

przedmiotowo w. Kościoła i w. jednostki jest jedną i tą samą w., posiadającą 2 zapodmiotowania: w społeczności i w osobie jednostkowej. Między w. Kościoła i jednostki istnieje związek konieczny: nie byłoby w. Kościoła, gdyby nie było w. poszczególnych wiernych, ale w. jednostek pochodzi i opiera się na w. Kościoła; osoba, posiadając „indywidualną” w., dzięki niej jest włączona w w. eklezjalną.

Kościół jest wspólnotą wiernych, która uczestniczy w jednej i tej samej rzeczywistości w.; jednostka żyje w. wspólnoty, zaś wspólnota ubogaca się w. jednostki. Jak wspólnota eklezjalna, tak i osoby wierzące uczestniczą w procesie przyjmowania rzeczywistości w. i dzielenia się nią; tym samym dokonuje się proces personalizacji eklezji wiernych, która zjednoczona we wspólnym wyznawaniu w. jednocześnie upodabnia się do Trójjedynego Boga. Kościół żyje, wzrasta w miłości, uświęca się, wierzy; jego w. stanowi podstawę nieomylnego nauczania Kościoła (→ nieomyślność Kościoła i w Kościele, → *sensus fidei*); indywidualny wymiar w. przenika się i uzupełnia z jej wymiarem wspólnotowym; ponieważ naturalnym środowiskiem w. chrześcijańskiej jest Kościół, dlatego akt w. jest nierozzerwalnie związany z jego pośrednictwem; w Kościele i przez Kościół Bóg zaprasza człowieka do w., w Kościele i przez Kościół człowiek podejmuje i realizuje zbawczy dialog z Bogiem; w. jednostki realizuje się w Kościele, ale jest to także w. w Kościół, który również jest przedmiotem w. katolickiej.

E. Kopeć, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej*, RTKUL 11 (1964) z. 2, 5-18; J. Alfaro, *Wiara. Osobiste oddanie się człowieka Bogu i przyjęcie chrześcijańskiego posłannictwa*, Conc 2-3 (1966-67) nr 1-10, 20-28; R. Łukaszyk, *Osobowy charakter wiary religijnej. Ewolucja interpretacji od Vaticanum I do Vaticanum II*, w: B. Bejze (red.), *W*

*kierunku człowieka*, Wwa 1971, 187-202; H. Fries, *Wiara zakwestionowana*, Wwa 1975; W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Wwa 1979; Cz.S. Bartnik, *Wiara Kościoła*, CT 51 (1981) z. 3, 41-52; R. Łukaszyk, *Eklezjalny i osobowy wymiar aktu wiary*, RTKUL 29 (1982) z. 2, 97-109; tenże, *Wiara jako osobowa odpowiedź człowieka na wezwanie Boże w ujęciu biblijnym*, RTKUL 31 (1984) z. 2, 19-31; E. Kopeć, M. Nalepa, *Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lb 1985, 201-219; H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Ka 1993; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. I. Z teorii teologii fundamentalnej*, Lb 1994; tenże, *Wiara jako odpowiedź człowieka na Boże Objawienie*, w: tenże, E. Pudełko (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, Lb 1995, 43-54; I.S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, Lb 1996; A.F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Cz 1997; J. Guillet, *Jezus w wierze pierwszych uczniów*, Kr 2000; J. Mastej, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lb 2001; tenże, *Problematyka wiary w deklaracji Dominus Iesus*, w: M. Rusecki (red.), *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, Lb 2001, 169-186; J. Królikowski, *Uwarunkowania doktrynalne wiary*, Mielec 2002.

ks. Jacenty Mastej

**WIARYGODNOŚĆ**, cecha lub zespół właściwości określonych wydarzeń, procesów, osób, fenomenów, których nie można poznać w sposób bezpośredni z oczywistością, ale na podstawie owych cech można je krytycznie uznać jako faktycznie mające miejsce w konkretnej czasoprzestrzeni. Pojęcie w. implikuje jej stronę przedmiotową (właściwość badanego przedmiotu) oraz podmiotową (akty i procedury poznawcze). W teologii → fundamentalnej ze względu na misteryjność poznawanego przedmiotu, którym jest → Objawienie Boże, i ograniczoność władz epistemicznych człowieka, w efekcie procedur poznawczo-uzasadniających można osiągnąć pewność mor. co do zrealizowania się Objawienia w dziejach; daje to bezpieczną podstawę do przyjęcia

go w → wierze, powstającej także pod wpływem → łaski; w poznaniu rel. wyższego stopnia pewności nie można osiągnąć (→ argumentacja w teologii fundamentalnej).

Pojęcie w. w teologii fundam. łączy się zasadniczo z celem i przedmiotem; cel, jakkolwiek jest różnie określany, sprowadza się do wykazania w. Boskiego posłannictwa → Jezusa Chrystusa i założonej przez Niego religii; natomiast rozumienie przedmiotu (→ Objawienie Boże, → Kościół) rzutuje na koncepcję w.; w świetle literatury przedmiotu można wyróżnić następujące koncepcje wiarygodności:

1. W. intelektualistyczna – Jej twórcą jest A. → Gardeil, idący po linii tradycji tomistycznej; opowiadali się za nią przedstawiciele apologetyki klasycznej. Objawienie ujmowano tu noetycznie jako przekaz prawd rewelatywnych; jedyną jego formą było słowo Boże; w. określił więc Gardeil jako właściwość zdania objawionego, dzięki której można w nie uwierzyć wiarą boską. W dowodzeniu w. → apologetyka musi posługiwać się argumentami (faktami) pochodzącymi spoza Objawienia, które są poznawalne racjonalnie (→ cud, prorocstwo, → skryptyzystyczny argument); w ten sposób apologetyka spełnia wymogi rozumu krytycznego i nauki.

2. W. woluntarystyczna – Twórcą jej jest M. → Blondel; idąc po linii B. Pascala, E. Boutroux, L. Ollé-Laprune'a, w analizie bytu ludzkiego odkrywa pragnienia, zapotrzebowania i dążenia do czegoś, co by go spełniało. Każde działanie ludzkie, które rozumie bardzo szeroko (jako nie tylko zewn. aktywność, ale wewn. zdarzenia myśli, woli, dążenia), zmierza do czegoś lepszego, doskonalszego, pod względem intencjonalnym – idealnego; analiza filoz. człowieka stwierdza dysproporcje między aspiracjami, dążeniami, a możliwością ich realizacji. Gdy człowiek stwierdzi istnienie w sobie

oraz w świecie niezaspokojonych dążeń metafiz. i dostrzeże realną możliwość ich zaspokojenia w chrześcijaństwie, gotów jest się nim na serio zainteresować. Blondel ukazuje więc Objawienie Boże i chrześcijaństwo pod kątem wartości, gł. dobra, które się w nim znajdują; trzeba je ukazywać pod kątem *appetibilitas*, a więc tego, czego człowiek oczekuje, pragnie i do czego dąży. W. woluntarystyczna (immanentna) to więc zespół dóbr (nadprzyrodzonych) chcianych i oczekiwanych przez wolę ludzką (której przedmiotem jest dobro, gł. idealne), a znajdujących się w Objawieniu, które spełniają zapotrzebowania ludzkiej natury. Za woluntarystyczną koncepcją w. opowiadało się wielu apologetyków franc., np. H. → Bouillard, M.D. → Chenu.

3. Semejotyczne ujęcie w. – Twórcą tej koncepcji w. jest E. → Masure; punktem wyjścia w jego rozważaniach był fakt istnienia w apologetyce 2 odmiennych ujęć: intelektualistycznego i woluntarystycznego. Pierwsze z nich podkreślało, że w. jest wynikiem dowodów spekulatywnych. W krytycznym ich przeprowadzaniu decydującą i wyłączną rolę miał odgrywać rozum; w. ta miała charakter czysto zewn., gdyż była oparta tylko na zewn. kryteriach Objawienia. Drugie ujęcie akcentowało dyspozycje woli i łaski w wierze, przy czym w tym wypadku zostały zbyt wyeksponowane elementy subiektywne. Masure starał się znaleźć zasadę, która pozwoliłaby na wewn. połączenie tych 2 skrajnych ujęć; widział ją w zastosowaniu teorii → znaku do argumentów apologetycznych. Opracowana przez niego teoria znaku stała się podstawą do nowego spojrzenia na walor argumentacyjny → cudu jako motywu w.; w cudzie widzi on bowiem rzeczywistość dwupłaszczyznową, w której strona widzialna (empiryczna) służy do ukazania strony niewidzialnej, stanowiącej sens cudu. Podmiot, dostrzegają-

jąc element materialny znaku-cudu, winien równocześnie odczytać jego znaczenie, gdyż inaczej cud nie będzie miał dla niego większej wartości. Ze względu na fakt powiązania w cudzie elementu nadprzyr. z naturalnym, do pełnego jego zrozumienia konieczny jest udział łaski. W tym między innymi tkwi specyfika poznania przez cud-znak, w odróżnieniu od poznania przez znak na płaszczyźnie naturalnej; aby pomoc łaski w zrozumieniu cudu była skuteczna, potrzebna jest określona postawa człowieka, a zwł. wyczerpanie na sprawy ducha, co pozwoli łatwiej doszukać się znaków Bożych w otaczającym świecie czy w Kościele. To nowe spojrzenie na cud, jako istotny motyw argumentacyjny w apologetyce, rewiduje pojęcie w., do której cud prowadzi. Masure dowartościował elementy podmiotowe, które związane są ze zrozumieniem wewnętrznego sensu cudu. Cud jest znakiem, który nie tylko domaga się od odbiorcy zaangażowania poznawczego (co podkreślało ujęcie intelektualistyczne), ale przemawia do całego człowieka, żądając od niego zajęcia egzystencjalnej postawy (co akcentuje koncepcja woluntarystyczna). Konsekwentnie też w., do której prowadzi rozumienie cudu, obok elementów intelektualistycznych zawierać również musi elementy woluntarystyczne, przez co zasięg jej oddziaływania bardzo się zwiększa. W Objawienia wynika z poznania jego znaków jako kryteriów i przybiera przez to wymiar semejotyczny. Semejologiczną koncepcję teologii fundam. rozwijają m.in. R. → Latourelle, R. → Fisichella, S. → Pié-Ninot. Przedmiot tej dyscypliny ujmują w kategoriach znaku (Chrystus znakiem Boga, Kościół znakiem Chrystusa); stąd poznanie i uzasadnianie dokonuje się przez znaki; sama zaś w. jawi się jako w. znaków, które ją gwarantują, gdy się je dobrze zinterpretuje, czyli uchwyci pełny sens (M. → Rusecki).

4. Personalistyczne rozumienie w. – Współcześni personaliści (R. → Guardini, J. → Mouroux, K. → Neufeld, E. → Kopec, Rusecki) również krytycznie zareagowali na zbyt intelektualistyczne ujmowanie w. w apologetyce tradycyjnej. Ich sposób rozwiązania tej problematyki jest bardziej wszechstronny niż Masure'a. Obok innego spojrzenia na cud i jego walor motywacyjny, personaliści w nowy sposób podchodzą również do zagadnienia aktu wiary, na którą to kwestię patrzą przez pryzmat → osoby i poznania międzyosobowego.

Na podejście personalistów do problematyki cudu wielki wpływ wywarł rozwój nauk bibl.-patryst.; wyraziło się to przede wszystkim w odejściu od zbyt fizykalnego pojmowania cudu. W ich ujęciu cud nie jest już tylko czymś zewn. w stosunku do Objawienia Bożego, ale stanowi jego integralną część (o cudzie jako znaku Bożym nie decydują już nauki przyr.), podkreślają jego rys rel. i osobowy. Cud w ich ujęciu jest zatem znakiem osoby Bożej dla ściśle określonej, bo wybranej przez Boga osoby ludzkiej. Celem tego znaku jest nie tylko zmanifestowanie człowiekowi Bożej obecności, ale zaproszenie go do uczestnictwa w życiu Bożym. Za tak zmodyfikowaną koncepcją cudu, jako głównego motywu w., muszą zmienić się poglądy dotyczące samego określenia w., przy czym zmiana ta idzie w kierunku jej osobowego ujęcia.

Inną drogą dojścia do osobowego ujęcia w. jest analiza samego aktu wiary. Tradycyjna apologetyka akcentowała prawie wyłącznie udział rozumu w akcie wiary. Przedmiotem wiary wg tego rozumienia była prawda objawiona; konsekwentnie też w. Objawienia została sprowadzana do w. samej prawdy. W przedmiocie wiary przesunięto punkt ciężkości z prawdy czy zespołu prawd na osobę Bożą, ściślej – Jezusa Chrystusa; akt wiary ze strony człowieka nie jest

afirmacją wyłącznie intelektualną określo-  
nej prawdy, ale głównie relacją międzyoso-  
bowego zawierzenia Bogu; konsekwentnie  
dowartościowaniu uległa również sama  
koncepcja wiarygodności.

Zasadnicze rysy personalistycznego uje-  
cia w. można wskazać w definicji Mouroux;  
w. przestała być tu właściwością prawdy  
ujmowanej bezosobowo, stała się natomiast  
właściwością Boga osobowego, dla której  
człowiek w akcie wiary zawiera się Bogu,  
a dopiero dlatego, że Jemu zawierzył –  
przyjmuje podane przez Niego prawdy.  
Konsekwentnie też do całej koncepcji wi-  
ary w. rozpatruje się przede wszystkim kon-  
kretnie, przy czym płaszczyzna spekulatyw-  
no-teoretyczna nie jest kwestionowana, ale  
ujmowana bardziej całościowo i w kontek-  
ście osoby. W. pojętą jako właściwość Bo-  
żej osoby może uchwycić tylko człowiek-  
osoba, a nie pojedynczo brana któraś z jego  
władz, gdyż tylko osoba może być partne-  
rem dialogu z Bogiem.

5. W. martyrologiczna – Twórcą tej  
koncepcji w. jest J. → Guitton, który do uza-  
sadnienia w. chrześcijaństwa dochodzi dro-  
gą analizy świadectwa (pewne elementy tej  
koncepcji występują również w pracach ta-  
kich personalistów, jak: Mouroux, Guardi-  
ni, W. → Beinert, A. → Brunner); w. ujmuje  
jako właściwość świadectwa Bożego. Istot-  
ną cechą świadectwa w. ogóle, a w wypad-  
ku Bożego w szczególności, jest jego ści-  
sły związek z osobą, gdyż o świadectwie  
można mówić tylko wtedy, gdy w grę wcho-  
dzi osoba. W świadectwie zdarzenie pozos-  
taje w ścisłej łączności z osobą świadczącą,  
przy czym świadek angażuje się osobowo  
w swoje świadectwo i chce w orbitę tego  
zaangażowania wciągnąć tych, wobec któ-  
rych świadczy. Treść świadectwa dotyczy  
zawsze czegoś tajemniczego, a nawet in-  
tymnego, dlatego świadectwo stanowi nie-  
jako propozycję nawiązania osobowego

kontakt. Guitton w świadectwie eksponu-  
je wewn. łączność świadka z przedmiotem  
świadectwa, co warunkuje zrozumienie jego  
sensu.

Rozważania te Guitton odnosi w całej  
rozciągłości do świadectwa chrześc.; twier-  
dzi, że analizując świadectwa chrześcijań-  
skie nie można zatrzymywać się na analizie  
tekstów czy zdarzeń, ale poprzez nie należy  
dotrzeć do osoby świadka. W Ewangeliach,  
będących świadectwem wiary chrześc.,  
ukazane są nie tyle fakty z życia Jezusa, ile  
przyczyny wiary Apostołów. Istotą Ewan-  
gelii stanowi zażyłość Apostołów z Jezu-  
sem, a z faktów tylko te zostały ukazane,  
które wyrażają podstawy tej zażyłości. W  
tym świetle świadectwa o Jezusie mają wy-  
jątkowy charakter, świadkami bowiem są  
tylko ci, którzy zrozumieli sens zdarzeń zwią-  
zanych z Jezusem, inaczej zaś świadectwa  
ewangelijne byłyby zwykłą historią. Ta łącz-  
ność świadków z osobą Chrystusa wska-  
zuje, że Ewangelie są świadectwem w pełni  
ludzkim. Stąd też w. posłannictwa Chrystu-  
sowego, zdobyta na podstawie świadectwa  
Chrystusa o sobie, jest w. innego typu niż  
w ujęciu tradycyjnym, nie tylko intelektu-  
alistycznym, woluntarystycznym, ale i zna-  
kowym oraz personalistycznym, gdzie w. ta  
jest właściwością osoby Bożej, objawiają-  
cej się człowiekowi; w ujęciu martyrologicz-  
nym w. jest więc cechą przysługującą świa-  
dectwu o osobie Bożej, stąd też kieruje się  
ona – jak sugeruje Guitton – specjalną lo-  
giką.

Wielu autorów nie ogranicza, jak Guit-  
ton, świadectwa chrześc. do Ewangelii, ale  
ujmuje je szerzej, twierdząc, że Bóg daje  
świadectwo o swoim Objawieniu w różne-  
go rodzaju znakach, innymi słowy – w każ-  
dym działaniu Boga w przeszłości czy obec-  
nie zawiera się Jego świadectwo.

6. Aksjologiczna koncepcja w. –  
Jednym z gł. przedstawicieli tej koncepcji w.

fundam.; liczni autorzy – idący za przemysleniami A. Liégé i N. Dunasa – uważali, że jest nim uzasadnienie ludzkiej w. Objawienia chrześcijańskiego. Wyróżnione koncepcje w. pozwalają bliżej określić jego specyfikę. Można więc zaproponować bliższe określenie celu tej dyscypliny, takie jak: semejotyczne, personalistyczne, martyrologiczne, aksjologiczne i transcendentne poznanie czy uzasadnienie w. Objawienia chrześcijańskiego. Tego rodzaju doprecyzowanie celu wskazywałoby na typ teologii fundam. oraz na rodzaj stosowanej w niej argumentacji, co z metodologicznego punktu widzenia miałyby duże znaczenie i świadczyłoby o zwartych oraz jednorodnych koncepcjach teologii fundamentalnej.

E. Masure, *La grand'route apologétique*, P 1939<sup>3</sup>; tenże, *Le signe*, P 1953; J. Mouroux, *Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi*, P 1954<sup>2</sup>; W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna I*, Wwa 1961; J.E. Smith, *Experience and God*, Ox 1968; J. Cahill, *Teologia fundamentalna naszych czasów*, Conc 6-10 (1969) 46-52; J. Kudasiewicz, *Wstęp do historii zbawienia*, Lb 1973; M. Rusecki, *Wierzyć moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Ka 1988; tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, 1. *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lb 1994; tenże, *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, Lb 2001, 355-397.

ks. Marian Rusecki

**WŁADZA w KOŚCIELE**, upoważnienie, dane przez Chrystusa tym, którzy przyjęli święcenia diakonatu (→ diakon), prezbiteratu (→ prezbiter) lub episkopatu (w. święceń, *potestas ordinis*, KPK 129, 1; → biskup) lub tym, którym Kościół powierzył urząd bądź też zlecił misję (w. rządzenia, *potestas regendi seu iurisdictionis* – od łac. *ius dicere* – w. sędziowska lub w. w ogóle; w wykonywaniu tej w. mogą współdziałać wierni → świeccy, KPK 129, 2; KK 33) nadawania praw i nakładania obowiązków członkom społeczności Kościoła celem

sprawowania kultu Bożego oraz uświęcania ludzi (KPK 129-144); w. w Kościele można wykonywać, pozostając w hierarchicznej wspólnotcie z → papieżem, jako Głową Kościoła (z racji swego urzędu posiada on najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną w. zwyczajną w Kościele, którą może wykonywać zawsze w sposób nieskrepowany, KPK 331), i innymi członkami Kolegium Biskupów (z papieżem stanowią oni również podmiot najwyższej i pełnej w. w Kościele, por. KPK 336; KK 21, 28). Rozczłonkowanie w. w Kościele określane jest terminem › hierarchia kościelna.

1. Nadprzyrodzona geneza – W. w Kościele istnieje z ustanowienia Bożego (*hiera arche*); w aspekcie rel. odzwierciedla go, stosowany do Ludu ST będącego figurą i zapowiedzią → Kościoła, termin „teokracja”; już semantyczna analiza tego terminu pozwala uchwycić jego istotę, zawierającą się właśnie w pojęciu w. (gr. *theos* Bóg, *kratein* rządzić, panować, *kratos* władza, potęga, moc); w taki sposób określano w. Boga, który w Izraelu był jedynym i gł. prawodawcą. Bóg jednak, od początku → historii zbawienia, pozostając zawsze podmiotem najwyższej i absolutnej w., przekazywał różne jej elementy do realnego spełniania w Jego imieniu i w określonym zakresie wybranym do tego ludziom; klasycznymi przykładami takiego wykonywania w. w społeczności Izraela byli Mojżesz i król Dawid: pierwszy jako wielki prawodawca narodu wybranego, drugi jako wierny jego stróż i obrońca.

Struktura i ład prawny Ludu Bożego ST, stanowiące prototyp i figurę mesjańskiego dzieła → zbawienia dokonanego przez → Jezusa Chrystusa, nie tylko urzeczywistniały zapowiedziany kształt przyszłej w. w Kościele, lecz osiągnęły stopień doskonałości w tajemnicy → wcielenia Syna Bożego; tajemnica ta przeniknęła do głębi całość