosławnym istnieją spory doktrynalne, związane głównie z prymatem oraz kwestiami dyscyplinarnymi. Między Kościołem katolickim a Kościołami protestanckimi tych różnic jest więcej. We wspólnotach protestanckich znajdują się także elementy eklezjalne, a nie tylko zbawcze, które świadczą o związku z Kościołem Chrystusowym. Ponieważ rozbicie uderza w wiarygodność Kościoła, dlatego realizowane są dążenia ekumeniczne w celu ich przezwyciężenia. Te zadania widział Rusecki jako zadania teologii fundamentalnej⁵². W wymiarze przestrzennym można więc mówić o niepełnym znaku Kościoła Chrystusowego w odniesieniu do akatolickich wyznań chrześcijańskich. Profesor podkreśla jednak, że w Kościele mogą zachodzić także braki wynikające z ludzkiej słabości⁵³.

Wyznacznikiem przestrzennej powszechności Kościoła są również noty Kościoła. Doctor credibilitatis podkreśla, że w tradycyjnej apologetyce należały one do podstawowych argumentów używanych w uzasadnieniu prawdziwości Kościoła. Znamiona służyły wskazaniu, że w Kościele obecne jest zbawienie i odpowiedzi na pytanie: gdzie jest Kościół? W perspektywie strukturalnego ujęcia Kościoła noty domagają się przepracowania, gdyż ich tradycyjne rozumienie jest niewystarczające⁵⁴. Rusecki zwraca na to uwagę i wskazuje na większe możliwości, jakie daje semejotyczne ujęcie znamion. Zgodnie

51 Tamże, s. 11, 39–40.

52 *Fenomen chrześcijaństwa*, s. 91–97. *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 61–62, 149–154.

53 *Traktat o Kościele*, s. 313–314.

54 Rusecki zwraca uwagę na dwa główne problemy – jednolitości i prawidłowości rozumienia poszczególnych znamion, oraz metody – racjonalna czy teologiczna (tamże, s. 43). Tradycyjne ujęcie było ekskluzywistyczne i polemiczne; miało na celu wykazanie, że tylko Kościół katolicki jest prawdziwy (Dulles, *Models of the Church*, s. 119–120; tenże, *The Church as „One, Holy, Catholic, and Apostolic”*, „Evangelical Review of Theology” 23 (1999), z. 1, s. 15).

ze współczesnym, dynamicznym rozumieniem Eklezji i Objawienia, noty są interpretowane jako znaki misterium Kościoła. Takie ujęcie pozwala na szersze ujęcie wiarygodności Kościoła i poszerzenie argumentacji o inne znaki, np. agapetologiczny, martyriologiczny, prakseologiczny, kulturotwórczy⁵⁵.

Anonsując dalsze treści, trzeba powiedzieć, że zagadnienia not i przynależności do Kościoła łączą się z kwestią prymatu papieża. W przeszłości był on często interpretowany jako piąte znamię Kościoła.

Właśnie posługę Piotra oraz kolegium apostołskiego, aktualizowane w papieżu i kolegium biskupów, podejmuje Rusecki jako dwa związane z przestrzenną szerokością znaki wiarygodności Kościoła. W poprzednim paragrafie mówiono już o roli Magisterium Ecclesiae i nieomyślności Kościoła, jednak w wymiarze przestrzennym konieczne jest także zwrócenie uwagi na posługę papieża i kolegium biskupów w zakresie jedności i powszechności Kościoła.

Lubelski teolog wskazuje na Piotra jako świadka wydarzeń zbawczych (poznał ich sens i znaczenie) i płynący stąd jego wewnętrzny związek z Chrystusem, o którym zaświadcza. Po Zmartwychwstaniu Piotr staje się pierwszorzędnym świadkiem Chrystusa, a jako głowa kolegium apostołskiego głosi Objawienie i zbawienie w Nim. Piotr jest znakiem Chrystusa, obecnego w jego osobie i jego następcach. Ta więź rozciąga się także na Kościół i jest źródłem posługi Piotra na rzecz jego jedności. Wpisuje się on w strukturę Eklezji przez wyznanie wiary w mesjańskie posłannictwo Chrystusa, partycypację w Nim – kamieniu węgielnym i fundamencie Kościoła, zapewnianie budowli Kościoła jedności i trwałości, obietnicę prymatu. Kościół, który ma aktualizować *mysterium salutis*, jest znakiem Chrystusa i sakramentem zbawienia, Piotr zaś fundamentem Kościoła i znakiem jego jedności⁵⁶.

Piotr jest także podstawą jedności kolegium apostołskiego. Z nim zachowuje ciągłość kolegium biskupów z każdorazowym papieżem, jako jego głową. Rusecki mówi o tym gronie w kontekście władzy w Kościele, ale trzeba też widzieć w nim znak powszechności i jedności Kościoła. Kolegium apostołskie, jak mówiono w poprzednim paragrafie, zostało powołane i przygotowane do pełnienia misji przedłużania i aktualizowania Objawienia i zbawienia. Pełni ono tę funkcję także na rzecz jedności i powszechności Kościoła w wymiarze przestrzennym⁵⁷.

55 *Traktat o Kościele*, s. 42–44, 289–291.

56 Tamże, s. 253–260; 287.

57 Tamże, s. 36, 269–275, 227–228.

Przynależność do Kościoła określa jego szerokość (zasięg zbawczy) w wymiarze widzialnym. Decyduje o niej posiadanie Ducha Chrystusowego, ale jej ramy wyznacza przyjęcie całej rzeczywistości wynikającej z paschalnej eklezjogenezy.

3. Przyporządkowanie

Kościół jako znak i sakrament zbawienia nie ogranicza swojej powszechności do widzialnych granic, ale obejmuje wszystkich ludzi. Rusecki ukazał zbawczy zasięg Kościoła przez odwołanie się do nauki Soboru Watykańskiego II o przyporządkowaniu do Kościoła wyznawców religii pozachrześcijańskich, osób szukających Boga szczerym sercem i pełniących Jego wolę poznaną w sumieniu, a także wszystkich ludzi dobrej woli, otwartych na prawdę i żyjących zgodnie z sumieniem (KK 16). W nauczaniu Soboru nastąpiła zmiana nastawienia Kościoła do religii – przejście od negatywnej ich oceny jako fałszywych, do dowartościowania w nich elementów zbawczych. Profesor zwraca przy tym uwagę na powszechność łaski, której Bóg nikomu nie odmawia. Jako potwierdzenie rzeczywistego jej udzielania przez Boga przywołuje on naukę Vaticanum II o istniejących poza Kościołem elementach łaski, prawdy, dobra i świętości. Uważa on także, że są one zapodmiotowane zwłaszcza w religiach, a ludzie zbawiają się w ramach tych wspólnot, jednak dzięki działaniu zbawczej łaski Chrystusa⁵⁸. Obecna w religiach łaska jest łaską Chrystusową, a w konsekwencji ma też wymiar eklezjalny. Lubelski teolog ściśle wiąże łaskę, Objawienie i zbawienie z Kościołem. Odwołując się do przytaczanego wyżej zdania Skowronka, stwierdza, że dogmat *extra Ecclesiam salus nulla* nie wyłącza nikogo ze zbawienia, bowiem łaska udzielana poza widzialnymi granicami Kościoła ma charakter chrystyczny i eklezjalny⁵⁹. Ostatecznie Kościół jest znakiem Chrystusa i Jego łaski, a skoro łaska ta jest obecna poza przestrzenią widzialnego Kościoła, to musi być ona także w jakiś sposób związana z Kościołem.

Ponieważ przyporządkowanie do Kościoła jest ściśle związane ze zbawieniem, powstaje pytanie, skąd religie czerpią wartości zbawcze, o których mówi Sobór Watykański II? Odpowiadając na to pytanie, trzeba odwołać się do wyśnuwanej przez Ruseckiego teorii objawieniowej genezy religii. Definiując reli-

58 Wywołuje się tu tylko problem teologii religii dotyczący pytania, czy zbawienie dokonuje się w religiach, czy przez religie, oraz czy religie są efektem działania ludzkiego (pluralizm *de facto*), czy też zamierzone i chciane przez Boga (pluralizm *de iure*). Sygnalizując tylko to zagadnienie, trzeba podkreślić, że zbawienie zawsze dokonuje się dzięki łasce Chrystusa (tamże, s. 331; I.S. Ledwoń, *Teologia religii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 685).

59 Zob. *Istota i geneza religii*, s. 195–198, 205–212, 217, 232.

gię najogólniej jako związek człowieka z Bogiem⁶⁰, stwierdza on, że autentyczna religia musi wywodzić się z Bożego Objawienia, które związane jest z łaską, i prowadzić do zbawienia. Lubelski teolog odwołuje się także do powszechnej woli zbawczej Boga, który, stworzywszy człowieka, nie pozostawia go bez opieki, ale zawsze jest blisko niego (KO 3). Tym Rusecki uzasadnia Jego działanie objawieniowo-zbawcze, osiągające pełnię w Jezusie Chrystusie, który dokonał odkupienia wszystkich ludzi, a Jego zbawienie ma charakter uniwersalny⁶¹.

Omawiając zagadnienia zbawienia w religiach pozachrześcijańskich i roli Kościoła, Rusecki podjął także kwestię chrztu jako sakramentu włączającego do Kościoła. Według niego jest on konieczny dla tych, którzy poznali Chrystusa i Kościół, ale rozważa on także zastępcze znaczenie rytuałów inicjacyjnych w innych religiach. Tę sprawę pozostawia jednak dalszym badaniom⁶².

Uznanie elementów prawdy, dobra i piękna świętości łączy się z postawą dialogu religijnego. Podstawą równości w dialogu jest godność ludzka, a nie posiadane Objawienie. W dialogu priorytet musi mieć prawda, gdyż jest to pierwszy element strukturalny każdej religii. W tej hierarchii na dalszych miejscach plasują się zasady moralnego postępowania, życie religijno-kulturowe i instytucja strona religii⁶³.

Podsumowując, należy powiedzieć, że bosko-ludzka struktura Kościoła w wymiarze przestrzennym uwiarygodnia się, gdy ukazuje się jako wspólnota zbawcza, inkluzywna, otwarta, w której urzeczywistnia się katolickość semejotyczna, tzn. uniwersalność w zdolności bycia przez Kościół znakiem i sakramentem zbawienia w każdym miejscu i czasie⁶⁴.

IV. GŁĘBOKOŚĆ KOŚCIOŁA – CZŁOWIEK W STRUKTURZE KOŚCIOŁA

W uzasadnieniu strukturalnej wiarygodności Kościoła nie można pominąć człowieka (w wymiarze jednostkowym i wspólnotowym) – koniecznego i konstytuującego elementu Eklezji. Jest on „pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (RHm 14). Kościół jest skierowany do osoby ludzkiej i działa

60 *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 243–267.

61 *Istota i geneza religii*, s. 133–138; *Traktat o Kościele*, s. 327.

62 *Traktat o Kościele*, s. 325.

63 *Traktat o religii*, s. 507–539; *Istota i geneza religii*, s. 139–140; P. Sokołowski, *Dialog międzyreligijny w ujęciu księdza profesora Mariana Ruseckiego*, „Nurt SVD” 46 (2012), z. 1, s. 9–26.

64 A. Dulles, *The Dimensions of the Church*, Westminster 1967, s. 50–54; tenże, *The Catholicity of the Church*, s. 74.

dla jej zbawienia. Jego wiarygodność potwierdza się zatem wtedy, gdy prowadzi do wypełnienia osobowego bytu człowieka w Jezusie Chrystusie. W realizacji tego zadania Kościół nie może być rozumiany rzeczowo, ale personalistycznie.

Aby przedstawić poglądy Ruseckiego w tym wymiarze, wyjdzie się od podejmowanych przez niego elementów antropologii teologicznej. Na ich podstawie zarysuje się relację Boga do człowieka. Następnie przejdzie się do ukazania transformatywnej i martyriologicznej funkcji wiary i roli Kościoła w odniesieniu do człowieka. Podstawą omówienia tego paragrafu będzie personalistyczna koncepcja Kościoła.

1. Proeklezyjalność człowieka

Do istotnych znamion rozwijanej przez Ruseckiego teologii religii należy ukazanie stworzonej godności człowieka. Została ona nadana mu przez Boga, ma źródło w fakcie stworzenia go na obraz i podobieństwo Boże, jako osoby na wzór Osób Bożych, jako istoty rozumnej i wolnej. Godność człowieka określa też cel i sens jego istnienia, którym jest zbawienie i uczestnictwo w życiu Bożym. Łączy się z nią ukierunkowanie i otwartość człowieka ku transcendencji. Potwierdza ją doświadczenie ludzkiej kontyngencji, ograniczoności i względności istnienia, pragnienia i potrzeby związane z wartościami prawdy, piękna, dobra, nieutralnego życia, pełni szczęścia i miłości. Również istniejący w człowieku ślad Stwórcy kieruje go ku zjednoczeniu z Bogiem i uczestnictwu w Jego życiu. Dążenie to uzasadnia także celowość ludzkiej natury, której każdemu pragnieniu odpowiada pozapodmiotowa rzeczywistość⁶⁵.

W perspektywie preegzystencji Kościoła można mówić, że to ukierunkowanie człowieka ma też charakter proeklezyjalny. Stoi on bowiem w perspektywie zbawienia w Chrystusie i Jego Kościele.

Według Ruseckiego samo ukierunkowanie ku nadprzyrodzoności nie wystarczy człowiekowi, by wszedł na drogę zbawienia, ponieważ nie jest on autozbawcą. Bóg w swej powszechnej woli zbawczej chce, aby każdy człowiek doszedł do zbawienia, dlatego nigdy nie pozostawia go bez opieki, ale manifestuje mu siebie i swoją wolę, zapraszając go do zbawczej wspólnoty (KO 3). Do Boga należy więc uprzednia objawieniowo-zbawcza inicjatywa. Profesor za pierwszy jej etap uznaje objawienie przez stworzenia i w stworzeniach, zwłaszcza w człowieku. Podkreśla, że jest ono związane z łaską, działaniem Ducha Świętego oraz ma wymiar chrystyczny i eklezyjalny⁶⁶.

65 *Istota i geneza religii*, s. 189–194, 198–204, 214–219.

66 Tamże, s. 205–212. Rusecki zwrócił także uwagę na objawieniowe znaczenie sumienia, religijnego doświadczenia świata oraz objawienie pierwotne (tamże, s. 195–198, 207, 217, 232).

Lubelski teolog uznaje, że już ten etap Objawienia otwiera przed człowiekiem możliwość zbawczego dialogu z Bogiem, który obdarza go łaską wiary. Objawienie to może być podstawą religii pozachrześcijańskich. Wtedy wyznawana w nich wiara, jako odpowiedź na manifestację Boga, będzie miała charakter nadprzyrodzony, czyli związany z łaską⁶⁷. Zauważyć trzeba, że wspólnotowa natura człowieka dyktuje sposób odczytywania, przyjmowania i przekazywania objawienia Bożego. Religia wydaje się być właściwym środowiskiem dla tego procesu⁶⁸.

Proeklezjalność człowieka wypełnia Jezus Chrystus, który przynosi pełnię Objawienie oraz pełnię środków zbawczych i udostępnia je w swoim Kościele. O ile wiara jako odpowiedź na objawienie się Boga przez stworzenia i w stworzeniach ma charakter zbawczy i proeklezjalny, to wiara wyrażona *explicite* w Jezusa Chrystusa i Jego Objawienie wprowadza człowieka do Kościoła – wspólnoty wiary i wspólnoty wierzącej. Łączy się to z koniecznością przyjęcia chrztu – sakramentu wiary.

2. Kościół – wspólnota wierząca i świadcząca

Rusecki prezentuje wyraźnie personalistyczne rozumienie wiary jako korelatu każdego etapu Objawienia⁶⁹. Jest ona pozytywną odpowiedzią człowieka, uczynioną pod wpływem łaski, na Bożą ofertę zbawczego dialogu. Pozostaje w relacji do personalistycznego rozumienia Objawienia jako żywej, konkretnej i nadprzyrodzonej rzeczywistości – konkretnych słów i czynów Boga, dokonanych w dziejach⁷⁰. Personalistyczna koncepcja wiary uwzględnia inicjatywę Bożą, udzielenie łaski, żywy kontakt osoby ludzkiej z Bogiem, podjęcie, przy współpracy z łaską, osobowej (rozumnej i wolnej) decyzji. Wiara ma więc strukturę wydarzenia interpersonalnego i charakter sponsorsyjny. Jest personalistyczna także ze względu na cel Objawienia, czyli wezwanie człowieka do życia z Bogiem. W końcu najważniejszym rysem personalistycznym wiary jest jej odniesienie do Osoby Jezusa Chrystusa, który jest

67 Tamże, s. 212.

68 Dulles, *The Catholicity of the Church*, s. 63; P. Królikowski, *Kościół i misje w eklezjologicznej myśli kardynała Avery'ego Dullesa SJ*, RTK 61 (2014), z. 9, s. 105.

69 Rusecki zwraca uwagę na niewystraszalność intelektualnej koncepcji Objawienia i wynikającego z niej rozumienia wiary. Ujęcie to podkreśla, że Objawienie jako działanie Boga, już się skończyło, a Kościół ma je strzec i interpretować. Wiara była więc rozumiana jako poznawanie i przyjmowanie zbioru abstrakcyjnych prawd teoretycznych, a przez to traciła żywy i egzystencjalny charakter (*Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 399–400).

70 Tamże, s. 345, 399.

pełnią Objawienia i zbawienia⁷¹. Wiara ta jest zapodmiotowana w Kościele, któremu Chrystus powierzył Objawienie i w nim jest ono przekazywane, a on nim żyje. Indywidualna wiara chrześcijanina jest więc wtórna w stosunku do wiary Kościoła i stanowi jej wyraz⁷².

Pojawia się tu pytanie o wpływ wiary na członków Kościoła. W teologicznej refleksji Rusecki ukazuje zależność między wiarą, przemianą człowieka i świadectwem. Na tej podstawie można mówić o jej funkcjach – transformatywnej (*ad intra*) i martyriologicznej (*ad extra*). Zarówno wiara, jak i świadectwo mają strukturę analogiczną do Objawienia, dlatego przemieniająca siła wiary ujawnia się w strukturze Kościoła, przyczyniając się do ukazywania jego strukturalnej wiarygodności. Przez akt wiary osoba ludzka zostaje włączona we wspólnotę wiary Kościoła, co oznacza jednocześnie wejście na nowy poziom bytowania. Wiara przetwarza życie ludzkie, kulturę, a wartościom daje nowy, pełny blask⁷³.

Akt wiary, przez który człowiek zostaje włączony w wiarę Kościoła, trzeba rozumieć dynamicznie, jako proces ciągłego nawrócenia, zmierzający do wzrostu i pogłębienia wiary. Przemienienia ona człowieka, sprawia, że staje się on nowym człowiekiem w Chrystusie; ma więc działanie transformujące i personalizujące. Z kolei osoba (wspólnota osób) odpowiadając wiarą na Objawienie, strukturalnie łączy się z Kościołem, a w swoim działaniu *ad extra* staje się świadkiem Chrystusa i Kościoła, nośnikiem Objawienia i zbawienia, zaświadcza o nich w swoim życiu i swoim życiem⁷⁴.

Można na tej podstawie mówić o znaku wiary w zakresach wspólnotowym i jednostkowym, oraz wewnętrznym i zewnętrznym. Kościół, jako wspólnota, jest znakiem wiary, nadziei, miłości, świętości, ostatecznego sensu życia⁷⁵, pełnego rozumienia wartości. Tym wszystkim przemienienia wewnętrznie członków Kościoła. Z kolei to wszystko wyraża się w życiu Eklezji i jej praktycznym działaniu, w przejawach i wytworach kultury chrześcijańskiej, dziełach charytatywnych i proegzystencjalnych.

W tej funkcji Kościół ukazuje siebie jako wiarygodną strukturę objawienio-zbawczą, wypełniającą swą misję wobec człowieka, dla jego dobra, uświęcenia, duchowego wzrostu. Wpływa na swoich członków, którzy znajdują w nim

71 Tamże, s. 346, 401, 402–405.

72 Tamże, s. 409; *Traktat o Kościele*, s. 163.

73 *Fenomen chrześcijaństwa*, s. 122–123.

74 Tamże, s. 122–124; *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 407–409.

75 P. Królikowski, M. Rusecki, *Sens*. II. *Aspekt teologiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 1422–1424; P. Królikowski, M. Rusecki, *Sens życia*, tamże, kol. 1424–1426.

pełnię Objawienia Bożego, usensownienie i zaspokojenie swoich najgłębszych pragnień i ukierunkowań. Życie Kościoła i jego członków daje świadectwo ich wypełniania, a także odsyła do ich źródła i finału, tzn. Boga oddającego się człowiekowi w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego dla jego zbawienia⁷⁶.

Rusecki wiąże wiarę ze świadectwem, które jest przedłużeniem transformatywnej funkcji wiary. Człowiek przemieniany przez wiarę staje się bowiem jednocześnie jej świadkiem, a tym samym świadkiem Chrystusa i Jego Kościoła. Martyriologiczny wymiar Kościoła jest obecny również w konstruowanych przez lubelskiego teologa argumentach za wiarygodnością chrześcijaństwa (o nich powie się w dalszej części paragrafu), tak, że każdy z nich jest swego rodzaju świadectwem. Odpowiadają one strukturze Kościoła i wyrażają zakotwiczenie Eklezji w człowieku, który z kolei świadczy zarówno o Objawieniu, zbawieniu, jak i Kościele. Funkcję Kościoła jako świadka Objawienia i wiary *Doctor credibilitatis* przedstawia w argumencie martyriologicznym za wiarygodnością chrześcijaństwa. Kościół jest świadkiem Chrystusa i Jego posłannictwa, jego świadectwo tworzy wspólnotę świadków i uzdalnia ją do świadectwa. Lubelski teolog podkreśla, że dokonuje się to przede wszystkim w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, która najpełniej jednoczy człowieka z Bogiem. Świadectwo Kościoła ma strukturę bosko-ludzką i personalistyczną. Cały Kościół jest wspólnotą świadcząca, jednak kategorie świadectwa zależą od charyzmatów Ducha Świętego, mają różne zakresy i natężenie, od męczeństwa po świadectwo codziennego życia. Kościół również w działaniach na rzecz humanizacji życia społecznego, sprawiedliwości, pokoju i miłości składa świadectwo Chrystusowi, który jest Prawdą, Miłością, Pokojem, Sensem. Jest to także świadectwo o udzielaniu się łaski w Kościele i jego wzrastaniu w świętości⁷⁷.

W teologicznej myśli Ruseckiego widać więc ścisły związek między Objawieniem, Kościołem, wiarą i świadectwem. Staje się on jeszcze wyraźniejszy, gdy uwzględni się wysuwane przez lubelskiego teologa argumenty za wiarygodnością chrześcijaństwa. Ich podstawą jest doświadczenie życia Kościoła, zawierające świadectwo transformatywnej funkcji wiary. To świadectwo ma wymiar motywacyjny, wiarotwórczy i umacniający decyzję wiary.

Odwołując się do Profesora, trzeba powiedzieć, że świadectwa w Kościele nie można zawęzić do pojedynczych przypadków (pozytywnych czy negatywnych), gdyż przyjęcie *pars pro toto* jest zabiegiem nieuprawnionym, nieobiektywnym i błędnym. Konieczne jest globalne spojrzenie na Kościół, by

76 *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 106–108.

77 Tamże, s. 155–165.

zobaczyć go jako miejsce przemiany człowieka i świadectwo życia chrześcijańskiego. Potrzebna jest także świadomość, że członków Kościoła dotyka grzech, który prowadzi do antyświadectwa. To jednak nie może przekreślać wartości świadectwa Kościoła jako całości. Uwaga ta, przez analogię, stosuje się także do każdego innego argumentu⁷⁸.

3. Transformatywna i martyrologiczna funkcja Kościoła w argumentacji aksjologicznej

Z życia Kościoła Rusecki wydobywa podstawy do tworzenia argumentów wskazujących na rolę wiary w przemianie człowieka i oddziaływania wierzących na kulturę i inne wymiary życia ludzkiego. Działania te zyskują postać świadectwa osobowego, które ostatecznie odsyła do Boga jako przedmiotu świadectwa. Konstruowane przez Profesora argumenty mają strukturę znaku, analogiczną do Objawienia i Kościoła. Dzięki temu mogą wykazywać przetwarzającą siłę wiary i łączyć w sobie fakt wewnętrznej przemiany człowieka w Kościele z jego oddziaływaniem zewnętrznym. Mając to na względzie, przedstawi się argumenty wyprowadzane przez Ruseckiego.

W argumencie bonatywnym *Doctor credibilitatis* ukazuje Kościół jako miejsce, w którym osoba ludzka odnajduje najwyższe, nadprzyrodzone dobro, którego pragnie ze swej natury. W nim dostęp do dobra nadprzyrodzonego jest możliwy przez głoszenie Ewangelii, wzbudzanie i pogłębianie wiary, sprawowanie sakramentów, jednoczenie z Bogiem, przebóstwianie człowieka, ukazywanie ostatecznego sensu życia. Dobro nadprzyrodzone oddziałuje na wierzących, dokonując ich przemiany. Z kolei Kościół przez swoich członków i w swoim działaniu przyczynia się do realizacji dobra *ad extra* przez pełnione dzieła charytatywne, proezystencjalne, troskę o innych, jak i przez wpływ na kulturę. Dobro, będące efektem tych działań, odsyła do źródła dobra nadprzyrodzonego – Chrystusa, który jest motywem miłości do drugiego człowieka. W funkcji znaku i świadectwa argument bonatywny naprowadza ostatecznie na Boga, który jest Dobrem Absolutnym i Najwyższym i Źródłem wszelkiego dobra. Rusecki zaznacza, że dobro musi być określone przez Boga jako Prawdę Najwyższą, a więc pochodzić z Objawienia⁷⁹.

78 *Traktat o Kościele*, s. 313–314.

79 *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 205; *Bonatywny argument*, LTF, s. 152–155. Przywoływana prawda jako wartość, stanowiąca punkt odniesienia dla dobra, jest podstawą argumentu werytatywnego, rozwijanego przez K. Kauchę („*Kto jest z prawdy, słucha Mojego głosu*” (J 18,37). *Argument werytatywny*, w: M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 172–195).

Wyraz transformatywnej funkcji wiary widzi Rusecki także w argumentie prakseologicznym. *Praxis* Kościoła od początku jest znakiem miłości praktycznej, wyrażającej się w świętości i doskonaleniu życia, męczeństwie za wiarę i prowadzeniu dzieł dobroczynnych. Kościół nie jest oderwany od życia, historii, ale tkwi w nich przez różne formy swojej działalności, zwłaszcza posługę charytatywną, troskę o osoby chore, biedne, bezdomne, kalekie, uzależnione, więźniów. Kościół odgrywa też istotną rolę w rozwiązywaniu wielu problemów na płaszczyźnie międzynarodowej i międzyreligijnej. Wpływ ten jest często podważany przez wrogie Kościołowi prądy i ideologie ateistyczne. Argument prakseologiczny trzeba widzieć w całości historycznego i geograficznego życia Kościoła. Podstawą odczytania argumentu jest humanitarne działanie członków Kościoła, jednak pełne poznanie wymaga powiązania go z ich wewnętrzną wiarą w Boga jako motywu *praxis* Kościoła. Kryterium praktyki Kościoła musi być autentyczna prawda. Trzeba ją wiązać z nadprzyrodzoną miłością. Chrześcijańska *praxis* z kolei ożywia wiarę (Jk 2,17)⁸⁰.

Lubelski teolog podkreśla transformatywne działanie Kościoła także w argumentie agapetologicznym. Kościół głosi Boga jako Najwyższą Miłość, która obdarza miłością człowieka i oczekuje, by urzeczywistniał ją w swoim życiu jako wyraz najwyższego spełnienia ludzkiego bytu. Miłość jako odpowiedź na Miłość Boga dotyczy nie tylko członków wspólnoty, ale wychodzi na zewnątrz, obejmuje wszystkich, nawet nieprzyjaciół. Ma wzór w Chrystusie, który oddał życie za wszystkich ludzi i chce zbawienia każdego człowieka, obdarza miłością i zaprasza do wspólnoty miłości. Miłość jest znakiem rozpoznawczym chrześcijan, uwiarygodnia Kościół jako wspólnotę oraz Objawienie i zbawienie głoszone przez nią i w niej w słowach i czynach⁸¹.

Doctor *credibilitatis* odwołuje się też do działania Kościoła na rzecz przemiany człowieka w wymiarze sperancyjnym. Jest on wyraźnie obecny w perspektywie historiozbawczej koncepcji Kościoła, który zmierza do pełnej realizacji w królestwie Bożym. Kościół i Objawienie otwierają nadprzyrodzoną perspektywę, będącą wypełnieniem ludzkich nadziei. Ta ostateczna nadzieja, wypływająca z wiary, ukazuje wierzącemu dynamizm życia, realność świata, uświadamia mu jego ograniczenia i wskazuje na finalne przeznaczenie. Nadzieja odnosi się do Boga jako dobra uszczęśliwiającego. Motywami nadziei, dającymi podstawy ufności, są: wspomagająca wszechmoc Boga, jego miło-

80 *Prakseologiczny argument*, LTF, s. 950-953; *Traktat o Kościele*, s. 292-293; *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 251-261.

81 *Traktat o Kościele*, s. 291-292; zob. *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 263-280.

sierdzie, dobroć, a także obietnice, którym Bóg zawsze pozostaje wierny. Ostatecznie nadzieja ma podstawę w Zmartwychwstaniu Jezusa. Przedmiotem nadziei jest osiągnięcie szczęścia wiecznego. Rusecki zwraca uwagę na wymiary antropologiczny i historyczny nadziei głoszonej przez Kościół. Muszą być one akcentowane, by nie redukować nadziei tylko do wymiaru eschatycznego⁸².

W Kościele dochodzi również do uświęcania człowieka. Profesor podkreśla, że świętość została objawiona i zrealizowana w Jezusie Chrystusie, który w Kościele dał ludziom udział w swojej świętości. W niej bowiem Kościół partycypuje i realizuje ją w świecie. Jest ona znakiem jego wiarygodności i jego znamieniem. Świętość członków Kościoła realizuje się przez życiową ascezę, modlitwę, liturgię, głoszone słowo Boże oraz sakramenty (zwłaszcza chrzest, Eucharystię oraz sakrament pokuty i pojednania), w których i przez które ostatecznie działa Chrystus mocą Ducha Świętego. Uświęcanie osoby w Kościele dokonuje się przez ożywianie jego łączności z Bogiem i współpracę z Jego łaską. Są to źródła świętości życia chrześcijańskiego. Rusecki, prezentując argument ze świętości, nazywa Kościół wspólnotą świętych, którzy swoją świętością moralną stają się znakami świętości Kościoła, a ostatecznie dają świadectwo o świętości Boga. Świętość w Kościele kieruje uwagę na świętość Kościoła i jej źródło w Trójcy Świętej. Trwanie świętości w Kościele warunkuje obecność ontyczna i działanie w nim Boga przez Chrystusa, który obdarowuje go środkami uświęcania (słowo Boże i sakramenty), oraz ożywająca aktywność Ducha Świętego. Do jej rozpoznania i przyjęcia potrzebna jest wiara jako odpowiedź człowieka na Boże zaproszenie do świętości życia. Świętość Kościoła jest strukturalna przez obecność i działanie w nim Osób Boskich, współpracę z Nimi osób wierzących, tworzenie Kościoła jako rzeczywistości bosko-ludzkiej i środowiska objawieniowo-zbawczego. Przeciw świętości Kościoła występuje jednak grzech, który dotyka jego członków, ale nie odnosi się do jego ontologicznego statusu. Kościół jest święty i potrzebujący oczyszczenia, czyniący nieustannie pokutę i odnawiający się (KK 8; DE 6).⁸³

Rusecki wiele miejsca poświęcił argumentowi kulturotwórczemu, podkreślając, że Kościół, realizując swe posłannictwo, oddziałuje także na kulturę. Jest ona zatem ściśle związana z człowiekiem jako twórcą kultury, jego realizacją i rozwojem w aspektach duchowym i materialnym. Na płaszczyźnie szeroko pojętej kultury Profesor wskazuje na dwa zakresy oddziaływania Kościoła –

82 *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 281–290; *Sperancyjny argument*, LTF, s. 1126–1132.

83 *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 225–249; P. Królikowski, M. Rusecki, *Świętość Kościoła. I. W Kościele katolickim*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 404–407.

inspiracji i treści. Kultura jest inspirowana przez Objawienie, ale także zawiera elementy, które je opisują, ukazują wartości chrześcijańskie, ułatwiają kontakt z Bogiem, formują człowieka-chrześcijanina. W wytworach kultury przedstawiane są wydarzenia historii zbawienia, prawdy wiary, wartości chrześcijańskie. Można więc mówić o wspomagającej funkcji kultury w misji Kościoła⁸⁴. Lubelski teolog zwraca uwagę na dokonania Kościoła na gruncie edukacji, której proces prowadzi do wychowania człowieka skierowanego ku wyższym wartościom. W przypadku sztuki trzeba mówić o trwałych pomnikach wartości, obrazujących i opisujących prawdy wiary, kierujących uwagę na Boga, ułatwiających modlitwę, kontemplację, odpowiedź Bogu na jego znaki. Również współczesne formy wyrazu artystycznego pełnią te funkcje⁸⁵.

Lubelski teolog przedstawił także argument aksjologiczny, który ujmuje wartości prawdy, dobra i miłości w perspektywie Objawienia i odnosi je do godności człowieka. Mają one charakter osobotwórczy, budujący i chroniący godność osoby ludzkiej. Kościół w Jezusie Chrystusie prowadzi do wypełnienia tych wartości w życiu człowieka⁸⁶.

Rusecki w przedstawionej w powyższych argumentach osobowej transformacji człowieka widzi drogę uzasadniania wiarygodności Objawienia i Kościoła, którą K. Kaucha określił jako *via axiologica*. Analizując poglądy Profesora, stwierdza on, że człowiek nie jest twórcą wartości, ale odkrywa je jako dane, pochodzące od Najwyższej Wartości. Pragnienie urzeczywistnienia ich kieruje go ku nadprzyrodzoności, gdyż mogą one zostać zrealizowane tylko w perspektywie ich Źródła. W Jezusie Chrystusie wartości są w pełni objawione i przez Niego zrealizowane. Kościół, przez swój związek z Objawieniem, ukazuje wizję wartości, ich hierarchię i perspektywę pełnej realizacji. Oznacza to, że wartości osobowe, pozwalające człowiekowi realizować się, usensowniać swój byt, dzięki głoszonemu przez Kościół Objawieniu i oddziaływaniu Kościoła zyskują swoją pełnię. Ostatecznie wartości są znakami Boga i powinny być traktowane jako wzajemnie się potwierdzające i wspierające w sile motywacyjnej przesłanki za wiarygodnością Kościoła⁸⁷.

84 Jako przykład poznawczej funkcji sztuki można wskazać ikonografię Zmartwychwstania Jezusa (zob. P. Królikowski, M. Siodłowska, *Zmartwychwstanie w ikonografii. W kierunku interpretacji teologiczno-fundamentalnej*, ResS 21 (2014), s. 361–385).

85 *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 292–329; *Traktat o Kościele*, s. 294, 347–402; *Kulturotwórczy argument*, LTE, s. 730–742.

86 *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 356–374.

87 K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła i jej uzasadnienie w twórczości naukowej M. Ruseckiego*, w: „Scio cui credidi”. *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego*

Personalistyczna koncepcja Kościoła ukazuje miejsce człowieka w nim. Człowiek stworzony przez Boga w Chrystusie i Jego Kościele odnajduje pełnię usensownienia i wyjaśnienia swojego bytu oraz możliwość osiągnięcia pełni wartości, na które jest ukierunkowany. Wartości te mają wymiar nadprzyrodzony i ostatecznie odsyłają do Wartości Najwyższej – Boga. Przemieniają one człowieka i jednocześnie uzdalniają do świadectwa o ich Źródle.

V. ZAKOŃCZENIE

Na koniec trzeba, wzorem Profesora⁸⁸, zwrócić uwagę na kwestię rozpoznania strukturalnej wiarygodności Kościoła. Do uwarunkowań podmiotowych jej odczytania należą: zdolność logicznego myślenia i wnioskowania, otwartość na poznawane treści i gotowość przyjęcia płynących z nich wniosków. Od strony przedmiotowej – przynajmniej ogólna wiedza o Jezusie Chrystusie i rzeczywistości Kościoła. Chodzi więc o wstępne pojmowanie Kościoła w kategoriach historiozbawczych, znakowych i personalistycznych. Temu służyłyby treści przedstawione w pierwszym paragrafie. To już pozwala człowiekowi zwrócić uwagę na wypełnianą przez Kościół misję w wymiarach: temporalnym, przestrzennym i oddolnym. Dostrzeżenie, że w nich realizuje się Kościół jako struktura bosko-ludzka, jest możliwe jednak dopiero z perspektywy wiary. Pozwala ona wszystkie te wymiary traktować jako zespół przesłanek, które potwierdzają strukturalną wiarygodność Kościoła. Ponieważ poznanie przez wiarę nie jest całkowite, dlatego można osiągnąć tylko pewność moralną. Jednak im więcej jest przesłanek, tym argumentacja staje się pełniejsza, a decyzja wiary bardziej uzasadniona⁸⁹.

Na podstawie przedstawionych treści, można stwierdzić, że Doctor *credibilitatis* w swych pracach teologicznofundamentalnych daje podstawy do rozpoznania strukturalnych wiarygodności Kościoła. Warto podkreślić, że omawiane przez niego zagadnienia eklezjologiczne były podejmowane w ramach metodologii teologii fundamentalnej. Niewątpliwie umożliwiło to z jednej strony zebranie jego myśli eklezjologicznej i przedstawienie jej w postaci zwartej argumentacji, z drugiej zaś – połączenie w jedną całość szerokiego zespołu argumentów. Strukturalna wiarygodność została tu tylko

w 65. rocznicę urodzin, red. I.S. Ledowń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak, Lublin 2007, s. 142–145.

88 Konstruowane argumenty Rusecki kończy zagadnieniami ich rozpoznania i wartości motywacyjnej. Zob. *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa* (passim); LTF (passim).

89 Podkreślił to Rusecki w: *Konwergencji argumentów* (LTF, s. 647-648).

zarysowana i może być treściowo rozwijana i uzupełniana innymi wątkami eklezjologicznymi (niektóre zagadnienia zostały przez Ruseckiego tylko wywołane) oraz pogłębiana chrystologicznie⁹⁰.

Przedstawiona strukturalna wiarygodność Kościoła spotyka się z postulatami wysuwanymi przez lubelskiego teologa, by opracowywać spójną wewnętrzną naukę o Kościele według jednolitych kategorii pojęciowych. Budowana koncepcja powinna obejmować wszystkie elementy Kościoła w sposób jasny i ukazywać całościowo bogactwo Eklezji⁹¹. Strukturalna wiarygodność Kościoła wydaje się iść w tym kierunku.

STRUCTURAL CREDIBILITY OF THE CHURCH IN REV. MARIAN RUSECKI'S ECCLESIOLOGICAL THOUGHT

Summary

This article presents question of structural credibility of the Church based on ecclesiological thought of rev. Marian Rusecki, professor of fundamental theology and the founder of Fundamental Theology School of Lublin. Though Rusecki did not work out fully comprehensive fundamental ecclesiology, he in his researches investigate many issues connected with credibility of Church.

First of all Rusecki pointed to the divine-human structure of Church. He motivates this structure in reference to the paschal ecclesio genesis, which in turn indicates on essence of the Church – the communication of Revelation and the salvation in time and space. Rusecki introduced theological conceptions of Church: salvation-historical, semeiotical, personalistic. They serve to show realization Church's essence in temporary, spatial and deep (from below) dimensions. These dimensions and these conceptions of the Church are connected each other and indicate that the Church is credible and true. Salvation-historical conception presents Church as herald of Revelation in temporal dimension. This article shows temporary frames of Church and its permanent identity and continuity in time from creation to the end of time. Attention was

90 Takich rozwinięć dokonał np. J. Mastej (*The Staurological Credibility of the Genesis the Church*, ResS 21 (2014), s. 285–300; *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2009, s. 247–305).

91 *Traktat o Kościele*, s. 74–75

turned on Tradition, Magisterium Ecclesiae and permanent ecclesiogenesis which make possible communication of Revelation by the Church in time. Semiotical conception of the Church refers to spatial dimension and shows Church as salvific community, as sign of Christ, and sign of salvation. It has two breadths – Church membership and relationship to the Church. In deep (from below) dimension, based on of personalistic conception, the Church is shown as the environment in which the man can fulfill his orientation towards transcendence and fully realize his personal existence in Jesus Christ and His Church. Church as witness of Revelation and Christ leads a man to conversion and to faith, and include him in the sacramental sign of the Church. Church has transformative influence on man and on the various dimensions of his life. But members of the Church in their live are witness of Jesus Christ and the Church too. This part of article presents also axiological argumentation for credibility of the Church. These dimensions of Church portray fulfillment Church's essence and realization of its mission, thereby structural credibility of Church becomes justify. Article pays attention also on conditions of the cognizance of the structural credibility of the Church.

Słowa kluczowe: Kościół, eklezjologia fundamentalna, koncepcje Kościoła, wiarygodność Kościoła, strukturalna wiarygodność, argumentacja

Key words: Church, fundamental ecclesiology, conceptions of the Church, credibility of the Church, structural credibility, argumentation