

PAPIESKA AKADEMIA TEOLOGICZNA  
W KRAKOWIE  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE  
W PRZEMYŚLU

*Marcin Koperski*

***ELEMENTY BOSKIE I LUDZKIE  
W MODELACH KOŚCIOŁA  
KARDYNAŁA AVERY'EGO DULLESA***

Praca magisterska pisana na seminarium  
z teologii fundamentalnej pod kierunkiem  
ks. dra Marka Kowalika  
w ramach umowy z Wydziałem  
Teologicznym PAT w Krakowie

**PRZEMYŚL 2005**

## SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI.....	II
WYKAZ SKRÓTÓW .....	III
BIBLIOGRAFIA .....	IV
<b>Wstęp.....</b>	<b>1</b>
<b><u>Rozdział I</u></b>	
<b>Życie i teologiczna twórczość Kardynała Avery'ego Dullesa .....</b>	<b>9</b>
§1. VIA AD ET IN ECCLESIAM .....	10
§2. TEOLOGICZNE POSZUKIWANIA.....	28
§3. MIEJSCE MODELU W TEOLOGII KARDYNAŁA.....	46
<b><u>Rozdział II</u></b>	
<b>Modele eklezjologiczne, wskazujące na elementy ludzkie .....</b>	<b>62</b>
§ 1. KOŚCIÓŁ JAKO INSTYTUCJA .....	63
§2. KOŚCIÓŁ JAKO SŁUGA.....	73
§3 KOŚCIÓŁ JAKO HEROLD BOŻEGO OBJAWIENIA .....	89
<b><u>Rozdział III</u></b>	
<b>Modele łączące boski i ludzki element rzeczywistości Kościoła .....</b>	<b>99</b>
§1. KOŚCIÓŁ JAKO MISTYCZNE COMMUNIO.....	99
§2. KOŚCIÓŁ JAKO SAKRAMENT.....	114
<b>Zakończenie .....</b>	<b>127</b>

## WYKAZ SKRÓTÓW\*

CL	Christifideles laici, Posynodalna Adhortacja Apostolska Ojca Św. Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele, Watykan 1988
MCHch	A. Dulles, Models of the Church, New York 1974
LT XX/XXI	J. Majewski, J. Makowski(red.), Leksykon Wielkich Teologów XX/XXI wieku, Warszawa 2003

---

\* W niniejszej pracy stosuje się skróty bibliograficzne, przyjęte w EK, t.1, ss.8\*-44\*, Ponadto wprowadzono następujące:

## BIBLIOGRAFIA

### I. Źródła

- Dulles A., A Church to believe in, New York 1982
- Dulles A., Apologetics and the biblical Christ, Westminster 1963
- Dulles A., Appreciation and Challenge, „Woodstock Report” 39 (X 1994)
- Dulles A., Blask wiary, Wizja teologiczna Jana Pawła II, Kraków 2003
- Dulles A., Chrystus i ewangelia, Warszawa 1971
- Dulles A., Demske J., R. O. Conell, Introductory Metaphysics, New York 1955
- Dulles A., Evangelizing theology, „First Things” 61 (1996) ss.30-32
- Dulles A., Imaging the Church for 1980's, Thought 56 (1981), ss.130-134
- Dulles A., John Paul II and the New Evangelization, New York 1992
- Dulles A., Kiedy przebaczać?, Przegląd Powszechny 11'2003, ss.229-239
- Dulles A., Models of Revelation, New York 1985
- Dulles A., Models of the Church, New York 1974
- Dulles A., Revelation theology. A history, New York 1969
- Dulles A., Świadectwo dane łasce i refleksje o teologicznej wędrówce, Ząbki 2004

- Dulles A., Teologia epoki audio – wizualnej, „Znak” 1972 nr 7-8, ss.932-943
- Dulles A., The Assurance of Things hoped for. A theology of christian faith, Oxford 1994
- Dulles A., The catholicity of the Church, Oxford 1985
- Dulles A., The Church is communications, „Catholic Mind 69” (X 1971), ss.6-16
- Dulles A., The Church membership as a catholic and ecumenical problem, Milwaukee 1974
- Dulles A., The Craft of theology. From symbol to system, Crossroad 1992
- Dulles A., The dimensions of the Church. Postconciliar reflection, Westminster-Maryland 1967
- Dulles A., The reshaping of catholicism, San Francisco 1988
- Dulles A., The resilient Church, New York 1977
- Dulles A., The survival of dogma, New York 1971
- Dulles A., The symbolic structure of Revelation, Theological Studies I (1980), ss.41-73
- Dulles A., Wkład chrześcijaństwa w kulturę: Perspektywa amerykańska w: M. Rusecki(red.), Chrześcijaństwo Jutra, Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii fundamentalnej, Lublin 18-21 IX 2001, ss.149-177

## II. Pismo Święte i Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 1986

Pius X, Vehementer nos, Acta Sanctae Sedis 39 (1906-1907),  
ss.8-9

Pius XII, Mystici Corporis Christi, Watykan 1943

Jan Paweł II, Redemptor hominis, Watykan 1979

Jan Paweł II Christifideles laici, Posynodalna Adhortacja Apostolska  
o powołaniu i misji świeckich w Kościele, Watykan  
1988

Jan Paweł II, List do kapłanów w Wielki Czwartek 1994,  
„L'Osservatore Romano” 4/1994, ss.4-7

Kongregacja Nauki Wiary List do biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych  
aspektach Kościoła pojętego jako Komunia, Watykan  
1992

Denzinger H., Schönmetzer A.(red.), Enchiridion symbolorum, definitionum et  
declarationum de rebus fidei et mortum, Freiburg im Br.  
1976

**III. Opracowania**

- Dawidkowski W., Avery Dulles w: J. Majewski, J. Makowski (red.),  
Leksykon Wielkich Teologów XX/XXI wieku,  
Warszawa 2003, ss.82-88
- Dawidkowski W., Konwertyta, „Tygodnik Powszechny” (18 III 2003), s.11
- Kaucha K., Avery Dulles w: M. Rusecki (red.), Leksykon Teologii  
Fundamentalnej, Lublin – Kraków 2002, ss.334-336
- Kaucha K., Teologia objawienia i jej eklezjologiczne konsekwencje  
w pismach Avery Dullesa, Zeszyty Naukowe KUL 1994  
nr 3-4, ss.3-11
- Smentek I., Główne nurty eklezjologii Kard. Avery Dullesa,  
„Warszawskie Studia Teologiczne” XVI/2003,  
ss.161-72
- Smentek I., Kardynała Avery’ego Dullesa SJ rzemiosło teologiczne,  
Studia Bobolanum 2 (2003), ss.97-109
- Smentek I., Wiem, komu uwierzyłem, Przegląd Powszechny  
11’2003, ss.221-228

**IV. Literatura pomocnicza**

- Abbott W. M., (red.), The Documents of Vatican II, New York 1966
- Adolfs R., The Grave of God: Has the Church a future?, London  
1967, ss.109-17
- Barth K., Church dogmatics, Edinburgh, t.I, cz.1, ss.126-301
- Barth K., Dogmatics in outline, New York 1959
- Baum G., New horizon, New York 1972

## VIII

- Bianchi E., Reconciliation: The function of the Church, New York 1969
- Black M., Models and metaphors, Ithaca 1962
- Bonhoeffer D., Ethics, New York 1965
- Bonhoeffer D., Letters and papers from prison, New York 1967
- Bonhoeffer D., The Communion of Saints, New York 1963
- Brunner E., The Misunderstanding of the Church, London 1952
- Bultmann R., Jesus Christ and mythology, London 1958
- Butler B.C., The idea of the Church, Baltimore 1962
- Congar Y., „Introduction generale”, w: Oeuvres de St. Augustin, T. 28, Traités Anti-Donatistes (Bruges 1963), ss.86-115
- Congar Y., Kościół służebny i ubogi, Kraków 2000
- Congar Y., Lay people in the Church, Westminster 1965
- Congar Y., L'Eglise de S. Augustin á l'epoque moderne, Paris 1970
- Congar Y., Power and poverty in the Church, Baltimore 1964
- Congar Y., The Church that I love, Denville 1969
- Congar Y., The mystery of the Church, Baltimore 1960
- Cooley C. H., Angell R.C, Carr L. J., Introductory Sociology, New York 1933
- Cousins E., Models and the future of theology, Continuum 7 (1969), ss.78-91,
- Cox H., The Secular City, New York 1965
- Cushing R., The servant Church, Boston (brw)
- Czajkowski M., W Biblii chodzi o człowieka w: J. Majewski, J. Makowski(red.), Leksykon Wielkich Teologów..., ss.40-46



## IX

- Dąbrowski E., Królestwo Boże a Kościół według nauki Chrystusa, Warszawa 1936
- Dereziński T., Urzeczywistnianie się Kościoła uniwersalnego w Kościele partykularnym w świetle literatury posoborowej, Lublin 2002
- Dzidek T., Pismo święte a tradycja w: T. Dzidek, B. Sieńczak, J. Szczurek (red.), Tradycja w Kościele; Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy w Krakowie, Kraków 1994, ss.101-119
- Ebeling C., The nature of faith, Philadelphia 1961
- Flis J., Modele Kościoła w pismach narracyjnych Nowego Testamentu, Lublin 1999
- Gocko J., Kościół obecny w świecie, posłany do świata; Teologiczno społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II, Lublin 2003
- Górka B., Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego, Kraków 1997
- Grabowski S. J., The Church: An introduction to the theology of St Augustine, St. Louis 1957
- Groot J., The Church as Sacrament of the World, Concilium 31, (1968), ss.51-66
- Grzechowiak S., Kościele, kim jesteś?, Gniezno 2002
- Grzybek S., Lud Boży w świetle Konstytucji Lumen Gentium w: S. Grzybek (red.), Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele, Kraków 1971, ss.63-82
- Hales E. E. Y., Pope John and his revolution, New York 1965

- Hamer J., The Church is a Communion, New York 1964
- Hertling L., Communio. Church and papacy in early christianity, Chicago 1972
- Jankowski A., Powszechne kapłaństwo wiernych w Piśmie świętym w: S. Grzybek (red.), Idee przewodnie..., ss.81-108
- Jelonek T., Tradycja w Piśmie świętym w: T. Dzidek, B. Sieńczak, J. D. Szczurek (red.), Tradycja w Kościele..., ss.45-58
- Karwacki R., Interpretacja Kościoła jako Communio, Siedlce 1999
- Kilian S. J., The Holy Spirit in Christ and Christians, „American Benedictine Review” 20 (1969), ss.99-121
- Kłoczkowski A., Teolog „troski ostatecznej” w: Leksykon Wielkich Teologów..., ss.334-346
- Kominek B., Kościół po soborze, Paryż 1969
- Kubiś A., Wprowadzenie do Lumen Gentium Konstytucji dogmatycznej o Kościele w: S. Grzybek (red.), Idee przewodnie..., ss.7-44
- Küng H., The Church, New York 1968
- Liszkiewicz R., Profetyczne posłannictwo Ludu Bożego według nauki teologów po Soborze Watykańskim II, Wrocław –Oleśnica 1999
- Lonergan B., Method in theology, New York 1972
- Lubac H., Catholicism, London 1950
- Luckman T., The Invisible religion, New York 1967
- Macharski F., Przewodnie myśli teologii laikatu w: S. Grzybek (red.), Idee przewodnie..., ss.241-265
- Małecki R., Kościół jako wspólnota, Lublin 2000

- Martelet G., „De la sacramentalité propre à L'Eglise” w: „Nouvelle revue théologique” 95 (1973), ss.25-42
- Mc Intyre J., The shape of christology, London 1966
- McBrien R. P., Church: The continuing quest, New York 1970
- McBrien R. P., Do we need the Church?, New York 1969
- Mersch E., The whole Christ; The theology of the Mystical Body, St. Louis 1958
- Milerski B., Teolog chrześcijaństwa świeckiego w: J. Majewski, J. Makowski(red.),Leksykon Wielkich Teologów..., ss.30-39
- Mühlen H., Una Persona mystica, Paderbom 1968
- Nagórny J., Posłannictwo chrześcijan w świecie, Lublin 1997
- Nagórny, J., Co Kościół ma do powiedzenia człowiekowi przełomu tysiącleci w: I. Dec (red.), Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki, Wrocław 1999, ss.147-191
- Nagy S., Chrystus w Kościele, Wrocław 1982
- Niebuhr H.R., Christ and culture, New York 1951
- Novak M., Ascent of the mountain, flight of the dove, New York 1970
- O'Collins G., Notes and comments, w: McBrien R. P., Do we need the Church? „Heythrop Journal” 10 (1969), ss.416-19
- O'Collins R., Models of theological reflection, University Press of America, Lanham 1984
- O'Grady J., Models of Jesus, , New York 1981
- Ozorowski E., Kościół; Zarys eklezjologii katolickiej, Wrocław 1984
- Pelz K., Der Christ als Christus, bmnw 1939

- Pié-Ninot S., Wprowadzenie do eklezjologii, Kraków 2002
- Pylak B., W służbie Bożej prawdy, Lublin 1986
- Rademacher A., Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft, Augsburg 1931, cz.5, ss.7–75
- Rahner K., Penance, Sacramentum Mundi 4, New York 1969, ss.385-99
- Rahner K., Spirit in the World, New York 1968
- Ralph M., Kościół katolicki przy końcu wieku, Wrocław 1996
- Ramsey I. T., Models and Mystery, New York – Oxford 1964
- Ramsey I.T., Religious language, New York 1963
- Ratzinger J., Kościół wspólnotą, Lublin 1993
- Ratzinger J., Kościół, ekumenizm, polityka, Warszawa 1990
- Rideau E., Comment je vois, w: The thought of Teilhard de Chardin, New York 1967, s.597
- Robinson J. A. T., The new reformation, Philadelphia 1965
- Rusecki M., Cud jako znak i symbol. RTK 28/1981, z.2 ss.79-95
- Rusecki M., Wierście moim dziełom, Katowice 1988
- Schillebeeckx E., Christ the Sacrament of the Encounter with God, New York 1963
- Semmelroth O., Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953
- Seweryniak H., Święty Kościół powszedni, Warszawa 1999
- Sinka T., Zarys liturgiki, Gościkowo-Paradyż 1988
- Skowronek A., Niedokończona symfonia w: J. Majewski, J. Makowski(red.), Leksykon Wielkich Teologów..., ss.21 -29

### XIII

- Skowronek A., Promotor reformy w Kościele w: J. Majewski, J. Makowski(red.),Leksykon Wielkich Teologów..., ss.72-80
- Smulders P., L'Eglise sacrament du salut, w: G. Barauna, L'Eglise de Vatican , Paryż 1967, t.2, ss.313-38
- Staniek E., Bogactwo tajemnicy Kościoła, Kraków 1990
- Świerzawski W., Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie, Kraków 1975
- Świeżawski W., Kościół posłany przez Boga do narodów w: S. Grzybek (red.), Idee przewodnie..., ss.131-158
- Szczurek J. D., Pojęcie tradycji w teologii w: T. Dzidek, B. Sińczak, J. D. Szczurek (red.), Tradycja w Kościele..., ss.82-100
- Szymczak M. (red.), Słownik języka polskiego, PWN ss. 261, 746 -747
- Teilhard de Chardin P., The Divine Milieu, New York 1960
- Tillich P., Systematic theology, Chicago 1963, t.3, ss.162-72
- Winter G., The New creation as metropolia, New York 1963
- Wojtowicz M., Odwaga myślenia w: J. Majewski, J. Makowski(red.), Leksykon Wielkich Teologów..., ss.172-180
- Wong J., Karl Rahner's chrystology of symbol and three models of chrystology, "Heythrop Journal"1 (1986), vol. XXVII, ss.1-3,18
- World Council of Churches, The Uppsala Reportt, Geneva 1968
- Zuberbier A. Sakrament w: A Zuberbier(red.), Słownik teologiczny, Katowice 1988, t. 2, ss.219-224
- Zuberbier A., Wspólnota w: A Zuberbier(red.), Słownik teologiczny ..., t.2, ss.377-381



## WSTĘP

Formowanie się traktatu eklezjologicznego w teologii nie posiada tak bogatej tradycji, jak inne traktaty należące do tej dziedziny. Jej rozwój zdecydowanie zawdzięczamy pierwszym teoriom, kwestionującym sens istnienia Kościoła instytucjonalnego. Znamiennym dla teologii pozostaje fakt, że wszelkie ataki determinują rozwój dziedziny atakowanej, stąd zasadniczo do XVI wieku głównym tematem dyskusji teologicznej były traktaty chrystologiczne, będące terenem ówczesnych sporów i nieporozumień. W eklezjologii starożytnej dominują biblijne obrazy Kościoła. Z czasem coraz bardziej do głosu dochodzą przymioty, wskazujące na jego apostołskość i hierarchiczność. Duży wpływ na położenie takich, a nie innych akcentów miały dzieje chrześcijaństwa, Edykt Mediolański z 313r., kiedy to doszło do zaakceptowania chrześcijaństwa, w niechętnym mu dotychczas państwie i prawie rzymskim. Na eklezjologię tego okresu znaczny wpływ wywarły elementy przenikające z filozofii platońskiej<sup>2</sup>. Sprzyjająca aura polityczna doprowadziła do coraz większego uprzywilejowania hierarchii kościelnej, co z biegiem czasu przekształciło się w skrajnie pojmowany instytucjonalizm.

Skutki takiego pojmowania Kościoła objawiły się wyraźnie w okresie średniowiecza. Nauka o Kościele i znaczeniu poszczególnych jego członków domagała się reformy, uzdrowienia i ubogacenia. Niestety ówczesna hierarchia kościelna, zaangażowana w spory natury politycznej (kwestia inwestytury, wpływy polityczne w Europie), nie podjęła się tak potrzebnej refleksji eklezjologicznej. Kwestiami tymi nie zajmowały się nawet ówczesne ośrodki teologii scholastycznej, uwikłane w nadal żywe spory chrystologiczne. Przyjmowanym powszechnie modelem tego czasu był model Kościoła – Instytucji, zbyt skoncentrowany na rzeczywistości ludzkiej, widzialnej, związanej z życiem doczesnym. Próby tworzenia obrazów, kwestionujących pierwszorzędą rolę hierarchii, dążących do

---

<sup>2</sup> Por. E. Ozorowski, Kościół; zarys eklezjologii katolickiej, Wrocław 1984, ss.227-229

dostrzeżenia mistycznego wymiaru Kościoła, stawały się niejednokrotnie źródłem dla powstawania herezji i wypaczeń (Wiklef, Hus)<sup>3</sup>.

Poszukiwanie nowych obrazów i elementów nadprzyrodzonych odżyło w sposób szczególny w okresie reformacji. Marcin Luter wystąpił stanowczo przeciwko dotychczas gloryfikowanym elementom ludzkim, wśród których miejsce pierwszorzędne zajmowała hierarchia. W swoim przepowiadaniu ukazuje nowy obraz Kościoła, pojmowanego jako „społeczność wiernych”. Tak pojmowana społeczność nie potrzebuje instytucji, hierarchii, urzędów i tego wszystkiego, co oferuje nauczanie Kościoła katolickiego. Ataki te stały się bodźcem do refleksji nad rzeczywistością Kościoła. Sobór trydencki poszedł w kierunku obrony dotychczasowych koncepcji instytucjonalnych, wskazując na ich nadprzyrodzone źródła i charakter. Akcent na element instytucjonalny kładzie też definicja Kościoła, opracowana przez Roberta Bellarmina. Sobór wskazuje na obrazy biblijne, takie jak: trzoda, owczarnia, łódź, pastwisko, czy rola<sup>4</sup>.

U początków okresu Oświecenia, Kościół jest coraz częściej postrzegany jako instytucja wychowawcza. Pojawiają się obrazy matki i szkoły. Rozwój nauki, techniki, teorie kwestionujące dotychczasowe nauczanie Kościoła, szeroka alternatywa różnych wyznań, hasła wolności, równości, braterstwa, prowadzą do coraz większej alienacji Kościoła od świata. Model Kościoła – instytucji nie był w stanie przyciągnąć do katolicyzmu społeczeństwa, przenikniętego nowymi ideami. Pojawiły się kolejne głosy, wołające o wyjście Kościoła do świata, zbudowanie nowego spojrzenia, nowych obrazów eklezjologicznych, dzięki którym rzeczywistość Kościoła stanie się bliższa człowiekowi. Wśród najważniejszych ośrodków, postulujących taką przemianę znalazły się trzy znane ośrodki teologiczne: szkoła z Tübingen, szkoła rzymska i oxfordska. Szkoła z Tübingen, reprezentowana między innymi przez J. A. Möhlera podjęła się wyakcentowania elementów nadprzyrodzonych, zgodnie z biblijną wizją Kościoła. Dostrzeżono zaniedbaną dotychczas charyzmatyczność Kościoła. W środowisku rzymskim nad definicjami eklezjologicznymi pochylała się grupa profesorów uniwersytetu Gregorianum (O. J. Perone, C. Passagli, K. Schröder, J. B. Franzelin). Ich

---

<sup>3</sup> Por. Tamże, s.238

<sup>4</sup> Por. B. Pylak, W służbie Bożej Prawdy, ss.26-30; Por. S. Nagy, Chrystus w Kościele, Wrocław 1982, ss.55-56; Por. E. Ozorkowski, dz. cyt., s.246



przemyslenia stały się istotnym materiałem dla późniejszych prac soborowych Vaticanum I. Środowisko odrodzenia oxfordzkiego reprezentował Kardynał J. H. Newman<sup>5</sup>.

Sobór Watykański I, pomimo zapowiedzi, nie przyniósł spodziewanego traktatu eklezjologicznego, który byłby w stanie stworzyć, zebrać i ukazać pełne bogactwo obrazów eklezjologicznych. Obrady, ze względów politycznych zostały przerwane, a eklezjologia nadal nie posiadała jasno sprecyzowanego traktatu eklezjologicznego<sup>6</sup>.

Wielkim przełomem w tym zakresie stała się encyklika *Mystici Corporis* Piusa XII, przedstawiająca Kościół, jako „Mistyczne Ciało Chrystusa”. Nad tajemnicą Kościoła i możliwościami jego zdefiniowania pochylało się wówczas wielu teologów XX wieku<sup>7</sup>.

Te i inne wydarzenia stały się początkiem poszukiwań eklezjologicznych na szeroką skalę, swoistym wprowadzeniem w refleksję Vaticanum II. Tematyka eklezjologiczna stała się priorytetem dla tego soboru. Ojcowie soborowi, korzystając z wielowiekowych doświadczeń wzbogacili dotychczasowe spojrzenie na Kościół o nowe, pełne bogactwa obrazy, wskazując równocześnie, że nie można sprowadzić rzeczywistości Kościoła do jedynej metafory. Ważnym elementem tych poszukiwań stało się dowartościowanie w Kościele osób świeckich, ponowne dostrzeżenie wartości obrazów biblijnych, ustawienie właściwych relacji między hierarchią a laikatem, między katolikami a chrześcijanami, między chrześcijanami a wyznawcami różnorodnych religii. Sobór Watykański II stał się szeroką bramą Kościoła, otwartą na otaczający świat<sup>8</sup>.

Jednym z interpretatorów soborowych, szczególnie zasłużonych dla Kościoła amerykańskiego był i nadal pozostaje Kardynał Avery Dulles, człowiek prawie od pół wieku związany z eklezjologią, zbudowaną na fundamentach Vaticanum II. Jest to przykład teologa, którego osobiste doświadczenia, poparte rozwiniętym tokiem poszukiwań filozoficznych i intelektualnych doprowadziły do autentycznej wiary,

---

<sup>5</sup> Por. A. Kubiś, Wprowadzenie do Lumen Gentium Konstytucji Dogmatycznej o Kościele w: S. Grzybek (red.) Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele, Kraków 1971, s.18; Por. E. Ozorkowski, dz. cyt., ss.251-25; Por. S. Nagy, dz. cyt., ss.55-56

<sup>6</sup> Por. B. Pylak, dz. cyt., ss.30-87

<sup>7</sup> Por. E. Ozorkowski, dz. cyt., ss.256-258

przejścia na katolicyzm, odkrycia powołania kapłańskiego i prowadzenia wieloletniej, owocnej pracy naukowej. Ten wieloletni wykładowca uniwersytetów w Woodstock, Fordham i w Amerykańskiej Akademii Teologicznej w Waszyngtonie, w sposób syntetyczny dokonuje prezentacji tych różnorodnych obrazów Kościoła, porządkując je w sześć ściśle określonych modeli.

Podjęcie refleksji nad elementem boskim i ludzkim w modelach Kościoła, wypracowanych przez Dulles, ukazanych w książce pt. „*Models of the Church*” pozostaje ciągle ważne i aktualne. Zapoznanie się z szeroką gamą obrazów Kościoła, ujętych w formie modeli pozwala na poszerzenie własnych horyzontów, odejście od nadmiernego koncentrowania się na elementach instytucjonalnych. Tematyka niniejszej pracy służy także ukazaniu wielkiego bogactwa myśli eklezjologicznej nowożytnych teologów, których refleksje stały się inspiracją dla modelowego ujęcia eklezjologii, dokonanego przez Avery Dulles’a – teologa, którego myśl teologiczna jest przedmiotem niniejszej pracy. Umożliwia też zapoznanie się z mało znaną metodą, opierającą się na zastosowaniu modeli. W końcu przybliży postać teologa współcześnie żyjącego i aktywnie działającego, choć niemal do ostatnich lat prawie niezauważonego w polskim środowisku teologicznym. Autor pracy pragnie niniejszym zaznaczyć, że częstym problemem współczesnej teologii polskiej jest brak, czy niedostatek przekładów fundamentalnych dzieł światowej teologii katolickiej, protestanckiej, czy prawosławnej. Ciągle brakuje konkretnych opracowań wielu cennych dzieł, z bogatej literatury eklezjologicznej, reprezentatywnych dla jej głównych nurtów. Pojawiające się, po roku 1990 coraz częściej, przekłady, to w większości literatura reprezentująca teologię zachodnioeuropejską, przy stosunkowo niewielkim udziale pozycji pochodzących ze środowiska amerykańskiego. Niniejsza praca pozwala na zapoznanie się z teologią amerykańską – mniej znaną, posiadającą niewiele polskich przekładów i odniesień, choćby z powodu niedługiej przecież tradycji amerykańskiej myśli teologicznej.

W oparciu o myśl eklezjologiczną, będącą treścią książki „*Models of the Church*” niniejsza praca chce być próbą odpowiedzi na szereg pytań. Korzystając z

---

<sup>8</sup> Por. Ks. A. Kubiś, dz. cyt., ss.51-62; Por. E. Ozorkowski, dz. cyt., ss.193n; Por. B. Pylak, dz. cyt., ss.87-94

refleksji Avery'ego Dullesa autor stawia zasadnicze pytanie o elementy boskie i ludzkie w bogatej rzeczywistości Kościoła. Pyta się również o znaczenie każdego modelu, jego zakres i problematykę; o to na ile prezentowane modele mogą stać się obrazem przybliżającym ludzi do Królestwa Niebieskiego?

Związek niniejszego tematu z teologią fundamentalną jest oczywisty, nie tylko ze względu na temat, ale także ze względu na osobę Avery'ego Dullesa – profesora teologii fundamentalnej na Uniwersytecie Fordham i w Amerykańskiej Akademii Teologicznej. Jego znaczenie w Stanach Zjednoczonych jest porównywalne ze znaczeniem Kardynała Stanisława Nagyego w Polsce. Obaj zostali wyróżnieni godnością kardynalską przez Ojca Świętego Jana Pawła II, bez uprzedniej sakry biskupiej.

Elementy boskie, ujęte w temacie pracy, to pojęcia wskazujące na rzeczywistość nadprzyrodzoną, transcendentalną. Pod pojęciem elementów ludzkich kryje się rzeczywistość konkretna, zmysłowo dostrzegalna, będąca zewnętrznym znakiem dla współczesnego świata. Pojęcie modelu, czyli pomniejszonego wzoru, zostało szerzej opracowane w pierwszej części niniejszej pracy.

Stan badań nad podjętą tematyką jest ciągle jeszcze w formie wstępnych systematyzacji. Istnieje niewiele odniesień do ujęć modelowych w polskiej literaturze teologicznej, jak również niewiele publikacji i opracowań, poświęconych osobie Kardynała. Na polskim rynku wydawniczym można znaleźć trzy dzieła tego amerykańskiego teologa:

Pierwszym dziełem przetłumaczonym na język polski była apologia pt. *„Chrystus a Ewangelia”* – synteza wykładów apologetycznych. Kolejnym, niedawno wydanym dziełem jest kompendium nauczania Ojca świętego Jana Pawła II pt. *„Blask wiary; Wizja teologiczna Ojca świętego Jana Pawła II”*. Najnowszą pozycją jest przetłumaczona autobiografia Dullesa – *„Świadectwo dane łasce i refleksje o teologicznej wędrówce”*. Jest to książka stanowiąca przykład coraz bardziej popularnej w Polsce literatury „fenomenu nawrócenia”. Na język polski zostało też przetłumaczonych kilka artykułów, które akurat w niewielkim stopniu odnoszą się do tematyki będącej przedmiotem niniejszej pracy. Autor na potrzeby przygotowanej rozprawy samodzielnie przełożył znaczną część dzieła *„Models of*

*the Church*” i korzysta z tego przekładu, który stanowi podstawowe źródło dla niniejszej pracy. Odnosi się bowiem bezpośrednio do zawartej w niej tematyki. Dużą pomocą służyły również inne angielskojęzyczne dzieła Dullesa, takie jak: „*The craft of theology*”, „*Models of Revelation*”, i inne dostępne pozycje. Autor odczuwał szczególnie brak bezpośredniego dostępu do ważnych pozycji eklezjologicznych, wśród których należałoby wymienić takie jak np. „*The dimensions of the Church*”, czy też „*The catholicity of the Church*” gdzie Dulles przedstawia oddzielnie elementy boskie i ludzkie w eklezjologii.

Nie można też mówić o wielkiej ilości opracowań poświęconych osobie amerykańskiego Kardynała. Najwięcej takich opracowań, to owoc pracy Pani Dr Izabeli Smentek, związanej ze środowiskiem warszawskim. Jest ona autorką trzech artykułów w warszawskich periodykach teologicznych: „*Wiem komu uwierzyłem*” („Przegląd Powszechny”), „*Główne nurty eklezjologii Kard. Avery Dullesa*”, („Warszawskie Studia Teologiczne”) oraz „*Kardynała Avery Dullesa SJ rzemiosło teologiczne*” („Studia Bobolanum”). Teologiczną twórczością A. Dullesainteresuje się Ks. Dr. Krzysztof Kaucha ze środowiska krakowskiego, w artykule „*Teologia objawienia i jej eklezjologiczne konsekwencje w pismach Avery Dullesa*” (ZN KUL). Jest także autorem opracowania biogramu Kardynała Dullesa w „*Leksykonie Teologii Fundamentalnej*”. Trzecim z teologów, poświęcających nieco miejsca teologii Dullesa jest Ks. W. Dawidowski, autor artykułu pt. „*Konwertyta*”, zawartego w „Tygodniku Powszechnym” z 18 III 2003 roku, oraz podobnego w *Leksykonie Wielkich Teologów z XX i XXI wieku*.

Niniejsza praca polega w dużej mierze na syntetycznym uporządkowaniu treści poszczególnych modeli teologicznych. Kluczem dla tej metody stało się rozróżnienie elementów boskich i ludzkich. Obserwacja ich wzajemnych relacji, w ramach poszczególnych modeli, umożliwiła odpowiednie podporządkowanie. Przy ukazywaniu każdego modelu, autor starał się odnieść go do innych pozycji, o charakterze eklezjologicznym, znanych polskiemu środowiskom teologicznym. Najlepsza metoda służąca do tego celu korzysta zarówno z syntezy, jak i analizy (metoda syntetyczno – analityczna)

Kardynał Dulles jest osobą bardzo ciekawą, posiadającą szereg bogatych doświadczeń życiowych. Stąd wynika potrzeba prezentacji osoby Kardynała i jego

warsztatu. Stanowi to treściowy zakres rozdziału I-go niniejszej pracy. Pozwala poznać burzliwe lata młodości, które ostatecznie, pod wpływem pogłębionych studiów filozoficznych, doprowadziły młodego Dullesa do decyzji przyjęcia wiary i przystąpienia do wspólnoty Kościoła katolickiego. Ta część pracy przybliży też lata wybranej i pięknie realizowanej drogi powołania zakonnego i kapłańskiego, związanej z nieustannym zderzaniem się z trudną rzeczywistością świata, w której przyszło mu żyć. Umożliwi zapoznanie się z bogactwem działalności naukowej na polach pogłębionego rozumienia przedmiotu wiary, eklezjologii, ekumenizmu oraz teologii Objawienia. Ostatecznie zaś stanie się punktem wyjścia dla pozostałych rozdziałów, przez ukazanie istoty i pojęcia „modeli”, w szczególności modeli eklezjologicznych.

Wśród modeli wyróżniających rzeczywistość widzialną, ludzką, zostaną ukazane: zarówno znany od wieków model Kościoła – Instytucji, jak i dość nowatorskie, zaprezentowane w typologii Dullesa modele Kościoła – Sługi i Herolda Bożego Objawienia. Jak zaznacza Kardynał Dulles, Kościół nigdy nie był pojmowany jedynie w kategoriach instytucji. Model ten zbyt mocno opiera się na elementach widzialnych, co niebezpiecznie prowadziło go przez wieki w stronę wypaczonego instytucjonalizmu, nadmiernie podkreślającego znaczenie hierarchii, przy jednoczesnym pomniejszaniu roli osób świeckich. Potrzeba odnowy myśli eklezjologicznej doprowadziła do odrodzenia się innych, bardziej korzystnych modeli jednostronnych. Dobrym przykładem jest tutaj model Kościoła – Sługi, postulujący wejście Kościoła w świat współczesnej nauki, współczesnych problemów ludzkości, potrzebującej pomocy, nie tylko materialnej. Model ten pokaże nie tylko jak bardzo Kościół jest potrzebny światu, ale również zwróci uwagę na to, jak także i świat jest potrzebny Kościołowi. Ostatni z tej grupy modeli – model Kościoła, jako Herolda to nic innego, jak wezwanie do Nowej Ewangelizacji, opartej na pokornym głoszeniu Chrystusa i Jego Ewangelii, które powinno być podjęte przez wszystkich członków wspólnoty Kościoła. Te trzy modele są treścią rozdziału II-go.

Obok modeli jednostronnych, ważną rolę pełnią modele harmonijne, przedstawione w rozdziale III, wśród których wyróżniamy model Komunii i Sakramentu. W modelu Kościoła – Komunii łączą się ze sobą dwa wcześniejsze

obrazy: Lud Boży i Mistyczne Ciało Chrystusa. To połączenie wynikać będzie z tego, że żaden z powyższych obrazów nie ukazuje pełnego wymiaru wspólnoty eklezjalnej. Ukazanie jej przy pomocy modelu Komunii pozwala dostrzec w niej bogactwo charyzmatów i ważne miejsce dla spontaniczności. Czasem może to prowadzić do niebezpiecznego kwestionowania znaczenia hierarchii, traktowania Kościoła jako spontanicznego daru. Model ten, konstruowany na bazie takich pojęć jak: „wspólnota”, „grupa pierwotna”, „społeczność”, czy „społeczeństwo” łączy rzeczywistość nadprzyrodzoną, mistyczną, wyrażającą się w jego więzach i celu ze słabością ludzi, którzy go tworzą. Ważne miejsce w eklezjologii zajmuje też umiłowany model Kardynała Dullesa; model Kościoła jako Sakramentu. Model ten opierając się na pojęciu „sakrament” łączy podwójne spojrzenie, w świetle którego Kościół staje się znakiem widzialnym, kryjącym w sobie nadprzyrodzoną treść. Podstawą dla tej metafory jest sam Pan nasz i Zbawiciel Jezus Chrystus, nazywany prasakramentem, łącząc w sobie dwie natury. Kościół, będący niejako sakramentem, jest kontynuacją Jego dzieła, w świecie, ukazując szczególnie wielką Miłość Boga, wobec człowieka. Transformacją modelu sakramentalnego jest model Kościoła, Wspólnoty Uczniów, będący owocem refleksji poczynionych na bazie encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis*. W modelu tym uczniowie, wezwani do naśladowania swojego nauczyciela, są posłani do świata, aby stać się klarownym znakiem Boga na ziemi. Dulles nie narzuca stworzonego przez siebie modelu, pozostając wiernym zasadzie mówiącej o tym, że żaden z nich nie zastąpi wszystkich pozostałych. Kościół jest bowiem tak wielką tajemnicą, że zredukowanie go do jednego obrazu byłoby wielkim nieporozumieniem.

## ROZDZIAŁ I

### ŻYCIE I TEOLOGICZNA TWÓRCZOŚĆ AVERY'EGO DULLESA

Każdy teolog rozwija swoją twórczość naukową w określonej przestrzeni: miejsca i czasu. Zarówno miejsce urodzenia, środowisko rodzinne i szkolne, kierunki myślowe, to elementy, pod wpływem których kształtuje własne koncepcje. Ważne jest również doświadczenie wiary twórcy, osobiste doświadczenie Boga i wspólnoty Kościoła, bogate życie modlitewne, przeniknione medytacją Bożego Słowa. Nie wystarczy bowiem tylko o Bogu wiedzieć, ważniejsze jest przeżywać rzeczywistość wiary.

Przy próbie określenia teologicznej drogi Kardynała Dullesa nie można pominąć wielkiego fenomenu osoby i bogactwa całego jego życia. Avery Dulles jest tu rzec można postacią wyjątkową, rzadko spotykaną.

Dlatego też warto zapoznać się z postacią Kardynała, tak mało znaną w Polsce, któremu poświęcono pierwszą część tego rozdziału. Teolog ten wyróżnia się specyficznym rozumieniem rzeczywistości Kościoła. Zadziwia swoją elokwencją oraz doświadczeniem w wielu kwestiach teologicznych i filozoficznych, których znaczenie zostanie przybliżone w drugiej części.

W trzeciej części zwrócono uwagę na element najbardziej charakterystyczny – model, będący istotnym dla rozważań niniejszej pracy. To pojęcia teologiczne, spotykane w niektórych kręgach teologii scholastycznej posiada bogatą wymowę i ciekawą historię. Jest ono szczególnie bliskie dla teologicznej twórczości Kardynała Dullesa.

Osobiste poszukiwanie Boga, odkrycie bogactwa Kościoła katolickiego, gorliwa praca obejmująca szeroki zakres tematyczny i rozwinięta teologia modelowa to motywy, który przyczyniły się do nadania Mu szczególnej godności kardynalskiej, pomimo braku uprzednich święceń biskupich.

## **§1. *Via ad et in Ecclesiam***

Papieski Wydział Teologiczny, obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zdecydował o nadaniu doktoratu honoris causa jednemu z najwybitniejszych, współczesnych teologów, profesorowi z Fordham University w Stanach Zjednoczonych, Kardynałowi Avery Dullesowi SJ. Kardynał jest postacią wyjątkową, która na trwałe zapisze się w pamięci narodu amerykańskiego. „Avery Dulles jest pierwszym w historii teologiem pochodzącym z USA, który dostąpił zaszczytu wyniesienia do godności kardynalskiej. Fakt to o tyle intrygujący, że dotychczas twórczość teologiczna zza Atlantyku, w przeciwieństwie do teologii niemieckiej czy francuskiej, nigdy nie została „nagrodzona” kapeluszem kardynalskim. Cóż zatem kryje się w refleksji teologicznej amerykańskiego jezuitę, że było to godne tak wielkiej nobilitacji?”<sup>1</sup>.

Pytanie to nie może być uznane za bezpodstawne. To wielkie wyróżnienie wskazujące na szczególne zasługi, to owoc ogromnej pracy nie tylko intelektualnej, ale wyrastającej na podłożu wieloletnich poszukiwań na złożonych drogach życia. „Avery Robert Dulles przebył długą drogę, zanim jako pierwszy Amerykanin - niebiskup został wyróżniony kapeluszem kardynalskim za swoje osiągnięcia naukowe i zasługi dla Kościoła i mógł umieścić w herbie hasło: «scio cui credidi»”<sup>2</sup>. Droga ta w wielu miejscach przypomina doświadczenia będące udziałem takich wybitnych postaci jak św. Paweł, św. Augustyn czy Kardynał Newman.

Ten zasłużony teolog, członek Towarzystwa Jezusowego, urodził się w rodzinie protestanckiej. Rodzina ta znana była szeroko w politycznym środowisku amerykańskim. Ojciec –John Foster Dulles pełnił funkcje sekretarza stanu w czasie prezydentury D. Eisenhowera i ministra w rządzie Trumana. Dulles od początku swojej młodości obracał się w najznakomitszych kręgach urzędników państwowych. Lata młodości spędził w najlepszych szkołach w Szwajcarii i Nowej Anglii<sup>3</sup>. Miał zapewniony kontakt z kulturą światową, której wdzięk potrafił docenić. Kontakt ten zaowocował dużą wrażliwością estetyczną i znajomością dziedzictwa

---

<sup>1</sup> W. Dawidkowski, Avery Dulles w: J. Majewski, J. Makowski(red.), *Leksykon Wielkich Teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s.82

<sup>2</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem*, PP 11'2003, s.221

<sup>3</sup> Por. Tamże, s.221.



kultury. Sam o tym tak pisze: „Choć nie miałem ucha dla muzyki, kochałem malarstwo i poezję. Uwielbiałem sztukę. Uważałem ją za pierwiastek boski. A radość, której człowiek doświadcza w obcowaniu ze sztuką, jest według mnie nagrodą za zmaganie. Dzięki sztuce człowiek niejako wznosi się ponad siebie. Uważałem, że sztuka przechowuje i uwierzytelnia najgłębsze i najwznioślejsze doświadczenia człowiecze, a głębię osobistego przeżycia utożsamiałem z ludzką doskonałością”<sup>4</sup>.

Szczególną rolę w procesie późniejszego nawrócenia odegrały dzieła kultury średniowiecza i renesansu, z którymi zetknął się już jako kilkunastoletni chłopiec. „Proces ich oddziaływania na mnie zaczął się wraz z wiosennym wyjazdem do Włoch w 1932 r. Podobnie jak inni turyści, zwiedziłem niezliczoną liczbę katedr i muzeów, a ogromne wrażenie wywarła na mnie wewnętrzna spójność tematyki religijnej z estetycznymi wartościami, jaką dostrzegłem w podziwianych arcydziełach. W wieku dorastania ciągle przeżywałem piękno dawnej architektury i literatury chrześcijańskiej”<sup>5</sup>. Sztuka, która poznawał zaowocowała także głęboką refleksją w czasach studenckich: „Jako wielbiciel dziedzictwa cywilizacji odkrywałem ze smutkiem, że mało z wielkich osiągnięć ludzkości dokonałoby się, gdyby ich twórcy byli zainteresowani wyłącznie własną korzyścią. Najwspanialsze zabytki architektury to świątynie i kościoły wzniesione dla chwały i czci Bożej. (...) Gdy w późnym renesansie sztuka uległa sekularyzacji, a przyjemność estetyczna postawiona została na najwyższym miejscu, zaczęła się dekadencja. Także wiele z wielkich podróży odkrywczych odbyto w celu przyniesienia chrześcijaństwa tym, którzy wciąż jeszcze tkwili w ciemnościach pogaństwa. Wielkie wojny i podboje wszystkich wieków staczano nie dla satysfakcji żołnierstwa, lecz za króla, ojczyznę i Boga”<sup>6</sup>.

Te zainteresowania stały się podstawą późniejszych rozważań nad filozofią, literaturą piękną i teologią. „Wartości estetyczne utorowały drogę poszukiwaniom intelektualnym. Młody Dulles przekonał się, że mocno zakorzeniony w sercach ka-

---

<sup>4</sup> A. Dulles, Świadectwo dane łasce i refleksje o teologicznej wędrówce, Ząbki 2004, s.17

<sup>5</sup> A. Dulles, Wkład chrześcijaństwa w kulturę: Perspektywa amerykańska w: Chrześcijaństwo Jutra, Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii fundamentalnej, Lublin 18-21 IX 2001r., s.161

<sup>6</sup> A. Dulles, Świadectwo..., s.34

tolicyzm owocuje powstawaniem dzieł o najwyższej jakości umysłowej i artystycznej. Rozpoczął poznawanie wiary katolickiej «po jej owocach»<sup>7</sup>.

Okres młodszej edukacji wpłynął na rozwój pierwszych poglądów natury filozoficznej i religijnej „Jak większość moich kolegów, miałem wtedy dość powierzchowną i równie naiwną filozofię życiową, opartą o zbiór najróżnorodniejszych popularnych wtedy przekonań wsączanych w młodsze mózgi, w dobrych przeważnie intencjach, przez nauczycieli fizyki, historii i literatury. Po pierwsze, uważałem za udowodniony fakt, że materia, zbudowana z niepodzielnych atomów czy wiecznie krążących cząstek elektronicznych, jest podstawową i niestworzoną rzeczywistością, wystarczającą przyczyną całego wszechświata(...)Nigdy mi na myśl nawet nie przyszło, by podejrzewać, że świat zawdzięcza swe istnienie mądrym Stwórcy, że dobroczynna Opatrzność strzeże go i kieruje nim czy też, że dusza, jako umiłowane dzieło rąk Bożych, ma wieczny cel i przeznaczenie(...)Każde pojęcie Boga było według mnie rodzajem *deus ex machina*, wymyślonym przez człowieka, by jakoś zdać sprawę z faktów, których nie potrafi wytłumaczyć inaczej(...)Wydawało mi się, że - skoro człowiek powstał przez przypadek - nielogiczne jest twierdzić, że ma on jakiś nadany sobie cel czy też, że podlega moralnym prawom nie przez siebie ustanowionym. Moralność więc można uważać za zbiór konwencji utkany przez ludzką pomysłowość dla własnej wygody(...)W rezultacie byłem przekonany, że religię nadprzyrodzoną słusznie zaliczono do irracjonalnych przesądów, moralność zaś jest niczym innym jak rodzajem kontraktu społecznego odzwierciedlającym ogólne pragnienia społeczeństwa»<sup>8</sup>. Tak ukształtowane myślenie spowodowało przyjęcie przez Dullesa ateizmu materialistycznego.

Nowym i ważnym etapem życia na drodze przyszłego Jezuita były studia na Uniwersytecie Harvarda, które rozpoczął w 1936 roku<sup>9</sup>. Każdy rok z trzyletnich studiów zaznaczał się powolnym procesem przemiany, która była wynikiem coraz dojrzałszej osobowości zdolnej do poszukiwań „Tam z agnostyka «rodzi» się chrześcijanin»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, s.221

<sup>8</sup> A. Dulles, *Świadectwo...*, s.15

<sup>9</sup> Por. K. Kaucha, A. Dulles w: M. Rusecki(red.), *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s.334

<sup>10</sup> W. Dawidkowski, *Konwertyta*, „Tygodnik Powszechny” (18 III 2003), s.11

Pierwszy rok studiów to pogłębiający się kult ateistycznego materializmu oparty na mocnych podstawach intelektualnych. Dulles doskonale to pamięta i szczegółowo opisuje: „Na pierwszym roku moich studiów nie wydarzyło się nic, co zburzyłoby mój system wartości ukształtowany w szkole średniej. Tego roku nie uczęszczałem na wykłady z filozofii, a wykłady z historii i literatury napełniły mnie duchem pozytywizmu Comte' a, i w ten sposób tylko utwierdziły w materializmie. Odczuwałem sympatię dla wszystkich ruchów społecznych z etykietką liberalizmu. Z bezkrytycznym zachwytem czytałem manifesty polityczne tak różnych autorów, jak Thomas Mann, Andre Malraux i Ernest Hemingway. Porzucając do pewnego stopnia artystyczną działalność, oddałem się kultowi doznania, przeżycia. W rezultacie mój pierwszy rok na uniwersytecie był pełen chaosu i kompletnie pozbawiony dyscypliny”<sup>11</sup>.

Takie postępowanie zmieniło się, kiedy na skutek nocnej przygody groziło mu wydalenie ze szkoły, którego cudem uniknął. Od tamtej pory jego życie uległo pewnemu ustatkowaniu<sup>12</sup>.

Drugi rok studiów spowodował zmianę w myśleniu, które coraz bardziej zaczęło poddawać się urokom nauki, w szczególności filozofii. Był to czas stabilizacji życia i owocnej intelektualnie nauki. Wykłady z filozofii stały się dla Dullesa okazją do zapoznania się z dziełami tak wybitnych filozofów jak Arystoteles i Platon. Ich myśli konfrontował z własnymi poglądami wypracowanymi na bazie lektury Descarta, Spinozy, Hume'a i Kanta<sup>13</sup>.

Trzeci rok to moment przełomowy. Dzięki dalszej pogłębionej refleksji nad filozofią Platona i św. Augustyna, Dulles porzucił uznawany poprzednio materializm. U Arystotelesa, odnalazł pogłębione rozumienie rzeczywistości. W oparciu o arystotelesowską materię i formę doszedł do pojęcia Bytu Najwyższego i rzeczywistości przerastającej myślenie człowieka<sup>14</sup>: „Nie mogę przesadzić w opisie poczucia radości i wolności, jakie ogarnęło mnie na skutek tego odkrycia. Niebawem zacząłem się rozczytywać we współczesnych arystotelikach, katolickich autorach, takich jak Jacques Maritain i Etienne Gilson, poddając się logice ich myślenia z takim en-

---

<sup>11</sup> A. Dulles, *Świadectwo...*, s.19

<sup>12</sup> Por. Tamże, s.19

<sup>13</sup> Por. Tamże, s.21

<sup>14</sup> Por. Tamże, ss.21-24

tuzjazmem, który dziś trudno mi w sobie odtworzyć”<sup>15</sup>. Platon, którego studiował w tym samym czasie, poprowadził go dalej, przekonując o obiektywnych podstawach wartości moralnych. W oparciu o platonskie pojęcie piękna i dobra doszedł do przekonania o wielkim skarbie, który kryje się w dobrym postępowaniu człowieka, opierającym się na zasadach rozumnego i sprawiedliwego działania<sup>16</sup>. Filozofia grecka stała się dla Dullesa początkiem drogi „ad Ecclesiam” „To w filozofii Platona i Arystotelesa student Harvardu znalazł potwierdzenie, że rozum ludzki posiada suwerenną władzę oceniania przyczyn lub skutków działań ludzkich i cokolwiek mogłoby zdeponować rozum musiałoby być złem. Praca rozumu doprowadziła zatem młodego Dullesa do odrzucenia filozofii materialistycznych, które opierając się na błędnej psychologii, eliminowały jakiejkolwiek możliwości racjonalnego wyjaśnienia miejsca człowieka we wszechświecie”<sup>17</sup>.

Obok odkryć intelektualnych na nawrócenie przyszłego Kardynała wpłynęła postać pierwszego w życiu mistrza i przyjaciela – katolika Paula Doolina, nauczyciela z Uniwersytetu Harwardzkiego. To pod jego wpływem zaczął rozsypywać się materialistyczny światopogląd młodego Dullesa. Duży wpływ miała tutaj postawa nauczyciela, który swoim życiem pokazywał sens i autentyczność przesłania chrześcijańskiego<sup>18</sup>. „Jego system wartości, który chyba nie bardzo przystawał do czasu i miejsca, w jakich mu przyszło żyć, był całkowitym przeciwieństwem ducha czasów przynajmniej na Harwardzie. Doolin był bezpardonowym wrogiem wszelkich odmian materializmu, utylitaryzmu, humanitaryzmu, pacyfizmu i sentymentalizmu”<sup>19</sup>. Tym, co zbliżyło obie te postacie była przede wszystkim wspólna fascynacja filozofią platońską. Paul Doolin przybliżył Dullesowi kolejną ważną postać – św. Augustyna „Dulles pod wpływem pism św. Augustyna stopniowo zbliżał się do chrześcijaństwa, co zaowocowało jego nawróceniem”<sup>20</sup>. Sam Dulles widział wiele podobieństw między swoim mistrzem i św. Augustynem „Jak ów wielki biskup afrykański w starożytności, Doolin doszedł do chrześcijaństwa przez pewną odmianę platonizmu, uwidocznioną szczególnie w *Uczcie*, która ukazuje, że miłość

---

<sup>15</sup> Tamże, s.24

<sup>16</sup> Por. Tamże, ss.26 - 27

<sup>17</sup> W. Dawidkowski, Avery Dulles..., s.83

<sup>18</sup> Por. A. Dulles, Świadectwo..., ss.29-30

<sup>19</sup> Tamże, s.33

<sup>20</sup> K. Kaucha, A. Dulles..., s.34

jest siłą z natury dążącą do Boga. Platon, mawiał bez ogródek, był blisko Chrystusa. Jego dogłębne zrozumienie platońskiej nauki o miłości i jej pozytywna ocena były, jak wiele z jego intuicji, skutkiem osobistych doświadczeń. Jego własne dojście do chrześcijaństwa dokonało się niewątpliwie przez miłość - tak jak to jest, podejrzewam, z każdym nawróceniem. I miłość była tą wielką siłą, która naznaczyła Doolina powagą i mocą widoczną w jego charakterze”<sup>21</sup>.

Ostatecznym momentem przemiany myślenia był akt wiary. Dulles po wielu latach bardzo dokładnie opisał to wydarzenie „Stało się to nagle i zupełnie niespodziewanie, pewnego zwykłego szarego popołudnia w lutym. Ślęczałem w bibliotece Widenerów nad rozdziałem z *De civitate Dei*, zadany do czytania w ramach jednego z wykładów z historii średniowiecznej. Tknięty jakimś przeczuciem, zamknąłem książkę; coś mnie popchnęło, by wyjść na dwór. Gdy się tak wlokłem bez celu, coś skłoniło mnie, by spojrzeć uważnie na młode drzewko”<sup>22</sup>. Prosta refleksja nad procesem rozwojowym młodego drzewka uświadomiła mu niesamowite funkcje złożonego ludzkiego ciała. Zafascynowany ich harmonia i pięknem, przeniknięty myślą Platona i Arystotelesa powrócił do domu będąc już zupełnie innym człowiekiem<sup>23</sup>. „Tego wieczoru po raz pierwszy po wielu latach modliłem się. Ukłąłem w zimnej ciemności przy łóżku i starałem się wznieść serce i umysł do Niego, którego obecność i moc tak niespodziewanie odczułem”<sup>24</sup>.

Kardynał w swojej wielkiej pokorze uznaje ów akt wiary za znak szczególnej Bożej interwencji: „To, że ostatecznie zdobyłem się na ten akt wiary, jest całkowicie dziełem łaski Bożej. Nigdy bym tego nie mógł uczynić o własnych siłach. Dana mi łaska była nadzwyczajnym i niezasłużonym przywilejem, lecz wierzę głęboko, że jest to dar, którego Bóg w swojej wierności nie odmówi nikomu, kto Go szczerze szuka w modlitwie. Odkryłem, że jest On dokładnie taki, jak Go Pan Jezus określił: Ojcem, który nie da kamienia zamiast chleba, i nie odmówi Ducha Świętego tym, którzy o niego proszą. «Kończcie, a otworzą wam» (Łk 11, 9)”<sup>25</sup>. Radość, która wypełniła życie młodego Dullesa wypływa nie tylko z odkrycia walorów intelektualnych, ale także z ich zgodności z dobrem moralnym „Wiara w te trzy prawdy:

<sup>21</sup> A. Dulles, *Świadectwo...* s.32

<sup>22</sup> Tamże, s.39

<sup>23</sup> Por. Tamże, ss.39-41

<sup>24</sup> Tamże, s.41

<sup>25</sup> Tamże, s.56

istnienie prawa moralnego, jego panowanie i jego związek z wolą Bożą, napełniły mnie szczęściem w stopniu i natężeniu dotąd niewyobrażalnym. Wartości, które poznałem, wykluczyły wszelki radykalny pesymizm. W wierze odkrywałem cele nadające sens i koordynację wszystkim moim czynom. Chociaż jeszcze daleko byłem od katolicyzmu, droga była już prosta. I to właśnie filozofia postawiła mnie na tej drodze”<sup>26</sup>. Dulles pozostał wierny dalszemu pogłębianiu rzeczywistości wiary, co przejawia się w jego późniejszej twórczości teologicznej, w której fenomen wiary, ujęty w świetle teologii fundamentalnej zajmuje ważne miejsce.

Jak rozwijać niedawno zasiane ziarno wiary? Gdzie znaleźć światło niezbędne dla jego rozwoju? Takim pierwotnym światłem w życiu Dullesa stała się Ewangelia, która była jego pierwszym źródłem poznania Boga: „Przyjąłem zasadę, że każdego wieczoru, niezależnie od tego, jak bardzo byłbym zajęty, przeczytam przynajmniej jeden rozdział z Nowego Testamentu. Podtrzymywałem ten zwyczaj przez następne dwa lata, nie opuszczając ani jednego wieczoru, gdy tylko to było możliwe”<sup>27</sup>.

Lektura Ewangelii prowokowała go do zadawania dalszych pytań, w sposób szczególnie odnoszących się do Osoby Jezusa Chrystusa, „Kim jest Jezus? Nauczycielem mądrości? Twórcą kodeksu etycznego? Z lektury «*Testimonial*»<sup>28</sup> odnosi się wrażenie, że młody Dulles świadomie dążył do spotkania z Jezusem-Osobą. Kim tak naprawdę On był? Czy rzeczywiście zmartwychwstał? Czy jest rzeczywiście założycielem chrześcijaństwa i czy Kościołowi można przypisać kontynuację Jego misji? A jeżeli tak, to któremu z Kościołów?”<sup>29</sup>. Swoje pierwsze kroki w wierze skierował w stronę gmin prezbiteriańskich” Tam też rozpoczął swoją drogę poszukiwań prawdziwej i autentycznej wspólnoty wiary takiej, jaką poznał poprzez lekturę Ewangelii: „Pragnienie poznania Boga, Jego natury i Jego woli względem człowieka, które pobudziło mnie do studiowania Pisma Świętego, skłoniło mnie do szukania porady i kierownictwa w kościołach. Kiedy poznałem trochę osobę Jezusa i Jego naukę, poczułem potrzebę znalezienia jakiejś instytucji, dzięki której mógłbym jeszcze bardziej poznać Chrystusa i Jego naukę, w kontekście naszych czasów,

---

<sup>26</sup> Tamże, s.43

<sup>27</sup> Tamże, s.48

<sup>28</sup> Zob. A. Dulles, *Świadectwo...*

<sup>29</sup> W. Dawidkowski, *Konwertyta...*, s.83

tak bardzo przecież odległych od tych, w których żył Jezus. Zaczęłem uczęszczać regularnie na nabożeństwa, a w niedzielę czasem nawet dwa razy, w nadziei, że spotkam kaznodzieję, który - świadom radykalnych treści Chrystusowego przesłania - potrafiłby je przekazać w żywy i konkretny sposób. Moje pojęcia o życiu uległy radykalnej zmianie i pragnąłem, by mi ktoś wyjaśnił, co powinienem zrobić, by moje postępowanie odpowiadało moim nowym poglądom. Zaczęłem więc chodzić do kościołów protestanckich - do prezbiterian, anglikanów, metodystów, baptystów, unitarian, do różnych niezależnych zgromadzeń. Jednak nigdzie nie znalazłem tego, czego szukałem”<sup>30</sup>.

Od tego momentu Dulles zaczął wchodzić w świat myśli katolickiej, której podstawy odkrywał w bogactwie jej bezpośredniego wpływu na świat kultury: „Bernard z Clairvaux, Tomasz z Akwinu, Dante, Fra Angelico, Chaucer i katedra w Chartres dostarczyły jasnych dowodów na to, iż chrześcijaństwo katolickie, pieczołowicie przechowywane w sercach narodów, stworzyło intelektualną i artystyczną kulturę najwyższego kalibru. Moje zainteresowania objęły również sztukę i literaturę katolickiej reformacji we Włoszech, Hiszpanii i Francji. Stopniowo, dzięki dalszym wnikliwym studiom, doszedłem do wniosku, że kulturotwórcze zdolności katolickiego chrześcijaństwa nie wyczerpały się w dalekiej przeszłości. Zauważyłem, iż we współczesnej Francji tacy filozofowie, jak Etienne Gilson i Jacques Maritain, artyści - jak Georges Rouault oraz poeci - jak Charles Peguy i Paul Claudel, cieszyli się zasłużoną sławą i podziwem. Wielu anglojęzycznych autorów, między innymi T. S. Elliot, James Joyce i Ezra Pound, nie będąc wprost wyznawcami wiary katolickiej, czerpali z kapitału katolickiego dziedzictwa”<sup>31</sup>.

Poprzez uczestnictwo w katolickich nabożeństwach odkrywał to, co Kościół katolicki ma do zaoferowania. Pierwsze jego wrażenie było dość krytyczne: „Rozczarowałem się protestantyzmem i dlatego też postanowiłem sprawdzić, co katolicyzm ma do zaoferowania. Pewnego dnia poszedłem na Mszę. Ci, którzy twierdzą, że początkiem nawrócenia na wiarę katolicką jest zawsze zauroczenie pięknem liturgii, nie mogliby zastosować tej argumentacji do mojego przypadku. Najbardziej interesującym dla mnie odkryciem w tym całym eksperymencie było to, że gdy protestanckie Kościoły pozostawiły we mnie jedynie poczucie niedostateczności,

---

<sup>30</sup> A. Dulles, *Świadectwo...*, ss.56 - 57

Kościół katolicki wydał mi się pod wieloma względami wręcz odrażający. Uparcie opierałem się temu uczuciu, które ogarniało wiernych w momencie Przeistoczenia; nie miałem zamiaru dać się omamić świecami, szatami i kadzidłem; mierzyły mnieobrazy Najświętszego Serca otoczonego płomieniami i czułem tylko pogardę dla katolickiej sztuki w ogóle. Wolałem zimną surowość protestanckiego kultu”<sup>32</sup>. Nie zraziły go jednak do dalszych poszukiwań. Młody student III roku Harwardu szedł pod prąd, coraz bardziej doceniając bogactwo katolickiej liturgii: „Minęło trochę czasu, nim znów przekroczyłem próg kościoła katolickiego, i jeszcze więcej, nim doceniłem wyjątkowe piękno katolickich ceremonii kościelnych. W ostatnim roku moich studiów uniwersyteckich zacząłem regularnie chodzić na niedzielną Mszę śpiewaną i stopniowo opanowałem zawilości mszału rzymskiego. Co więcej, doszedłem do zrozumienia istoty akcji liturgicznej, bez której jej ceremonie są bezsensowne, a nawet mogą się wydać odrażające. Tego też roku uczestniczyłem w prawie wszystkich specjalnych nabożeństwach wielkopostnych. Ciemna Jutrznia wzruszyła mnie głęboko, lecz najbardziej przejmującym przeżyciem była chyba liturgia Wielkiej Soboty, kiedy to wstałem o piątej trzydzieści rano, by być świadkiem błogosławieństwa nowego ognia, paschału i wody chrzcielnej, z czytaniem prorocत्व, Mszą św., i odśpiewaniem nieszporów. Jednak wpływ tych obrzędów na moje nawrócenie był minimalny, bo już wtedy byłem katolikiem w przekonaniach. Brakowało jeszcze jednego decydującego aktu wiary”<sup>33</sup>.

Podstawą przyszłego przyjęcia wiary katolickiej stała się dla Dullesa jej doktryna, której jako człowiek zamiłowany do intelektualnych poszukiwań przypisywał szczególne znaczenie dla ostatecznej decyzji przystąpienia do Kościoła katolickiego: „Teologia katolicka to budowla ogromnie imponująca; wątpię czy ktoś dobrze w niej obeznany może uczciwie temu zaprzeczyć.(...) Już samo czytanie historii myśli scholastycznej u takich autorów, jak Maurice de Wulf, Etienne Gilson i Paul Vignaud było dla mnie religijnym przeżyciem, tak ostre światło rzucało na prawo moralne, Boga i wszechświat. Od współczesnych autorów przeszedłem do podstawowych źródeł. Mój intelekt radował się wspaniałą elokwencją św. Augustyna, jasnością Akwinaty, wzniosłością św. Bonawentury i

---

<sup>31</sup> A. Dulles, Wkład chrześcijaństwa w kulturę...,s.161

<sup>32</sup> A. Dulles, Świadectwo..., s.57

<sup>33</sup> Tamże, ss.59 - 60



przenikliwością Dunska Scota. Jednocześnie czytałem współczesnych filozofów katolickich, takich jak O. D' Arcy, O. Martindale czy E. J. Watkin. W nich także odkrywałem dojrzałość myśli i pogodę w spojrzeniu na świat, typowe dla wielkiej tradycji myśli katolickiej. Przejrzałem niemal wszystkie publikacje Maritaina. Byłem zaskoczony, z jaką wnikliwością wchodzi w zagadnienia społeczne, estetyczne i metafizyczne, a czyni to zawsze w perspektywie wiary<sup>34</sup>. To właśnie doktrynalne walory pozwoliły mu zaakceptować inne słabe strony tej drogi chrześcijaństwa „Im więcej badałem, tym bardziej uderzała mnie logika doktryny katolickiej. Przez wieki ciemne i oświecone, przez czasy gorliwości i zepsucia, pod władzą świątobliwych papieży i bardzo zwykłych, skarb wiary przetrwał nienaruszony. Ani podłość politycznych interesów ani cyniczne machinacje dyplomatów nie zdołały nic ująć z wielkości dekretów Soboru Trydenckiego. Ani nawet chciwość i niemoralność złych papieży (a zaznaczam, że nie znalazłem ich wielu) nie były w stanie naruszyć jedności nauki katolickiej. Depozyt wiary, choć często był w niebezpieczeństwie, pozostał bez skazy<sup>35</sup>”.

W rozumowym przyjęciu prawdy głoszonej przez katolicyzm, Dulles odznaczał się szczególną ostrożnością i głębokim krytycyzmem: „Rozpatrzyłem kryteria jego wiarygodności z dokładnością, na jaką mnie było stać. Ze szczególną starannością przyjrzałem się tym cechom Kościoła, jakie ta ewangeliczna instytucja powinna posiadać, a są to: jedność («oby byli jedno»), świętość («przez to poznają, żeście uczniami moimi»), powszechność («nauczajcie wszystkie narody») i apostołskość, to jest historyczną tożsamość z pierwotnym Kościołem. Wydawało mi się, że wszystkie te cechy są obecne we wspólnocie rzymskokatolickiej i poza nią nigdzie nie można ich znaleźć<sup>36</sup>”.

Kolejnym punktem badań rzeczywistości Kościoła stała się Jego nieomylność „Potem zacząłem się zastanawiać czy Kościół katolicki jest rzeczywiście nieomylny («On was nauczy wszystkiego»). Aby się o tym przekonać, zagłębiłem się w zawłości historii kościelnej i komplikacje średniowiecznej teologii. Przestudowałem dekryty wielu soborów, od nicejskiego do watykańskiego (1870), porównując je ze współczesnymi katechizmami katolickimi. Gdybym znalazł choć jedną

---

<sup>34</sup> Tamże, ss.60 s.61

<sup>35</sup> Tamże, s.72

<sup>36</sup> Tamże, s.71

niezgodność w dogmatach, jeden artykuł wiary, który Kościół musiał wycofać lub odwołać, jedną zobowiązującą doktrynę, która byłaby absurdem dla rozumu czy nauki, byłem zdecydowany przyznać, że na ziemi nie istnieje żadna instytucja mająca władzę, którą Chrystus wyraźnie przekazał apostołom. Przeczytałem najzjadliwsze diatryby Lutra i Kalwina: wydały mi się wymowne, lecz nieprzekonujące. Lutrowi brakło logiki, Kalwin był nieludzki. Przystudiowałem kontrowersje wokół Galileusza w siedemnastym stuleciu i przekonałem się, że żadną miarą Kościół nie związał się z geocentryzmem. Przystudiowałem także kontrowersje związane z Darwinem w dziewiętnastym wieku i odkryłem ze zdumieniem, że już w czasach św. Tomasza z Akwinu Kościół był gotów przyjąć możliwość, że ciało ludzkie nie zostało uformowane natychmiastowo, lecz przez serię stwórczych aktów<sup>37</sup>.

Ostatecznym elementem tych rozważań była katolicka stateczność „Na koniec jeszcze zacząłem badać czy Kościół przejawiał cechy «stałości» («bramy piekielne go nie przemogą»). I zauważyłem, że niezależnie od sytuacji, Kościół zawsze z odwagą głosił swoje poglądy. Obawa sprzeciwu świata nie mogła go uciszyć, pragnienie pokłasku go nie uwiodło. Z bezkompromisową logiką nie rezygnował z pełni swej wolności. Odbierano mu doczesne posiadłości, jego jurysdykcja w sprawach duchowych była ograniczana, jego roszczenia do pośredniej władzy politycznej odrzucone przez zazdrosnych władców świeckich. W wielu krajach odebrano mu prawo nauczania, jego immunitet był zuchwale gwałcony. Wiele mocarstw Europy, uznając jego jarzmo za zbyt twarde, popadło w herezje. Lecz ani jednego ze swych twierdzeń Kościół nie odwołał. Cierpliwie i z ufnością, wśród klęsk i niedoli, następcy Piotra niezłomnie napominali głuchy i bezrozumny świat<sup>38</sup>. Uczęszczając na katolicką Eucharystię i nabożeństwa Dulles odkrył potęgę kultury katolickiej „Ponad 60 lat temu Avery Dulles odkrył, że katolicka wspólnota wiernych to miejsce, gdzie kultura chrześcijańska wciąż tętni życiem, a z dziedzictwa tego Kościoła korzystają nawet ci, którzy nie są jego wyznawcami<sup>39</sup>. Te wnikliwe refleksje, stały się źródłem późniejszej bogatej eklezjologii.

---

<sup>37</sup> Tamże, s.72

<sup>38</sup> Tamże, s.73

<sup>39</sup> I. Smentek, Wiem, komu uwierzyłem..., ss.221-222

W 1938 roku Dulles odszedł od kościoła prezbiteriańskiego, do którego należeli jego rodzice, wstępując do Kościoła katolickiego<sup>40</sup>. „Syn amerykańskiego ministra podjął ostateczną decyzję o przejściu na katolicyzm, gdy usłyszał prostych robotników śpiewających podczas nabożeństwa hymn *O, zbawcza Hostio...* Przemówiło do niego to, że kultura powstała w chrześcijańskiej Europie nie stała się jedynie zabytkiem, ale jest aktualną rzeczywistością Kościoła katolickiego. Dulles wyraża przekonanie, że wiara, która ją tworzy, jest żywa, dosięga źródeł życia”<sup>41</sup>.

Dulles tak to wspomina: „Przełomowy moment na mej drodze ku rzymskiemu katolicyzmowi nastąpił pewnego niedzielnego wieczora, gdy wszedłem do katolickiej świątyni, w której prości robotnicy - mężczyźni i kobiety - śpiewali łacińskie hymny; od razu rozpoznałem je, były to dzieła Tomasza z Akwinu. Dopiero później dowiedziałem się, iż uczestniczyłem w adoracji i błogosławieństwie Najświętszym Sakramentem, któremu zawsze towarzyszyły tony *O Solutaris hostia* i *Tantum ergo*”<sup>42</sup>.

Po zakończonych studiach, podczas II wojny światowej Dulles pełnił zadania oficera łącznikowego na okręcie US Navy Philadelphia<sup>43</sup>. Czas ten pomógł mu w pogłębieniu swojej wiary: „Lata wojenne były dla mnie czasem wrastania w mą nową wiarę. Przechodząc z okrętu na okręt, z bazy do bazy, miałem szczęście spotykać współbraci katolików, wśród nich także kapelanów; wszyscy oni wspierali mnie w wierze. Pod koniec wojny stacjonowałem w Neapolu. Mieszkałem na lądzie i mogłem uczestniczyć w codziennej Mszy św. w jednej z parafii. Odbylem dwie pamiętne wycieczki do Rzymu, gdzie uczestniczyłem w audiencji u papieża Piusa XII. Widziałem w nim wiernego następcę Piotra w tak trudnych czasach, a z biegiem lat cenilem coraz bardziej jego nauczanie o studiach biblijnych, o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa, o czynnym uczestnictwie świeckich w życiu Kościoła. Te inicjatywy, jak i jego nauczanie o wojnie i pokoju, położyły podwaliny pod Sobór Watykański II”<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> Por. K. Kaucha, A. Dulles..., s.334

<sup>41</sup> I. Smentek, Wiem, komu uwierzyłem..., ss.221-222

<sup>42</sup> A. Dulles, Wkład chrześcijaństwa w kulturę..., s.163

<sup>43</sup> Por. K. Kaucha, A. Dulles..., s.334

<sup>44</sup> Tamże, s.83

Po demobilizacji w 1946 roku przez kilka miesięcy przebywał w katolickim ośrodku studenckim, położonym nieopodal Uniwersytetu Harwarda. Tam, też zrodziło się w nim pragnienie pójścia drogą kapłańską i zakonną<sup>45</sup>.

W 1946 roku Avery Dulles wstąpił do Towarzystwa Jezusowego<sup>46</sup>. Bardzo ceni sobie czas dwuletniego nowicjatu: „Uważam to za wielki przywilej, że mogłem spędzić dwa lata życia, skupiając się na osobie Jezusa Chrystusa jako Zbawcy i Pana. Pokochałem ćwiczenia duchowe św. Ignacego Loyoli. (...) Ignacjańskie reguły rozeznawania duchów i «czucia» z Kościołem streszczały dla mnie mistyczne i eklezjalne wymiary powołania jezuickiego”<sup>47</sup>.

Za podstawę swojej szerokiej wizji teologicznej uważa następną okres formacji intelektualnej, jakim były studia filozoficzne: „Studiowanie filozofii było dla mnie radosnym ćwiczeniem w kontemplacji. Zawsze pragnąłem ujrzeć rzeczy w ich całym kontekście. Filozofia poszerzyła moje pole widzenia, ukazując mi całą rzeczywistość, stworzoną i niestworzoną. Dzięki takim pisarzom jak Tomasz z Akwinu mogłem spojrzeć na Boga jako jedyny byt samotłumaczający się, jedyny, którego istnienie nie jest problematyczne. Filozofia była dla mnie pomocą w życiu duchowym. Wzmocniła we mnie poczucie zależności od Boga i wdzięczności za wszystko, co jest piękne i dobre”<sup>48</sup>.

Jego wielki talent został zauważony przez przełożonych. Już jako kleryk, w latach 1951-1953 wykładał filozofię w Uniwersytecie Fordham<sup>49</sup>: „Usiłowałem przekazać swym studentom ten rodzaj współczesnego tomizmu, którego mnie nauczono w Woodstock. Zajęcia dydaktyczne nie były jedynym moim zajęciem przez te lata, zaangażowałem się także w życie studenckie, zwłaszcza jako moderator Solidacji mariańskiej”<sup>50</sup>. Był też mile widziany w wielu ośrodkach i klubach Nowego Yorku: „W tym okresie zaznajomiłem się nieco z katolickim życiem Nowego Jorku, przemawiając do różnych klubów i ośrodków. Często uczęszczałem na zebrania

---

<sup>45</sup> Por. Tamże, s.32

<sup>46</sup> Por. K. Kaucha, A. Dulles..., s.334, ;Por. I. Smentek, Wiem, komu uwierzyłem..., s.222

<sup>47</sup> A. Dulles, Świadectwo..., s.85

<sup>48</sup> Tamże, s.87

<sup>49</sup> Por. K. Kaucha, A. Dulles..., s.334

<sup>50</sup> A. Dulles, Świadectwo..., s.87; Przykładem filozofii nauczanej przez niego i innych młodych jezuitów owych czasów jest książka: A.Dulles, J. Demske, R. O'Connell, Introductory Metaphysics, New York 1955

Oriel Society, grupy entuzjastycznych intelektualistów katolickich, wśród których było sporo nowych konwertytów”<sup>51</sup>.

W 1953 roku powrócił na dalsze studia, podejmując nauki teologiczne „W roku 1953 wróciłem do Woodstock jako przekonany tomista, gotowy do studiowania teologii. Pod kierunkiem O. Gustave Weigla rozwinąłem w sobie szczególne zainteresowanie aktem wiary i eklezjologią, dwoma traktatami, których nauczał. Na moją prośbę o. Weigel kierował mą prywatną lekturą. Najpierw przeprowadził mnie przez całość pism św. Cypriana, zaznajomił mnie z badaniami nad ruchem ekumenicznym, w którym katolicy zaczęli wtedy brać udział. Światowa Rada Kościołów przygotowywała się właśnie do swego drugiego zgromadzenia, które miało się odbyć w Evanston w 1954 roku. O. Weigel zapoznał mnie także z działalnością Paula Tillicha, którego uważał za najwybitniejszego teologa amerykańskiego. Od Tillicha też po raz pierwszy dowiedziałem się o ważności symbolu dla teologii objawienia”<sup>52</sup>. Wielką miłością zapalał wówczas do teologów francuskich: „Bardziej pociągała mnie «nouvelle theologie», która rozwinęła się we Francji pod koniec drugiej wojny światowej. Rozczytywałem się w książkach takich autorów, jak Henri de Lubac, Jean Danielou i Yves Congar, którzy odzyskiwali patrystyczne i średniowieczne dziedzictwo dla współczesności. Program „ressourcement”, tak wspaniale przez nich reprezentowany, przygotował mnie na to, co niedługo miało nadejść w Kościele wraz z Janem XXIII i Soborem Watykańskim II”<sup>53</sup>.

Po otrzymaniu święceń kapłańskich w 1956 roku Dulles podejmuje dalsze studia specjalistyczne w Münster<sup>54</sup>. W tym czasie rozwija w sobie zapal do teologii neoscholastycznej, choć też potrafi oceniać ją w obiektywnym świetle. Bardzo sobie ceni tę teologię ze względu na jej precyzję i zdolność do posługiwania się zdaniami treściowymi i prawdziwymi<sup>55</sup>. Píše, że ci, którzy odrzucają intelektualizm scholastyki, często polegają na własnym antyintelektualizmie i ignorancji<sup>56</sup>. Jednocześnie poświęca lata pracy na poszukiwania metody odpowiedniej dla przedmiotu teologii. Zwraca uwagę na niewystarczalność neoscholastyki, która nie

---

<sup>51</sup> Tamże, s.87

<sup>52</sup> Tamże, s.88

<sup>53</sup> Tamże

<sup>54</sup> Por. K. Kaucha, A. Dulles..., s.334

<sup>55</sup> Por. A. Dulles, *The craft of theology. From symbol to system*, Crossroad 1992, s.IX

<sup>56</sup> Por. Tamże, s.128



stawionych przez ojca O'Keefe i notatek spisanych przez Rene Latourelle'a, kanadyjskiego jezuitę wykładającego na Gregorianum, udało mi się skleić wykłady o Objawieniu, zasadniczo wzdłuż linii przyjętych potem przez Sobór w Konstytucji o Objawieniu Bożym. Co do wykładów o natchnieniu, już dawniej interesowało mnie zastosowanie przez Pierre'a Benoit doktryny św. Tomasza o darze prorocstwa jako źródła pomocnego w stworzeniu traktatu o natchnieniu biblijnym<sup>63</sup>.

Sobór Watykański II był wielkim przełomem w życiu przyszłego Kardynała, tak jak i w życiu innych teologów XX wieku. Choć samodzielnie nie bierze w nim udziału doskonale orientuje się w jego obradach za sprawą profesorów z Woodstock Gustava Weigel'a i Johna Courtney'a Murray'a. Z biegiem czasu jego wiedza w tym zakresie pozwala mu na podjęcie się zadania interpretacji soboru w Stanach Zjednoczonych<sup>64</sup>.

W 1974 roku decyzją przełożonych zostaje przeniesiony do pracy w Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie<sup>65</sup>: „W latach 70. dokonało się wiele zmian w mej karierze zawodowej. W roku 1969 Woodstock College przeniósł się do nowej tymczasowej siedziby w Nowym Jorku, a od 1973 uległ stopniowej likwidacji. Była to decyzja amerykańskich prowincjałów, którzy postanowili ograniczyć ilość ośrodków kształtujących teologów. Dwie prowincje, Maryland i Nowy Jork, stworzyły wtedy Woodstock Theological Center (Ośrodek Teologiczny „Woodstock”) w Waszyngtonie. Zaproszono mnie do udziału w zorganizowaniu go. Obecność tej instytucji w stolicy kraju i jej afiliacja z uniwersytetem Georgetown okazały się błogosławieństwem. Choć Ośrodek ten nie był nigdy moim głównym apostolatem, to jednak byłem z nim związany, a to pomogło mi w rozszerzeniu horyzontów myślowych we własnej pracy naukowej, uwalniając ją od ograniczeń związanych z seminarium czy środowiskiem wyłącznie akademickim. W moim przemówieniu podczas obchodów 25 rocznicy powstania tego Ośrodka miałem okazję podkreślić ignacjańskie inspiracje typu refleksji teologicznej propagowanej przez ten Ośrodek: metodologia rozeznania apostołskiego wspartego życiem modlitwy<sup>66</sup>. Po przeniesieniu się do Waszyngtonu, objął też katedrę na Katolickim

<sup>63</sup> A. Dulles, *Świadectwo...*, ss.90-91

<sup>64</sup> Por. Tamże, ss.92-93

<sup>65</sup> Por. K. Kaucha, A. Dulles..., s.334

<sup>66</sup> A. Dulles, *Świadectwo...*, s.101; Zob. Tenże, *Appreciation and Challenge*, “Woodstock Report” 39 (1994)

Uniwersytecie Ameryki, gdzie wykładał przez czternaście lat. Coraz częściej też obarczano go kierowniczymi stanowiskami. W latach od 1975 do 1976 był prezesem Katolickiego Towarzystwa Teologicznego Ameryki, a w roku 1978 i 1979 - Amerykańskiego Towarzystwa Teologicznego. W tym czasie był też doradcą różnych komisji Konferencji Episkopatu, zwłaszcza w dziedzinie doktryny i ekumenizmu<sup>67</sup>. Wierząc w eklezjalny charakter teologii, byłem zawsze do dyspozycji hierarchii, gdy kiedykolwiek jako teolog mogłem być jej pomocny”<sup>68</sup>. Tam też przypada okres najpłodniejszej twórczości teologicznej, której szczegóły będą omówione w następnym paragrafie. Jego ciężka i pokorna praca zostaje doceniona przez innych teologów amerykańskich. Ciesząc się wielkim poważaniem zostaje wybrany na przewodniczącego Amerykańskiego Towarzystwa Teologów Katolickich<sup>69</sup>. Po osiągnięciu wieku emerytalnego w 1988 roku opuszcza Akademię Waszyngtońską, powracając do Fordham: „Zobowiązywało mnie to do wygłoszenia publicznych wykładów każdego roku i do pewnej ilości zajęć dydaktycznych, lecz jednocześnie dawało mi swobodę w wygłaszaniu gościnnych wykładów i prelekcji poza uniwersytetem oraz w zasiadaniu w krajowych i międzynarodowych komisjach”<sup>70</sup>.

Osoba tego wielkiego teologa została również zauważona przez Ojca Św. Jana Pawła II. Już od roku 1992 Dulles pełnił funkcję członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej przy Kongregacji Doktryny Wiary<sup>71</sup>.

22 luty 2001 roku to szczególnie dzień w życiu Ojca A. Dullesa. Ojciec Święty na publicznym konsystorzu podniósł go wówczas do godności kardynalskiej. Jest to jedyny przypadek w historii Kościoła amerykańskiego, w którym Kardynałem zostaje mianowany teolog, nie posiadający sakry biskupiej<sup>72</sup>. Takie wyniesienie świadczy wyraźnie o rozumieniu zasług Dullesa, choć on sam zadziwia nas swoją pokorą i dystansem wobec swojej osoby: „Oczywiście świadomy jestem także swych ograniczeń. Pod wieloma względami nie dorastam do takiego poziomu duszpasterskiego zaangażowania, jakiego powinno się wymagać od księdza. Z dała tylko podziwiam osiągnięcia wielkich spowiedników, kaznodziejów, mistyków,

<sup>67</sup> Por. A. Dulles, *Świadectwo...*, ss.101 - 102

<sup>68</sup> Tamże, s.102

<sup>69</sup> Por. K. Kaucha, *A. Dulles...*, s.334

<sup>70</sup> A. Dulles, *Świadectwo...*, ss.107 - 108

<sup>71</sup> Por. W. Dawidkowski, *Avery Dulles...*, s.81; Por. K. Kaucha, *A. Dulles...*, s.334

<sup>72</sup> Por. W. Dawidkowski, *Konwertyta...*, s.11; Por. I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, s.221



ascetów i męczenników, którzy bez wątpienia więcej dokonują dla chwały Bożej niż cała armia teologów. Jednak ja otrzymałem inne powołanie, bardziej odpowiadające moim możliwościom i zainteresowaniom”<sup>73</sup>.

W swoim stosunku do własnej Ojczyzny pozostaje obiektywny. Widzi błędy Kościoła amerykańskiego „W Kościele katolickim w USA zetknął się z wielką różnorodnością jego wiernych, wywodzących się z licznych środowisk i miejsc na ziemi. Żałuje, że w jego kraju religia nie wywiera znacznego wpływu na kulturę, a liczni przecież wykształceni katolicy nie wyróżniają się siłą twórczą, ale raczej naśladują przedstawicieli innych wyznań i religii. Ze smutkiem zauważa funkcjonowanie kultury całkowicie laickiej czy wręcz ateistycznej wśród katolików amerykańskich. Dostrzega też celowe działanie instytucji państwowych prowadzące do marginalizowania wpływu Kościoła katolickiego na życie publiczne. Często porusza tematykę dialogu Kościoła i bardzo zróżnicowanej codzienności amerykańskiej”<sup>74</sup>. Nie zamyka się jednak wobec tej społeczności, dostrzegając płomyki nadziei: „W okresie, gdy stałem się członkiem Kościoła katolickiego w 1940 r., uświadomiłem sobie fakt wielokulturowości katolicyzmu w Stanach Zjednoczonych. W różnych częściach kraju istniał on dzięki grupom imigrantów z Zachodniej Europy, którzy osiedlili się w etnicznych skupiskach - Francuzom, Niemcom, Włochom, Irlandczykom i nawet, zwłaszcza na środkowym zachodzie, Polakom. Choć dominująca w narodzie amerykańskim kultura była świecka i zawierała tylko pozory chrześcijaństwa, to jednak istniały rozmaite prawdziwie katolickie ośrodki kultury, rozproszone po całych Stanach Zjednoczonych. Wprawdzie miały one niewielki wpływ na naród jako całość, ale utrzymywały się z ogromną siłą. Ośrodki te, jak je postrzegałem, nie stwarzały żadnych podziałów w społeczeństwie. Odzwierciedlając różne sposoby przyjmowania tej samej wiary apostołskiej, trwały one w jedności katolickiej dzięki dogmatom, liturgii i hierarchicznej władzy kościelnej”<sup>75</sup>.

Daleki jest również od mówienia o upadku Kościoła katolickiego w tym kraju. „Upadek Kościoła w Stanach Zjednoczonych odnosić można jedynie do tych jego członków, którzy utożsamiają Kościół z ideą konserwatyizmu i autorytetem, nie

<sup>73</sup> A. Dulles, *Świadectwo...*, ss.118-119

<sup>74</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, s.222

<sup>75</sup> A. Dulles, *Wkład chrześcijaństwa w kulturę...*, s.163

widząc w nim chwałę Chrystusa, która ważniejsza jest od wszelkich kanonów kościelnego prawa ( ludzką ręką pisanych)”<sup>76</sup>.

## **§2. Teologiczne poszukiwania**

Aby lepiej zrozumieć zakres teologicznej działalności kardynała Dullesa, warto pytać o klucz, który w jednym wyrazie zamknąłby istotę pracy i poszukiwań naukowych. Takim kluczem dla teologii Dullesa może być słowo „otwartość”. Widać to w całej jego działalności. W całej swojej pracy Dulles stara się być teologiem otwartym na wielość poglądów i wiernym prawdzie, którą przez wieki odkrywa, interpretuje i przekazuje Kościół. Sam tak definiuje przedmiot i zadanie teologii: rozumieć wiarę przekazaną przez Apostołów i służyć jej<sup>77</sup>.

Otwartość ta prowadzi do tego, że teologia w jego rękach wyzwolona jest od wszelkiej podejrzliwości, typowej dla tej nauki, od czasów reformacji, do dnia dzisiejszego. Teolog z Uniwersytetu Fordham apeluje o przyjęcie nowego etapu – teologii postkrytycznej, która opierać się będzie na zaufaniu<sup>78</sup>. W tym zakresie odnajdywanie wspólnego języka na wielu płaszczyznach stanowi istotne zadanie teologii fundamentalnej. „Podobnie, jak wielu teologów odnowy posoborowej, także Dulles porzucił scholastyczną apologetykę, która dzieliła teologię na traktaty, tezy oraz kwalifikacje teologiczne określające stopień pewności danego nauczania. Inaczej jednak niż progresiści, którzy rezygnowali także z Tradycji, a co za tym idzie niejednokrotnie wylewali dziecko z kąpielą, Dulles szukał innej drogi; chodziło przede wszystkim o komunikatywny sposób mówienia o Objawieniu. Na tym właśnie koncentruje się teolog fundamentalny, który ma bronić depozytu wiary. W swym intelektualnym wysiłku musi tworzyć platformy, na których można znaleźć wspólny język z ludźmi różnych proveniencji”<sup>79</sup>. Dulles uważa otwartość

---

<sup>76</sup> A. Dulles, *Models of the Church*, New York 1974, s.15

<sup>77</sup> Por. A. Dulles, *Evangelizing theology*, „First Things” 61 (1996) ss.30-32, za: I. Smentek, Kardynał Avery’ego Dullesa SJ rzemiosło teologiczne, *Studia Bobolanum* 2 (2003), s.109

<sup>78</sup> Por. A. Dulles, *The craft...*, s.8

<sup>79</sup> W. Dawidkowski, *Avery Dulles...*, s.84

za konieczność dla teologii XXI wieku. Otwartość ta nie wyklucza ważnej pozycji wypracowanej przez wieki tradycji. „Kościół musi nadal trwać przy swym dogmatycznym dziedzictwie i nauczać w sposób autorytatywny. Ale musi także - zgodnie z kerygmaticznym impulsem - skoncentrować się na Chrystusie i głosić Go «według Pisma». Wreszcie - jak to stwierdza teologia świecko-dialogowa, chrześcijańska proklamacja nie może być «przedsięwzięciem jednokierunkowym»: nie można rzucać w ludzi Ewangelią jak kamieniem, jak to wyraził P. Tillich w odpowiedzi K. Barthowi. Trzeba powiązać Ewangelię z ludzką sytuacją, z niepokojami, nadziejami i aspiracjami żyjących teraz ludzi. Dlatego Kościół powinien trwać w dialogu ze światem, w którym żyje. Katolicyzm musi także nawiązywać pozytywne relacje z szerszą wspólnotą wiary. Mamy tu na myśli zarówno chrześcijańską wspólnotę wiary z protestantami i prawosławnymi, jak i bardziej ukrytą, mniej świadomą wspólnotę z tymi, co nie przyjmują specyficznych doktryn chrześcijańskich»<sup>80</sup>. Musi ona posiadać pewne określone granice, inaczej grozi jej wypaczenie, którego skutkiem jest relatywizm będący dziś dużym zagrożeniem, wyrażający się w stwierdzeniu, że każda religia jest zbawcza oraz w fałszywej koncepcji wolności, wedle której należy wybrać sobie odpowiednią religię. Pierwszy pogląd nazywa bałwochwalstwem, w drugim widzi przyczynę sekularyzacji życia publicznego i rezygnacji z wyzwalającej prawdy na rzecz chwiejnych ludzkich opinii<sup>81</sup>. Innym współczesnym zagrożeniem powstałym w wyniku wypaczenia zasad otwartości jest popularny antyautorytaryzm, wyrosły na ogólnej niechęci wobec wszelkich ogólnie przyjętych norm i zasad. W odrzuceniu instytucji kościelnej widzi prostą drogę do poddania religii władzy świeckiej<sup>82</sup>.

Kardynał sprzeciwia się również wszelkim typom tzw. teologii światowej („world theology”), głoszącej hasło «jednej teologii dla wszystkich światowych religii». Uzasadnia, że skoro wiara chrześcijańska wyróżnia się spośród innych religii, również dotycząca jej refleksja musi mieć własne, specyficzne założenia i metody<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> A. Dulles, Teologia epoki audio – wizualnej, „Znak” 1972 nr 7-8, s.939

<sup>81</sup> Por. A. Dulles, Evangelizing theology, “First Things” 61 (1996) ss.30-32, za: I. Smentek, Kardynała Avery’ego..., s.109

<sup>82</sup> Por. Tamże

<sup>83</sup> Por. A. Dulles, The craft..., s.183

Bazą dla badań naukowych Avery'ego Dullesa jest dobrze ugruntowana podstawa filozoficzna. Tu również odnaleźć można szczególną rolę ideologii postkrytycznych. W tym wymiarze zdaje się opowiadać przeciwko kantyzmowi i szkole krytycznego myślenia, które nie doceniły wartości Pascalowskich „racji serca” czy Newmanowskich „instynktów sumienia”. W tym względzie amerykański jezuita korzysta z osiągnięć Polanyi'ego<sup>84</sup>.

Czym zatem dla niego jest teologia? W rozumieniu profesora uniwersytetu Fordham jest nią prawda zawarta we wierze Kościoła, skąd wynika jego postulat podporządkowania jej Kościołowi. Z pewnością tak ukształtowane poglądy to wynik pogłębionej formacji ku dojrzewaniu do cnoty posłuszeństwa, szczególnie pielęgnowanej wśród duchowych synów św. Ignacego Loyoli<sup>85</sup>.

Cechą szczególną teologii kardynała amerykańskiego to nieustanne poszukiwanie i wzbogacanie właściwej metody służącej teologii. „Avery Dulles korzysta z dorobku teologii wszystkich wieków, docenia osiągnięcia scholastyki, nawiązuje do wypowiedzi II Soboru Watykańskiego, ale również pozostaje w stałym dialogu z takimi autorami, jak Moller, Newman, Blondel, Tillich, Barth, de Lubac, Congar, Rahner czy Urs von Balthasar. W kręgu jego zainteresowań pojawia się poszukiwanie języka i metody dla współczesnej teologii. Amerykański teolog formułuje swoje myśli w sposób przystępny, daleki od sztywnego żargonu naukowego, a przecież precyzyjny i prezentujący z wielką kompetencją poważne zagadnienia teologiczne”<sup>86</sup>. W tym wymiarze szczególnie ceni sobie teologię neoscholastyczną „Zachowując uznanie dla scholastyki, której się uczył, nie chce odrzucać dziedzictwa myśli przeszłości czy oddawać do lamusa dawnych sformułowań dogmatycznych. Twierdzi, że współczesnej teologii ciągle brakuje wspólnej dopracowanej metody, takiej, jaką posługiwali się np. scholastycy, a która owocowałaby przystającym do naszych czasów sposobem przekazu treści Objawienia”<sup>87</sup>. Dostrzega zarówno wady jak i zalety owej metody. Wśród zalet wymienia jej precyzję i zdolność do posługiwania się zdaniami treściwymi i prawdziwymi<sup>88</sup>. Amerykański teolog dostrzega i docenia zalety tego systemu takie, jak: poszanowanie autorytetu, jasność wyводу,

<sup>84</sup> Por. W. Dawidkowski, Avery Dulles..., ss.86-87

<sup>85</sup> Por. A. Dulles, The craft..., s.8

<sup>86</sup> I. Smentek, Wiem, komu uwierzyłem..., s.223

<sup>87</sup> Tamże

logiczna argumentacja i ukazywanie niejednakowej wartości poszczególnych zdań<sup>89</sup>. Wśród mankamentów wyróżnić można zarówno te wewnętrzne jak i ujawniające się na zewnątrz. Zwraca uwagę na niewystarczalność neoscholastyki, która nie obejmuje personalistycznego i symbolicznego wymiaru wiary<sup>90</sup>, polemiczne nastawienie, związaną z tym trudność w zastosowaniu w dialogu ekumenicznym i brak prezentacji różnorodności szkół teologicznych<sup>91</sup>. Zdrowy krytycyzm Dullesa to także efekt doświadczeń współczesnego Kościoła, w którym przyszło mu żyć. „Kardynał Dulles pracuje na styku dwóch tradycji teologicznych: scholastyczna apologetyka i posoborowa teologia fundamentalna. Jego edukacja teologiczna przypada na jeden z najbardziej kreatywnych okresów w historii teologii: z jednej strony klasyczna teologia i anty-modernizm propagowany w Kościele od czasów Piusa IX, z drugiej, pierwsze inicjatywy ekumeniczne, francuski ruch «nouvelle teologie», odnowa liturgiczna inspirowana przez opactwo Maria Laach i nade wszystko II Sobór Watykański i aggiornamento. Wszystkie te czynniki miały istotny wpływ na teologię fundamentalną w wydaniu Dullesa”<sup>92</sup>. Nie dziwi więc szeroka gama zainteresowań i solidny warsztat metodologiczny. Obok tradycyjnej metody scholastycznej pojawia się u niego metoda dialogiczna, która nie oznacza relatywizmu wobec samej prawdy, a jedynie dopuszcza różne sposoby jej wyrażania. „Zauważa, iż brak sukcesji apostolskiej nie pozbawia protestantów wszystkich charyzmatów, dlatego w swoich pracach uwzględnia poglądy teologów niekatolickich, ale i nie wstydzi się przy tym prezentować własnego, «rzymskiego» stanowiska”<sup>93</sup>. Avery Dulles zachęca teologów do korzystania z metodologii naukowej - w tym również z dorobku nauk szczegółowych - w interpretacji treści Objawienia<sup>94</sup>.

Zainteresowania od strony tematycznej są równie szerokie i bogate. Wśród zagadnień podejmowanych na teologicznym szlaku kardynała Dullesa odnaleźć można tematykę wiary, objawienia, eklezjologii i chrystologii fundamentalnej, zagadnienia ekumeniczne i filozoficzne oraz problematykę relacji Kościoła wobec świata współczesnego.

---

<sup>88</sup> Por. A. Dulles, *The craft...*, s.IX

<sup>89</sup> Por. Tamże, s.41

<sup>90</sup> Por. Tamże, ss.VIII - IX

<sup>91</sup> Por. Tamże, s.41

<sup>92</sup> W. Dawidkowski, *Avery Dulles...*, s.82

<sup>93</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, s.227

Wśród istotnych przedmiotów zainteresowań znajduje się wiara, której istotę dostrzegł w procesie osobistych doświadczeń i poszukiwań. Wiara powinna być przedmiotem bliskim sercu każdego teologa. Jak geolog musi uznawać istnienie ziemi, tak teolog powinien być człowiekiem wierzącym, a im bardziej teologia osadza się na wierze, tym lepiej potrafi on zrozumieć i wyjaśnić jej strukturę i zawartość<sup>95</sup>. Ważną umiejętnością jest połączenie wiary z odkrywaną prawdą naukową. Za Janem Pawłem II odrzuca zarówno separację nauki i wiary, jak też ich fuzję. Opowiada się za dialogiem i interakcją, z uwzględnieniem autonomii poszczególnych dziedzin<sup>96</sup>. Ostrzega przy tym, że bez wzajemnej wymiany teologia może stać się pseudonauką, a nauka *nieświadomą teologią*, ponieważ będzie próbowała zawłaszczyć obszary intelektualne właściwe tej ostatniej<sup>97</sup>. Osobiste zaangażowanie w codzienności wiary i trwanie we wspólnocie wiary pozwala teologom osiągnąć umiejętność rozpoznawania treści Objawienia<sup>98</sup>. Dla Dullesa teolog to „sługa wiary”. „Za przedmiot i zadanie teologii Dulles uważa zrozumienie wiary otrzymanej od apostołów i służenie jej. Podkreśla, że treści kerygmatu aby poruszyła serca - nie trzeba czynić bardziej interesującą, stosując współczesne techniki pedagogiczne i socjologiczne, wystarczy ukazać jej głębię”<sup>99</sup>.

Nie dziwi więc postawa Kardynała, który stoi mocno na stanowisku wiarygodności wiary, jako doświadczenia osoby we wspólnocie Kościoła „Zainicjowana w ten sposób «apologetyka wyznania wiary» zaowocowała zbudowanymi przez Dullesa argumentami za wiarygodnością chrześcijaństwa «z wewnętrznego dynamizmu chrześcijańskiej wiary» oraz tzw. argumentem «zbiorowym»”<sup>100</sup>. To wszystko sprawia, że uprawiana przez niego teologia fundamentalna jest autentyczna w swej treści<sup>101</sup>.

W czym tkwi istota wiary? „Podejmując tematykę wiary i nadziei chrześcijańskiej, łączy bogatą erudycję z własnym, oryginalnym spojrzeniem. Przedstawia analizę panujących przez wieki pojęć kształtowanych przez różne szkoły teolo-

---

<sup>94</sup> Por. A. Dulles, *The craft....*, ss.139-141

<sup>95</sup> Por. Tamże, s.168

<sup>96</sup> Por. Tamże, ss.139-141

<sup>97</sup> Por. Tamże, s.159

<sup>98</sup> Por. Tamże, ss.8-9

<sup>99</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem....*, s.224

<sup>100</sup> K. Kaucha, *A. Dulles....*, s.335

<sup>101</sup> Por. W. Dawidkowski, *Avery Dulles....*, s.86

giczne, a równocześnie ukazuje swoje poglądy. Proponuje np. rozumienie wiary jako wyznacznika sensu egzystencji. W tym ujęciu człowiek wierzący to ten, kto ma za co oddać życie. Dulles przypomina, że wiara znajduje się zawsze w perspektywie eklezjalnej; w Kościele przecież aktualizuje się, wzrasta i jest przekazywana. Dopiero w kontekście życia wspólnoty wiernych może być właściwie rozumiana. Staje się też tym mocniejsza, im bardziej wierzący wrasta w komunię Kościoła. Podobnie ma się z kwestią wiarygodności, która również, nie może być rozpatrywana bez uwzględnienia kontekstu eklezjalnego. Znakiem wiarygodności jest bowiem Chrystus w swoim Kościele”<sup>102</sup>.

Wiara rodzi się w doświadczeniu wspólnoty Kościoła. Refleksja nad nią powinna dokonać się w kontekście i w przestrzeni życia wspólnoty wiernych. Dlatego dobrym teologiem nie będzie ten, kto próbowałby jedynie obserwować życie Kościoła, a nie brał w nim udziału. Nie sposób nie przypomnieć w tym miejscu słów Jana Pawła II z adhortacji „Ecclesia in Europa”: „Teologia żyje wiarą Kościoła i jest na służbie jego misji” (nr 52).

Nie można redukować jej wyłącznie do poziomu przeżyciowego. „W Modelach Objawienia, jak i gdzie indziej, byłem bardzo powściągliwy w odwoływaniu się do współczesnych przeżyć jako źródła teologicznego. Przeżycie to rzecz niejednoznaczna, kształtowana przez założenia i kategorie, które każdy z nas w sobie nosi. Może się stać źródłem teologicznym tylko wtedy, jeśli samo jest ukształtowane przez Ewangelię”<sup>103</sup>. Odrzuca też, wiążące się z takim redukowaniem wiary do samych przeżyć, modne współcześnie trendy, jak: agnostycyzm metafizyczny, według którego wszystko, co wiemy o Bogu nie dosięga Jego misterium, a także pragmatyzm religijny, głoszący, że wiedza o Bogu nie jest potrzebna, wystarczają bowiem same wartości, które niesie wiara, takie jak pokój, wolność, sprawiedliwość<sup>104</sup>. Profesor z Fordham zachowuje daleko idącą ostrożność, co do ustalania stałych formuł wyznania wiary. Pisze on, że z możliwości reformowania dogmatów wynika, że również w jednym czasie i w różnych kulturach mogą istnieć niejednakowe sformułowania wyznania wiary. Amerykański kardynał podaje kryteria od-

<sup>102</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, ss.226-227

<sup>103</sup> A. Dulles, *Świadectwo...*, s.106

<sup>104</sup> Por. A. Dulles, *Evangelizing theology*, “First Things” 61 (1996) ss.30-32, za: I. Smentek, *Kardynała Avery’ego...*,s.109

różniania treści objawionych od historycznego sposobu ich wyrażania. Odnoszą się one do uwarunkowań historycznych powstawania dogmatu, zastosowanego rodzaju literackiego, obowiązującego w ściśle określonym miejscu i czasie obrazu świata i panujących wówczas kategorii filozoficznych, a także do rozumienia zastosowanych terminów przez tego, kto pierwszy nadał im znaczenie teologiczne<sup>105</sup>.

Ostrzega przed jakąkolwiek próbą oderwania wiary od jej doktrynalnych treści. „Jako jedną z najgroźniejszych współczesnych tendencji intelektualnych wskazuje oddzielanie przeżycia wiary od jej treści, absolutyzowanie wrażeń i uczuć przy ignorowaniu doktryny. On sam w znaczący sposób przyczynia się do jasnego zrozumienia i czytelnego przekazu uporządkowanych prawd dogmatycznych, a także do rozwoju refleksji nad objawieniem”<sup>106</sup>.

Tak ścisły związek treści z istotą nie cieszy się uznaniem wszystkich środowisk chrześcijańskich. Podkreślanie uzasadnionej metodycznie konieczności prowadzenia refleksji teologicznej w ścisłym związku z wiarą Kościoła wywołało dezaprobatę ze strony protestantów<sup>107</sup>. Dulles przestrzega jednak przed relatywizmem kulturowym, wykluczającym ponadczasowość dogmatów. Zmienne są jedynie zdania wspierające, które należy odróżnić od stałych stwierdzeń, sprawiających, że od czasów Apostołów głoszona jest ta sama Ewangelia<sup>108</sup>.

Problematyka wiary stała się dla Dullesa przedmiotem refleksji, w oparciu o którą powstało dzieło „*Poręka rzeczy spodziewanych*”. Po przeniesieniu się do Fordham udało mu się napisać książkę o wierze, o której myślał od lat. Odwołując się do opisowej definicji wiary w Liście do Hebrajczyków (11,1), nadał jej tytuł *Poręka rzeczy spodziewanych*<sup>109</sup>. Głównym celem tego dzieła było zwrócenie uwagi na klasyczne zagadnienia zaniedbane obecnie i wykazanie trwałej wartości wielkich autorów przeszłości, którzy dogłębnie przebadali naturę i przymioty wiary. Podstawą była tu nauka św. Tomasza z Akwinu zawarta w *Sumie teologicznej*, zmodyfikowana w celu przybliżenia do biblijnego i ekumenicznego podejścia Soboru Watykańskiego II. Specyfiką tego dzieła jest solidne przedstawienie bogatej tradycji, przy jednoczesnym ukazaniu, że nie wszystkie nowości reprezentują po-

<sup>105</sup> Por. A. Dulles, *The survival of dogma*, New York 1971, s.168.

<sup>106</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, s.228 Por. A. Dulles, *The survival of dogma...*,s.173

<sup>107</sup> Por. A. Dulles, *The craft...*, s.69

<sup>108</sup> Por. A. Dulles, *The survival of dogma...*s.173

<sup>109</sup> Zob. A. Dulles, *The Assurance of Things hoped for*, Oxford 1994



stęp<sup>110</sup>.

Najbogatszy dorobek kardynała stanowią dzieła o tematyce eklezjologicznej<sup>111</sup>. „Eklezjologia wysuwa się na pierwszy plan w dorobku Dullesa, zarówno ze względu na wielość jego publikacji i wykładów w tej dziedzinie, jak i na oryginalny wkład w jej rozwój, jakim jest chociażby opracowanie modeli Kościoła. Amerykański teolog pisze z pasją o Kościele, który zna i kocha<sup>112</sup>”. Dostrzega niewystarczalność tradycyjnej przedsoborowej definicji Roberta Bellarmina<sup>113</sup>. Domaga się większego zaakcentowania elementów nadprzyrodzonych. „Definicja Bellarmina jest oparta głównie na elementach widzialnych. W nich Kościół staje się w pełni widzialnym bytem społecznym, tak jak królestwo Francji czy Republika Wenecji. Tego typu spojrzenie sprowadzało Kościół jedynie do rzeczywistości ludzkiej i ogołacało z najważniejszej myśli dotyczącej rzeczywistości Kościoła – objawienia się Boga, który wszystkich jego członków wzywa do siebie”<sup>114</sup>.

Niedoskonałość dawnych definicji wynika z nowych akcentów, będących owocem pracy Ojców Soboru Watykańskiego II. „Podczas gdy łatwo się nimi skutecznie posługiwać przy opisywaniu przedmiotów widzialnych, okazują się nieodpowiednie, gdy tematem staje się obecne w teologii misterium”<sup>115</sup>.

Wyróżnia wiele istotnych przymiotów stanowiących element konstytutywny dla współczesnego rozumienia Kościoła „Uważam, że współcześni katolicy nie powinni pragnąć bronić pierwszorzędno, instytucjonalnego spojrzenia na Kościół. Bardziej charakterystyczną cechą katolicyzmu niż tak uparcie wyróżniania instytucjonalność jest jego jedność lub statyczność”<sup>116</sup>. Wśród tych przymiotów Dulles wymienia jego katolickość, której poświęcił jedno ze swoich dzieł<sup>117</sup>. „Pod koniec mojego pobytu na Uniwersytecie Katolickim opublikowałem «*Katolickość Kościoła*». Było to książkowe wydanie moich wykładów w serii ku czci Martina C. D’Arcy („*Martin C. D’Arcy Lectures*”) wygłoszonych w Oksfordzie w roku

<sup>110</sup> Por. A. Dulles, *Świadectwo...*, s.108

<sup>111</sup> Por. I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, s.223

<sup>112</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, ss.224-225; Por. A. Dulles, *Teologia epoki...*, s.939

<sup>113</sup> Por. MCHch, s.15

<sup>114</sup> Tamże, s.16

<sup>115</sup> I. Smentek, *Kardynała Avery’ego...*, s.100

<sup>116</sup> MCHch, s.10

<sup>117</sup> Por. I. Smentek, *Główne nurty eklezjologii Kard. Avery Dullesa*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” XVI/2003, Warszawa 2003, ss.168-170

1983<sup>118</sup>. Książka ta jest w pewnym sensie jakby dopełnieniem wcześniejszych «*Modeli Kościoła*» i bardziej wyraża moją własną eklezjologię. Przedstawiłem w niej różne wymiary katolickości (w sensie powszechności) i usiłowałem wykazać, w jaki sposób są one obecne w chrześcijaństwie katolickim. Dowodziłem, że struktury katolicyzmu zostały opatrnościowo ustanowione dla popierania i zabezpieczenia katolickości(powszechności) Kościoła i wiary chrześcijańskiej. Bez tych struktur ani czystość ani pełność chrześcijaństwa nie może być zapewniona<sup>119</sup>. Innym równie ważnym elementem Kościoła jest jego wspólnotowość. „Kościół jest bowiem unią, bądź wspólnotą ludzi siebie wzajemnie prowadzących do Boga przez Paschę Chrystusa. Wspólnota ta objawia się w strukturach sakramentalnych i strukturach władzy. Znajduje tajemnicę w sercu jednego Kościoła. Tą tajemnicą jest Boży plan zbawienia<sup>120</sup>. Na bazie tego elementu powstaje jego własny model Kościoła. „Zauważa, że w Ewangelii mówienie o uczniach, o byciu uczniem Chrystusa ma znaczenie eklezjologiczne. Pan Jezus jest uczniem Ojca. W analogicznej relacji do Niego znajdują się idący za Nim. Więź ucznia z Jezusem to coś więcej niż tylko naśladowanie Mistrza. Uczeń utożsamia się z Panem, uobecnia Go. Chrystus po to założył wspólnotę uczniów, aby się rozszerzała na wszystkie narody. Kościół jest więc odpowiedzialny za przekazywanie żywej więzi ze Zbawicielem. To, że czyni Chrystusa obecnym w świecie, wyróżnia go i decyduje o jego dynamizmie. Myśl Dullesa określa Kościół jako wspólnotę, w której ludzie przemieniają się w żywe symbole Boga - Człowieka. Amerykański teolog przestrzega, że żadna epoka, również i nasza, współczesna, nie potrzebuje Kościoła, który powtarzałby popularne slogany i dublował pracę organizacji humanitarnych<sup>121</sup>.

Ciekawą koncepcją jest objawieniowa wizja Kościoła, posiadająca własne typowe dla niej przymioty „Właściwie Kościół jest również symbolem objawieniowym. O ile Chrystus jest teofanią, czyli realnym uobecnieniem Boga, o tyle Kościół jest chrystofanią - symbolem Chrystusa, ale nie jest Chrystusem. Właściwie - zdaniem Dullesa - opisuje tę funkcję objawieniową Kościoła termin „sakrament”. Kościół - podobnie jak sakrament zawierający dwa elementy: widzialny i niewidzialny

<sup>118</sup> Zob. A. Dulles, *The catholicity of the Church*, Oxford 1985

<sup>119</sup> A. Dulles, *Świadectwo...*, s.107

<sup>120</sup> MCHch, s.17

<sup>121</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, s.225

- jest również „złożony” z dwóch elementów. Widzialnym elementem jest czasowe, ziemskie oblicze Kościoła, a niewidzialnym - Chrystus. Kościół, będąc sakramentalnym symbolem Chrystusa, ma cztery przymioty, które Dulles wiąże z funkcją objawienia Chrystusa. Jedność Kościoła symbolizuje i urzeczywistnia wyjątkowy (jedyne) charakter zbawczej miłości Chrystusa. Świątość Kościoła ukazuje uświęcającą moc tej miłości. Powszechność oznacza uniwersalność Bożej woli zbawczej w Chrystusie. Apostolskość zaś symbolizuje to, że odkupieńczy akt Boga w Chrystusie domaga się odpowiedzi ze strony człowieka<sup>122</sup>.

Nowością w eklezjologii jest ukazanie różnych wymiarów Kościoła. Tuż po Soborze, w 1967 r. wydał pracę pt. *„Wymiary Kościoła”*<sup>123</sup>. W książce tej nawiązuje do Pawłowego pragnienia ogarnięcia przez wiernych, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość (Ef 3, 18) i w tych wymiarach rysuje tajemnicę Kościoła<sup>124</sup>. „Wysokość” Kościoła to w tym ujęciu nadprzyrodzony, pionowy związek elementów boskich i ludzkich, „głębokość” zaś to głębia zakorzenienia na tym świecie, a więc ziemski los wspólnoty wiernych, jak i obecność w niej grzeszników. Jako „szerokość” Kościoła ukazuje jego powszechny zasięg obejmujący obecność pierwiastków katolickich poza Kościołem rzymskim, w całej przeznaczony do zbawienia ludzkości. Są to tzw. elementy uświęcenia, o których mówi II Sobór Watykański (por. DE 3). Natomiast wymiarem „długości” Dulles określa trwanie Kościoła w czasie i to nie tylko od jego założenia, ale od zapowiedzi i przygotowania w prehistorii, „od Abła sprawiedliwego”, aż po spełnienie w eschatycznej przyszłości<sup>125</sup>.

W twórczości teologicznej Kardynał jezuita wysuwa postulat wyzwolenia teologii spod rygorów cenzury biskupiej.

„Do najbardziej spektakularnych propozycji teologicznych Dullesa należy opracowanie i propagowanie idei dwójakiego Magisterium, jako źródła poznania teologicznego. Amerykański jezuita był (czy nadal jest, nie wiem) zwolennikiem ustawienia obok siebie dwóch katedr: biskupiej, czyli pasterskiej oraz profesorskiej, czyli teologicznej. Intuicję tę znajdujemy już w pismach Tomasza w Akwinu. Jest

<sup>122</sup> K. Kaucha, Teologia objawienia i jej eklezjologiczne konsekwencje w pismach Avery Dullesa, ZN KUL 1994 nr 3-4, s.9

<sup>123</sup> Zob. A. Dulles, *The dimensions of the Church*, Westminster 1967

<sup>124</sup> Por. I. Smentek, *Główne nurty...*, ss.161-162

oczywiste, że teologowie, chociaż piszą swoje dzieła, podlegają katedrze biskupów. Dullesowi zaś chodzi o to, aby teologowie cieszyli się autonomią naukową, co jednak nie oznacza niezależności od depozytu wiary. W ten sposób nawiązuje do praktyki już w Kościele istniejącej, kiedy to na soborze w Konstancji (1414–1418) doktorzy teologii i prawnicy głosowali razem z biskupami. Jak wiadomo, praktyki takiej nie zastosowano nawet na Soborze Watykańskim II<sup>126</sup>.

Apeluje również o powrót do tradycji wczesnochrześcijańskiej, która obok apostołów i starszych wymienia także nauczycieli i proroków. „Dulles stawia hipotezę, że skoro współczesny Kościół jest przedłużeniem tamtej wspólnoty, powinni pojawiać się w nim ludzie otrzymujący te same bądź analogiczne dary. Następcami apostołów są biskupi. Kto zatem przejął sukcesję po nauczycielach i prorokach? Zadania tych pierwszych najlogiczniej wydaje się przypisać teologom. Profesor z Fordham zwraca uwagę na różnicę między prorokami, a nauczycielami. Prorok nie przedstawia systematycznej nauki, nie formułuje doktryny. Koncentruje się na napominaniu, na odpowiedzi na znaki czasu. Mówi, co robić teraz, co jest najważniejsze w jego epoce. Przemawia nie tylko słowem, ale życiem, przykładem, a niekiedy symbolicznym gestem. Prorocy - twierdzi Dulles - to ludzie zdolni do odkrywania działania Boga w historii. Są niezbędni w każdym wieku, ponieważ bez nich Kościół mógłby nie rozumieć biegu dziejów świata i swoich najpilniejszych zadań<sup>127</sup>.

Ponadto ważną sprawą jest, aby Kościół pamiętał o swoim udziale w tajemnicy Boga<sup>128</sup>. „Bóg, który woła członków Kościoła do siebie, podtrzymuje ich przez swoją chwałę i współdziała z nimi w trosce o posłannictwo Kościoła<sup>129</sup>. Prawda ta łączy się z udziałem w tajemnicy Syna<sup>130</sup>. Elementy nadprzyrodzone, będące częścią istoty Kościoła sprawiają, że nie może być w pełni poznany przy pomocy rozumowania ludzkiego. „Kościół nie jest w pełni poznawalny przez ograniczony ludzki rozum i z tej przyczyny nie jest ubóstwem, ale bogactwem sam dla siebie<sup>131</sup>. Pozostanie na wieki żywą tajemnicą „Tajemnica Kościoła nie jest tylko

---

<sup>125</sup> Por. I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...* s.225

<sup>126</sup> W. Dawidkowski, *Avery Dulles...*, s.86

<sup>127</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, s.226

<sup>128</sup> Por. Tamże, s.225

<sup>129</sup> MCHch, s.16

<sup>130</sup> Por. A. Dulles, *The craft...*, s.8, Por. I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...* s.225, Por. K. Kaucha, *Teologia objawienia...*, s.9

<sup>131</sup> MCHch, s.17

obiektem wiedzy teologicznej. Jest czymś żywym, czymś, co wierząca dusza może osiąść jako rodzaj wrodzonego doświadczenia nawet jeszcze przed zdolnością zanotowania w rozumie”<sup>132</sup>.

W ramach publikacji z dziedziny teologii fundamentalnej Dulles łączy tematykę Kościoła, z tematyką Objawienia<sup>133</sup>. „Było to nowe ujęcie problemu. Rzadko na gruncie teologii fundamentalnej tak czyniono. Na ogół uważano, że objawienie i Kościół są autonomicznymi częściami przedmiotu teologii fundamentalnej. Dulles połączył je czyniąc teologię fundamentalną dziedziną bardziej spójną niż występowało to w dotychczasowych publikacjach”<sup>134</sup>.

Ukazuje też wzajemne powiązania pomiędzy Kościołem, a źródłowym przekazem Objawienia: Pismem świętym i Tradycją. „Tak rozumiany Kościół - zdaniem Dullesa - jest powiązany z Biblią i Tradycją apostolską na zasadzie sprzężenia zwrotnego. Z jednej strony Kościół jest zależny od Biblii i Tradycji. Z drugiej strony bez Kościoła Pismo święte i Tradycja byłyby pozbawione środowiska, które je ożywia i aktualizuje”<sup>135</sup>. Refleksja nad Objawieniem, na którą powyższe źródła się składają, powinna służyć potrzebom Kościoła. Kardynał pozostaje w tych kwestiach zdecydowanym konserwatystą i z wielką troską patrzy na progresywne nastawienie niektórych środowisk kościelnych, hołdujących tak niebezpiecznym trendom jak: liberalizmu, indywidualizm, kult większości, progresywizm, relatywizm, pragmatyzm i metafizyczny agnostycyzm, które niegdyś istniały na zewnątrz Kościoła katolickiego, lecz dziś obecne są także wśród wiernych, nie wyłączając teologów”<sup>136</sup>.

Z połączenia dwóch rzeczywistości: Kościoła i Objawienia rodzi się potrzeba pogłębienia znaczenia terminu „Objawienie” „Zdaniem amerykańskiego jezuity objawienie to międzyosobowa komunikacja Boga z człowiekiem. Istnieje „język” tej łączności, który komunikuje treści pochodzące od Boga zawarte w objawieniu. To „język” symboli szczególnego rodzaju znaków, posiadających dwie płaszczy-

---

<sup>132</sup> A. Dulles, Tamże, s.27

<sup>133</sup> Zob. A. Dulles, Models of the Church, New York 1974; Zob. tenże, Models of Revelation, New York 1985

<sup>134</sup> K. Kaucha, Teologia objawienia..., ss.3-4

<sup>135</sup> Tamże, s.9

<sup>136</sup> A. Dulles, Świadeństwo..., s.113

zny: znaczącą i znaczoną, która wychodzi poza to, co sam znak bezpośrednio ukazuje”<sup>137</sup>. Dla teologii ważne jest - w opinii Dullesa – aby rozumienie objawienia jako symbolowej komunikacji pozwalało odkryć pełną rzeczywistość objawienia, nie redukując go do jednej tylko formy objawienia się Boga człowiekowi<sup>138</sup>. Tematyce tej poświęca szczególnie dużo miejsca w dziele „*Modele Objawienia*”, w której zajął się sytuacją współczesną. Wcześniejszą historię traktatu o Objawieniu omówił w swej pracy: „*Teologia Objawienia. Historia*”<sup>139</sup>. W obu tych dziełach rozwija nowatorską koncepcję symbolową. „Głosi ona, iż Boże Objawienie jest formą językowej komunikacji Boga z człowiekiem i ludzkością, w której samoujawienie Boga dokonuje się za pomocą - symboli zawierających nadprzyrodzone, objawieniowo-zbawcze znaczenie”<sup>140</sup>.

Inną tematyką podejmowaną przez Dullesa są zagadnienia apologetyczne „W ocenie Dullesa apologetyka historycystyczna, dążąca do udowodnienia prawdziwości religii chrześcijańskiej za pomocą metod nauk historycznych, poniosła klęskę; przyjęte przez niego założenia systemowe pozwalają zaliczyć go do grona prekursorów współczesnej teologii fundamentalnej; jego zdaniem apologetyka nie może w ścisłym tego słowa znaczeniu udowodnić prawdziwości chrześcijańskiego Objawienia, może natomiast na drodze intelektualnej sformułować obiektywne podstawy wiary, lecz musi uwzględnić przy tym zaangażowaną postawę podmiotu wiary. Uzasadnianie - wiarygodności chrześcijaństwa zdaniem Dullesa nigdy nie jest skuteczne, gdy adresatem argumentacji nie jest człowiek otwarty na wartości religijne”<sup>141</sup>. Pogłębieniem tej tematyki stało się dzieło „*Chrystus i Ewangelia*”<sup>142</sup>. Osiem lat później uzupełnia je, pisząc „*Historię Apologetyki*”<sup>143</sup>. W ramach swoich rozważań chrystologicznych wielokrotnie zaznacza ważną rolę Pisma Świętego. Ponieważ stanowi ono wypowiedź pierwotnej wspólnoty wiary i obecnie służy

<sup>137</sup> K. Kaucha, *Teologia objawienia...*, s.8; Por. A. Dulles, *Models of Revelation...*, ss.131-153.

<sup>138</sup> Por. Tamże, s.10

<sup>139</sup> Por. A. Dulles, *Świadectwo...*, ss.105-106; Zob. A. Dulles, *Revelation theology: A History*, New York 1969.

<sup>140</sup> K. Kaucha, A. Dulles..., s.335

<sup>141</sup> K. Kaucha, A. Dulles..., s.334; Por. W. Dawidkowski, *Avery Dulles...*, s.84 Por. A. Dulles, *Świadectwo...*, s.91; 1963

<sup>142</sup> Zob. A. Dulles, *Apologetics and the biblical Christ*, Westminster 1963; Zob. Tenże, *Chrystus i Ewangelia*, (tłumaczenie polskie), Warszawa 1971

<sup>143</sup> Por. K. Kaucha, A. Dulles..., s.334

Kościółowi, aby dotrzymać wierności swoim początkom, teolog, korzystając z tekstów biblijnych, nie może abstrahować od tego, że jest to księga Kościoła<sup>144</sup>.

W całej swojej działalności najwięcej sławy i uznania przynosi kardynałowi Avery'emu jego pełna zaangażowania działalność na polu ekumenicznym. Początki tych zainteresowań to efekt rocznego pobytu formacyjnego, połączonego ze studiami w niemieckim Münster. Latem 1957 i 1958 roku odwiedził także ośrodki ekumeniczne w Paryżu, Amsterdamie, Berlinie, Heidelbergu, Mainz i Niederaltaich, i poznał zasłużonych w tej dziedzinie ludzi, zarówno luteran, jak i katolików. W następnym roku, 1959, brał udział w fascynującej konferencji w Paderborn dotyczącej zagadnień ekumenicznych. Tam właśnie biskup Lorenz Jaeger, prałat Jan Willebrands, Yves Congar, C.J. Dumont, Bernard Leeming, Hans Kling i inni omawiali i formułowali propozycje zagadnień ekumenicznych, które miały być podejmowane na soborze zapowiedzianym właśnie przez Jana XXIII. Wiele z sugestii sformułowanych na tym spotkaniu trafiło ostatecznie, przez papieski Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, do soborowego Dekretu o ekumenizmie<sup>145</sup>. Od tamtego czasu ekumenizm stało się jego najmocniejszą stroną spośród wielu zainteresowań teologicznych „Avery Dulles, wnuk protestanckiego pastora i teologa, często porusza zagadnienia ekumeniczne. Korzysta także z dorobku teologów różnych wyznań chrześcijańskich. Dyskutuje nawet z poglądami swojego dziadka, Allena Macy Dullesa. Uważa, że niesłuszne byłoby przeprowadzanie linii demarkacyjnej oddzielającej teologię wyznaniową od ekumenicznej. Na temat przynależności do Kościoła wypowiada się w licznych artykułach. Zagadnienie to opracował też w książce pt. *„Przynależność do Kościoła jako problem katolicki i ekumeniczny”*<sup>146</sup>, w której omawia i analizuje różne kryteria bycia członkiem Kościoła. Jego dorobek w tej dziedzinie nie pozostaje niezauważony; Avery Dulles wielokrotnie bierze udział w dialogu anglikańsko-katolickim czy katolicko-luterańskim jako oficjalny przedstawiciel strony katolickiej<sup>147</sup>. Ten bardzo otwarty teolog – konwertyta serdecznie odnosi się do swoich doświadczeń dialogu z protestantami: „Od roku 1971 wiele czasu poświęciłem zespołowi do Dialogu Luterańsko-Katolickiego w

<sup>144</sup> Por. A. Dulles, *The craft...*, s.69; Por. K. Kaucha, *Teologia objawienia...*, s.10

<sup>145</sup> Por. A. Dulles, *Świadectwo...*, ss.88-89

<sup>146</sup> Zob. *The Church membership as a catholic and ecumenical problem*, Milwaukee 1974; Por. I. Smentek, *Główne nurty...*, ss.163-164

<sup>147</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...* s.227

Stanach Zjednoczonych. Ten zespół był szczególnie aktywny w latach siedemdziesiątych, gdy działali w nim tacy teologowie, jak: Walter Burghardt, Raymond Brown, Arthur Carl Piekmann i Warren Quadrack, którzy byli w nim zaangażowani od początku. Wiele się nauczyłem od luterańskich członków zespołu, wspaniałych uczonych, którzy dobrze znali swe wyznaniowe dziedzictwo. Ich pytania skierowane do katolików zmusiły mnie do przemyślenia zagadnień zaniedbanych dawniej i do uściślenia wielu moich poglądów. Deklaracje, którymi ten dialog zaowocował: o prymacie papieskim, urzędzie nauczycielskim i nieomyślności oraz o usprawiedliwieniu, przyczyniły się do rozwoju ekumenizmu i do usunięcia wielu przeszkód na drodze ku pojednaniu naszych wspólnot. Samo powodzenie tych deklaracji podniosło trudne pytania o powody, dla których luteranie i katolicy mają należeć do odrębnych Kościołów. Zarówno wśród luteran, jak i katolików znajdują się tacy, którzy uważają za swój obowiązek wykazać poważne różnice doktrynalne, by usprawiedliwić istniejący podział. Takiej postawie należy się zdecydowanie opierać, ale - z drugiej strony - trzeba się także wystrzegać nadgorliwości niektórych entuzjastów ekumenicznych. Byłby to brak realizmu zachowywać się tak, jakby osiągnięto praktycznie całkowite porozumienie między luteranami i katolikami, i traktować pozostałe różnice jako sprawy mało istotne<sup>148</sup>. Szczególnym wydarzeniem w pracy na rzecz zjednoczenia chrześcijan był współdziałanie w zorganizowaniu ekumenicznej konferencji „Faith & Order”, która odbyła się w 1982 roku w Limie, stolicy Peru. Zaprosił go na nią amerykański luteranin, William H. Lazareth, dyrektor komisji Faith and Order w Światowej Radzie Kościołów. Pełnił tam funkcje sekretarza Komisji ds. Chrztu, Eucharystii i Posługi Sakramentalnej. Owocem pracy Dullesa stało się jednogłośnie przyjęcie tekstu na ogólnym zebraniu Komisji. Był to tekst zredagowany bardzo starannie, ukoronowanie pięćdziesięciu lat dyskusji w Faith and Order<sup>149</sup>. Godna szacunku jest zdrowo pojęta idea ekumenizmu.

„Jego zdaniem, ekumenizm nie może polegać na kompromisach i ustalaniu odpowiadającego wszystkim minimum, ale powinien opierać się na wzajemnym wzbogacaniu się tym, co najbardziej wartościowego ma każde z wyznań<sup>150</sup>. Według Dullesa receptą na zdrowy dialog jest wyzbycie się kategorii przeciwstawnych

<sup>148</sup> A. Dulles, Świadectwo..., s.102

<sup>149</sup> Por. Tamże, s.103

<sup>150</sup> I. Smentek, Wiem, komu uwierzyłem..., s.227



„Pragnąc wyjaśnić fundamentalne pomosty teologowie ekumeniczni wskazują na pewne przeciwieństwa takie jak protestanckie – katolickie, prorockie – kapłańskie, wertykalne – horyzontalne, instytucja – wydarzenie. Te kategorie, podczas gdy rzucają światło na pewne punkty stają się zbyt dychotomiczne. Schodząc w dół tych rozważań zauważamy, że mogą być przyjęte tylko w połowie jako prawdziwe. Te kategorie są zbyt surowe, aby mogły wyrazić całościowo współczesne koncepcje eklezjologii”<sup>151</sup>. Profesor uniwersytetu Fordham zwraca uwagę na konieczność pełnego otwartości dialogu, będącego pomostem łączącym różne wspólnoty chrześcijańskie<sup>152</sup>. Co więcej – kardynał Dulles wyraża wielką radość z faktu istnienia kościołów protestanckich. Uważa je za potrzebne dla zdrowego funkcjonowania Kościoła katolickiego „W swoich wykładach oxfordzkich, wygłoszonych w 1983r., kardynał Dulles dostrzega potrzebę istnienia Kościołów protestanckich gdyż, jego zdaniem, chronią one katolicyzm przed «zamazaniem różnic pomiędzy Bogiem a stworzeniem oraz przed przypisaniem boskiego statusu temu, co skończone i podległe błędowi». Jednocześnie Kościół katolicki prawomocnie krytykuje swoich krytyków, to jest protestantów. Ostrzega ich bowiem przed skazaniem na banicję samego Boga, który aż po dzień dzisiejszy jest i działa w swoim Kościele”<sup>153</sup>. Ten wielki teolog ekumeniczny uświadamia współczesnej teologii nie tylko atuty, ale również ograniczenia płynące z dialogu chrześcijańskiego. Sam doświadczył ich w swojej pracy. „Moje doświadczenie w rozmowach międzywyznaniowych pokazało mi zarówno wartość dialogu, jak i jego ograniczenia. Dialog niesie ze sobą pokusę pomniejszania różnic, by można było ogłosić pozorną zgodę, lecz to nie jest chyba jedyne czy nawet najważniejsze ryzyko. Myślę, że częściej obie strony po prostu utwierdzają się w swej wyznaniowej świadomości. Trzeba wysiłku, by przełamać odziedziczone stereotypy o drugiej stronie i odkryć wspólne przekonania, ukryte w różniących się sformułowaniach. Lecz dialog ma swoje granice. Nierzadko odkrywa on podstawowe różnice, których nie można pokonać, jak tylko przez nawrócenie. W dialogu luterańsko-katolickim także istnieją takie rozbieżności”<sup>154</sup>. Pomimo starań jego poglądy nie zawsze spotykały się z aprobatą po drugiej stronie

---

<sup>151</sup> MCHch, s.9

<sup>152</sup> Por. W. Dawidkowski, Avery Dulles..., s.86

<sup>153</sup> Tamże, s.85; Zob. A. Dulles, The Catholicity of the Church...

<sup>154</sup> A. Dulles, Świadectwo... ,s.103

barykady. Przyczyną takiego stanu rzeczy są jego radykalne dążenia do ścisłego łączenia teologii z wiarą wspólnoty Kościoła Rzymskiego. Podkreśla to wielokrotnie, stanowczo i nieustępliwie<sup>155</sup>.

Kardynał – jezuita bardzo ceni sobie myśl Soboru Watykańskiego II, która posiada znaczny wpływ na rozwój jego teologicznych poszukiwań.<sup>156</sup> Sam był interpretatorem myśli soboru w Stanach Zjednoczonych. Dekada posoborowa prowadziła go do poszukiwania odpowiedzi na wiele rodzących się wówczas pytań: „Czy teologowie mają jakąś władzę nauczycielską czy Magisterium hierarchiczne jest jedynym organem nauczania w Kościele? Jaka jest moc wiążąca nauczania papieskiego, gdy papież nie stwierdza, że przedkłada naukę objawioną czy nie odwołuje się do charyzmatu nieomyślności? To były główne pytania, które pojawiały się w różnych dyskusjach teologicznych w okresie po «*Humanae vitae*». Problemem tym zajmował się w licznych książkach i artykułach<sup>157</sup>. Ze względu na swoją wierność nauczaniu soborowemu zaliczany jest przez niektórych do grona konserwatystów. Według niego takie przyporządkowanie wcale nie jest czymś pejoratywnym. „Każdy chrześcijanin powinien być konserwatystą w tym sensie, że pragnie zachować prawdę objawioną przez Boga w Jezusie Chrystusie i powierzona Kościołowi jako jej strażnikowi”<sup>158</sup>.

Elementem soborowym szczególnie przez Dullesa cenionym jest zmiana nastawienia wobec świata, wejście w świat kultury i techniki. Wprowadzenie chrześcijaństwa w rzeczywistość kultury uważa za jedno z zasadniczych zadań współczesnej teologii fundamentalnej<sup>159</sup>. „Jest to, jego zdaniem, miernik żywotności wiary, owoc związanego z nią sposobu bycia i dynamizmu jej oddziaływania. Formułuje opinię, że to przede wszystkim święci ze swoją siłą twórczą i przyciągającą innych postawą są pionierami kultury idących za nimi pokoleń. Zauważa też, że chociaż chrześcijaństwo jest ponadkulturowe jako religia objawiona, to nigdy nie istniało i nie może istnieć bez kultury. Jej brak bądź niski poziom to zagrożenie prowadzące do wypaczenia lub wręcz odrzucenia Słowa Bożego, czego przykłady można

<sup>155</sup> Por. A. Dulles, *The craft...*, s.69

<sup>156</sup> Por. A. Dulles, *Świadectwo...*, s.92

<sup>157</sup> Tamże, s.98. Zob. *The survival of Dogma*, New York 1971, *The Resilient Church* New York 1977, *A Church to believe in*, New York 1982 i *The reshaping of catholicism*, San Francisco 1988

<sup>158</sup> Tamże, s.111

odnaleźć w barbarzyńskich okresach historii. Natomiast w zdrowej, bogatej kulturze amerykański teolog widzi najlepsze narzędzie szerzenia Ewangelii”<sup>160</sup>. Równocześnie współczesny Kościół musi otworzyć się na świat techniki i przez swoją obecność wpłynąć na zmianę jej globalistyczno konsumpcjonistycznego nastawienia. „Jednocześnie wraz z przyswajaniem sobie zdobyczy materialnych i intelektualnych dzisiejszego świata, nie może pozwolić sobie na akceptację panującej w nim laickiej mentalności i pozbawionego wymiaru duchowego punktu widzenia jako normy”<sup>161</sup>.

Jak sam zauważa jego twórczość to ciągłe teologiczne pielgrzymowanie „Miałem szczęście poświęcić wielką część mojego życia dalszej eksploracji tematów, takich jak objawienie, wiara, apologetyka i eklezjologia, które zafascynowały mnie już jako młodego studenta. Opisując swe teologiczne pielgrzymowanie, starałem się ukazać trwałość wśród zmian, które są tak samo częścią dziejów Kościoła, jak i mojego osobistego pielgrzymowania. Odkryłem, że poświata wieczoru podobna jest do blasku poranka - niewątpliwie dlatego, że słońce pozostaje to samo”<sup>162</sup>.

Kardynał Dulles to przykład człowieka, dla którego oddanie się sprawom naukowym wynika z faktycznej realizacji tego, co przynosi mu największą radość i satysfakcję. „W ciągu całej kariery dydaktycznej zlecano mu akurat takie prace, które go interesowały. Sprawy Objawienia, wiary, eklezjologii i ekumenizmu nigdy nie przestały go fascynować”<sup>163</sup>. Avery Dulles pomimo bogatej myśli, uhonorowanej godnością kardynalską nie uważa się za szczególnie ważną postać wśród teologów: „Nawet w teologii, mojej specjalności, nie uważam się za szczególnie ważną postać. Daleko mi do spekulatywnej świetności Rahnera czy Lonergana, do erudycji de Lubaca, von Balthasara czy Congara. Cieszę się, że mogłem czytać ich dzieła i znać ich osobiście. Dzięki nim i wielkim myślicielom przeszłości zdobyłem wiedzę, jakiej nie osiągnąłbym własnymi siłami”<sup>164</sup>. Takie myślenie świadczy o wielkiej pokorze tego amerykańskiego teologa – mistrza będącego lojalnym uczniem star-

---

<sup>159</sup> Por. A. Dulles, *Wkład chrześcijaństwa...* s.151

<sup>160</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, ss.222-223

<sup>161</sup> Tamże, s.227

<sup>162</sup> A. Dulles, *Świadectwo...*, s.11

<sup>163</sup> Tamże, s.118

<sup>164</sup> Tamże, s.119

szych i większych od siebie. Mimo tego bezspornym pozostaje fakt jego wszechstronności, pozwalającej wywierać wpływ na teologię amerykańską, która dzięki takim jak on jest w stanie wypracować własne kierunki i koncepcje, dostosowane do mentalności tej wielonarodowościowej, młodej wspólnoty społecznej.

### **§3. Miejsce modelu w teologii kardynała.**

Na osobną uwagę zasługują poszukiwania kardynała, których celem było odnalezienie pojęć zdolnych do jak najlepszego wyrażenia całościowej rzeczywistości Kościoła. Każdy teolog jest zobowiązany do odnalezienia odpowiedniego narzędzia teologicznego. Tematykę tę Dulles rozwija w rozprawie zatytułowanej „*Rzemiosło teologa*”<sup>165</sup>. Już sam tytuł tego dzieła suponuje, że teologia nie jest niczym innym, jak wykonywaniem specyficznego rzemiosła. Jak każda praca rzemieślnicza, wymaga się odpowiedniego narzędzia. Teolog fundamentalny jest szczególnie odpowiedzialny za wykonywanie tego zadania. Nie jest więc ono czymś obcym dla Dullesa. Stąd w kręgu zainteresowań kardynała – Jezuity pojawia się poszukiwanie odpowiedniego języka dla współczesnej teologii<sup>166</sup>. Dulles, ukazując modelową rzeczywistość Kościoła, wskazuje na następujące pojęcia: „Wśród konstruktywnych narzędzi, które używane są aby rozjaśnić misteria wiary na pierwszym miejscu musimy wziąć pod uwagę obraz, wizerunek. Ta okoliczność będzie prowadzić nas do rozważań nad poznawalną rzeczywistością taką jak symbole, modele i wzory – narzędzia posiadające długą tradycję teologiczną i które powracają do swojego wcześniejszego znaczenia we współczesnej teologii”<sup>167</sup>. Pojęcia te są równoważne między sobą i mogą być traktowane w sposób zamienny. Przykładem jest tu obraz – metafora biblijna, zrozumiała dzięki doświadczeniu religijnemu wspólnoty<sup>168</sup>.

W „*Modelach Objawienia*” Dulles tłumaczy również i inne pojęcia takie jak: mit, alegoria, parabola, analogia i metafora<sup>169</sup>. „Według niektórych autorów mit

<sup>165</sup> Zob. A. Dulles, *The craft of theology. From symbol to system*, Crossroad 1992

<sup>166</sup> Por. I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, s.223

<sup>167</sup> MCHch, s.9 ;Przedmiot pogłębiony w następujących pozycjach: I.T. Ramsey, *Religious language*, New York 1963, Tenże, *Models and Mystery*, New York – Oxford 1964, Max Black, *Models and metaphors*, Ithaca 1962

<sup>168</sup> Por. A. Dulles, *The craft...*, s.48

<sup>169</sup> Por. A. Dulles, *Models of revelation...*, ss.133-134

jest prosybolem, alegoria zaś elementem postsymbolicznym. Mity rozumiane w znaczeniu szerszym oznaczają to, co podkreślają<sup>170</sup>. Parabole zaś są w rozumieniu kardynała – Jezuity „zdolnością umysłu do rozpoznawania nowych aspektów rzeczywistości<sup>171</sup>”.

Ważną rolę w warsztacie rzemieślniczym pełni także analogia. „Analogia jest pewnym podobieństwem lub proporcjonalną podobizną pomiędzy rzeczami fundamentalnie różniącymi się od siebie, np. życie człowieka, zwierzęcia czy rośliny. Analogie, mając swoje źródło w naturze rzeczy są na wpuł wyjaśniające<sup>172</sup>”.

Zadaniem metafory jest zastąpienie jednego przedmiotu innym. Cechuje ją subiektywny, niemal „osobisty charakter”, czym różni się od symbolu<sup>173</sup>. Dulles podaje przykłady biblijnych metafor, funkcjonujących w refleksji nad Objawieniem. Są nimi np.: *pielgrzymowanie*, obrazy zaślubin czy liturgii<sup>174</sup>.

Wzorzec to kolejne określenie wymieniane przez Dullesa wśród istotnych narzędzi rzemiosła teologicznego, które zaczerpnął z myśli Thomasa S. Kuhna, według którego jest to konkretne rozwiązanie szyfru<sup>175</sup>. Istota wzoru polega na prowadzeniu do szczęśliwego rozwiązania różnego typu istotnych problemów i anomalii, jeszcze nierozwiązanych<sup>176</sup>.

Wszystkie powyższe pojęcia to konsekwencja metodologii symbolowej, szczególnie preferowanej wśród przedstawicieli szkoły neoscholastycznej. Symbol w rozumieniu kardynała jest nośnikiem prawdy, będącej treścią Bożego Objawienia. Dulles zwraca uwagę na to, że „Bóg przemawia do ludzi językiem symboli i w ten sposób przekazuje im, nie dające się zamknąć w słowach i zdaniach, misterium<sup>177</sup>”. Podkreśla, że Bóg w swoim działaniu posługuje się symbolami, aby ukazać treści, które inaczej byłyby niepoznawalne dla rozumu ludzkiego<sup>178</sup>. „W krytycznym i obiektywnym opracowaniu symboli chrześcijańskich odnajduje swoją

---

<sup>170</sup> Tamże, s.134

<sup>171</sup> Tamże

<sup>172</sup> Tamże s.133

<sup>173</sup> Por. Tamże

<sup>174</sup> Por. A. Dulles, *The craft...*, ss.36-37

<sup>175</sup> Por. MCHch, s.29

<sup>176</sup> Por. Tamże

<sup>177</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, ss.223-224

<sup>178</sup> Por. A. Dulles, *The craft... of theology...*, s.23

metodę pracy teologa”<sup>179</sup>. Amerykański kardynał wskazuje na Chrystusa, nazywając Go najważniejszym i kluczowym symbolem Objawienia. „Objawia On Ojca i Jego doskonałą miłość do ludzi. Dulles akcentował fakt, że Chrystus nie jest tylko znakiem wskazującym na istnienie i działanie Boga w świecie. On sam uobecnia i urzeczywistnia Boga - jest Bogiem”<sup>180</sup>.

Tak rozumianego pojęcia symbolu nie należy odczytywać w kluczu literackim czy też potocznym. Nie tylko ukierunkowuje odbiorcę ku treściom wychodzącym poza sam znak, ale uobecnia i urzeczywistnia w sobie te treści<sup>181</sup>.

Właściwe rozumienie symbolu domaga się dopełnienia zdaniem i sylogizmami<sup>182</sup>. „Według Dullesa «język symboli» jest bardzo bogaty dzięki ich wieloznaczności. Niekiedy powoduje to trudności interpretacyjne, ale odbiorca symbolu musi brać pod uwagę kontekst, w którym symbol pojawił się. Po właściwym uwzględnieniu kontekstu, odbiorca uczestniczy w procesie poznania opartego na symbolach. Jest to poznanie inne od wiedzy naukowej. Poznanie objawienia dzięki symbolom angażuje i przemawia do całego człowieka, a nie tylko do jego intelektu. Jest głęboko związane z *życiem*, kształtuje osobowość odbiorcy i daje mu określone wzorce moralne”<sup>183</sup>. Symbol jest pojęciem znacznie bardziej obiektywnym, niż metafora. Jest określeniem, które w swojej wizji posiada bardziej obiektywny walor i mocniejsze zakorzenienie w stabilnych formach biologicznego lub społecznego istnienia<sup>184</sup>. Dulles identyfikuje się z poglądem, że religie są charakteryzowane głównie przez symbole. Dotyczy to także chrześcijaństwa, z całym bogactwem znaków zawartych w Piśmie Świętym i Tradycji. Są one proklamowane i uobecnianie w życiu Kościoła<sup>185</sup>. Wyjaśnianie tego, co Dulles nazywa *symbolicznym przekazem*, stanowi podstawę refleksji teologicznej. Symboliczny język religii nie powinien być zarzucony w teologicznym wyrażaniu wiary chrześcijańskiej, ale uporządkowany i dopełniony przejrzystą, zrozumiałą interpretacją.

<sup>179</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, s.223

<sup>180</sup> K. Kaucha, *Teologia objawienia...*, s.8

<sup>181</sup> Por. K. Kaucha, *Teologia objawienia...*, s.8 ; Por. M. Rusecki. *Cud jako znak i symbol*, RTK 28/1981 z.2 ss.79-95; tenże., *Wiercie moim dziełom*, Katowice 1988 ss.55-70

<sup>182</sup> Por. *The symbolic structure of revelation*, *Theological Studies* 1 (1980), s.67 za: I. Smentek, *Kardynała Avery’ego...*, ss.107 -108

<sup>183</sup> K. Kaucha, *Teologia objawienia...*, s.8

<sup>184</sup> Por. A. Dulles, *Models of revelation...*, s.133

<sup>185</sup> Por. A. Dulles, *The craft... of theology...*, s.19

Symbole nie są jedynie czymś abstrakcyjnym. Są elementem składającym się na życie wspólnoty wiernych<sup>186</sup>. Zdolność odkrywania znaczenia symboli chrześcijańskich to sztuka, którą można nabyć przez zżycie się z nimi i osobiste zaangażowanie w codzienności wiary. Znalezienie się we wspólnocie wiary rodzi umiejętność rozpoznawania treści Objawienia<sup>187</sup>. Stąd też symbolem mogą być bliskie naszemu poznaniu obiekty kosmiczne, zjawiska przyrodnicze, osoby i związane z nimi wydarzenia historyczne (np. Mojżesz i wyjście z Egiptu, wypowiedzi proroków i Jezusa)<sup>188</sup>. Ogólnie jest to zbiór wszystkich odkrywczych wydarzeń w historii zbawienia. Zwraca uwagę na symboliczną strukturę *odkrywczych wydarzeń* w historii zbawienia<sup>189</sup>.

Cechą specyficzną metodologii teologicznej Dullesa jest stosowane przez niego pojęcie „modelu”, będące reakcją na system neoscholastyczny, który studiował<sup>190</sup>. Czym jest model w rozumieniu amerykańskiego kardynała? Nawiązując do myśli I.T.Ramsey’ a, ojca modeli teologicznych, teolog amerykański ukazuje model jako pojęcie synonimiczne do analogii, zredukowane do metafizycznej implikacji neoscholastycznej teologii<sup>191</sup>. W odróżnieniu od modeli w naukach szczegółowych, model teologiczny nie jest jakąś formą uproszczenia, ale rodzajem obrazu, pogłębionym teologicznie<sup>192</sup>. „Inną nazwą modelu bywa też używane zamiennie pojęcie *zasadniczej metafory*. Teolog wydobywa najistotniejsze cechy poszczególnych obrazów, symboli i łączy je w bardziej ogólne typy czy modele. Jego zakorzenione we wspólnocie eklezjalnej doświadczenie religijne pozwala na trafną, krytyczną interpretację symboli z odrzuceniem fałszywych tropów”<sup>193</sup>. Dzięki niemu wie, że np. obraz owiec i pasterza oddaje w sposób analogiczny ideę *sluchania głosu Pana*, a nie zainteresowanie Pasterza korzyściami materialnymi, które mogłaby oznaczać uzyskiwana z owiec wełna<sup>194</sup>.

---

<sup>186</sup> Por. I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, s.22

<sup>187</sup> Por. A. Dulles, *The craft... of theology...*, ss.8-9

<sup>188</sup> Por. K. Kaucha, *Teologia objawienia...*, s.8

<sup>189</sup> Por. *The symbolic structure...*,s.67 za: I. Smentek, *Kardynała Avery’ego...*, ss.107 -108

<sup>190</sup> Por. A. Dulles, *The craft...* s.41 Por I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, s.223.

<sup>191</sup> Por. MCHch, s.23

<sup>192</sup> Por. I. Smentek, *Kardynała Avery’ego...*, s.101

<sup>193</sup> Tamże

<sup>194</sup> Por. A. Dulles, *The craft...*, s.133.

Łatwo się domyślić, że modele – pojęcie proponowane przez Dullesa, nie są jego pomysłem. W rzeczywistości istnieją już od wieków. Ich genezę można odnaleźć już w greckiej starożytnej myśli filozoficznej. Jego zdaniem, świadczy o tym fakt, że poprzednicy Arystotelesa koncentrowali się na różnych aspektach rzeczywistości i tworzyli różne, komplementarne obrazy świata<sup>195</sup>. Są one także spotykane w naukach szczegółowych. „Modele w naukach szczegółowych definiuje Dulles jako uproszczenia w dostateczny sposób korespondujące z przedmiotem opisywanym, tak by mogły zapewnić narzędzie intelektualne do poznania go, wyjaśniania, bądź dokonania eksperymentu”<sup>196</sup>. Termin ten był i jest nadal używany w naukach psychologicznych i społecznych<sup>197</sup>.

Na gruncie teologii model został zaszczerpiony przez I.T.Ramsey’a<sup>198</sup>, choć znacznie dłużej stosowany jest w teologii nieświadome. Zdaniem Dullesa, fakt, że teologowie zawsze naturalnie łączyli krytyczną refleksję z metaforami odpowiadającymi ich własnemu doświadczeniu religijnemu, powodował rzeczywiste, choć nie nazwane funkcjonowanie modeli teologicznych. W Kościele katolickim mamy do czynienia z różnymi sposobami wyrażania tej samej prawdy w różnych epokach. Pluralizm spojrzeń, szkół teologicznych istniał zawsze, także równolegle, prezentowali go np. franciszkanie i tomiści, augustianie i jezuici<sup>199</sup>. Metodę tą Dulles zaczerpnął od protestanckiego teologa i kulturoznawcy Richarda Niebuhra, autora książki „*Chrystus i kultura*”<sup>200</sup>. Nie jest więc ani odkrywcą ani monopolistą na stosowanie tego narzędzia. W drugiej połowie XX wieku pojawiły się liczne pozycje posługujące się modelami teologicznymi. Joseph Wong np. wyróżnia trzy modele chrystologiczne. Pierwszy z nich to obraz Logosu - Symbolu. Wong przypisuje go chrystologii Rahnera. Chrystus - w tym ujęciu - jawi się jako Rzeczywisty Symbol, który zawiera *to, co* symbolizuje, a jednocześnie ukazuje i czyni obecnym<sup>201</sup>. W modelu dwóch natur Chrystus, doskonały Człowiek, jest symbolem Boga<sup>202</sup>,

---

<sup>195</sup> Por. Tamże, s.46

<sup>196</sup> I. Smentek, Kardynała Avery’ego, s.100

<sup>197</sup> Por. MCHch, s.23

<sup>198</sup> Zob. I.T. Ramsey, *Religious language*, New York 1963, *Models and Mystery*, New York – Oxford 1964

<sup>199</sup> Por. A. Dulles, *The craft... of theology...*, ss.12-49

<sup>200</sup> Zob. H.R. Niebuhr, *Christ and culture*, New York 1951

<sup>201</sup> Por. J. Wong, *Karl Rahner's christology of symbol and three models of christology*, "Heythrop Journal"1 (1986), vol. XXVII, ss.1-3,18, za: I. Smentek, Kardynała Avery’ego..., s.102

<sup>202</sup> Por. tamże, s.7.



natomiast w modelu psychologicznym człowieczeństwo Chrystusa jest rzeczywistym Symbolem Logosu; na pierwszy plan wysuwa się Jezusowe poczucie synostwa, które stanowi centrum samowyróżnienia się Logosu<sup>203</sup>. Inny teolog, Siostra McFague przy pomocy modeli przedstawia trzy obrazy Boga – Bóg Miłość, Matka i Przyjaciel.. Wśród innych teologów, stosujących modele teologiczne wymienić należy R. O.'Collinsa autora dzieła pt. *Models of theological reflection*<sup>204</sup>, J. O'Grady'ego, autora *Models of Jesus*<sup>205</sup> czy Max Blacka<sup>206</sup>.

Tak jak każda myśl, będąca wytworem rozumu ludzkiego, model posiada zarówno negatywne, jak i pozytywne cechy.

Sam Dulles wskazuje na szereg cech pozytywnych modelu: „Używanie pojęcia model w teologii łamie wrażenie otoczenia naszych skończonych struktur językowych przez wieczność i nieskończoność. Chroni też przed ubóstwem pojęć i symboli i otwiera teologię na zróżnicowanie i postęp, tak jak to uczyniła technika modelowa w odniesieniu do innych nauk. Istnieje jeszcze niebezpieczeństwo, że nie weźmie wystarczająco pod uwagę poziomu religijnego doświadczenia. Teolodzy mogą zbyt ściśle naśladować inne nauki i przyjąć metodę naukową jako normatywny model. Doświadczenie religijne ma głębię, która nie jest współzależna od naszego doświadczenia wszechświata materialnego. Doświadczenie religijne dotyka najskrytszych sfer człowieka”<sup>207</sup>. Teolog amerykański pokłada w modelach dużą nadzieję i wierzy w ich skuteczność. „Wierzę, że metoda modeli lub typów, może mieć wielkie znaczenie w pomaganiu ludziom, aby wyjść poza granice ich własnego partykularnego spojrzenia i otworzyć się na owocny dialog z innymi mającymi odmienne spojrzenie w kwestiach fundamentalnych”<sup>208</sup>.

Metoda typologii pozwala na taki pluralizm, który uzdrawia i łączy, a nie dzieli i niszczy. Ukazuje funkcjonowanie różnych kategorii intelektualnych i różnorodnego słownictwa. Dulles zauważa zalety proponowanej i stosowanej przez

---

<sup>203</sup> Por. tamże, s.9.

<sup>204</sup> Zob. R. O'Collins, *Models of theological reflection*, Lanham 1984

<sup>205</sup> Zob. J. O'Grady, *Models of Jesus*, New York 1981

<sup>206</sup> Zob. I. T. Ramsey, *Religious language*, New York 1963, *Models and Mystery*, New York – Oxford 1964

<sup>207</sup> MCHch, s.24; Por. E. Cousins, *Models and the future of theology*, *Continuum* 7(1969), ss.78-91, *Modele w teologii*: J. Mc Intyre, *The shape of christology*, London 1966, ss.54-81, B. Lonergan, *Method in theology*, New York 1972, ss. 284-285 za: I. Smentek, *Kardynała Avery'ego...*,s.102

siebie metody. Pisze, że jeśli różne systemy filozoficzne korzystają z pewnych podstawowych metafor, również i w teologii metoda modeli może okazać się pożyteczna w pokonywaniu braków wspólnego słownictwa i kryteriów. Przez osiągnięcie symbolicznych wymiarów znaczeń można wprowadzić ład w istniejące pomieszanie języków<sup>209</sup>.

Każdy model, będący obiektem jego zainteresowań poddaje Dulles krytyce w świetle następujących kryteriów:

- zgodność danego modelu z Biblią i Tradycją chrześcijańską,
- wewnętrzna spójność,
- wiarygodność,
- zgodność z doświadczeniem,
- przynoszenie korzyści życiowych,
- przynoszenie korzyści w dziedzinie naukowej,
- wartość w dialogu wewnątrzchrześcijańskim i międzyreligijnym.

„W wyniku tej krytyki okazało się, że żaden z tradycyjnych modeli objawienia i Kościoła nie spełniał wszystkich powyższych kryteriów. Każdy z nich posiadał wartości pozytywne, ale jednocześnie zauważone przez Dullesa braki decydowały o konieczności odrzucenia modeli tradycyjnych”<sup>210</sup>.

Ważne jest też przestrzeganie warunków stanowiących poprawności każdego modelu. A. Dulles analizuje też trudności i zastrzeżenia związane ze stosowaniem proponowanej przez niego metody. Otóż metafory teologiczne, związane z symbolami biblijnymi, powinny być z jednej strony niezbyt odległe od swoich źródeł, a z drugiej zrozumiałe i przystępne. Odbiór „modeli” zależy od zakorzenienia się we wspólnocie wiary i przekazywanej przez nią tradycji<sup>211</sup>. Poważnym błędem jest wynoszenie jednego modelu ponad inne<sup>212</sup>. Dulles podkreśla, że izolowane stosowanie tylko jednego z nich prowadzi do

---

<sup>208</sup> MCHch, s.12

<sup>209</sup> Por. A. Dulles, *The craft...*, s.49

<sup>210</sup> K. Kaucha, *Teologia objawienia...*, s.7

<sup>211</sup> Por. A. Dulles, *The craft...*, s.133

<sup>212</sup> Por. MCHch, s.31

niezrozumienia istoty bądź misji Kościoła, którego misterium przekracza granice pojedynczych metafor. Prawidłowy obraz Ludu Bożego wymaga wewnętrznego wzbogacania każdego z typów eklezjalnych przez wartości mocno wyrażone w innych. Zaletą tej metody jest właśnie elastyczność modeli, ich wzajemna otwartość i zdolność do przenikania się, do wspólnego, wieloaspektowego ukazywania rzeczywistości więcej niż widzialnej<sup>213</sup>. Jest to warunek nieodzowny do zbudowania pełnego obrazu danej rzeczywistości. „Jeśli istnieje jakaś teologia Kościoła czy Objawienia, roszcząca sobie prawo do prawdziwości, to tylko taka, która brałaby pod uwagę wszystkie idee zawarte w każdym z modeli. A modeli może być tyle, ilu jest ich twórców”<sup>214</sup>.

Modele posiadają jednak również słabe strony. Świadomość słabości poszczególnych modeli przybliża do zrozumienia tematów teologicznych<sup>215</sup> i skutecznie chroni przed schizmą<sup>216</sup>. Modele spotykają się z licznymi zarzutami, że są książkowe i nietwórcze, że grożą *szufladkowaniem myśli teologicznej*. Nierówna wartość poszczególnych modeli domaga się krytycznego ich stosowania, ze świadomością ograniczonej użyteczności niektórych<sup>217</sup>.

Pod względem metodologicznym Dulles dzieli je na wyjaśniające i wyjaśniane.

„Model wyjaśniający służy syntezie tego co obecnie wiemy lub ostatecznie tego, co jest możliwe do przyjęcia przez wiarę. Model może być przyjęty jeśli jest objaśniony przez dużą liczbę odniesień biblijnych i zaczerpniętych z tradycji oraz zgadza się z tym co o życiu chrześcijańskim mówi nam historia i doświadczenie”<sup>218</sup>. Z kolei model wyjaśniany to zdolność do wprowadzenia w rzeczywistość nowych spojrzeń teologicznych „Jest to zadanie trudne do ustalenia, ponieważ teologia nie jest nauką eksperymentalną w tym samym znaczeniu, co dla

<sup>213</sup> I. Smentek, Kardynała Avery’ego, ss.106 - 107

<sup>214</sup> W. Dawidkowski, Avery Dulles w: *Leksykon Wielkich Teologów XX/XXI wieku*, s.85, Por. *The craft...*, s.49.

<sup>215</sup> Por. I. Smentek, Kardynała Avery’ego, s.100

<sup>216</sup> Por. A. Dulles, *The craft...*, s.48

<sup>217</sup> Por. Tamże, ss.49-51

<sup>218</sup> MCHch, ss.24-25

przykładu fizyka. Teologia posiada przestrzegana w przeszłości normę obiektywną – to jest to, co zostało nam dane raz i powszechnie w Objawieniu Syna Bożego”<sup>219</sup>.

Kardynał Dulles w swoich dziełach mówi o dwóch kategoriach modeli; modelach Kościoła i Objawienia. „W ten sposób odkrywa się nowy sposób opisywania natury Objawienia nie rezygnując z ortodoksji nauczania, gdyż innej Ewangelii nie ma. Oznacza to, że Dulles jest także teologiem pluralizmu. Nie ma jednej prawomocnej eklezjologii czy teologii Objawienia”<sup>220</sup>.

Modele Objawienia są konsekwencją sprowadzenia Objawienia do przekazu typu symbolicznego<sup>221</sup>. Podobnie jak w przypadku modeli Kościoła, Dulles nie odrzuca żadnego z typów Objawienia. Uważa, że w szczytowym punkcie Objawienia - w Chrystusie łączą się wszystkie wyróżnione przez niego aspekty<sup>222</sup>. Dulles nie deprecjonuje żadnego z tych ujęć, wyrażając przekonanie, że każdy z nich ma wkład w przybliżanie rzeczywistości<sup>223</sup>. Kardynał wyróżnia pięć modeli Objawienia:

- model doktrynalny,
- model historyczny,
- model „wewnętrznego doświadczenia”,
- model „dialektycznej obecności”,
- model „nowej świadomości”.<sup>224</sup>

Model historycznego wydarzenia przedstawia Objawienie jako wydarzenie historyczne<sup>225</sup>. „Model historyczny rozwijał się - W opinii Dullesa - w opozycji do «konceptji doktrynalnej». Negował stwierdzenie, że objawienie dokonało się tylko za pośrednictwem słów i przekazanej nauki, a przecież przekaznikami objawienia były również wydarzenia historyczne – «czyny Boga», przez które objawił się On w

<sup>219</sup> Tamże, s. 25

<sup>220</sup> W. Dawidkowski, Avery Dulles..., s.85

<sup>221</sup> Por. A. Dulles, Models of revelation..., s.131

<sup>222</sup> Por. The symbolic...,s.73, za: I. Smentek, Kardynała Avery’ego...,s.108

<sup>223</sup> Por. Revelation theology..., ss.180 - 182

<sup>224</sup> Por. K. Kaucha, Teologia objawienia..., s.4; Por. A. Dulles, Revelation theology..., s.177;

Por. Tenże, The symbolic, ss.41,54; Por. Tenże, Models of revelation..., ss.84,131

<sup>225</sup> Por. A. Dulles, Revelation theology..., s. 177; Por. Tenże, Models of Revelation..., ss.53-67

przeszłości”<sup>226</sup>. W tym modelu dostrzec można pewną niezgodność z Biblią i Tradycją, która nie utożsamiała Objawienia jedynia z ludzką historią<sup>227</sup>.

Model doktrynalny to boski dodatek do ludzkiej wiedzy filozoficznej<sup>228</sup>. „Model doktrynalny zakładał, że objawienie Boże zrealizowało się w postaci słów i pojęć zrozumiałych dla odbiorców objawienia.(...)Model doktrynalny objawienia i wynikająca z niego instytucjonalna koncepcja Kościoła były - zdaniem Dullesa - nie do przyjęcia ze względu na skrajnie literalne traktowanie Biblii i zbyt wąskie interpretowanie Tradycji chrześcijańskiej. Model ten redukowało chrześcijaństwo do elementów widzialnych i zewnętrznych, a z tym - według Dullesa - nie można było się zgodzić”<sup>229</sup>.

Model mistycznego doświadczenia bóstwa wskazuje na rzeczywistość nadprzyrodzoną<sup>230</sup>. Model „wewnętrznego doświadczenia” zdaniem Dullesa - był odejściem od koncepcji doktrynalnej i historycznej. Pojmował on objawienie jako wewnętrzną, bezpośrednią i nie komunikowalną więź człowieka z Bogiem<sup>231</sup>.

Podobnie jak wcześniejsze również i ten zostaje poddany krytyce: „Model «wewnętrznego doświadczenia» został odrzucony przez Dullesa z powodu przeakcentowania elementów subiektywnych w rozumieniu objawienia oraz w wyniku przesadnego indywidualizmu w rozważaniach eklezjologicznych”<sup>232</sup>.

W późniejszych pracach Dulles wyróżnia też model dialektycznej obecności<sup>233</sup>. „Model «dialektycznej obecności», dostrzeżony przez Dullesa - rozwinął się na gruncie teologii protestanckiej. W tej koncepcji Bóg był obecny w objawieniu w sposób dwojaki: z jednej strony mógł być rozpoznawany w języku przekazów pisanych (jak w modelu doktrynalnym) lub w działaniach historii (jak w modelu historycznym) albo też w doświadczeniu religijnym (jak w modelu «wewnętrznego doświadczenia»), z drugiej zaś strony Bóg pozostawał do końca tajemnicą. Był jednocześnie «Deus revelatus» i «Deus absconditus». Bóg objawił

---

<sup>226</sup> K. Kaucha, *Teologia objawienia...*, s.5

<sup>227</sup> Por. Tamże, s.7

<sup>228</sup> Por. A. Dulles, *Revelation theology...*, s.177; Por. Tenże, *Models of Revelation...*, ss.36-52

<sup>229</sup> K. Kaucha, *Teologia objawienia...*, s.7

<sup>230</sup> Por. A. Dulles, *Revelation theology...*, s.177

<sup>231</sup> Por. A. Dulles, *Models of Revelation...*, ss.68-83

<sup>232</sup> K. Kaucha, *Teologia objawienia...*, s.7

się najpełniej w Słowie utożsamiającym się z Jezusem Chrystusem, ale wobec człowieka pozostawał nadal transcendentny. Model „dialektycznej obecności” - zdaniem Dullesa - implikował koncepcję Kościoła jako wspólnoty, głoszącej orędzie zbawcze o Chrystusie.”<sup>234</sup>. Również i ten model, według profesora Uniwersytetu Fordham nie może przejść bezkrytycznie. „Model «dialektycznej obecności» i jego eklezjologiczne konsekwencje - zdaniem Dullesa - zasługiwały na krytykę z powodu zakładanej koncepcji Boga. W opinii autora *Models of Revelation* od Boga «dialektycznej obecności», obecnego i nieobecnego - był tylko krok do teologii «śmierci Boga», głoszonej przez zwolenników niemożliwego do przyjęcia «chrześcijańskiego ateizmu»”<sup>235</sup>.

Model nowej świadomości jest według Dullesa odpowiedni dla XIX – wiecznego idealizmu<sup>236</sup>. „Model «nowej świadomości» w opinii Dullesa przedstawia objawienie jako rozwijający się proces, wzajemną współpracę i bosko-ludzką interakcję. Nowość tej koncepcji polegała na tym, że o ile w poprzednich modelach postrzegano człowieka jako element bierny, o tyle w modelu «nowej świadomości» pełnił on również funkcję aktywnego współtwórcy objawienia. Człowiek uczestniczył w objawieniu, które było refleksją o Bogu w ludzkiej świadomości. Był to dynamiczny, ciągle rozwijający się proces psychicznego dojrzewania, prowadzący do osiągnięcia «nowej świadomości» o Chrystusie, będącym finalnym etapem egzystencji ludzi i kosmosu”<sup>237</sup>. Także i ten model nie jest rozwiązaniem idealnym „Model «nowej świadomości» i wynikająca z niego kosmiczna koncepcja Kościoła - w opinii Dullesa - były błędne z powodu redukcji transcendencji Boga i skrajnie immanentnego traktowania objawienia, które w wyniku tego mogło być utożsamione z ludzkim poznaniem. Model «nowej świadomości» zagrażał powstaniem nowego typu gnozy”<sup>238</sup>.

---

<sup>233</sup> Por. A. Dulles, *The symbolic structure...*, s.41,54 za: I. Smentek, *Kardynała Avery’ego...*s.107  
Por. Tenże, *Models of revelation...*, ss.84-97

<sup>234</sup> K. Kaucha, *Teologia objawienia...*, s.6

<sup>235</sup> Tamże

<sup>236</sup> Por. *Models of Revelation...*, s.98

<sup>237</sup> K. Kaucha, *Teologia objawienia...*, s.6; Por. A. Dulles, *Models of Revelation...*, s.98

<sup>238</sup> Tamże, s.7

Dulles dokonuje ciekawego zestawienia modeli Objawienia z niektórymi modelami eklezjologicznymi<sup>239</sup>. Model doktrynalny zestawia z modelem Kościoła Instytucji<sup>240</sup>, model mistycznego doświadczenia z modelem Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusowego<sup>241</sup>, model dialektycznej obecności utożsamia z modelem Kościoła– Wspólnoty.

Jako że modele mistycznego Ciała i wspólnoty wchodzi w skład dullesowskiego modelu Kościoła pojmowanego jako Mistyczne Communio, autor niniejszej pracy wnioskuje, iż połączone ze sobą modele doświadczenia i dialektycznej obecności przełożyć można na model Kościoła – Mistycznego Communio.

Dulles próbuje także dokonać podłączenia modelu nowej świadomości do któregoś z modeli eklezjologicznych. „Zdaniem Dullesa rzutowało to na specyficzne rozumienie Kościoła zwolenników tego modelu, którzy na gruncie eklezjologii utworzyli model kosmiczny Kościoła. Kościół - podobnie jak objawienie - byłby zjawiskiem. uniwersalnym, obejmującym wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy uczestniczą w procesie objawienia. Jednocześnie Kościół - mając najbliższy związek z Chrystusem Omegą - powinien głosić Dobrą Nowinę po to, aby właściwie ukierunkować proces zbawczej ewolucji, czyli objawienia”<sup>242</sup>. Pozwala to połączyć ten model z modelem Kościoła jako sługi.

Model mistycznego doświadczenia bóstwa jest niemożliwy do przełożenia na którykolwiek z modeli eklezjologicznych<sup>243</sup>. Takie eksperymenty są zachętą do dalszego eksperymentowania i kompilacji wielomodelowych, pozwalających na wielostronne ukazywanie różnych rzeczywistości teologicznych i filozoficznych. W tym wymiarze elastyczność modeli Dullesa przewyższa inne formy, z kręgu teologii modelowej. Być może stanie się ona bramą wiodącą do nowej, ciekawej koncepcji naukowej podjętej w ramach teologii fundamentalnej.

Modele Objawienia prowadzi do modeli Kościoła, stanowiących główne zagadnienie niniejszej pracy „Im większe podobieństwo między Kościołem, a

---

<sup>239</sup> Por. Tamże, ss.4-6

<sup>240</sup> Por. Tamże, s.4

<sup>241</sup> Por. Tamże, s.5

<sup>242</sup> Tamże, s.6; Por. MCHch, ss.175-178

<sup>243</sup> Por. K. Kaucha, Teologia objawienia..., s.7

rzeczywistością ujęta w formie analogii, tym większe istnieje zastosowanie podanego modelu”<sup>244</sup>.

Według Dullesa jest to podejście właściwe dla pełnego zrozumienia rzeczywistości Kościoła. „Dulles doszedł do wniosku, że pojęcie modelu - podstawowej metafory - bardziej odpowiada tajemnicy Kościoła niż *aspekt* czy *wymiar*”<sup>245</sup>. Uważa też, że katolickość Kościoła domaga się uwzględnienia wszystkiego, co dobre, czyste, piękne (por. Flp 4,8), a więc służy jej komplementarne zestawienie modeli i wydobywanie z każdego z nich odpowiadających prawdzie treści<sup>246</sup>.

Największym sukcesem czytelnicznym były w owym czasie „*Modele Kościoła*” opublikowane w 1974 roku. Książka ta nie była pomyślana jako systematyczny traktat o eklezjologii, lecz jako wprowadzenie, w którym zostały przedstawione poglądy głównych szkół teologicznych; pojęciem kluczowym był model jako zasada organizująca, porządkująca materiał teologiczny. Metodologia neoscholastyczna, stosowana w przeszłości (nie dawnej zresztą), skłaniała się raczej do jednego obrazu czy pojęcia, piętnując jednocześnie wszystkie inne jako błędne. Natomiast Dulles podchodził do tej sprawy bardziej otwarcie, dialogowo. Kościoła - jako misterium - nie sposób zamknąć w jednej tylko pojęciowej definicji. Raczej powinno się go określać przez wiele obrazów i metafor, z których każda ukazywałaby jeden aspekt tej złożonej rzeczywistości. Przyczyną takiego właśnie wybiórczego stosowania obrazów był podział istniejący między zwalczającymi się wzajemnie szkołami teologicznymi, z których ani jedna nie posiadała ani całej prawdy ani też nie była w całkowitym błędzie. Niektórzy odczytywali tę książkę jako zachętę do dokonania wyboru pomiędzy opisywanymi modelami, ale intencja Dullesa była wprost przeciwna. Chciał uświadomić ludziom nie wyrażone założenia tkwiące u podstaw ich własnych opcji i w ten sposób otworzyć ich na dialog z katolikami wychodzącymi z innych założeń<sup>247</sup>.

Modele eklezjologiczne, opisane w książce „*Models of the Church*”, zgodnie z założeniami metodologicznymi domagają się równego traktowania i

---

<sup>244</sup> MCHch, s.25

<sup>245</sup> I. Smentek, Kardynała Avery’ego..., s.103

<sup>246</sup> Por. Tamże

<sup>247</sup> Por. A. Dulles, Świadectwo..., s.99



uwzględniania, bez wynoszenia jednych nad drugie „Ponieważ każdy z pięciu modeli, jak to usiłowałem wykazać, miał zarówno mocne, jak i słabe strony, błędem byłoby upieranie się wyłącznie przy jednym z nich”<sup>248</sup>.

Modele Kościoła będące owocem refleksji amerykańskiego teologa, są wielkim wkładem w systematykę eklezjologii. Przez rzetelne zanalizowanie funkcjonujących w eklezjologii metafor Dulles wydobywa to, co wartościowe w dorobku myśli teologicznej różnych epok i szkół. Nie tworzy synkretycznej składanki, ale krytycznie ocenia poszczególne modele, tak, aby każdy z nich mógł wzbogacić pozostałe nie przez obfitość symboli, ale przez to, że ukazuje jakiś aspekt Kościoła - prawdziwy, logicznie zgodny z Objawieniem i doświadczeniem religijnym, a jednocześnie nie tak samo podkreślony przez inne metafory<sup>249</sup>.

Modele te, jak każde, również podlegają prawom krytyki. Kardynał amerykański wskazuje jednak, że nie wszyscy mają do tego prawo:

„Ponieważ misterium Kościoła działa w sercach zjednoczonych chrześcijan jako rzeczywistość w której na żywo mają udział, mogą oni opiniować, oceniać adekwatność, stosowność i ograniczenia różnego typu modeli, poprzez dzielenie się własnym doświadczeniem. Kościół istnieje jedynie jako dynamiczna rzeczywistość osiągająca siebie w historii i może być zrozumiały czym jest w pełni jedynie przez tych, którzy mają udział w Jego życiu. Ludzie nie posiadający takiego obeznania nie są kompetentni, aby oceniać wartość eklezjologicznych modeli”<sup>250</sup>.

Modele eklezjologiczne wyróżnione przez profesora Uniwersytetu Fordham, to:

Kościół jako Instytucja - najstarszy i najbardziej ugruntowany model.

Kościół jako Sługa

Kościół jako Herold Bożego Objawienia

Kościół jako Mistyczne Communio

Kościół jako Sakrament

---

<sup>248</sup> Tamże

<sup>249</sup> Por. Tamże, s.106

<sup>250</sup> MCHch, s.27

Model Mistycznego Communio i Sakramentu owoc powstały na gruncie myśli teologicznej Soboru Watykańskiego II

„Sobór Watykański II w swojej Konstytucji o Kościele obszernie używał modeli «Ciała Chrystusa» i «Sakramentu», ale jego dominującym modelem był raczej «Lud Boży»; Wzór ten zwracał uwagę na Kościół jako sieć międzyosobowych relacji w Kościele jako wspólnocie. Jest to nadal dominujący model dla wielu rzymskich – katolików biorących pod uwagę nauczanie Soboru Watykańskiego II, jak i jego autorów”<sup>251</sup>.

Innym modelem o katolickich korzeniach, ale powstałym w okresie posoborowym jest model Kościoła – Sługi. „W okresie posynodalnym jeszcze inny model dążył do przewagi – Kościół jako Sługa lub Uzdrowiciel. Model był sugerowany już we wcześniejszych dokumentach Soboru Watykańskiego II m. in. KDK. Model ten w jego bezpośrednim celu akcentuje katolickie chrześcijaństwo w sensie jego solidarności z całą ludzkością w jej dążeniu do pokoju, sprawiedliwości i dobrobytu(...)Model stawał się popularny ze względu na to, że zaspokajał głód zaangażowania w tworzenie lepszego świata. Głód który mimo, że w swojej motywacji był czysto chrześcijański stworzył jedność między Kościołem, a całą rodziną ludzką”<sup>252</sup>.

Model Kościoła – Sakramentu zajmuje szczególne miejsce u Dullesa „Gdybym musiał dokonać wyboru, przyjąłbym model sakramentalny, który według mnie wykazuje największe możliwości integrowania w sobie mocnych punktów czterech pozostałych”<sup>253</sup>.

Na bazie tego modelu ukształtował model Kościoła jako wspólnoty uczniów<sup>254</sup>. Każdy z nich zostanie omówiony w kolejnych rozdziałach niniejszej pracy, zgodnie z jej celem, jakim jest wyartykułowanie w tych modelach elementów boskich i ludzkich., czyli inaczej wymiarów głębokości i szerokości Kościoła znanych z lektury „The dimensions of the Church”.

---

<sup>251</sup> Tamże, s.30

<sup>252</sup> Tamże

<sup>253</sup> A. Dulles, Świadeństwo..., s.100

<sup>254</sup> Por. I. Smentek, Kardynała Avery’ego..., s.106

## ROZDZIAŁ II

### MODELE EKLEZJOLOGICZNE

#### O ANTROPOCENTRYCZNYM NACHYLENIU

Bogactwo eklezjologiczne teologicznego warsztatu Kardynała Avery'ego Dullesa opiera się na używanych przez niego nowych kategoriach, zwanych modelami. Każdy model jest próbą zebrania w jedno zbliżonych do siebie pojęć i myśli odnoszących się do rzeczywistości Kościoła. Niektóre z nich są typowe dla tego wszystkiego, co odnosi się do wymiaru ziemskiego, widzialnej rzeczywistości Kościoła. Inne zwracają uwagę na to, co w Kościele ponadczasowe, nadprzyrodzone, transcendentalne. Kościół wyrażony wyłącznie poprzez obrazy transcendentalne można ewentualnie odnieść do Wspólnoty Kościoła świętującego, chwalebne. Elementy boskie nie mogą już być w taki radykalny sposób widoczne w odniesieniu do Kościoła pielgrzymującego, ponieważ czyniłyby z niego obraz niepełny.

Istnieją jednak takie modele, które w swojej treści preferują znaczenie elementu ludzkiego. Pierwszym z nich jest model Kościoła jako instytucji, który już w samej swojej nazwie ukazuje rzeczywistość tego modelu, sprowadzoną do ziemskich kategorii czysto społecznych. Drugą propozycją takiego modelu jest Kościół ujęty w kategorii sługi. Trzecim modelem o podobnych właściwościach jest model Kościoła, będącego „Heroldem Bożego Objawienia”.

Powyższe modele sugerowane przez Kardynała Dullesa zwracają uwagę na charakter mediacyjny Kościoła, zarówno jego hierarchii ( instytucja), proroków (herold) jak i całej wspólnoty wiernych (sługa).

Wśród wyróżnionych przez Dullesa modeli nie znajdziemy takich, w których możnaby mówić o ciężeniu w stronę eksponowania tego, co transcendentalne, nadprzyrodzone w rzeczywistości Kościoła.

Po części można to tłumaczyć tym, że Kardynał Dulles mówi o modelach Kościoła funkcjonujących w obrębie eklezjologii katolickiej, a ta w przeciwieństwie do eklezjologii protestanckiej zawsze wiele uwagi poświęcała elementom widzialnym, historycznym w rozumieniu Kościoła

## § 1. Kościół jako instytucja

Model Kościoła jako instytucji to model przez wieki najbardziej z nim kojarzony. Nic dziwnego, że tak zasłużony w historii model Dulles przedstawia jako pierwszy w swoim dziele „*Models of the Church*”<sup>1</sup>.

Już pojęcie instytucji, zawarte w samym tytule tego modelu, wskazuje na jego antropocentryczny charakter. Posiada ona dwa podstawowe znaczenie. Przez to określenie potocznie rozumiemy „zakład o charakterze publicznym, zajmujący się określonym zakresem spraw, działający w jakiejś dziedzinie”<sup>2</sup>, bądź też „zespół norm prawnych lub obyczajowych, dotyczących organizacji jakiejś dziedziny życia”<sup>3</sup>. Takie rzeczowe, funkcjonalne rozumienie terminu „instytucja”, stanowić może jedynie pewien trop dla jego teologicznego rozumienia. Trzeba także powiedzieć, że Kościół nigdy nie był pojmowany jedynie w kategoriach instytucji<sup>4</sup>. Dulles także zastrzega, że w rzeczywistości nigdy nie przedstawiano Kościoła wyłącznie w tym aspekcie. Dla wydobycia specyfiki poszczególnych modeli Kościoła pozwolił sobie na uproszczenia, aby podkreślić i wyróżnić charakterystyczne cechy poszczególnych obrazów Kościoła<sup>5</sup>. Model ten posiada więc głównie charakter pomocniczy i nie należy go traktować w sposób wyłączny. Rozwinął się szczególnie w nurcie scholastycznej teologii średniowiecznej<sup>6</sup>. Nie oznacza to wcale, jakoby nie był on odczuwalny w łonie Kościoła, także w czasach nam współczesnych.

<sup>1</sup> Por. I. Smentek, Kardynała Avery’ego Dullesa SJ rzemiosło teologiczne, *Studia Bobolanum* 2 (2003), s.103

<sup>2</sup> Słownik języka polskiego, PWN (red. Mieczysław Szymczak), ss.746 -747

<sup>3</sup> Tamże; Por. S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002, s.34

<sup>4</sup> Por. E. Staniek, *Bogactwo tajemnicy Kościoła*. Kraków 1990, ss.17-33

<sup>5</sup> I. Smentek, Kardynała Avery’ego..., s.104; Por. I. Smentek, *Główne nurty eklezjologii Kard. Avery Dullesa w: Warszawskie Studia Teologiczne XVI/2003*. ss.170

Ta kategoria eklezjologiczna, zaproponowana przez amerykańskiego Kardynała – Jezuitę wyraźnie preferuje element widzialny. Avery Dulles mówi o tym wprost: „Naleganie na element widzialny Kościoła było i jest standartową cechą rzymsko- katolickiej eklezjologii, począwszy od czasów wczesnego średniowiecza aż po dzień dzisiejszy”<sup>7</sup>. Dla modelu instytucjonalnego istotne jest to, że kryteria przynależności widzialnej są prawnie usankcjonowane. Tak więc ta koncepcja w swojej wewnętrznej logice zdecydowanie sprzeciwia się pojęciom „niewidzialnego członkostwa“, które jest tolerowane w niektórych innych ujęciach.

Model instytucjonalny, podobnie jak model mistycznego *communio* jest wzmocniony przez szereg ubogacających go obrazów. Warto zauważyć i docenić kunszt teologiczny i wyobraźnię Kardynała Dullesa, który w powyższej kategorii odnalazł szereg obrazów, dopełniających treść teologicznego rozumienia Kościoła jako instytucji.

W poglądach biskupa Emila de Smedta odkrywa instytucję Kościoła jako „armię wystawioną przeciw szatanowi i siłom zła. Bp De Smedt rzadko kiedy ukazuje pozycje Ludu Bożego jako niewielkiej rzeszy idącej za pokornym Panem Jezusem”<sup>8</sup>.

Z drugiej zaś strony nie pomija nie mniej wymownego obrazu Kościoła jako karmiącej matki. Autor zwraca uwagę, że Bp De Smedt „krytykował jurydyczne rozumienie przynależności do Kościoła katolickiego i wzywał do takiego sposobu mówienia i myślenia, jaki ukazuje się w określeniu użytym przez papieża Jana XXIII – „Kościół - Matką kochającą wszystkich”<sup>9</sup>. Kościół jest porównywany do kochającej Matki, która karmi dzieci swoim mlekiem. Kto jest w stanie tak rozumieć Kościół, nie dziwi się wcale obowiązkom posłuszeństwa Jego wiernych.

„Z punktu widzenia funkcji nauczania, Kościół przypomina szkołę, w której mistrzowie, jak święci nauczyciele, wykładają doktrynę Chrystusa. Ponieważ biskupi są uważani za posiadających specjalny „charyzmat prawdy”, z tego wynika,

<sup>6</sup> Por. E. Ozorowski, *Kościół; Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s.238

<sup>7</sup> A. Dulles, *Models of the Church*, New York 1987, s.34

<sup>8</sup> Tamże, s.39

<sup>9</sup> Tamże; Por. S. Grzechowiak, *Kościół, kim jesteś?*, Gniezno 2002, ss.202-206; Por. S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982, s.71; Por. J. Flis, *Modele Kościoła w pismach narracyjnych Nowego Testamentu*, Lublin 1999, s.244; Por. W. Świeżawski, *Kościół posłany przez Boga do narodów w: S. Grzybek (red.), Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, s.137

że wierny jest w konsekwencji zobowiązany, aby uwierzyć temu, co mówią biskupi. Kościół jest więc unikalnym rodzajem szkoły – jedynym, w którym nauczyciele posiadają władzę do przedkładania swojej nauki z prawomocnymi i duchowymi sankcjami. Takie nauczanie jest zjurydyzowane i zinstytucjonalizowane”<sup>10</sup>. Potwierdzenie takiej interpretacji znajduje w słowach św. Cypriana: „Nikt nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za Matkę”<sup>11</sup>.

Innymi obrazami, dostosowanymi do wyobraźni wiernych, a charakterystycznymi dla tego modelu są obrazy: refektarza, bądź gospody „gdzie są nakarmieni życiodajnymi strumieniami łaski, która wypływa zwłaszcza poprzez sakramenty”<sup>12</sup>; szpitala, gdzie członkowie tej instytucji „są leczeni ze swoich chorób”<sup>13</sup>, schronienia, „gdzie są strzeżeni przeciwko atakom wroga swych dusz”<sup>14</sup>.

Często spotykanym obrazem dopełniającym treściowo rzeczywistość Kościoła jako instytucji jest obraz pastwiska. „Dzięki autorytetowi władzy pasterzy, wierzący są chronieni przed zabłąkaniem się na pustyni i są prowadzeni na zielone pastwiska”<sup>15</sup>. Kościół porównany został przez Kardynała „do łodzi Piotrowej, która przewozi wiernych na daleki brzeg nieba, zapewniając im niezbędne zapasy zgromadzone na pokładzie. Powinni być tylko posłuszni, ulegli i polegać na sternikach Kościoła”<sup>16</sup>. Te obrazy, ukazane w sposób kompetentny, przybliżają zrozumienie istotnej treści pojęcia instytucji w odniesieniu do Kościoła.

Kardynał Dulles prezentując ten model, poświęca wiele miejsca przekonaniu, w którym Kościół tkwił przez 400 lat, że między Kościołem, a instytucją można postawić znak równości. Kardynał wiele razy podkreśla, że sprowadzenie rzeczywistości Kościoła do instytucji, było czymś niewłaściwym. Skrajną formą, będącą wynikiem nadmiernego wyniesienia elementu ludzkiego w eklezjologii był tzw. instytucjonalizm. „Instytucjonalizm, tak jak rozumiem, nie jest tym samym, co akceptacja instytucjonalnego elementu w Kościele. Różnica staje się widoczna, kiedy weźmiemy pod uwagę, że Kościół Chrystusa nie może wypełnić swojej misji

<sup>10</sup> MCHch, ss.37-38; Por. E. Staniek, dz. cyt., s.10-11

<sup>11</sup> :De ecclesiae unitate 6;ed. G.Hartel, III/1 CSEL, Vienna 1868, s.214, cyt. za: MCHch, s.41

<sup>12</sup> MCHch, s.41

<sup>13</sup> Tamże

<sup>14</sup> Tamże

<sup>15</sup> Tamże; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., ss.212-215, Por. J. Flis, dz. cyt., s.244; Por. E. Ozorkowski, dz. cyt., s.63

<sup>16</sup> MCHch, s.41

bez pewnych stałych elementów organizacyjnych. Nie byłby w stanie połączyć ludzi z wielu narodów w jedną wspólnotę wiary, nadziei i miłości i nie mógłby służyć owocnie pragnącym tego ludziom, jeśli nie miałyby odpowiedzialnych kierowników i zatwierdzonych procedur. Przez cały okres swojej historii, od wczesnych lat, chrześcijanie zawsze brali pod uwagę instytucjonalny aspekt Kościoła”<sup>17</sup>. Elementy instytucjonalne są wpisane w istotę Kościoła, są jego trwałym komponentem. Instytucjonalizm zaś jest historyczną formą rozumienia Kościoła jako instytucji. „Przez instytucjonalizm rozumiemy system, w którym element instytucjonalny (ziemski) w swym ludzkim wymiarze jest traktowany jako pierwszorzędny. Instytucjonalizm jest zniekształceniem prawdziwej natury Kościoła –zniekształceniem, które dotknęło Kościół we pewnym okresie historii i którego skutki, pozostałości były i są poważnym zagrożeniem dla instytucjonalnych mechanizmów Kościoła”<sup>18</sup>.

Jak zauważa Kardynał, fundamentem instytucjonalizmu staje się hierarchia, podkreślanie znaczenia tradycji i Magisterium Kościoła oraz traktowanie zbawienia, jako rzeczywistości uzależnionej od członkostwa w Kościele Katolickim, dającej mu przewagę i ostateczne zwycięstwo nad innymi religiami, bądź odłamami chrześcijaństwa<sup>19</sup>. „Cechą charakterystyczną instytucjonalnego modelu Kościoła w formie, którą bierzemy pod uwagę jest hierarchiczna koncepcja władzy. Kościół nie jest postrzegany jako demokratyczna, typowa społeczność, ale jako jedna z tych, w których władza jest skoncentrowana w rękach klasy kierowniczej, która zamyka się w ciasnych ścianach. To spojrzenie jest jasno widoczne w schematach Soboru Watykańskiego I”<sup>20</sup>. Ścisłe określona, zamknięta hierarchia ma w ten sposób chronić Kościół przed quasi politycznymi naciskami<sup>21</sup>. Podczas pierwszej sesji Soboru Watykańskiego II, biskup Bruges, Emile De Smeth scharakteryzował struktury hierarchiczne trzema terminami, które wkrótce stały się

<sup>17</sup> Tamże, s.35; Por. A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003, s.90

<sup>18</sup> MCHch, s.35

<sup>19</sup> Por. M. Ralph, *Kościół katolicki przy końcu wieku*, Wrocław 1996, ss.181-194; Por. J. Ratzinger, *Kościół, ekumenizm, polityka*, Warszawa 1990, s.14

<sup>20</sup> Por. PiusX, *Vehementer nos*, *Acta Sanctae Sedis*39 (1906-1907), ss.8-9, cyt. za: MCHch, s.38

<sup>21</sup> Por. A. Dulles, *Świadectwo dane łasce i refleksje o teologicznej niwersa*, Ząbki 2004, s.114; Por. A. Dulles, *ni Paul II and the New Ewangelization*, New York 1992, s.3 za: M. Ralph, dz. cyt., s.99; Por. T. Dereziński, *Urzeczywistnianie się Kościoła niwersalnego w Kościele partykularnym w świetle literatury posoborowej*, Lublin 2002, ss.211-270

popularne: „klerykalizm, jurydycyzm i tryumfalizm”<sup>22</sup>. Terminy te odnoszą się do eklezjologii, która jest przez nas rozważana. Z pewnym sarkazmem mówi Kardynał, że jest to eklezjologia przede wszystkim „duchowna” ze względu na swój „duchowny” punkt widzenia, zwłaszcza wyższego duchowieństwa, jako „źródło wszelkiej władzy i inicjatywy”<sup>23</sup>. Takie spojrzenie mocno związane z gloryfikacją instytucji, Dulles określa też „teologią seminaryjną”<sup>24</sup>.

Problem instytucjonalizmu wynika również z faktu jego bezpośredniego wpływu na myślenie ludzi wierzących, przynależnych do wspólnoty Kościoła. Według Kardynała Dullesa, jedną z trzech cech silnego instytucjonalizmu, szczególnie widocznego w latach 1550 – 1950, jest przekonanie o mocnych podstawach, opartych na fundamencie Bożego Objawienia „Odkąd Kościół katolicki zaczął często podkreślać, że jego doktrynalne, sakramentalne i instytucjonalne struktury są oparte na Bożym Objawieniu, jest czymś trudnym dla wierzących, aby sami przybrali odmienną postawę. Każdy katolik, który chce cofnąć się przed jego instytucjonalnymi żądaniem, jest zazwyczaj skrępowany przez silne oficjalne wypowiedzi, przeciw którym nie można zaprotestować”<sup>25</sup>. Co więcej, ten autorytatywny wpływ jest wywierany przez Kościół instytucjonalny również na teologów, od których domaga się służby dla siebie, budowania swojego uzasadnienia. „Dla przykładu teolodzy są proszeni, aby odnaleźć w Piśmie św. i w apostoelskiej tradycji elementy, które uczciwa wiedza może z trudnością w nich znaleźć. Takie jak: papiesko – biskupia forma władzy, siedem sakramentów i współczesne dogmaty: Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny.”<sup>26</sup>.

Ukazując powyższe relacje, Dulles domaga się powrotu do korzeni chrześcijaństwa, gdzie obok biskupów niezależnie działali nauczyciele (teolodzy) i prorocy<sup>27</sup>. Pozostaje przy tym zgodny ze stanowczym poglądem eklezjologii

<sup>22</sup> Acta Concilii Vaticani II, Vatican 1971, Vol.1, cz.4, ss.142-147, cyt. za: MCHch, s.38

<sup>23</sup> MCHch, s.39

<sup>24</sup> Por. A. Dulles, Teologia epoki audio – wizualnej, „Znak” 1972 nr 7-8, s.939

<sup>25</sup> MCHch, s.42; Por. A. Dulles, John Paul II..., ss.3-4

<sup>26</sup> MCHch, s.44

<sup>27</sup> Por. I. Smentek, Wiem, komu uwierzyłem, PP 11’2003, s.226; Por. W. Dawidkowski., Avery Dulles w: LWT XX/XXI, s.86 Por. A. Dulles, Teologia epoki...,s.934



katolickiej, niepozbowiającej biskupów priorytetu w wypełnianiu funkcji nauczania<sup>28</sup>.

Analizując instytucjonalizm Kościoła autor pyta:

Jak uzdrowić tę sytuację w Kościele? Co uczynić, aby z jednej strony przeciwstawić się niezdrowym tendencjom, typowym dla słabości ludzkiej, z drugiej zaś nie podważać i tak nadszarpniętego już autorytetu kościelnej hierarchii? Kardynał nie pomijając mankamentów takiego pojmowania Kościoła, ale też obserwując reformy Soboru Watykańskiego II, zwraca uwagę na konieczność zmiany akcentu i ukazania elementu instytucjonalnego Kościoła, jako silnej więzi pomiędzy jego członkami. „Instytucjonalne elementy Kościoła muszą być w zasadzie wytłumaczone ich zdolnością do wyrażania, bądź wzmocnienia Kościoła jako wspólnoty życia, świadectwa i służby, wspólnoty, która godzi i jednoczy ludzi w łasce Chrystusa”<sup>29</sup>. Nie jest to wspólnota jedynie z ludzkiego ustanowienia<sup>30</sup>. Kardynał pozytywnie wyraża się o przemianach, których w tym względzie dokonał Sobór Watykański II, a polegających na pomniejszeniu znaczenia tego modelu w całościowym ujęciu eklesjologicznym. Z satysfakcją stwierdza: „W tę stronę poszedł Sobór Watykański II, który ukazał Kościół jako misterium, sakrament, Ciało mistyczne Chrystusa i Lud Boży, odkładając elementy Kościoła – instytucji dopiero na dalsze strony dokumentu „Lumen Gentium”. Zdaniem Kardynała A. Dullesa „Sobór unika pułapek”. Jest bowiem aż nadto świadom, że „nie można powiedzieć, aby Sobór rozwiązał wszystkie problemy, które mogą pojawić się podczas prób łączenia w jedno różnych aspektów Kościoła. Pozostawia niektóre problemy nierozwiązanymi i prostuje drogi ku wydarzeniom, których nie sposób przewidzieć”<sup>31</sup>.

Zmieniona optyka Vaticanum II daje – zdaniem Kardynała - ten efekt, że Kościół współczesny, to nie pierwszorzędnie postrzegana instytucja i że nie wywodzi swojej rzeczywistości i siły z cech instytucjonalnych<sup>32</sup>. Poprzez pomniejszenie roli tego modelu nie można rozumieć jego odrzucenia. Dulles

<sup>28</sup> Por. A. Dulles, *Blask wiary...*, ss.97; Por. S. Nagy, dz. cyt., ss.341-360; Por. R. Karwacki, *Interpretacja Kościoła jako Communio*, Siedlce 1999, ss.222-230

<sup>29</sup> MCHch, s.45

<sup>30</sup> Por. A. Dulles, *Świadectwo...*, s.110-111; Por. R. Karwacki, dz. cyt., ss.188-222

<sup>31</sup> MCHch, s.35

<sup>32</sup> Por. Tamże, s.45

zauważa, że sobór nadal podkreśla wagę władzy nauczania papieża i biskupów i ich znaczenie, motywując je autorytetem samego Chrystusa<sup>33</sup>.

Patrząc na Kościół z punktu widzenia instytucji, uświadamiamy sobie potrzebę istnienia takiej rzeczywistości, która jest odpowiednikiem elementu i zaangażowania ludzkiego w Kościele. Konkluzja autora „*Models of the Church*” jest oczywista: „Kościół Chrystusa nie może wypełnić swojej misji bez pewnych stałych elementów organizacyjnych. Nie byłby w stanie połączyć ludzi z wielu narodów w jedną wspólnotę wiary, nadziei i miłości”<sup>34</sup>. Kościół pozbawiony widzialnych struktur organizacyjnych, nie byłby w stanie zaspokoić podstawowych potrzeb, zabezpieczyć integralności wiary, głosić ewangelię, określać prawo i sprawować sakramenty<sup>35</sup>. Element instytucjonalny jest konieczny dla ukazania Kościoła jako społeczności. Omawiając powyższy model Kardynał – Jezuita nawiązuje do myśli B.C. Butlera. W przeddzień Soboru Watykańskiego II B.C. Butler napisał książkę, która ukazywała rzymskich katolików i ich Kościół, jako jedno konkretne historyczne społeczeństwo, posiadające konstytucję, zbiór zasad, ciało rządzące i zbiór obecnych członków, którzy akceptują tę konstytucję i te zasady jako zobowiązujące<sup>36</sup>.

Tak rozumiana rzeczywistość eklezjalna jest w swoim instytucjonalnym wymiarze doskonała, gdyż nie podlega żadnej innej i nie ma w niej żadnych braków<sup>37</sup>. Ta doskonale zorganizowana społeczność posiada wiele walorów, szczególnie ważnych we współczesnym świecie takich jak: przywiązanie do struktur władzy, instytucji; umożliwia Kościołowi zachowanie własnego dziedzictwa w świeckim, nie zawsze przyjaznym otoczeniu<sup>38</sup>. Szczególna rola przypada tu biskupom, powołanym do obrony katolickiej prawowierności tak, że ani dziedzictwu wiary, ani jedności Kościoła nie grozi niebezpieczeństwo<sup>39</sup>. „Takie instytucjonalne podejście, poprzez mocne naleganie na element kontynuowania chrześcijańskich tradycji, utrzymuje istotne więzi między niepewną teraźniejszością i cenioną religijną przeszłością. W czasie, gdy wielu cierpi na zderzenie z

---

<sup>33</sup> Por. A Dulles, *Świadectwo...*, s.110

<sup>34</sup> MCHch, s.35

<sup>35</sup> Por. A Dulles, *Świadectwo...*, s.70

<sup>36</sup> Por. B.C. Butler, *The idea of the Church*, Baltimore 1962, s.3, za: MCHch, s.34

<sup>37</sup> Por. MCHch, s.94

<sup>38</sup> Por. A. Dulles, *The craft of theology. From symbol to system*, Crossroad 1992, s.36

przyszłością, dużą zdolnością Kościoła jest możliwość zabezpieczenia stabilnej strefy w świecie, który wściekle wiruje między skrajnościami”<sup>40</sup>.

Siła Kościoła jako instytucji tkwi także we wspólnocie i poczuciu duchowego bezpieczeństwa. „Dulles dostrzega pozytywne cechy takiego, jurydycznego spojrzenia na Lud Boży. Mianowicie, widzialne i sprawdzalne kryteria pomagały katolikom w zachowaniu poczucia tożsamości”<sup>41</sup>. Nie można nie zauważyć, że ten model ma za sobą świadectwo czasu. Model instytucjonalny w ostatnich wiekach służył do tego, aby dawać członkom Kościoła katolickiego mocne poczucie wspólnej tożsamości. Dzięki niemu wiedzieli jasno, kim byli, do jakich celów zostali powołani, kiedy odniosą sukces, a kiedy porażkę. Posiadali wysoki stopień instytucjonalnej wierności, przez to, że byli mocno motywowani do uznania jasno i otwarcie sformułowanych dążeń i nauczania Kościoła<sup>42</sup>. Instytucjonalna wierność niejednokrotnie „daje także poczucie stabilności w niepewnym świecie i pozwala na utrzymanie i dostrzeganie ciągłości od początków chrześcijaństwa”<sup>43</sup>.

Niektórzy autorzy, tacy jak Pié – Ninot Salvador w modelu Kościoła – Instytucji, w odróżnieniu od kardynała Dullesa dostrzegają znak szczególnego działania Ducha Świętego; znak wskazujący na Ducha Świętego, integrujący i wyzwalaający Jego moc<sup>44</sup>.

Pisząc te refleksje, Dulles czerpie ze swoich osobistych doświadczeń u progu przyjęcia wiary katolickiej<sup>45</sup>.

Jak to bywa w ludzkich wspólnotach, posiadają one pewne atuty, jak i mankamenty. Niebezpieczeństwem patrzenia na Kościół jako instytucję jest pomniejszenie roli laikatu na rzecz kleru. To niebezpieczeństwo postrzega Kardynał jako rzeczywiste zagrożenie zdeformowania istoty Kościoła. Wyraża to w ostrych słowach: „Klerykalizm dąży do zredukowania roli laików do stanu pasywnego i czyni ich apostołat zaledwie dodatkiem do apostołatu hierarchii”<sup>46</sup>. Współczesne

<sup>39</sup> Por. A Dulles, Świadectwo dane łasce..., s.114

<sup>40</sup> MCHch, s.42

<sup>41</sup> I. Smentek, Kardynała Avery’ego..., s.103

<sup>42</sup> Por. MCHch, ss.42-43

<sup>43</sup> I. Smentek, Kardynała Avery’ego..., s.103

<sup>44</sup> Por. S. Pié-Ninot, dz. cyt., s.35

<sup>45</sup> Por. A Dulles, Świadectwo dane łasce..., s.70

<sup>46</sup> MCHch, s.43

spojrzenie Kościoła zmierza w przeciwnym kierunku, podejmując próbę przywrócenia ludziom świeckim należnego im miejsca. Duchowni muszą uświadomić sobie swoistą godność laikatu i jego wkład w posłannictwo Kościoła. Wyraźnie wzywa do tego Sobór Watykański II. (Por DB 17, 27; DM 21; DFK 19)<sup>47</sup>. Nie oznacza to wcale, że należy odejść od hierarchicznego ujęcia rzeczywistości Kościoła<sup>48</sup>.

Instytucja ze swej natury domaga się elementu władzy. Tak jak każda instytucja, Kościół posiada pewną określoną warstwę kierowniczą. Ukazując jej cechy, Kardynał wskazuje na pewne prawa i obowiązki, które zrównują ją z warstwą przez siebie kierowaną. Autor powołuje się w tym miejscu na cytowanego już biskupa De Smetha, który mówił „o schemacie piramidalnym, w którym cała władza jest postrzegana jako schodząca od papieża przez biskupów i kapłanów, podczas gdy w podstawie lud wierny odgrywa wyłącznie rolę pasywną i wydaje się, że w Kościele ma znaczenie niewielkie. Biskup jednak przypomina, że Ojcowie Soboru posiadają te same prawa i obowiązki, co Lud Wierny Bogu<sup>49</sup>. Swoistym wyróżnieniem instytucjonalnego pojmowania Kościoła jest podkreślanie znaczenia prawa i elementu jurydycznego, charakterystycznego dla każdej instytucji. „Ta jurydyczna perspektywa łączy się ściśle z postrzeganiem autorytetu Kościoła, jako wzorca jurysdykcyjnego dla stanu świeckiego i z wyraźnym podkreśleniem roli prawa i sankcji karnych. Jest to tendencja do jurydyzacji nie tylko władzy rządzącej, ale również władz nauczającej i uświęcającej, tak że te posługi duchowe nie są traktowane jako skuteczne, dopóki nie zostaną dobitnie dostosowane do zaleceń prawa kanonicznego”<sup>50</sup>. Obok gloryfikacji znaczenia prawa model ten posiada również tendencje do przeakcentowywania znaczenia tradycji<sup>51</sup>.

Kardynał Dulles zwraca uwagę na sprawę fundamentalną: władza rządzenia nie jest jednak jedynym zadaniem Kościoła i jego hierarchii. „W eklezjologii

---

<sup>47</sup> Por. B. Pylak, *W służbie Bożej prawdy*, Lublin 1986, s.104

<sup>48</sup> Por. S. Nagy, dz. cyt., ss.93-114; Por. A. Jankowski, *Powszechne kapłaństwo wiernych w Piśmie świętym*, F. Macharski, *Przewodnie myśli teologii laikatu w: S. Grzybek, dz. cyt., ss.81-108*,

<sup>49</sup> Por. MCHch, s.39

<sup>50</sup> Tamże

<sup>51</sup> Por. T. Jelonek, *Tradycja w Piśmie świętym*; J. D. Szczurek, *Pojęcie tradycji w teologii*; T. Dzidek, *Pismo święte a tradycja w: Tradycja w Kościele*; *Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie, Kraków, 12-14 V 1993, ss. 45-58, 82-100, 101-119*

instytucjonalnej władze i zadania Kościoła są zazwyczaj dzielone na 3 rodzaje: nauczania, uświęcania i rządzenia. W każdym przypadku Kościół – instytucja, eksponująca władzę rządzenia wymieniana jest na samym końcu. Z punktu widzenia funkcji nauczania Kościół wezwany jest do pokonywania w swoim nauczaniu tendencji jakiegokolwiek jurydyzacji”<sup>52</sup>.

Dulles zwraca uwagę, że ta sama prawda tkwi w drugiej funkcji, którą jest uświęcanie. „Niektórzy teolodzy mówią, że świętość była rodzajem substancji właściwej w Kościele. Papież i biskupi wspomagani przez kapłanów i diakonów, są ukazywani tak, jakby byli otwierającymi i zamykającymi drzwi zbawienia.

Trzecia funkcja, kierowania jest podobnie w rękach hierarchów. Istnieje jednak pewna różnica. Podczas gdy w nauczaniu i w uświęcaniu hierarcha pełni tylko rolę służebną, przedkładając doktrynę i chwałę Chrystusa ponad siebie, kierowanie jest czymś, co hierarchia czyni wprawdzie z mandatu Chrystusa, ale w swoim własnym imieniu”<sup>53</sup>.

Obok wymienionych przez nas cech pozytywnych tego modelu, jakimi są: poczucie własnej tożsamości, zachowanie dziedzictwa i stabilność we współczesnym świecie, należy dokonać analizy i syntezy elementów negatywnych. Są one wyrazem słabości modelu opartego głównie na elementach widzialnych.

Autor niniejszej pracy w oparciu o uwagi poczynione przez Kardynała Dullesa podzielił je na 5 kategorii: egzegetyczne, dyscyplinarne, moralne, ekumeniczne i psychologiczno – socjologiczne.

Słabości egzegetyczne tego modelu podnoszone przez amerykańskiego teologa to wynik słabego zakorzenienia w Piśmie Świętym. „Model ten jest raczej dziełem tradycji historycznej niż owocem interpretacji tekstów Pisma Świętego”<sup>54</sup>. Fakt ten zauważa bardzo wyraźnie: „Ta koncepcja Kościoła ma niewielką możliwość oparcia się na Piśmie świętym i wczesnej chrześcijańskiej tradycji; Może powoływać się jedynie na kilka tekstów Starego Testamentu, a nawet te muszą być interpretowane dosłownie, literalnie. W rzeczywistości jednak Pismo św. nie opisuje Kościoła jako zorganizowanej, spójnej społeczności”<sup>55</sup>. Jak zauważa

---

<sup>52</sup> MCHch, s.37

<sup>53</sup> Tamże, ss.37-38; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., ss.351-384

<sup>54</sup> I. Smentek, Kardynała Avery’ego..., s.103

<sup>55</sup> MCHch, s.43

Dulles – Biblia kładzie inne akcenty: „W porównaniu z instytucjonalnym modelem, źródła biblijne zdają się kłaść akcent bardziej na element proroczy. Jezus był bardzo krytyczny w stosunku do instytucjonalnej religii swoich czasów i nie opierał swojego autorytetu na żadnym stanowisku czy urzędzie, ale na Duchu w mocy w którym przemawiał. Podobnie eklezjologia Pawłowa nadaje większą wartość charyzmatom, przez które Bóg działa dla wspólnoty wiernych”<sup>56</sup>. Dulles, dostrzegając wagę charyzmatów, niejednokrotnie domaga się powrotu do urzędu prorockiego, którego nie mam w obecnym Kościele w takiej formie, jaka była przyjęta w pierwszych wiekach chrześcijaństwa<sup>57</sup>.

Kolejną słabością tego modelu są trudności natury dyscyplinarnej i pomniejszenie roli należących do niego osób świeckich, typowe dla dawnego myślenia. „Jego efektem stała się bierna postawa świeckich, jako tych rządzonych, uświęcanych i nauczanych”<sup>58</sup>. Z drugiej zaś strony uniemożliwia teologom prowadzenie twórczej działalności naukowej przez sprowadzenie ich roli do uzasadniania tego, co powiedzieli biskupi<sup>59</sup>. „Można powiedzieć, że trudnością przemawiającą przeciw modelowi instytucjonalnemu jest to, że stawia on przeszkody twórczej i owocnej teologii. Według niektórych krytyków wiąże on teologię zbyt wyłącznie z obroną bieżących pozycji urzędu, a przez to uszczupla krytyczne i odkrywczcze myślenie”<sup>60</sup>.

Mankamentem od strony moralnej, w ocenie tego modelu jest selektywne traktowanie cnót moralnych. „Podczas, gdy niektóre cnoty takie jak posłuszeństwo, są mocno podkreślane, inne nie są brane wcale pod uwagę”<sup>61</sup>. Słusznie rodzi się więc wątpliwość i pytanie o to, w jaki sposób model Kościoła – instytucji odnosi się do innych cnót. Może sprawiać wrażenie, że całość zaangażowania wiernych w rzeczywistości Kościoła realizuje się w posłuszeństwie hierarchicznej władzy. W ramach spojrzenia na Kościół – Instytucję od strony moralnej, uderza też niejednokrotnie kryzys prawdy<sup>62</sup>.

---

<sup>56</sup> Tamże, ss.43-44

<sup>57</sup> Por. I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem...*, s.226; W. Dawidkowski, *Avery Dulles...*,s.86; Por. A. Dulles, *Teologia epoki audio – wizualnej...*, s.934

<sup>58</sup> I. Smentek, *Kardynała Avery’ego...*, s.103

<sup>59</sup> Por. Tamże

<sup>60</sup> MCHch, s44

<sup>61</sup> Tamże

<sup>62</sup> Por. M. Ralph, dz. cyt., s.29

Ponadto model ten jest nie do przyjęcia w dialogu ekumenicznym, nie tylko ze względu na fakt istnienia instytucji – elementu raczej odrzucanego przez teologię protestancką. W tym względzie ocena tego modelu od strony ekumenicznej jest lapidarna: „Instytucjonalne ujęcie Kościoła nie sprzyja oczywiście rozwojowi ekumenizmu”<sup>63</sup>. Istota problemów tkwi tu w zakresie osób, do których odnosić się może zakres zbawienia „W niektórych prezentacjach tej eklezjologii wydaje się niezmiernie trudnym pozostawienie ścieżki dostępu do zbawienia nie rzymskim – katolikom, a myśl bycia «zbawionym niekatolikiem» jest przez większość teologów uznana za niemożliwą i teologicznie niedopuszczalną”<sup>64</sup>.

Ostatnią istotną, trudnością tego modelu jest jego niezgodność ze współczesnym myśleniem i ogólnie z mentalnością człowieka XX wieku. Instytucjonalne ujęcie Kościoła „jest trudne do zaakceptowania we współczesnym społeczeństwie, niechętnym wobec jakichkolwiek instytucji”<sup>65</sup>.

Ta eklezjologia jest nieadekwatna, nie odpowiada na wymogi czasu. W wieku dialogu ekumenizmu i zainteresowania religiami świata, monopolistyczne tendencje tego modelu są nie do przyjęcia. W wieku, kiedy potężne instytucje są traktowane podejrzliwie, z niechęcią, niezmiernie trudno jest przyciągnąć ludzi do religii, która prezentuje się im przede wszystkim jako instytucjonalna. Jak zauważają socjologowie w obecnym wieku doświadczamy upadku społeczności zamkniętych<sup>66</sup>. Podczas gdy ludzie są skłonni poświęcić się jakiejś sprawie bądź ruchom, nie chcą przywiązać się całkowicie do żadnej instytucji. Instytucje są widziane jako samoobsługowe i represyjne. W naszym współczesnym społeczeństwie globalnym, szczególnie w kraju takim jak USA, ludzie nie doświadczają Kościoła jako niezbędnego środka nadającego świętości ich życiu, lecz może bardziej jako ośrodka prowadzącego określone usługi, które nie mogą być w równym stopniu serwowane gdzie indziej. Jako egzystencjalnie ważne, spełnione i znaczące są te sprawy, które jednostka, osobnik, zazwyczaj odnajduje bardziej w sferze prywatnej niż w publicznej, bardziej w sferze personalnej niż

---

<sup>63</sup> I. Smentek, *Kardynała Avery’ego...*, s.103; Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s.189

<sup>64</sup> MCHch, s.44

<sup>65</sup> I. Smentek, *Kardynała Avery’ego...*, s.103; Por. I. Smentek, *Główne nurty...*, s.171

<sup>66</sup> A. Dulles przytacza tu badania w oparciu o następujące pozycje: Thomas Luckman, *The Invisible religion* New York 1967; M. Novak, *Ascent of the mountain, flight of the dove*, New York 1970; G. Baum, *New horizon*, New York 1972, ss.133-136

instytucjonalnej”<sup>67</sup>. Skrajny wpływ instytucji wywołuje potrzebę wzięcia władzy we własne ręce, co może prowadzić do różnych zaburzeń porządku społecznego<sup>68</sup>.

Bilans sił i słabości instytucjonalnego rozumienia Kościoła prowadzi do konkluzji, że model Kościoła – Instytucji sprowadza rzeczywistość nadprzyrodzoną do roli narzędzia służącego budowaniu określonych postaw członków. Jak widać cechuje się on wyraźnym antropocentryzmem. W krytycznej ocenie Kardynała, popartej doświadczeniem wielu wieków jawi się jako model jednostronny, preferujący to, co ludzkie, doczesne widzialne w bogatej rzeczywistości Kościoła

## §2. Kościół jako służa

Instytucjonalne rozumienie rzeczywistości Kościoła okazało się być niewystarczające do tego, aby w pełni odsłonić całą jego misję i pełny jego obraz. Z pewnością model ten był mile widziany w czasach, kiedy fascynowano się odkryciem bogactwa wiary chrześcijańskiej (Okres starożytny, szczególnie od wejścia w życie edyktu mediolańskiego w 325r), czy też na tym etapie historycznym, kiedy przynależność do Kościoła traktowano jako wyraz postępu cywilizacji (Średniowiecze). Zmiany w tym względzie przyniósł okres reformacji, który pokazał, że można sprzeciwić się hierarchii Kościoła. Próby obrony i walki, charakterystyczne dla okresu kontrreformacji poszerzyły tylko przepaść istniejącą między Kościołem, a światem<sup>69</sup>.

Na te problemy, jako historyczny kontekst kontestacji Kościoła, w czasach nowożytnych zwraca również uwagę Kardynał A. Dulles. W kreślonym obrazie zachowań typowych dla mentalności tamtych czasów, zwraca uwagę na obustronne „zesztywnienie”, we wzajemnych relacjach między Kościołem, a światem. Szczególną intensywność tego kryzysu słusznie lokuje w okresie oświecenia. „Od zarania czasów nowożytnych, szczególnie od okresu oświecenia, świat stawał się coraz bardziej aktywny i niezależny od Kościoła. Różne nauki i dyscypliny, jedna za drugą wyzwały się od kontroli ze strony Kościoła i ogólnie rzecz biorąc

<sup>67</sup> MCHch, ss.44-45; Por. M. Ralph, dz. cyt., ss.26-28

<sup>68</sup> Por. A. Dulles, Kiedy przebaczać?, PP11’2003, s.236

<sup>69</sup> Por. J. Życiński, Teolog pomiędzy tradycją Kościoła a kulturą świata w: Tradycja w Kościele..., ss.247-260



odniosły korzyść z tej emancypacji. W zsekularyzowanym świecie naszych czasów, sztuka i nauka, przemysł i rządy idą dalej, rozwijając swoje własne formy według własnej wewnętrznej logiki. Kościół próbował upominać, ale świat, ogólnie rzecz biorąc czuł się zwolniony ze słuchania tych uwag. Utrwalał swoje własne techniki i metody, nie oczekując żadnej pomocy ze strony władzy Kościoła<sup>70</sup>.

Tak, jak zauważa pierwszy, niekonsekrowany wcześniej na biskupa Kardynał Kościoła Amerykańskiego, takie postępowanie doprowadziło do odwrócenia się do siebie plecami zarówno Kościoła, jak i świata. Obie rzeczywistości poszły dalej w przeciwne sobie strony, nie oglądając się za siebie.

Każda próba odwrócenia sytuacji, podejmowana w tym czasie, prowadziła do błędnych rozwiązań. Za obrazę Kościoła uznano rozwiązanie, w którym proponowało, by Biskup Rzymski zgodził się i dostosował do postępów liberalizmu i postulatów współczesnej cywilizacji (Por. DS.2980). Ze strony Kościoła szczególnie stanowczo potępiono modernizm: „W 1907 Kościół potępił modernizm, ruch, który u swych początków był próbą dostosowania Kościoła do współczesnych czasów<sup>71</sup>. Ukazując czarne dzieje relacji Kościoła instytucjonalnego, ukierunkowanego liberalnie świata, Kardynał Dulles przytacza fragment „*Summi Pontificatus*” - pierwszej encykliki wydanej przez Piusa XII: „Jak wiesz, Czcigodny Brethrenie, powodem, dla którego w Europie zasady moralności zostały rzucone w kąć jest odstępstwo tylu umysłów, od chrześcijańskiej doktryny, której błogosławione Oko Piotrowe jest wyznaczone jako stróż, opiekun i nauczyciel. (...) Nie domyślili się, co nastąpi, kiedy prawda, która nas wyzwala, zostanie zamieniona w kłamstwo, które czyni z nas niewolników. Wyrzekając się prawa Bożego, tak ojcowskiego, tak nieskończenie mądrego i przykazań Chrystusa, niecąc dobroczynność, łącząc ludzi razem, równocześnie pociągając ich umysły do rzeczy powyższych, nie spodziewali się, że będzie to znaczyło oddanie się kapryśnej władzy, słabej i czołgającej się mądrości człowieka. Pochwalili się postępem, kiedy faktycznie chylili się ku unicestwieniu. Zrozumieli, że nie osiągnęli wzrostu, kiedy marnie utracili swoją własną ludzką godność; twierdzili, że

<sup>70</sup> MCHch, s.89; Por. M. Ralph, dz. cyt., ss.15-23; Por. B. Pylak, dz. cyt., ss.30n; Por. J. Życiński, dz. cyt., ss.247-260; Por. E. Ozorkowski, dz. cyt., ss.251-252

<sup>71</sup> MCHch, s.90

ten wiek przyniesie dojrzałość i wypełnienie, podczas gdy zredukowani zostali do żalostnej formy niewolnictwa”<sup>72</sup>.

Kościół rozumiany w charakterze instytucjonalnym, nie jest w stanie odbudować dialogu ze światem. W tym przypadku Kardynał, szukając drogi uzdrowienia obustronnych relacji, proponuje przyjęcie innego modelu, można powiedzieć „bardziej ludzkiego” niż poprzedni. Temu ma służyć przyjęcie modelu Kościoła – Sługi. „Ponieważ instytucjonalny model Kościoła wycofuje się ze swojego pierwszeństwa w samookreśleniu swej istoty i misji, następuje przesunięcie od kategorii władzy do kategorii miłości i służby. Możemy położyć aktualnie nacisk na Kościele służącym, na znak duchowego postępu”<sup>73</sup>. Takie nowe ujęcie eklezjologiczne w rozumieniu Kardynała Dullesa oznacza „dramatyczną zmianą nastawienia”, przy czym słowo „dramatyczna” ma tu znaczenie absolutnie pozytywne<sup>74</sup>.

Dulles nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, kto i co jest jego inspiracją. W Kościele następuje czas wielkich przemian. Apostolska konstytucja zwołująca Sobór Watykański II inaczej odczytuje dzieło Piusa XI „Ciemność przez Ziemię”. Papież Jan XXIII oświadcza: „Nieufne dusze widzą tylko ciemność obarczającą twarz ziemi. My, zaś zamiast tego utwierdzamy naszą ufność w naszym Zbawicielu, który nie zostawił świata, ale go odkupił”<sup>75</sup>. Nowy Sobór, winien być „demonstracją Kościoła zawsze żyjącego, wciąż młodego, który czuje rytm czasów, który w każdym wieku upiększa się przy pomocy nowych odkryć, promieniuje nowym światłem, osiąga nowe zdobycze”<sup>76</sup>. W swoim inauguracyjnym wystąpieniu podczas pierwszej sesji zwołanej w 1962, papież Jan powrócił do tych tematów. Wyraźnie zdystansował się od tych, „którzy w tych współczesnych czasach nie dostrzegają niczego innego, tylko same ruiny chwalebnej przeszłości”<sup>77</sup>. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, najbardziej wyróżniający się dokument Soboru, szkicuje zupełnie nowe rozumienie relacji

<sup>72</sup> E. E. Y. Hales, *Pope John and his revolution*, New York 1965, ss.33-34, cyt. za: MCHch, ss.91-92

<sup>73</sup> MCHch, s.101

<sup>74</sup> Por. Tamże, s.91

<sup>75</sup> W. M. Abbott (red.), *The Documents of Vatican II*, New York 1966, s.704, cyt. za: MCHch, s.91

<sup>76</sup> W. M. Abbott, dz. cyt., s.706, cyt. za: MCHch, s.91

<sup>77</sup> W. M. Abbott, dz. cyt., s.712, cyt. za: MCHch, s.91

między Kościołem i światem naszych dni<sup>78</sup>. Sobór kładzie nowy akcent w rozumieniu istoty Kościoła. Dostrzega szczególną rolę wiernych żyjących w świecie, zwracając uwagę na powszechne kapłaństwo wszystkich, nie wyłączając świeckich, od którego dotychczasowa teologia przez wieki uciekała<sup>79</sup>. Sobór nie zamyka drogi dla dalszej refleksji nad możliwościami tego aspektu eklezjologii. „Eklezjologia służby leży u podstaw wielu innych oficjalnych dokumentów Kościoła, począwszy od 1966r. Nadzwyczajnym przykładem tego rodzaju jest *Wyznanie prezbiteriańskie* z 1967r, *Sprawozdanie Światowej Rady Kościołów*, w Upsala 1968, *Wnioski II Ogólnej Konferencji Biskupów Kościoła latinoamerykańskiego* w Medellin w 1968 i dokument *o Sprawiedliwości w świecie*, wydany przez synod Biskupów w 1971r.”<sup>80</sup>.

Jak zatem należy rozumieć charakter tego modelu? Co niesie ze sobą pojęcie służby, będące jego treścią? Jakie zadania są przed Kościołem według tak ujętego wymiaru?

Autor „*Models of the Church*” wyróżnia trzy możliwe drogi, które powinien podjąć Kościół, aby przybliżyć się do współczesnego świata. Wszystkie koncentrują się wokół wymiaru ludzkiego rzeczywistości Kościoła.

- Kościół powinien wyjść do świata.
- Kościół powinien wprowadzić teologię w świat innych współczesnych nauk.
- Kościół wezwany jest, aby służyć światu.

Pierwszą ścieżką w kierunku modelu Kościoła – sługi jest konieczność zmiany dotychczasowego, niechętnego nastawienia wobec świata. Jak już zaznaczono, niechęć ta wynika z poczucia odrzucenia i zepchnięcia Kościoła na dalszy plan. Kościół boleje nad tym, że utracił swoją uprzywilejowaną pozycję. Model Kościoła – sługi staje naprzeciw światu w całej prawdzie, widząc nie tylko własne atuty, ale również zauważając rzeczywiste błędy. Zrzeka się dominowania nad światem. „Za istotną zaletę tego modelu Dulles uważa to, że takie podejście nie tworzy przepaści między Kościołem, a światem, nie alienuje wspólnoty wierzących,

<sup>78</sup> Por. MCHch, s.91

<sup>79</sup> Por. A. Jankowski, dz. cyt, F. Macharski dz. cyt., w: S. Grzybek, dz. cyt., ss.81-108, 241-265; Por. R. Liszkiewicz, Profetyczne posłannictwo Ludu Bożego według nauki teologów po Soborze Watykańskim II, Wrocław – Oleśnica 1999, ss.69-92

<sup>80</sup> MCHch, s.93

ale otwiera ją na współpracę i dialog z całą ludzkością”<sup>81</sup>. W tym sensie staje się modelem wyjątkowym, interesującym, znacznie różniącym się od innych.

We wszystkich innych modelach Dullesa, będących treścią niniejszej pracy, Kościół jest widziany jako aktywny przedmiot, a świat jako podmiot, na który Kościół działa, czy też wpływa. Kościół jest stworzony przez bezpośrednie działanie Boga i pełni rolę swego rodzaju mediatora między Bogiem i światem. Bóg przychodzi do świata przez Kościół i podobnie świat przychodzi do Boga przez Kościół — w takiej mierze, w jakiej ludzie wierzą w Kościół, włączają się do niego i słuchają jego nauczania<sup>82</sup>. Jest w tym echo nauczania Soboru Watykańskiego II, który mocno podkreśla, że Kościół powinien uważać się za część całej rodziny ludzkiej, dzieląc te same zainteresowania co reszta ludzkości, powinien wejść w dialog z innymi ludźmi w duchu zaproponowanym przez Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym<sup>83</sup>. Jest to wezwanie do szerokiego wachlarza działań, zarówno natury politycznej, jak i publicznej i kulturalnej. Sobór z uznaniem odniósł się do wszelkich prób podejmowanych w tym zakresie<sup>84</sup>.

Myśl o konieczności pogodzenia świata z nauką Kościoła była sensem życia i podstawowym problemem innego teologa, bliskiego sercu Kardynała jezuitę, Teilharda de Chardin. Avery Dulles przytacza jego argumenty i nauczanie odnoszące się do tak rozumianej misji Kościoła. Ta postawa jest mu szczególnie bliska. Pisze bowiem tak: „Teilhard poświęcił całe swoje życie, by doprowadzić do pojednania między dwoma wielkimi wartościami w jego życiu: nauką i Kościołem. Jego podwójne powołanie jako antropologa i jako duchownego, powodowało w nim pragnienie nieustannego wgłębiania się w tę podwójną rzeczywistość. Czuł, że musi ostatecznie zaistnieć jedność między teologią i nauką, między religią i technologią, między Kościołem i światem. Jego synteza była na wskroś chrystocentryczna. Utrzymywał, że wszystkie siły we wszechświecie ostatecznie zbiegają się w Chrystusie, a przez to również w Kościele, jako «świadomie Chrystusowej części

<sup>81</sup> I. Smentek, Kardynała Avery’ego ..., s.105; Por. B. Pylak, dz. cyt., ss.100-101; Por. F. Macharski, dz. cyt., ss.241-265

<sup>82</sup> Por. MCHch, s.89

<sup>83</sup> Por. tamże, s.91

<sup>84</sup> Por. A. Dulles, Teologia epoki audio – wizualnej, „Znak” 1972 nr 7-8, ss.937-938; Por. I. Smentek, Wiem, komu uwierzyłem, PP11’2003, ss.222-223

świata». Kościół, w jego przekonaniu jest głównym punktem ogniskującym siły miłości w świecie; jest to «oś centralna uniwersalnej zbieżności i dokładnego punktu spotkania, który pojawia się między wszechświatem i punktem Omega»<sup>85</sup>. Według Teilhard'a, Kościół jest konieczny, by powstrzymać istotną siłę popychającą świat do nieustannego, w końcu stającego się bezużytecznym, pędu. Z drugiej strony, świat jest koniecznie potrzebny, by Kościół nie stał się „wysuszonym kwiatem bez wody”<sup>86</sup>. Teilhard uczył też, że Kościół jest wezwany przez Boga, by być postępującym do przodu społeczeństwem, stojącym na czele osi rozwoju i w tym porządku ma wypełnić to powołanie, które winno być otwarte na każde dobro wywodzące się dynamizmu ludzkiego ducha wyrażonego w nauce i technologii. Jego opinia jest nadal umiarkowanie eklezjocentryczna, ale znajduje dowody na istnienie dynamicznej siły prowadzącej świat w kierunku Omega nawet poza granicami Kościoła<sup>87</sup>.

Podjęcie przez Kościół misji pojednania i wyciągnięcia ręki wobec świata, teolog amerykański przytacza w nawiązaniu do poglądów Eugene Bianchi'ego, zawartych w jego dziele „*Reconciliation; The function of the Church*”. Utrzymuje on, że podstawowa misja Kościoła to pojednanie, pokonywanie różnych alienacji, które dzisiaj irytują ludzkość. Nazywa to „pokornym podejściem służebnym” do świata właśnie dotkniętego przez Odkupienie<sup>88</sup>.

Bogactwo myśli autora modelowego ujęcia Kościoła wyraża dobra znajomość eklezjologii katolickiej oraz anglojęzycznych źródeł protestanckich. „Jako uczestnik dialogu ekumenicznego, profesor - jezuita dostrzega i przytacza przykłady opinii teologów anglikańskich, nazywających Kościół wspólnotą, która umacnia ludzkość i cierpi za nią”<sup>89</sup>. W ukazywaniu konieczności otwarcia się na potrzeby świata w sposób szczególny nawiązuje do poglądów Wintera Gibsona i biskupa Kościoła anglikańskiego Johna A.T. Robinsona „Gibson. W «New Creation of Metropolis» domaga się «Kościoła służącego», nie jako już instytucjonalnej

<sup>85</sup> W oparciu o niepublikowany manuskrypt „Comment je vois”, przytoczony przez E. Rideau, *The thought of Teilhard de Chardin*, New York 1967, s.597, cyt. za: MCHch, s.93,

<sup>86</sup> Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu*, New York 1960, s.138, cyt. za: MCHch, s.93

<sup>87</sup> Por. MCHch, s.93; Por. J. Gocko, *Kościół obecny w świecie, posłany do świata; Teologiczno społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2003, ss.127, 141,160,170,190-192

<sup>88</sup> Zob. E. Bianchi, *Reconciliation: The function of the Church*, New York 1969, za: MCHch, s.96.

<sup>89</sup> I. Smentek, *Kardynała Avery'ego...*, s.105

struktury prowadzącej do zbawienia, istniejącej obok ograniczonych, światowych struktur, ale tego, który jest tą społecznością w światowych strukturach historycznej odpowiedzialności, która rozpoznaje i uznaje łaskawą pracę Boga dla całej ludzkości. Kościół służący jest społecznością, która utwierdza ludzkość w wolności, by ukształtować jej przyszłość, protestując przeciw pretensjom wobec niektórych ludzkich ograniczeń i cierpiąc wraz z ludźmi w walce przeciw mocy zła. Proponuje danie świadectwa, że apostołstwo Kościoła służącego nie powinno być w pierwszym rzędzie skoncentrowane na proklamacji albo kultycznym świętowaniu uroczystości, ale raczej powinno być wnikliwą refleksją nad obietnicą Boga i Jego obecności w naszej własnej historii”<sup>90</sup>. Śledząc myśl Hervey’a Cox’a, biskup anglikański John A. T. Robinson, w swojej pracy nad pojęciem Królestwa Bożego „The New Reformation”, argumentował, że Kościół jest w radykalnej potrzebie obdarcia się ze swoich struktur, które mogą być przeszkodą dla Jego misji. Aby być sługą Kościół musi raczej pracować w strukturach świata, niż budować równoległe struktury. „Domem Bożym nie jest Kościół, ale świat. Kościół jest sługą, a pierwszą charakterystyczną cechą służącego jest to, że mieszka w czyimś domu, nie we własnym”<sup>91</sup>.

Konieczność zmiany nastawienia wobec świata znajduje silny argument w osobie i postawach samego Jezusa Chrystusa. Tak ważny przykład, któremu nie można zaprzeczyć odnajduje w teologii Dietricha Bonhoeffera<sup>92</sup>. „Dla Bonhoeffer’a, Chrystus był Panem «poza» i «w» środku uniwersalnego dobra, nawet dla tych, którzy nie uznawali żadnej religii. W swoim człowieczeństwie, według Bonhoeffer’a, Chrystus ukazuje się jako człowiek bez samolubstwa i bez maski, człowiek dla innych. Aby być wiarygodnym świadkiem dla Jego Kościoła należy zaadoptować Jego styl życia”<sup>93</sup>.

Kardynał Dulles zauważa szereg korzyści płynących z przyjęcia tak rozumianej koncepcji tego modelu, i to zarówno dla Kościoła jak i dla świata.

---

<sup>90</sup> G. Winter, *The New Creation as metropolia*, New York 1963, ss.55,72, za: MCHch, s.95; Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1997, ss.95-100

<sup>91</sup> J. A. T. Robinson, *The new reformation*, Philadelphia 1965, s.92, cyt. za: MCHch, s.96

<sup>92</sup> Por. B. Minerski, *Teolog chrześcijaństwa świeckiego w: LWT XX/XXI*, Warszawa 2003, ss.30-39

<sup>93</sup> MCHch, s.95; Por. J. Nagórny, dz. cyt., ss.32-42

Rodzi się więc naturalne pytanie; Do czego Kościół jest potrzebny współczesnemu światu?. Według przytaczanej już przez Kardynała myśli Teilharda: „Kościół jest konieczny, by powstrzymać istotną siłę świata do nieustannego, stającego się bezużytecznym pędu”<sup>94</sup>. Tak rozumiana eklezjologia może udowodnić i czyni to w sposób przekonujący, że świat współczesny potrzebuje tego, co Kościół może mu dać: wiary w Chrystusa, nadziei na ostateczne nadejście królestwa od Boga i zaangażowania w obronę wartości pokoju, sprawiedliwości i ludzkiego braterstwa i wszystkie te, które są dominującymi tematami biblijnymi<sup>95</sup>. Kiedy wszyscy ludzie będą w stanie dostrzec zalety takie jak te, poczują się bezradni wobec możliwości wprowadzenia ich w życie, bez pomocy Boga. Stąd coraz bardziej przywiązują się do cynicznego poszukiwania władzy i sukcesu. Chrześcijańska wiara może umotywować ludzi, skoro już nic innego nie potrafi i zobowiązać ich władzę do służby”<sup>96</sup>.

Ciekawie, a i zarazem zasadnie zabrzmiało, by pytanie postawione z antypodów: Co świat może dać Kościołowi?. Kardynał A. Dulles nie pozostawia tego pytania bez odpowiedzi: „Koncentracja na wewnętrznych sprawach i coraz większa alienacja sprawiły, że komunikacja między Kościołem, a światem stawała się coraz trudniejsza. To przyniosło Kościołowi utratę wyznawców, witalności i utratę wpływu”<sup>97</sup>. Poszukuje dla Kościoła nowych odniesień, nowego życia nowego stylu i nowego sensu misji. Jest to potrzebne części Kościoła, by pokonać swoją dumę, egoizm i bezduszość wobec ludzkiej niedoli. Dlatego dąży do spowodowania wielkiej duchowej odnowy w samym Kościele. Nie tylko pojedyncze osoby, ale cały Kościół, może zostać przekształcony w altruistyczną służbę wobec biednych i uciskanych<sup>98</sup>.

Wychodząc naprzeciw potrzebom świata, Kościół ma spełnić wobec niego określone zadania. Są to zadania typowe dla jego ludzkiego wymiaru, podkreślające charakter antropocentryczny i priorytetowość elementu ludzkiego w tym modelu<sup>99</sup>.

---

<sup>94</sup> MCHch, s.93; Por. B. Pylak, dz. cyt., ss.124-128

<sup>95</sup> Por. A. Dulles, *Teologia epoki...*, s.939; Por. B. Pylak, dz. cyt., ss.343-414; Por. J. Ratzinger, dz. cyt., ss.243-257; Por. J. Nagórny, *Co Kościół ma do powiedzenia człowiekowi przełomu tysiącleci w: I. Dec (red.), Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki*, Wrocław 1999, ss.147-191

<sup>96</sup> MCHch, s.98

<sup>97</sup> Tamże; Por. A. Dulles, *Teologia epoki...*, s.936

<sup>98</sup> Por. MCHch, s.98

<sup>99</sup> Por. J. Nagórny, dz. cyt., ss.62-73

Jak zauważa Kardynał: „Pierwszorzędną misją Kościoła nie jest, w perspektywie tej teologii to, by zyskać nowe osoby przyjęte do własnych szeregów, ale raczej, by pomagać wszystkim ludziom, kimkolwiek oni są. Specjalną kompetencją Kościoła jest utrzymywać wśród ludzi żywą nadzieję Królestwa Bożego i jego wartości. W świetle tej nadziei Kościół jest w stanie dostrzegać znaki czasów, zaoferować kierownictwo i prorocze rozeznanie. W ten sposób Kościół promuje wzajemne pojednanie ludzi i inicjuje ich drogi do Królestwa Bożego<sup>100</sup>. Nawiązując do listu pasterskiego bostońskiego Kardynała Cushinga, A. Dulles artykułuje wyraźnie jeszcze inne, ważne zadanie - bycie człowiekiem dla innych, stawanie przy Jezusie w służbie dla brata, sąsiada<sup>101</sup>.

Przytaczając myśl Roberta Adolfsa dodaje: „Kościół, jeśli ma być taki jak Chrystus, podobnie musi wyrzec się wszelkich żądań, potęgi, honorów i im podobnych; nie ma kierować przez władzę, ale przyciągać przez miłość”<sup>102</sup>.

Z wyjściem do świata łączy się pewien problem: Na ile należy łączyć tak rozumianą misję z pojęciem Królestwa Bożego? W wirze akcji podejmowanych dla dobra doczesnego świata nie można przecież zagubić podstawowego powołania, jakim jest doprowadzenie świata do świętości i udziału w rzeczywistości życia nadprzyrodzonego<sup>103</sup>. Dulles dostrzega ten problem. Podaje konkretne drogi jego rozwiązania: „Z kwestią Kościoła służącego, łączy się problem, jak Kościół związany jest z Królestwem Bożym. Robinson, McBrien i inni powiedzieliby, że Kościół nie jest Królestwem, ale jedną z agencji powstałych w historii, budujących przyszłe Królestwo Boga. Rola służącego Kościoła polega na poświęceniu się dla przemiany świata w to Królestwo. Jak to zrobić? Wspomniany McBrien i Küng różnią się co do rozumienia tego punktu”<sup>104</sup>. Küng wydaje się mieć lepsze podstawy po swojej stronie kiedy utrzymuje, że Królestwo Boga jest widziane w Nowym Testamencie jako dzieło Boga,

---

<sup>100</sup> Por. MCHch, ss.96-97

<sup>101</sup> Por. Tamże, s.93

<sup>102</sup> R. Adolfs, *The Grave of God: Has the Church a future?*, London 1967, ss.109-17, cyt. za: MCHch, s.96

<sup>103</sup> Por. B. Pylak, dz. cyt., ss.102-107, 112-113

<sup>104</sup> R. P. McBrien, *Church: The continuing quest*, New York 1970, s.58, za: MCHch, s.100; *Relacje Kościół - królestwo Boże* – por. A. Dulles, *Błask wiary...*, ss.101, 102; *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, Kraków 1997, ss.58-70; Zob. E. Dąbrowski, *Królestwo Boże a Kościół według nauki Chrystusa*, Warszawa 1936



nie człowieka. Uczeni bibliści tacy jak Gerald O'Collins mówią, że nie można odnaleźć w Nowym Testamencie pojęcia wskazującego na powołanie ludzi do Królestwa, czy też Kościoła”<sup>105</sup>.

Niektóre radykalne osoby proponujące rozwiązania świeckiej eklezjologii tak podkreślają znaczenie pokoju, sprawiedliwości i pomyślności w tym życiu, że prowadzi to do punktu, w którym nasuwa się pytanie, czy jest jakaś autentyczna nadzieja dla osób, dla których te cele są nieosiągalne. Zastanawiające jest, czy Kościół miałby przesłać pociechy dla kogoś, kto bez żadnej własnej winy umiera biedny i samotny. Tradycyjne chrześcijaństwo zawsze ukazywało się jako dobra wiadomość, szczególnie dla głodnego, nieszczęśliwego i prześladowanego, dla tych, dla których po ludzku mówiąc nie ma żadnego prawa do nadziei w ogóle. Według Kazania na Górze, Królestwo należy szczególnie do tych, którzy są biedni i prześladowani w tym życiu. Królestwo Boże, interpretowane w świetle ewangelii, nie może właściwie zostać zidentyfikowane przy pomocy wartości abstrakcyjnych takich jak pokój, sprawiedliwość, pojednanie i obfitość<sup>106</sup>. Nowy Testament uosabia Królestwo. Utożsamia je z Ewangelią, a z kolei Królestwo i Ewangelię z Jezusem. Chrześcijanin wierzy, że ten, kto jest zaangażowany w Królestwo Boga jest w jakimś sensie, co najmniej domyślnie, zaangażowany dla Jezusa Chrystusa. Uznając Jezusa jako Pana wszystkiego, chrześcijańskie pragnienia dążą ku temu, by uczynić wszystko dla wiary i poznania Jezusa przez wszystkich ludzi. Pojęcie Królestwa Boga, słusznie użytego przez świeckich teologów, by wskazać wymiar społecznej odpowiedzialności, nie powinno zostać oddzielone od przepowiadania Jezusa jako Pana. Pojęcie służby Królestwa staje się bez treści, jeśli nie odnajdzie się na przeciw modelu kerymatycznego”<sup>107</sup>.

Takie rozumienie rozważanego tu modelu stwarza wiele problemów. „Nowy Testament mówi wiele o nauczaniu narodów, ale nie o tym, że to Kościół ma reformować świat i poprawiać jego doczesną strukturę. Dwuznaczny okazuje się też termin *służba*. Łatwo z tego pojęcia wysnuć wniosek, że Kościół ma wsłuchiwać się

<sup>105</sup> G. O' Collins, Notes and comments, w: R. P. McBrien, Do we need the Church? „Heythrop Journal” 10 (1969), ss.416-19 za: MCHch, s.101

<sup>106</sup> Por. MCHch, s.101; Por. A. Dulles, Teologia epoki...,s.937

<sup>107</sup> MCHch, s.102; Por. Por. B. Kominek, Kościół po soborze, Paryż 1969, ss.95-104

w rozkazy świata, spełniać to, czego od niego wymaga ludzkość, reprezentowana najczęściej przez władze państwowe i organizacje międzynarodowe”<sup>108</sup>.

Inna ścieżka modelu Kościoła – Sługi to ukazanie go w kategoriach narzędzia służącego wprowadzeniu teologii w świat innych współczesnych dyscyplin naukowych<sup>109</sup>. Jednym z prekursorów takich prób i poszukiwań był wspomniany już kilkakrotnie Teilhard de Chardin „Jego powołanie jako antropologa i jako duchownego powodowało w nim pragnienie nieustannego wgłębiania się w tą podwójną rzeczywistość. Czuł, że musi ostatecznie zaistnieć jedność między teologią i nauką, między religią i technologią, między Kościołem i światem”<sup>110</sup>. Takie rozumienie Kościoła obecnego w świecie było bliskie myśleniu ojców Soboru Watykańskiego II. Odkrywają „prawdziwą autonomię” ludzkiej kultury, a szczególnie nauk (Por. KDK 59); wzywają Kościół do uaktualnienia się poprzez włączenie swojej doktryny i struktury instytucjonalnej — do odpowiednio najlepszych osiągnięć współczesnego świeckiego życia (Por. KDK 44). W ramach tak rozumianej drogi, wybitny amerykański znawca teologii fundamentalnej, proponuje współczesnej teologii przyjęcie nowej dostosowanej do tego modelu metody: Metoda teologiczna towarzysząca tego typu eklezjologii różni się od bardziej autorytarnych typów teologii znanych nam w wiekach przeszłych. Metoda ta może zostać nazwana „świecko – dialogiczną”: świecką, ponieważ Kościół traktuje świat jako właściwie miejsce teologii i szuka znaków czasu; dialogiczną, ponieważ bardziej poszukuje możliwości operowania przy granicy między współczesnym światem i chrześcijańską tradycją (zawierającą Biblię)<sup>111</sup>.

Trzecia ścieżka, najbardziej zbieżna z tytułem tej metafory, to wezwanie, aby Kościół stał się sługą w dosłownym tego słowa znaczeniu. W tym ujęciu Kardynał „łączy postawę wiary z motywacją do służby, pomocy bliźnim”<sup>112</sup>.

Taką potrzebę już wcześniej zauważał Bonhoefer, który w swojej twórczości dojrzewał i zmieniał własne podejście<sup>113</sup>. Kard. Dulles wyróżnia w jego teologii pewne etapy. „U Dietricha Bonhoefera, widzimy w jego wcześniejszych pracach,

<sup>108</sup> I. Smentek, Kardynała Avery’ego..., s.106; Por. B. Kominek, dz. cyt., ss.71-93

<sup>109</sup> Por. I. Smentek, Wiem, komu uwierzyłem...,s.227

<sup>110</sup> MCHch, s.93; Por. A. Dulles, Blask wiary..., ss.123-125

<sup>111</sup> Por. A. Dulles, The Church is communications, „Catholic Mind 69” (X 1971), ss.6-16; Por. MCHch, s.92; Por. I. Smentek, Wiem, komu uwierzyłem..., s.227

<sup>112</sup> I. Smentek, Kardynała Avery’ego..., s.105; Por. T. Dereziński, dz. cyt., ss.271-280

szczególnie w «Communion of Saints», że kładzie on szczególny nacisk na zrozumienie natury Kościoła jako wspólnoty osób pociągniętych razem przez Chrystusa. Później, w dziele «Etyka», porusza głównie kwestie kerygmatyczne. Zamiarem głoszącego, jak pisze, «nie jest ulepszyć świat, ale wezwać go do wiary w Jezusa Chrystusa i dać świadectwo pojednania, które przez Niego zostało dokonane oraz świadectwo Jego panowania»<sup>114</sup>.

W końcu, w jego pośmiertnie opublikowanych «Listach i Notatkach Więziennych», Bonhoefer krytykuje teologię kerygmatyczną Bartha, charakteryzując ją jako pozytywizm Objawienia. Domaga się Kościoła pokornego i służącego:

«Kościół jest Kościołem dopiero wtedy, kiedy istnieje dla innych. Na początek powinien przekazać całą swoją własność na potrzeby ludzi będących w potrzebie. Duchowieństwo powinno żyć wyłącznie z wolnych ofiar swoich wiernych i zajmować się odwiedzaniem świeckich w potrzebie. Kościół musi uczestniczyć w świeckich problemach zwykłego ludzkiego życia, nie tylko dominując, ale pomagając i służąc»<sup>115</sup>.

Teologia świecka Bonhoffera i innych wywarła wpływ na atmosferę Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym<sup>116</sup>.

Wśród teologów protestanckich, zwracających uwagę na służebny charakter Kościoła Dulles wymienia Herveya Coxa. „Cox Hervej, wzrastając na dziełach Gibsona i innych włączył do swojej książki «The Secular City» charakterystyczny rozdział «Kościół jako Awangarda Boga» («*The Church as God's Avant-garde*»). Zadaniem Kościoła wg tego dzieła ma być diakonia dla miasta, stawanie się sługą, który zgina się, by dbać o jego całość i zdrowie»<sup>117</sup>.

Tak pojęty model według Kardynała nie powinien nas zbytnio dziwić. Swój fundament opiera przecież na postawie Jezusa Chrystusa. Prawdę tę zauważa Sobór Watykański II w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele: Ponieważ Chrystus przyszedł na świat nie po

<sup>113</sup> Por. B. Milerski, *Teolog...*, ss.30-39

<sup>114</sup> D. Bonhoeffer, *Ethics*, New York 1965, s.350, cyt. za: MCHch, s.94

<sup>115</sup> D. Bonhoeffer, *Letters and papers from prison*, New York 1967, ss.203-204, cyt. za: MCHch, s.94; Por. J. Gocko, dz. cyt., ss.133-134

<sup>116</sup> Por. A. Dulles, *Teologia epoki...*, s.936

<sup>117</sup> H. Cox, *The Secular City*, New York 1965, s.134, za: MCHch, s.96; Por. J. Gocko, dz. cyt., ss.133-134

to, aby mu służyło, lecz aby służyć, więc Kościół, kontynuując misję Chrystusa, pragnie służyć światu przez sprzyjanie braterstwu wszystkich ludzi (Por KDK 3). W ukazaniu Chrystusa Sługi, Dulles odnosi się do jeszcze innego przykładu: „Obraz Kościoła najlepiej zestrojony z tym nastawieniem to obraz służącego. Temat służby, obecny już w dokumentach Soboru Watykańskiego II, został bliżej poznany po wprowadzeniu ich w życie. Godny uwagi jest list pasterski *«Kościół służb»*, opublikowany przez bostońskiego Kardynała Cushing’a, w adwencie 1966. W swojej sekcji początkowej przedstawia pełen mocy obraz Chrystusa Sługi:

«Jezus przyszedł nie tylko by proklamować Królestwo, przyszedł też oddać się dla jego realizacji. Przyszedł służyć, uzdrawiać, godzić, opatrywać rany . Można powiedzieć że Jezus jest miłosiernym Samarytaninem w sposób wyjątkowy. On jest tym, który przychodzi pośród nas w naszej potrzebie i w naszym smutku, on sam rozciąga się na krzyżu dla naszego zbawienia. On umiera naprawdę, abyśmy mogli żyć i służyć nam, abyśmy mogli zostać uzdrowieni»<sup>118</sup>.

Następnie w drugiej sekcji listu pasterz bostońskiego Kościoła argumentuje, że Kościół musi być ciałem Chrystusa, służyć cierpiącym i odtąd stać się Kościołem służby. „Oznacza to, że Kościół ogłasza przyjście Królestwa nie tylko w słowie, przez głoszenie i przepowiadanie, ale szczególnie w pracy, w posłudze pojednania, opatrywania ran, w służbie cierpiącym, uzdrawianiu. Skoro Pan był «człowiekiem dla innych» tak i Kościół musi być «społecznością dla innych»<sup>119</sup>. Ta zasada preegzystencji staje się kluczem do zrozumienia wewnętrznej logiki Kościoła – sługi.

Służba Kościoła nie ogranicza się jedynie do zadań wyznaczonych w ramach jego całościowego rozumienia. Jest to zadanie, które każdy jego członek powinien potraktować w sposób bardzo osobisty. Nawiązuje do tego przytaczany powyżej list pasterski kard. Cushinga, który wzywa, by być człowiekiem dla innych, stając przy Jezusie w służbie dla brata, sąsiada<sup>120</sup>. Podobne spostrzeżenia czyni często przytaczany przez amerykańskiego Kardynała Yves Congar „Ten sam nadnaturalny

<sup>118</sup> R. Cushing, *The servant Church*, Boston, brw, s.6, cyt. za: MCHch, s.92

<sup>119</sup> R. Cushing, *The servant...*,s.10, cyt. za: MCHch, s.93

<sup>120</sup> Por. MCHch, s.93

indywidualizm, który spostrzeżliśmy w Nowym Testamencie, można często odnaleźć w wielu poglądach teologicznej tradycji. Congar wskazał wspólną tendencję, by stosować ewangeliczne dyrektywy dotyczące pokory i ofiarności. Czy jest tą samą osobą ten, «kto musi być służącym, a nie mistrzem, który musi wybaczyć urazy, pobłogosławić swoich wrogów, a nie przeklinać ich? Czy tematy takie jak te, mają miejsce w eklezjologii doświadczanej w praktyce, czy są tylko zapisem w publicznym kościelnym prawie?»<sup>121</sup>.

W powyższym modelu mamy do czynienia z najszerszym z wszystkich kręgiem ludzi, którzy są przedmiotem jego zainteresowań: „Beneficjentami działań Kościoła nie są, w tym typie eklezjologii wyłącznie, albo nawet w pierwszym rzędzie, członkowie samego Kościoła. Raczej są to ci wszyscy bracia i siostry, którzy usłyszeli ze strony Kościoła słowo pociechy, zachęty, albo ci, którzy otrzymali z tej strony jakąś materialną pomoc w godzinie potrzeby”<sup>122</sup>. Beneficjentami są tu wszyscy ludzie, niezależnie od wyznawanej religii<sup>123</sup>.

Jednak w tradycyjnym rozumieniu pojęcie „służby” niesie w sobie takie ujęcia, które w ramach teologii mogą budzić pewne kontrowersje. „Służba”, to nie tylko działalność, praca instytucji o charakterze publicznym, czy działanie i poświęcanie się na rzecz pewnej idei<sup>124</sup>, ale to również inne znaczenia, które mogą budzić niepokoje. „Termin „służący” zawiera pewne dwuznaczności. Może oznaczać trzy rzeczy:

- praca nie jest wykonywana swobodnie, ale pod rozkazami;
- praca służy bezpośrednio bardziej dobru innych niż własnej korzyści pracownika;
- jest pełna pokory i poniżenia („służalczą”)<sup>125</sup>.

Rodzi się więc naturalne pytanie, co Kardynał ma na myśli używając takiego pojęcia? Czy wszystkie jego znaczenia można odnieść do służebnej misji Kościoła?

<sup>121</sup> Y Congar, *Power and poverty in the Church*, Baltimore 1964, s.65, cyt. za: MCHch, s.101; Por. J. Gocko, dz. cyt., ss.85,124,130; Szersze ujęcie tego zagadnienia: Zob. Y. Congar, *Kościół służebny i ubogi*, Kraków 2000

<sup>122</sup> MCHch, s.97

<sup>123</sup> Por. A. Dulles, *Teologia epoki...*,s.938; Por. Tenże, *Blask wiary...*, ss.92-94; Por. B. Pylak, dz. cyt., ss.15-26

<sup>124</sup> Por. *Służba*, Słownik języka polskiego, PWN (red. M. Szymczak), s.261

<sup>125</sup> Por. MCHch, s.99

„W pierwszym z tych znaczeń, ani Chrystus ani chrześcijanin nie jest służącym świata. Jezus jest posłusznym, nie wobec świata, ale wobec Ojca. On jest sługą Boga, nie ludzi i my również jesteśmy wezwani, by być sługami Boga. Paradoksalnie, służba Bogu, według Nowego Testamentu, prowadzi do wolności synostwa, podczas gdy odmowa służby Bogu prowadzi do niewoli grzechu. W drugim sensie, termin, «służący» *może i jest* odnoszony do Chrystusa albo chrześcijanina. Chrystus oddaje się przecież z miłością dla prawdziwego dobra innych. W trzecim sensie «sługa» to również chrześcijanin. Jak Jezus, tak i my jesteśmy wezwani, by umywać sobie nawzajem nogi”<sup>126</sup>.

Innym powodem zaniepokojenia może być przesadne akcentowanie służebnego charakteru Kościoła. Przed tym przestrzega Richard McBrien. Pokazuje jasno, że nie wolno patrzeć na Kościół jak na filantropa, urząd społeczny, albo grupę osób dzielących wspólne poglądy i działających tak długo, jak długo „akcja trwa”. Jeśli wizja teologiczna Kościoła nie pójdzie głębiej to oznacza, że nie istnieje żaden istotny powód dla którego powinien on zostać utrwalony w historii i aby nadal do niego należeć<sup>127</sup>. Kościół dla McBrien’a jest uniwersalnym sakramentem zbawienia i Ciałem Chrystusa; ale właśnie i tylko właśnie z tych powodów jest wezwany, aby służyć. „Kościół musi ofiarować siebie jako jedną z głównych agencji, dzięki której ludzka społeczność staje się zdolna, aby stać na straży trwałych wartości Ewangelii Jezusa Chrystusa: wolności, sprawiedliwości, pokoju, dobroczynności, współczucia, pojednania”<sup>128</sup>.

Model w swoim całościowym ujęciu również nie pozostaje wolny od słabości, charakterystycznych dla modeli akcentujących ludzkie wymiary, rzeczywistość widzialną. Zasadniczą wadą jest w nim brak bezpośrednich podstaw biblijnych<sup>129</sup>. „Chwaląc często postawę służby, Biblia nie wydaje się widzieć Kościoła w charakterze sługi. W przypowieściach Jezus często zaznacza wielką wartość materialnej i duchowej pomocy wobec bliźnich w potrzebie i nie ma powodu, by twierdzić, że to żądanie nie odnosi się do Kościoła jako całości. W przemówieniu do wspólnoty swych uczniów, mających być «światłem dla świata i

---

<sup>126</sup> Tamże

<sup>127</sup> R. P. McBrien, *Do we need the Church?*, New York 1969, ss.98-99, za: MCHch, s.96

<sup>128</sup> R. P. McBrien, *Do we need the Church?...*, s.229, cyt. za: MCHch, s.96

<sup>129</sup> Por. I. Smentek, Kardynała Avery’ego, s.106

solą dla ziemi», Jezus wyraźnie ma na myśli rodzaj jakiegoś korzystnego wpływu. Ale to powinno w pierwszym rzędzie być zinterpretowane jako posługa słowa i posługa sakramentów zgodnie z poprzednimi modelami, nie zaś w rozumieniu służby charytatywnej<sup>130</sup>. Pojęcie „diakonia” jest na pewno jednym z najważniejszych w Nowym Testamencie, w odniesieniu do Kościoła. Oznacza wszystkie rodzaje posługi: słowa, sakramentów. Wszystkie urzędy w Kościele są rodzajem diakonii i w ten sposób termin ten nie może zostać użyty w swoim biblijnym znaczeniu, w przeciwieństwie do przepowiadania, czy uwielbienia Boga. Ponadto, diakonia, która postępuje w Kościele, jest zazwyczaj, jeśli nie zawsze, rozumiana jako postępowanie chrześcijan wobec siebie nawzajem. Byłoby czymś zadziwiającym odnalezienie w Biblii stwierdzenia, że Kościół sam w sobie jest powołany do diakonii wobec świata<sup>131</sup>. „Nie mieściłoby się w umyśle jakiegokolwiek autora nowotestamentalnego, by przyznawać Kościołowi prawo do przemiany społecznych instytucji tamtych czasów, takich jak niewolnictwo, wojna albo prawo rzymskie w Palestynie. Mówienie o pośrednich postulatach nie jest na miejscu. Tak zwaną pieśń o Słudze Jahwe u Izajasza odnosić można zarówno do Kościoła jak i Chrystusa<sup>132</sup>. Sługa według niej, jest ustanowionym przymierzem dla ludzi, światłością dla narodów, aby otwierał oczy niewidomym, wypuszczał z zamknięcia jeńców, z więzienia tych co mieszkają w ciemności (Por. Iz 42, 6-7). Sługa określa swoją misję słowami, jakimi posłużył się Pan Jezus, cytując proroka Izajasza: „Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim, by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę”(Iz 61,1);(por. Łk 4, 16-19).

Spoglądając na wyżej ukazany model, nie mamy cienia wątpliwości, że jest to metafora penetrująca ludzki wymiar Kościoła. Dodatkowo przemawiają za tym również jego więzy konstruktywne, którymi są „nie tyle tradycyjne więzy doktryny i wspólnoty sakramentalnej «communio», ale raczej sens wzajemnego braterstwa, które ukazuje się między tymi, którzy łączą się dla chrześcijańskiej służby wobec świata<sup>133</sup>. Dlatego też autor niniejszej pracy ośmiela się dołączyć ten model do

<sup>130</sup> MCHch, s.99; Por. I. Smentek, Główne nurty..., ss.170; Por. J. Flis, dz. cyt., s.144

<sup>131</sup> Por. A. Dulles, Teologia epoki..., s.938

<sup>132</sup> MCHch, s.99

<sup>133</sup> Tamże, s.97; Por. ss.139-160

modelu instytucjonalnego, aby w ten sposób wyrazić swoje przekonanie, że należy on do grupy metafor akcentujących ludzkie elementy w eklezjologii modelowej Kardynała Dullesa.

### §3 Kościół jako Herold Bożego Objawienia

Kardynał A. Dulles w swojej pracy poświęconej modelom Kościoła stara się dostrzec szeroką gamę płaszczyzn, na których można budować obraz Kościoła. Dotychczas analizowane modele, ani te jednostronne, ani te zrównoważone nie wyczerpują możliwości spojrzenia na Kościół, a z pewnością nie czynią tego w sposób całościowy. Szuka więc modelu, który jeszcze bardziej, bardziej niż choćby model Mistycznego Communio, podkreślałby wiarę i interpersonalne relacje we wspólnocie, posiadałby głębsze podstawy biblijne. Dostrzega również za H.de Lubac'em, że „Katolicki punkt widzenia oparty na rzeczywistości inicjacji chrześcijańskiej nie jest wystarczający do tego, aby rozmawiać o Słowie Boga, ponieważ chrześcijaństwo opiera się na stwierdzeniu, że Słowo stało się Ciałem”<sup>134</sup>. Pragnąc dowartościować moc Słowa Bożego wyprowadza kolejny model, który proponuje do swoistego testowania, analizy do współczesnej eklezjologii, o czym mówi *expresso verbi*: „Nasz następny model różni się od wcześniejszego. Czyni słowo pojęciem najważniejszym, sakrament zaś pojęciem wtórnym. Widzi Kościół jako wspólnotę uformowaną przez słowo Boga. Misją Kościoła jest proklamacja tego, co zostało mu objawione”<sup>135</sup>. Nadaje temu modelowi Kościoła ciekawy tytuł: „Herold Bożego Objawienia”, wyprowadzając ten model z teologii protestanckiej. „W teologii protestanckiej jest rozpowszechniony model Kościoła – herolda. Cechy tej metafory można odnaleźć w poglądach takich autorów jak K. Barth czy R. Bultmann. Zgodnie z nimi Kościołem staje się każde zgromadzenie wtedy i tylko wtedy, gdy głosi Ewangelię”<sup>136</sup>.

<sup>134</sup> H. Lubac, *Catholicism*, London 1950, s.29, za: MCHch, s.85; Por. M. Wojtowicz, *Odwaga myślenia* w: LWT XX/XXI, ss.173-180

<sup>135</sup> MCHch, s.76

<sup>136</sup> I. Smentek, *Kardynał Avery'ego...*, s.105; Por. A. Skowronek, *Niedokończona symfonia* w: LWT XX/XXI, ss.21-29; M. Czajkowski, *W Biblii chodzi o człowieka* w: LWT XX/XXI, ss.40-46



Interpretując pojęcie Kościoła jako Herolda Bożego Objawienia, widzi w Kościele odzwierciedlenie osoby, która otrzymuje oficjalną wiadomość «przesłanie», które ma przekazać. „Podstawowy obraz przedstawia Kościół jako herolda królewskiego, który nadchodzi, aby proklamować królewski dekret na forum publicznym”<sup>137</sup>.

Kościół pełni misję herolda poprzez zebranych razem „żyjących mężczyzn i kobiet, (*fidelium*) których Pan, Jezus Chrystus wybiera i nazywa świadkami zwycięstwa, które dokonał, heroldami jego Objawienia”<sup>138</sup>. Ci którzy wypełniają tę zaszczytną misję obdarzeni zostali przez Boga szczególnymi darami<sup>139</sup>. Warto zaznaczyć, że w wypełnianiu tej misji są bezstronni. Według słów teologa angielskiego Filiona: „Czytając Ewangelię, a bardziej jeszcze rozmyślając nad nią, przekonujemy się szybko, że ich autorzy są pisarzami szczerymi, bezinteresownymi, całkowicie bezstronnymi. Opowiadają po prostu obiektywnie w sposób zupełnie bezosobowy”<sup>140</sup>. Warto zwrócić uwagę, że wygłoszone słowo to nie wszystko. Herold wezwany jest do tego, aby swoim życiem zaświadczyć o tym, co jest przedmiotem jego przepowiadania (Por. DA 6)<sup>141</sup>.

Zadania herolda i jego misja skierowane są do wierzących odbiorców<sup>142</sup>. Fakt ten nie pozostaje obojętny dla naszej analizy eklezjologicznej myśli Kardynała. Wiara bowiem to element boski<sup>143</sup>. Warto zauważyć, że prof. Dulles poświęca jej w ramach tego modelu szczególnie dużo miejsca. Nie dziwi to, wszak wiara stanowi podstawę refleksji teologicznej protestantyzmu, w ramach którego model ten znajduje swoje szczególne, uprzywilejowane miejsce. Wiara w tej eklezjologii jest więzią budującą rzeczywistość wspólnoty, wiara będąca odpowiedzią na Ewangelię, czyli proklamacja Chrystusa - wydarzenia<sup>144</sup>. „Wierząc w istnienie Kościoła mamy na myśli szczególnie wspólnotę Chrystusa. «*Ecclesiam*

---

<sup>137</sup> MCHch, s.76

<sup>138</sup> K. Barth's Amsterdam address, w: *The Universal Church in God's design, Man's disorder and God's design*, New York 1949, Vol.1, s.68, cyt. za: MCHch, s.78; Por. R. Karwacki, dz. cyt., ss.258-261

<sup>139</sup> Por. A. Dulles, *Chrystus i Ewangelia*, Warszawa 1971, s.50

<sup>140</sup> Tamże s.21; Por. B. Pylak, dz. cyt., ss.99-103

<sup>141</sup> Por. B. Pylak, dz. cyt., ss.102-107; Por. R. Liszkiewicz, dz. cyt., ss.110-120; Por. B. Kominek, dz. cyt., ss.95-104

<sup>142</sup> Por. S. Pié-Ninot, dz. cyt., ss.96-102; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., ss.191-199

<sup>143</sup> Por. A. Dulles, *Chrystus i Ewangelia...*, s.98

<sup>144</sup> Por. MCHch, s.83

*credo*» znaczy wierzę, że tutaj, w tym miejscu, w tym zgromadzeniu ma miejsce działanie Ducha Świętego. Przez to nie zamierzamy deifikować stworzenia; Kościół nie jest przedmiotem wiary, nie wierzymy w Kościół; ale wierzymy, że w tym zgromadzeniu działanie Ducha Świętego staje się najważniejszym wydarzeniem<sup>145</sup>. Warto podkreślić przyczyny kształtowania się wspólnoty, w ramach tego modelu. „Ludzie nie gromadzą się wspólnie po to, aby cieszyć się ze wspólnoty, tym bardziej po to, aby zademonstrować swoje poparcie, ale po to, by podkreślić swoje osobiste zainteresowanie i zainteresowanie całej społeczności, zainteresowania oparte na pojedynczych osobach. Stawką jest coś więcej niż to co ujęte jest w formule «społeczność». Stawką jest sama wiara i to co Jezus ma na myśli, wezwanie na sąd, w którym każda osoba jest tylko członkiem służby<sup>146</sup>. Z drugiej zaś strony, powołując się na postrzeżenia następców teologa protestanckiego Bultmanna, (wielkiego krzewiciela idei zawartej w tym modelu), tzw. ex bultmannistów, teolog amerykański zauważa, że wiara nie może zaistnieć bez wspólnoty.

Jak należy traktować tę wiarę? Czym ona jest? W rozumieniu zgłębianego przez nas dzieła „*Modele Kościoła*”, wiara jest rozumiana „w sensie zaufania Jezusowi Chrystusowi<sup>147</sup>” i prowadzić ma nas do „zbawienia, które Bóg obiecuje w Jezusie Chrystusie<sup>148</sup>”.

Uwaga Kardynała odnosi się do traktowania wiary jako cechy rozpoznawczej protestantyzmu. Kardynał zdecydowanie i stanowczo przeczy takim uogólnieniom, zauważając, jak ważne w Kościele Katolickim jest przyjęcie słowa Bożego z wiarą.

Na drodze przyjęcia wiary stoi wiele współczesnych zagrożeń. Dulles zalicza do nich problemy związane z agnostycyzmem filozoficznym, analizami językowymi, współczesnymi naukami epistemologicznymi, psychologią empiryczną, biblijnym krytycyzmem, historią nauki chrześcijańskiej, religioznawstwem porównawczym, czy też badaniami socjologicznymi. Można znaleźć ich jeszcze więcej<sup>149</sup>.

<sup>145</sup> K. Barth, *Dogmatics in outline*, New York 1959, ss.142-43, cyt. za: MCHch, s.78

<sup>146</sup> C. Ebeling, *The Nature of faith*, Philadelphia 1961, ss.146-47, cyt za: MCHch, s.82

<sup>147</sup> MCHch, s.84

<sup>148</sup> Tamże

<sup>149</sup> Por. A. Dulles, *Models of Revelation*, ss.6-8; Por. J. Ratzinger, dz. cyt., ss.82-93

Kolejnym elementem boskim, nadprzyrodzonym, wyrażonym w powyższym modelu jest pojmowanie rzeczywistości Kościoła nie jako instytucji, ale wydarzenia, spotkania z Bogiem obecnym w swoim Słowie „Kościół jest zasadniczo społecznością kerygmatyczną, która mocno pnie się w górę, przez głoszone Słowo, nadprzyrodzone czyny Boga w przeszłej historii, szczególnie przez dzieła Jezusa Chrystusa. Społeczność ta istnieje, jak długo Duch Święty tchnie, jak długo słowo jest proklamowane i przyjmowane w wierze. Kościół - w tym modelu - jest wynikiem spotkania z Bogiem”<sup>150</sup>. Dulles dodaje od siebie: „Słowo Boże nie jest zestawem ponadczasowych pojęć, ale konkretnym wydarzeniem, spotkaniem, zetknięciem się. Co więcej Słowo jest wydarzeniem eschatologicznym, co oznacza, że Bóg jest obecny tutaj i teraz dając życie tym, którzy je przyjmują, a śmierć tym, którzy mu odmawiają posłuszeństwa. Ludzkie koncepcje mogą stać się Słowem Boga, dopiero w czasie proklamacji. W wygłaszaniu kerygmatu Słowo jest autorytatywne; staje się wydarzeniem, tak jak i wydarzeniem staje się Jezus Chrystus”<sup>151</sup>. Słowo przyjęte i głoszone, posiada szczególną moc. Szczególnie uaktywnia się ona w momencie przepowiadania. „Przepowiadanie ewangelii wiąże się ze zbawieniem, ponieważ zobowiązuje ludzi, by zaufali Jezusowi jako Zbawicielowi. To przepowiadanie jest wydarzeniem eschatologicznym. Słowo Boga, na wargach upoważnionego herolda, pełne jest mocy samego Boga, którego słowem się staje. Słowo to ratuje tych, którzy w nie wierzą, potępia tych, którzy je odrzucają. Słowo niesie zbawienie tym, którzy są Jego świadkami. Dla Bultmanna i jego uczniów oznacza to , że akceptacja Ewangelii jest równoznaczna ze zbawieniem. Autorytatywne głoszenie śmierci i zmartwychwstania przynosi autentyczne zbawienie tym, którzy odpowiadają na nie w wierze”<sup>152</sup>. Warto zauważyć, że ta prawda towarzyszy myśli profesora z Woodstock College w innych dziełach, będących owocem teologicznych poszukiwań, szczególnie w apologetycznym dziele „*Chrystus i ewangelia*”. Wskazuje tam na fakt, że moc Słowa Bożego przemienia również samego herolda<sup>153</sup>.

---

<sup>150</sup> R. P. McBrien, Church..., s.11, cyt. za: MChch, s.76; Por. Teologia epoki..., s.933

<sup>151</sup> MChch, s.80

<sup>152</sup> Tamże, s.84; Por. J. Ratzinger, dz. cyt., ss.67-81

<sup>153</sup> Por. A. Dulles, Chrystus i ewangelia..., s.57

Jedność z Bogiem w tym modelu eklezjologicznym wyraża się także poprzez ukazywanie Kościoła jako dzieła Bożego, powstałego z inicjatywy Najwyższego<sup>154</sup>.

Jak już wspomniano w powyższym modelu, w przeciwieństwie do ukazującego Kościół jako instytucje, Słowo Boże, będące Jego podstawą, traktuje się w kategoriach wydarzenia nadprzyrodzonego. „Ponieważ Pismo Święte staje się Słowem dopiero w wydarzeniu, więc Kościół jest prawdziwie Kościołem, również dopiero wtedy, kiedy staje się wydarzeniem”<sup>155</sup>. Wobec takiego stanowiska Kard. Dulles czuł się w obowiązku zaprotestować, bowiem „prowadzi to do znacznego pomniejszenia wartości elementu instytucjonalnego w Kościele”<sup>156</sup>.

Element boski wyrażający się w tym modelu wypływa także, a nawet przede wszystkim z odniesienia do szczególnej osoby, będącej dla niego punktem kulminacyjnym. U szczytu tej eklezjologii stoi sam, Chrystus „Herold Ojca”, obecny w zgromadzeniu wspólnoty, zebranej w Jego imię<sup>157</sup>. „Prawdziwa jedność we wspólnocie istnieje tak długo, jak długo wszyscy wyznają Jezusa i pokładają w nim ufność”<sup>158</sup>.

Głoszenie Ewangelii, będące tutaj w centrum, to nie tylko suche przyjmowanie wiary. Bezpośrednim celem w tym modelu jest bowiem doprowadzenie człowieka do wspólnoty. „Kościół jako zgromadzenie staje się przez dzieło głoszenia”<sup>159</sup>. Głoszenie Ewangelii jest potężnym wydarzeniem, w którym słuchacze są zaczepieni przez osobiste słowo Najwyższego Pana, tak że głoszone słowo staje się Słowem Boga<sup>160</sup>. To Słowo Boga jest, w interpretacji Rudolfa Bultmanna istotą Kościoła; prowadzi ludzi do wspólnoty<sup>161</sup>. Dzięki temu element boski, staje się tu fundamentem dla przeważającego elementu ludzkiego. Słowo, wiadomość, przekazywana jest tutaj za pośrednictwem zwykłych ludzi. Odbiorcami tej nowiny także są tylko ludzie, wezwani przez herolda i zebrani wspólnie razem. W tej obserwacji i analizie Dulles korzysta z doświadczeń często wymienianego w swoich dziełach H. Künga: „Kościół także nie jest czymś

---

<sup>154</sup> Por. MCHch, s.88

<sup>155</sup> R. Bultmann *Jesus Christ and mythology*, London 1958, ss.82-83, cyt. za: MCHch, s.80

<sup>156</sup> MCHch, s.80

<sup>157</sup> Por. A. Dulles, *Teologia epoki...*,s.933

<sup>158</sup> MCHch, s.83

<sup>159</sup> Tamże, s.81

<sup>160</sup> Por. A. Dulles, *John Paul II...*, ss.13,16-17; Por. J. Ratzinger, dz. cyt., ss.67-81

<sup>161</sup> Por. MCHch, s.80

utworzonym raz na zawsze, niezmiennym, jest formowany i tworzony równocześnie przez konkretne wydarzenia i ludzi, przychodzących razem i zbierających się w celu czczenia Boga. To konkretne zgromadzenie jest manifestacją, aktualną prezentacją społeczności, «wspólnoty» Nowego Testamentu<sup>162</sup>.

Ci więc, którzy przepowiadają powinni być świadomi swojej własnej niewystarczalności. „Według Barth’a poprawnym nastawieniem Kościoła jest wskazywanie Chrystusa – Baranka Bożego na wzór Jana Chrzciciela wołającego ludzi do Chrystusa przez publiczne uznawanie swojej własnej pustki<sup>163</sup>. Przepowiadający Ewangelię mogą zapominać o ograniczeniach Kościoła, które z tego faktu wypływają.

Model ten pokazuje także, na jakiej drodze ludzie powołani mocą charyzmatycznej desygnacji przez samego Boga, powinni wypełniać powierzone im zadania. Nie mogą bowiem zapominać, że są jedynie heroldami, głosicielami, bez prawa wykonywania jakiejkolwiek władzy. „Celem Kościoła jest, według tego nurtu teologii ogłosić wiadomość «przesłanie»(...) Odpowiedzialność Kościoła nie polega na tym, aby dokonać nawrócenia (tylko Bóg może to uczynić), ani nie na tym, by zbudować Królestwo Boga, ale raczej na głoszeniu ewangelii wszystkim narodom zgodnie z «wielką misją» (Mt. 28, 18-20)”<sup>164</sup>.

A. Dulles doświadczony swoją własną drogą do wiary zdaje się przestrzegać Kościół przed wszystkimi aspiracjami, popychającymi go w stronę rządzenia, czy panowania. Słuszne zdaje się być dla tego modelu ukazanie Kościoła jako miejsca pokornej proklamacji Bożego Słowa i służby. W świetle tym Kościół jawi się bardziej jako wspólnota charyzmatu, niż urzędu<sup>165</sup>.

Ciekawą cechą jest tu gloryfikacja, podniesienie znaczenia kościołów i wspólnot lokalnych, przy jednoczesnym pomniejszeniu wagi Kościoła powszechnego, co jest zresztą typowe dla tendencji i myśli protestanckiej. Ten typ eklezjologii nadaje jasny sens tożsamości i misji Kościoła, szczególnie lokalnego, który ogłasza Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie i przeciwstawia się wszelkiemu

<sup>162</sup> H. Küng, *The Church*, New York 1968, ss.79-104., cyt. za: MCHch, s.79; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., s.191

<sup>163</sup> K Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, t.I, cz.1, s.126, s.301, za: MCHch, ss.77–78

<sup>164</sup> MCHch, s.83

bałwochwalstwu<sup>166</sup>. „Kościół Lokalny nie jest, w tej teologii, tylko sekcją albo prowincją Kościoła, jak mogłoby się wydawać w prezentacjach modelu instytucjonalnego, ale jest jego pełną realizacją w każdym zgromadzeniu, które odpowiada na Słowa Boga”<sup>167</sup> Kościół pojmowany jako całość nie opiera swojego istnienia na jakiejś ogólnoświatowej strukturze. Związki pomiędzy poszczególnymi kościołami służą jedynie po to, by promować współdziałanie i wspólne napominanie<sup>168</sup>.

Atak na kościół jako wspólnotę zbiorczą jest tutaj wyraźnie zarysowany. Kardynał Dulles jako zaprawiony w walce apologeta, nie pozostaje na to obojętny. Broni konieczności pełnej jedności w Kościele. Zauważa, że Słowo Boże nie jest skierowane do indywidualności<sup>169</sup>. Sprzeciwiając się próbie takich ataków zauważa, że są one sprzeczne z wewnętrznym przekonaniem budzącym się w sercu każdego członka Kościoła katolickiego. „Jeśli więc katolik zastanowi się nad motywami swojego przekonania, że wszystkie te rzeczy wydarzyły się naprawdę, to dojrzy z łatwością, iż je przyjmuje nie tylko z powodu swego zaufania do Ewangelii, jako dokumentów historii naukowej w tym sensie, w jakim pojmowałiby je współcześni niewierzący. Czyta on raczej biblie w Kościele przyznając jej ten wysoki autorytet, jaki przypisuje jej Kościół i pojmując ją zgodnie z całą katolicką wspólnotą. Katolik nie pragnie znaleźć w Piśmie świętym żadnego innego znaczenia niż to, które znajduje w nim Kościół. Nie oczekując orzeczeń Magisterium w każdej sprawie dyskusyjnej, widzi on potrzebę pewnego autorytatywnego kierownictwa”<sup>170</sup>.

Kościół jest w stanie walczyć tą samą biblijną bronią i przy jej pomocy odeprzeć wszelkie ataki. „Wielcy polemści teologii potrydenckiej tacy jak Bellarmin i Kanizjusz starali się wykazać, że Biblia nie tylko nie uczy protestantyzmu, ale stanowi arsenał ortodoksji katolickiej”<sup>171</sup>.

Tak jak w każdym modelu również w tym kardynał zauważa pewne cechy pozytywne i negatywne.

„Dulles zauważa także atuty takiego ujęcia teologii: jest to zakorzenione w

<sup>165</sup> Por. A. Dulles, *Teologia epoki...*, s.936

<sup>166</sup> Por. MCHch, s.84

<sup>167</sup> H. Küng, *The Church*, New York 1968, s.92, za: MCHch, s.79; Por. , ss.91-139

<sup>168</sup> Por. MCHch, s.83

<sup>169</sup> Por. A. Dulles, *Chrystus i ewangelia...*, ss.61-62

<sup>170</sup> Tamże, s.7

tradycji biblijnej, w jasny sposób określa misję i tożsamość Kościoła, podkreśla transcendencję Boga i poddanie mu wspólnoty wiernych, rozwija wreszcie teologię słowa<sup>172</sup>. Jak pisze w „*Models of the Church*” ma ona silne podstawy w tradycji prorockiej Starego Testamentu, u Pawła i wielu innych<sup>173</sup>. „Po drugie, ten typ eklezjologii nadaje jasny sens tożsamości i misji Kościoła, szczególnie lokalnego, który ogłasza Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie i przeciwstawia się wszelkiemu bałwochwalstwu. Sprzyja też duchowości, skupiając się na suwerenności Boga i jego nieskończonej odległości od człowieka.

Ten typ eklezjologii prowadzi do posłuszeństwa, pokory, gotowości do żalu i przemiany. W końcu, ta wizja Kościoła podana przez Bartha i szkołę dialektyczną, daje początek bardzo bogatej teologii słowa. Słowo słusznie postrzegane jest jako prezentacja pomysłów, źródło informacji, wyraz osoby, przesłanie więzi międzyosobowych w dialogu. W przeciwieństwie do modelu sakramentalnego posiada unikalną zdolność wyrażania nie tylko tego, co widzialne, ale również tego, co niewidzialne. Wszystkie te punkty, dobrze rozwinięte w protestanckiej teologii słowa są cenną korektą dla katolickiej skłonności do koncentrowania się na samozadowoleniu, świętowaniu uroczystości, na sakramentalności<sup>174</sup>.

Model ten, podobnie jak każdy inny, nie jest wolny od pewnych słabości. „Mankamenty modelu, to oczywiście jego jednostronność, brak uwzględnienia struktury Kościoła, jego historycznej ciągłości i roli Magisterium w interpretacji kerygmatu, a także całkowite zaniedbanie działania na rzecz wyłącznie przepowiadania<sup>175</sup>. Katolickie rozumienie Kościoła jako stałej, zakorzenionej w historii społeczności, w której Chrystus nadal czyni się obecnym i dostępnym, konsekwentnie prowadzi do różnego rozumienia władzy w Kościele. Magisterium Kościoła z pewnością nie jest ponad słowem Boga, ale widzi siebie jako rzeczywistość obdarzoną władzą i autorytetem przez samego Jezusa Chrystusa, dla interpretowania Jego Słowa wśród wspólnoty<sup>176</sup>. W ten sposób tłumaczy relacje między wspólnotą, a Pismem Świętym. Podczas gdy w innych tradycjach

<sup>171</sup> Tamże, s.15

<sup>172</sup> I. Smentek, Kardynała Avery'ego..., s.105

<sup>173</sup> Por. R. Liszkiewicz, dz. cyt., ss.21-68

<sup>174</sup> MCHch, s.86

<sup>175</sup> I. Smentek, Kardynała Avery'ego..., s.105

<sup>176</sup> Por. Teologia epoki..., s.936

Magisterium widziane jest jako podmiot podlegający korektom przez prywatne szkoły, katolicyzm skłania się ku podkreśleniu podporządkowania uczonych teologów Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła”<sup>177</sup> (Por. DE 21). Innym elementem negatywnym zauważanym przez katolików i nie tylko jest to, że eklezjologia ta skupia się zbytnio na świadectwie słowa, zaniedbując działania i czyny. Może to prowadzić do niebezpieczeństwa pesymizmu, a nawet kwietyzmu<sup>178</sup>.

Współczesne spojrzenie Kościoła nie odrzuca prawd zawartych w tym modelu. Świadectwem tego są choćby wnioski Soboru Watykańskiego II. (Por. KL 7, KO 1, 10)

„W roku 1975 w czasie uroczystości na uczczenie dziesiątej rocznicy zakończenia Vaticanum II, papież Paweł VI określił podstawowy cel tego Soboru: umożliwić Kościołowi proklamowanie Ewangelii bardziej skutecznie ludziom dwudziestego wieku. Swą adhortacją apostolską *Evangelii nuntiandi* Paweł VI inaugurował nowy wiek ewangelizacji, którą Jan Paweł II potwierdził z mocą. Papieże są w pełni świadomi wzrastającego zamętu i ciemności, obniżania się poziomu moralnego i pogrążania się milionów ludzi w nędzy, która odbiera im godność. Są przekonani, że Ewangelia Chrystusowa jest konieczna, by odnowić w ludziach poczucie ich godności i poszanowanie dla prawa moralnego. Uważają, że Ewangelia nie została dana tylko dla chrześcijan (a tym mniej tylko dla ludzi zachodniego świata); lecz jako zaczyn - Ewangelia dociera ze swą uzdrawiającą mocą poza widzialne granice Kościoła. Bóg pragnie, by wszyscy ludzie doszli do poznania Chrystusa, jedyne go pośrednika zbawienia. Chce, by społeczność ludzka została odnowiona w świetle Chrystusa, który wskazuje drogę do tego, co Paweł VI określił pamiętnym mianem «cywilizacji miłości»”<sup>179</sup>.

Zarówno ten, jak i wcześniej ukazane modele są przykładem ukazującym Kościół jako rzeczywistość ludzką, pełną elementów naturalnych. Każdy z tych modeli, czy to model Kościoła –Instytucji, Sługi, bądź Herolda cechuje jednostronność, czyli znacząca przewaga elementów ludzkich. Przyczyną owej jednostronności jest tu szczególne miejsce i rola człowieka, zależna od jego funkcji

<sup>177</sup> MCHch, s.87

<sup>178</sup> Por. Tamże, s.88; Por. Teologia epoki..., s.938

<sup>179</sup> A. Dulles, Świadectwo..., s.115



sprawowanej we wspólnocie Kościoła. Wszystkie te funkcje: urzędnicze, służebne, czy profetyczne sprawowane są przez ludzi i dla ludzi. Model Herolda wydaje się być najbliższym modeli mieszanych, dlatego został zaprezentowany jako ostatni przed rozdziałem poświęconym tym właśnie modelom.

## ROZDZIAŁ III

### MODELE ŁĄCZĄCE BOSKI I LUDZKI ELEMENT RZECZYWISTOŚCI KOŚCIOŁA

Obok modeli, które większy nacisk kładą na widzialną rzeczywistość Kościoła należy dostrzec również te, w których amerykański Kardynał – Jezuita wskazuje na obie te rzeczywistości, ukazując ich wzajemną harmonię. Takie obustronne spojrzenie jest niezbędne. Kościół, bowiem jest wspólnotą zarówno widzialną, ludzką, jak i niewidzialną, nadprzyrodzoną, boską. Kardynał Dulles w swoim modelowym spojrzeniu eklezjologicznym nie przeprowadził radykalnie klarownego podziału, ograniczając się jedynie do prezentacji poszczególnych modeli. Jest to poniekąd zrozumiałe, bowiem trudno jest o taki podział tam, gdzie rzeczywistość widzialna nierozzerwalnie łączy się z nadprzyrodzoną. Niektóre koncepcje, ukazujące rzeczywistość Kościoła stanowią wspaniały przykład harmonijnego połączenia w sobie obu tych rzeczywistości. Tak zrównoważony związek dostrzegamy w dwóch modelach, prezentowanych przez Kardynała Dullesa: Kościoła jako Mistycznej Komunii i Sakramentu. Tego drugiego Dulles wyprowadza własny model – model Kościoła - Wspólnoty uczniów.

#### §1. Kościół jako Mistyczne Communio

Warto zauważyć, że model Mistycznego Communio to przede wszystkim reakcja na daleko idące zinstytucjonalizowanie Kościoła, reakcja na preferowany w teologii model instytucjonalny: „We współczesnej socjologii, przeciwstawianie dwóch rodzajów społecznych relacji: formalnie zorganizowanego, zbudowanego społeczeństwa i nieformalnej, interpersonalnej społeczności, stało się czymś powszechnym. Te dwie kategorie określa się zazwyczaj przy pomocy niemieckich rzeczowników *Gesellschaft* (społeczeństwo) i *Gemeinschaft* (społeczność). „Określenie *Gesellschaft*, można w tej klasyfikacji odnieść w przybliżeniu do grup

istniejących w charakterze instytucji, bądź widocznego społeczeństwa. Jest to ludzkie stowarzyszenie posiadające formalną organizację, struktury i urzędy. Organizacja taka jest kierowana przez kompetentną władzę, zinstytucjonalizowaną w postaci urzędu. Takie społeczeństwa kierują się dokładnymi regułami, często spisanyymi<sup>1</sup>. Jak wskazano w ocenie instytucjonalizmu<sup>2</sup>, duże instytucje są w najlepszym wypadku traktowane jako zło konieczne. Są odczuwane jako uciążliwe i depersonalizujące. Ludzie odnajdują znaczenie swojego „ja” nie w kategoriach takich jak instytucja, ale w elementach nieformalnego, osobowego, wspólnotowego związku. Ludzie tęsknią za społecznością, która, pomimo wszystkich konfliktów konstruowanych wewnątrz współczesnego społeczeństwa, może otworzyć się na komunikację miłości. Kościół, jeśli będzie mógł podjąć i zrealizować te zadania, zostanie przyjęty na nowo, z wielkim entuzjazmem<sup>3</sup>.

W teologii XX-go wieku rodzą się więc próby poszukiwania kompromisu. Kard. Dulles zwraca uwagę na istnienie tendencji wyraźnie rozgraniczających pomiędzy tym, co zewnętrzne i wewnętrzne, wertykalne i horyzontalne, organizacyjne i wspólnotowe. Kardynał, szukając pomostu łączącego te dwie rzeczywistości odwołuje się do Arnolda Rademachera i J. Hamera. Rademacher utrzymuje, że Kościół w swojej wewnętrznej strukturze jest społecznością (*Gemeinschaft*), zaś w zewnętrznej manifestacji jest społeczeństwem (*Gesellschaft*). Społeczeństwo jest uzewnętrznieniem i realizacją społeczności. Taka społeczność jest „prawdziwą”, jeżeli jest zbieżna z Królestwem Bożym i Wspólnotą Świętych<sup>4</sup>. Hamer zaś, przedstawiając Kościół jako wspólnotę nie ma na myśli społeczności w jej sensie socjologicznym (grupa podstawowa). Rozróżnia w pojęciu wspólnoty wymiar wertykalny (pionowy) i horyzontalny (poziomy). Społeczność jako grupa socjologiczna to przede wszystkim wspólnota w wymiarze horyzontalnym (poziomym), rozpatrywana w świetle przyjaznych relacji międzyosobowych<sup>5</sup>. Autor zauważa, że petryfikacja stanowisk jednostronnych może doprowadzić do niebezpiecznego zjawiska dualizmu, tak jak czyni to Emil Brunner

---

<sup>1</sup> MCHch, s.47

<sup>2</sup> Zob. Rozdz. II, §1

<sup>3</sup> Por. MCHch, s.59; Por. E. Ozorkowski, Kościół; zarys eklezjologii katolickiej, Wrocław 1984, s.238

<sup>4</sup> Por. A. Rademacher, Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft, Augsburg 1931, cz.5, ss.7–75, za: MCHch, ss.48-49

przeciwstawiając *Ekklesię* personalizmu, Kościołowi prawa, czy P. Tillich, kiedy przeciwstawia mu „Duchowe Communio”<sup>6</sup>. Świadomy tych zagrożeń Kardynał szuka takiego pojęcia, w którym oba te elementy, łącząc się ze sobą, będą w stanie objąć zarówno hierarchiczny, jak i personalistyczny wymiar Kościoła. Jako narzędzie tych działań, w ramach modelu Kościoła – Mistycznego Communio, służą mu dwie powszechnie znane analogie eklezjalne: Ludu Bożego i Mistycznego Ciała, poprzez które prowadzi do ukazania rzeczywistości Kościoła jako wspólnoty. „Kategorie „Ciało Chrystusa” i „Lud Boży” są faktycznie równoważne. Obie posiadają charakter bardziej demokratyczny niż modele hierarchiczne. W szczególny sposób akcentują relację wszystkich wierzących do Ducha Świętego, który kieruje całym Kościołem. Obie zwracają uwagę na wzajemną miłość członków i na podporządkowywanie dóbr mniejszej grupy-dobru całego Ciała albo Ludu<sup>7</sup>. „Te dwa obrazy, po długim okresie zaniedbania w katolickiej teologii, wróciły do łask w tym stuleciu. Podstawa dla tego ożywienia została położona w dziewiętnastym wieku przez J. A. Möhler’a i jego współpracowników ze szkoły w Tübingen. Reagując przeciw suchym instytucjonalnym modelom, spopularyzowali pojęcie Kościoła jako nadprzyrodzonego organizmu ożywionego przez Ducha Świętego, wspólnoty opierającej się na Bożej Łasce”<sup>8</sup>.

Główny obrazem Kościoła w dokumentach Soboru Watykańskiego II jest Lud Boży. Lud Boży jest biblijnym pojęciem, mającym głębokie korzenie w Starym Testamencie, gdzie określenie „Izrael” zawsze jest odnoszone do narodu cieszącego się szczególnym Bożym upodobaniem<sup>9</sup>. W kilku tekstach Nowego Testamentu (Rz 9,23-26, Hbr 8,10, J 1,1, 1P 2,9-10, itp.) określenie kościoła chrześcijańskiego (εκκλησια) jest odniesione do pojęcia „Nowy Izrael” albo „Lud

<sup>5</sup> Por. J Hamer, *The Church is a Communion*, New York 1964, s.93, za: MCHch, s.49

<sup>6</sup> Por. P. Tillich, *Systematic theology*, Chicago 1963, t.3, ss.162-72, za: MCHch, s.60; Por. A. Kłoczowski, *Teolog „troski ostatecznej”* w: LWT XX/XXI, s.345

<sup>7</sup> Por. MCHch, s.53

<sup>8</sup> Tamże, s.50; Por. H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1999, s.53; Por. A. Kubiś, *Wprowadzenie do Lumen Gentium Konstytucji dogmatycznej o Kościele* w: S. Grzybek (red.), *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, s.18

<sup>9</sup> Por. MCHch, s.53; Por. A. Dulles, *The dimensions of the Church. Postconciliar reflection*, Westminster-Maryland 1967, s.6-15, za: I. Smentek, *Główne nurty eklezjologii Kard. Avery Dullesa* w: *Warszawskie Studia Teologiczne XVI/2003*, s.161; Por. S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982, ss.57-61; Por. S. Grzechowiak, *Kościół, kim jesteś?*, Gniezno 2002, s.125; S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002, s.29; Por. R. Karwacki,

Boży Nowego Przymierza”<sup>10</sup>. W rozdziale drugim „Konstytucji Dogmatycznej o Kościele”, „Nowy Lud Boży” ukazany jest jako społeczność, którą „Chrystus nabył za cenę krwi swojej, Duchem swoim napełnił, w stosowne środki widzialnego i społecznego zjednoczenia wyposażył, wspólnota życia, miłości i prawdy (Por. KK9)<sup>11</sup>. Ten Nowy Lud Boży nie jest zidentyfikowany z jakąś konkretną organizacją społeczną, nawet z Kościołem rzymskokatolickim. Określenie „Lud Boży” jest równorzędne jedynie z innym obrazem biblijnym „Ciało Chrystusa”<sup>12</sup>.

Obraz Ludu Bożego różni się jednakże od obrazu Ciała Chrystusowego tym, że uwzględnia większą niezależność między Kościołem, a jego Boską Głową<sup>13</sup>. „Kościół jest widziany jako wspólnota osób wolnych. Model Ludu Bożego podejmuje w swojej treści wiele tematów charakterystycznych dla protestanckiej teologii, tematów, które mogą być podjęte także w teologii katolickiej, jak pokazuje to *Lumen gentium*, kiedy mówi o Kościele zarówno świętym, jak i grzesznym, potrzebującym reformy i skruchy w obliczu swoich grzechów”<sup>14</sup>.

W analogii Kościoła – Ludu Bożego Kardynał amerykański domaga się jaśniejszego sprecyzowania pojęcia: „Określenie «Lud Boży», użyte synonimicznie do terminu «Kościół», uderza egoizmem i jednostronnością. Jak może jakaś niewielka grupa ludzi twierdzić, że oni i tylko oni są, prawdziwym Ludem Bożym? Właściwie Biblia sama zapewnia, że Bóg wszedł w relację dialogu z całą ludzkością (Rdz 8-9) i w ten sposób wszyscy ludzie są w jakimś znaczeniu członkami Ludu Bożego. Dlatego dla społeczności Kościoła i całego chrześcijaństwa lepszym określeniem jest «Lud Boży Nowego Przymierza», w którym zwraca się uwagę na rolę Syna Bożego, który związał ten lud ze swoim Ojcem relacją wzajemnej miłości i wierności”<sup>15</sup>.

Podsumowując zastosowaną analogię warto zauważyć, że trudno byłoby przyporządkować ją w oparciu o podział na elementy boskie i ludzkie. Większość teologów podkreśla jej większy nacisk na elementy mistycyzmu i

Interpretacja Kościoła jako *communio*, Siedlce 1999, ss.153-162; Por. S. Grzybek, Lud Boży w świetle Konstytucji *Lumen Gentium* w: S. Grzybek (red.), dz. cyt., ss.71-82

<sup>10</sup> Por. MCHch, s.53; Por. S. Nagy, dz. cyt., ss.26-28,60; Por.H. Seweryniak, dz. cyt., s.52

<sup>11</sup> Por. MCHch, s.53; Por. S. Nagy, dz. cyt., s.60; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., s.126; Por.E. Ozorowski, dz. cyt., ss.50-53

<sup>12</sup> Por. MCHch, s.53; Por. B. Kominek, Kościół po soborze, Paryż 1969, s.15

<sup>13</sup> Por. MCHch, s.53; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., ss.126

<sup>14</sup> MCHch, s.53

nadprzyrodzoności<sup>16</sup>. Dzisiejsza teologia zauważa, że obraz Ludu Bożego, choć związany więzami wiary, mocą Ducha Świętego zwraca też uwagę na element widzialny<sup>17</sup>. Niestety, sam w sobie nie jest on w stanie wyrazić w wystarczającym stopniu istoty Kościoła.

Innym obrazem w ramach powyższego modelu jest obraz Kościoła, będącego Mistycznym Ciałem Chrystusa. Kardynał Dulles zwraca uwagę, że tak ujęta rzeczywistość Kościoła jest bliska teologii katolickiej od samych początków jego istnienia. Jest również bliska jego osobistym doświadczeniom odkrywania Boga i wiary<sup>18</sup>. Idea ta jest zawarta w teologii św. Pawła (Rz 12, 1 Kor 12)<sup>19</sup>. Jej głównym punktem jest wzajemny związek, wzajemne zainteresowanie i wzajemna zależność członków lokalnej społeczności. W liście do Efezjan i do Kolosan kładzie akcent na całkowite podporządkowywanie Kościoła Chrystusowi<sup>20</sup>. Wielu Ojców Kościoła, łącznie ze św. Augustynem rozwija obraz Kościoła - Ciała Chrystusowego, kładąc szczególny nacisk na mistyczny i niewidzialny element wspólnoty, która łączy w sobie wszystko to, co ożywione jest Łaską Chrystusa<sup>21</sup>. Pojęcie Kościoła u Augustyna zawiera w sobie zarówno element ziemski (człowiek), jak i niebieski (aniołowie, wspólnota świętych). Chrystus jako Głowa łączy w sobie te dwie rzeczywistości<sup>22</sup>. W okresie średniowiecza rzeczywistość widzialną i niewidzialną Kościoła badał i opisywał św. Tomasz z Akwinu. W obrazie Kościoła – Ciała Chrystusowego zaznacza jego wymiar teocentryczny, zaś wszystkie elementy widoczne określa jako wtórne i podrzędne. Sakramenty, Pismo Św., prawo kościelne są jedynie uzewnętrznieniem Łaski Bożej<sup>23</sup>. W XIX w. eklezjologia została ożywiona przez powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych. W tym czasie belgijski jezuita Emile Mersch poświęcił swoją aktywność naukową przywróceniu pojęcia „Ciało Mistyczne” jako kluczowe dla teologii. Dokonał

---

<sup>15</sup> Tamże, s.54; Por. Chuch. Grzechowiak, dz. cyt., s.126

<sup>16</sup> Por. S. Nagy, dz. cyt., ss.55-56

<sup>17</sup> Por. MCHch, s.54

<sup>18</sup> Por. A. Dulles, Świadectwo dane łasce i refleksje o teologicznej wędrówce, Ząbki 2004, s.70

<sup>19</sup> Por. MCHch, s.50; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., ss.149-154; Por. J. Ratzinger, Kościół wspólnotą, Lublin 1993, ss.23-27

<sup>20</sup> Por. H. Küng, The Church, New York 1968, ss.225,228-34, za: MCHch, s.50

<sup>21</sup> Por. S. J. Grabowski The Church: An Introduction to the theology of st Augustine, St. Louis 1957, ss.3-92, za: MCHch, s.51; Por. I. Smentek, Główne nurty..., s.164

<sup>22</sup> Por. MCHch, s.51; Por. I. Smentek, Główne nurty..., s.163

<sup>23</sup> Por. Y. Congar, The Mystery of the Church, ss.97-117; Tenże, L'Eglise de S. Augustin á l'epoque moderne, Paris 1970, ss.232-40, za: MCHch, s.51

rozdzielenia między Kościołem jako „społeczeństwem ochrzczonych wyznawców, kierowanych przez prawowitych pasterzy” i Mistycznym Ciałem jako „jednością tych, którzy swoim życiem naśladują życie Chrystusa”.<sup>24</sup> Jeszcze dalej szedł Karl Pelz, który utrzymywał, że unia hipostatyczna jest w pewnym sensie rozciągnięta na wszystkich chrześcijan<sup>25</sup>. Ścisłym zwieńczeniem tych poszukiwań jest oficjalne nauczanie Kościoła. W 1943 Pius XII opublikował swoją słynną encyklikę, w której zdefiniował Kościół Jezusa Chrystusa jako Mistyczne Ciało Chrystusa i stwierdził, że „Mistyczne Ciało” można zidentyfikować z pojęciem „Kościół rzymskokatolicki”.<sup>26</sup> Według Dullesa była to próba, zharmonizowania pojęcia „Ciało Mistyczne” z pojęciem Kościoła wypracowanym przez Bellarmine’a. Wskazuje na papieża i biskupów jako na „stawy i więzadła ciała” i podkreśla, że „ci, którzy wykonują świętą władzę w Ciele są jego pierwszymi i głównymi członkami”. Laicy są powołani, aby „pomóc hierarchii kościelnej w głoszeniu Królestwa Bożego Odkupienia” i w ten sposób zająć ważne, honorowe, choć nie pierwsze miejsce w chrześcijańskiej społeczności (MCH 17)<sup>27</sup>. Sobór Watykański II w *Lumen gentium* powtarza myśl, że Kościół jest Ciałem Chrystusa, wyprowadzając ją z dwóch określeń podjętych przez encyklikę *Mystici corporis*. Odróżnia pomiędzy Kościołem jako hierarchicznym społeczeństwem i Ciałem Chrystusa<sup>28</sup>. Podkreśla, że oba są względem siebie jedynie relatywne w kontekście porównywania z ludzką i boską naturą Chrystusa. Struktura Kościoła jest opisana jako istotny instrument służący Duchowi Chrystusowemu, który ożywia Kościół przez budowanie jego Ciała. *Lumen gentium* w odróżnieniu od *Mystici Corporis* nie kładzie nacisku na to, że pojęcia: „Kościół Chrystusa” albo „Ciało Mistyczne” są równoznaczne z pojęciem Kościoła rzymskokatolickiego. (Por. KK 8,9). Pojęcie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa jest również zbieżne z perspektywą filozofii

<sup>24</sup> Zob. E. Mersch, *The Whole Christ; The Theology of the Mystical Body*, St. Louis 1958, za: MCHch, s.52

<sup>25</sup> Por. K. Pelz, *Der Christ als Christus*, bmv 1939, za: MCHch, s.52

<sup>26</sup> Zob. Pius XII, *Mystici Corporis*.

<sup>27</sup> Por. MCHch, s.55; Por. E. Ozorowski, dz. cyt., ss.256-258

<sup>28</sup> Por. MCHch, s.55; Por. E. Ozorowski, dz. cyt., ss.67,238

personalistycznej Jana Pawła II. Obraz ten był przez propagowany podczas obrad Vaticanum II<sup>29</sup>.

Według Kardynała dość ciekawą koncepcję analogii Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa przedstawia J. Hamer. Przez tę analogię odrzuca z jednej strony definicję Bellarmina, charakteryzującą Kościół jedynie w wymiarze jego zewnętrznych, instytucjonalnych cech, z drugiej zaś spojrzenie Sohm'a i Brunner'a którzy widzieli instytucjonalność jako coś nieuprawnionego. Utrzymuje wraz z Congar'em, że istotne są oba te aspekty<sup>30</sup>. Szuka sposobów, by połączyć je pod pojęciem wspólnoty. Kościół, jak podkreśla, to „Mistyczne Ciało Chrystusa, wspólnota zarazem wewnętrzna, jak i zewnętrzna, wewnętrzna wspólnota duchowego życia ( wiary, nadziei miłosierdzia) uwidoczniiona przez zewnętrzną wspólnotę wyznania wiary, karności i życia sakramentalnego”<sup>31</sup>. Doświadczenie tej głębokiej wspólnoty Kościoła towarzyszyło Kardynałowi po przejściu na katolicyzm: „Jako członek Mistycznego Ciała Chrystusa (bo Pan i Jego Oblubienica są jednym ciałem), mogłem w pełni uczestniczyć w liturgicznym życiu Kościoła na ziemi. I nie tylko na ziemi: byłem także zjednoczony z Kościołem cierpiącym w czyśćcu i z Kościołem tryumfującym, gdzie święci radują się w niebie. Byłem ściśle złączony z duszami w czyśćcu, które mogłem wspomagać modlitwą ze świętymi w niebie - z bogatego skarbcza ich zasług mogłem teraz swobodnie czerpać. Ci, których dzieła i pisma tak podziwiałem, należeli teraz i do mnie. To moi święci, mogłem ich wzywać do woli i liczyć na ich niezawodną opiekę. To było tak, jakby i żyli, i pracowali tylko dla mnie”<sup>32</sup>.

Analogia ta, podobnie jak wcześniejsza budzi jednak szereg kontrowersji i zawiera pewne niejasności: „Odnosząc się do pojęcia «Ciała Mistycznego», musimy zadać sobie pytanie: Czy ciało to jest czystą wspólnotą łaski, czy też pierwszoplanową rzeczywistością widzialną? Jeśli jest tą pierwszą, to nie wydaje się, by było identyczne z Kościołem Chrystusowym, który zazwyczaj jest rozumiany jako społeczność wierzących chrześcijan, związanych razem poprzez

<sup>29</sup> Por. Jan Paweł II, U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II, Kraków 1988, s.75; Por. AS, II/3, 857, za: A. Dulles, Blask wiary, Wizja teologiczna Jana Pawła II, Kraków 2003, s.89

<sup>30</sup> Por. MCHch, s.49; Por. A. Skowronek, Promotor reformy w Kościele w: LWT XX/XXI, ss.79-80

<sup>31</sup> J Hamer, The Church is a Communion, New York 1964, s.93, cyt. za: MCHch, s.49



więzy widocznej wiary, czci i wspólnoty eklezjalnej. Jeśli tą drugą, to czy istnieje potrzeba tworzenia innego terminu określającego niewidzialną wspólnotę łaski, która dla św. Augustyna i św. Tomasza wydawałaby się istotą «Ciała Chrystusowego?»<sup>33</sup>

W próbie odpowiedzi na powyższe pytanie nasz amerykański teolog zwraca uwagę na organiczne rozumienie tej analogii. „Obraz „Ciało Chrystusa” jest bardziej organiczny, niż socjologiczny<sup>34</sup>. „Kościół jest widziany w analogii do ludzkiego ciała, posiadającego różne narządy. Mają one określone zasady, dzięki którym rozwijają się, regenerują i dostosowują do zmiennych warunków. Ciało Chrystusa, w odróżnieniu od naturalnego organizmu, kieruje się zasadą Życia Bożego. W większości teologicznych wyjaśnień zasadą tą jest Duch Święty”<sup>35</sup>.

Obraz ten niesie ze sobą także inne trudności; „Określenie Kościoła jako «Ciało Chrystusa» może prowadzić do niebezpiecznego ubóstwienia Kościoła. Wskazuje błędne stanowisko Pelz’a, który uważa, że Kościół jest jednym organizmem razem ze swoją głową i dlatego związek ten jest zarówno biologiczny jak i hipostatyczny. Jeśli Duch Święty zostałby pojęty jako «zasada» życia Kościoła, wszystkie działania Kościoła można by było przypisać Duchowi Świętemu. W ten sposób zostałaby zamazana osobista odpowiedzialność i wolność członków, a obecność grzechu i błędu w Kościele – zarówno nawet na poziomie świeckim, jak i urzędowym czyni go niezrozumiałym. Pojęcie Ludu Bożego jest z tego punktu widzenia bardziej pożyteczne; lepiej odnosi się do konkretnej rzeczywistości Kościoła jako ludzkiej wspólnoty kształtującej się w historii”<sup>36</sup>.

Spośród modeli Objawienia najbliższym tej metaforze Kościoła jest model „wewnętrznego doświadczenia”<sup>37</sup>.

Zwracając uwagę na walory tak precyzowanego spojrzenia na Kościół Kardynał zwraca uwagę, że „oba modele: Ciało Chrystusa i Lud Boży, oświetlają z różnych stron pojęcie Kościoła jako wspólnoty, bądź społeczności. Kościół nie jest,

---

<sup>32</sup> A. Dulles, *Świadectwo...*, s.77

<sup>33</sup> MCHch, s.55

<sup>34</sup> Por. Tamże, s.50; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., s.128

<sup>35</sup> MCHch, s.50

<sup>36</sup> MCHch, s.55; Por. S. Pié-Ninot, dz. cyt., s.30

<sup>37</sup> Por. K. Kaucha, *Teologia objawienia i jej eklezjologiczne konsekwencje w pismach Avery Dullesa*, ZN KUL 1994 nr 3-4, ss.5-6; Por. A. Dulles, *Models of Revelation*, New York 1985, ss.68-83

z tego punktu widzenia jedynie instytucją albo wyraźnie zorganizowanym społeczeństwem. Raczej jest to wspólnota ludzka pojmowana na sposób wewnętrzny, choć wyraża się także przez zewnętrzne więzi wiary, czci i wspólnoty eklezjalnej<sup>38</sup>. Dulles opierając się na wypowiedziach Jana Pawła II zaznacza wyraźnie konieczność uzupełnienia obrazu Mistycznego Ciała obrazem Kościoła – Ludu Bożego<sup>39</sup>. Kardynał zwraca uwagę na istotę więzów między członkami tak pojętej wspólnoty Kościoła: „Więzami jednoczącymi w tych teoriach, byłyby w pierwszym rzędzie wewnętrzne łaski i dary Ducha Świętego, chociaż zewnętrzne więzi są rozpoznane jako istotne na drodze pomocniczej. Ten ostateczny związek przewyższa wszystkie znane dotychczasowej socjologii. Jest głębszym i bardziej intymnym przekształceniem mistycznej jedności, niż to możliwe do opisanie w wyrażeniach moralnych, czy prawniczych. Określenie «członek» może być używane nadal, ale w tej eklezjologii nie posiada charakteru jurydycznego. Użyty jest raczej w sensie organicznym, duchowym, albo mistycznym, odnosząc się w ten sposób do Kościoła pojmowanego jako wspólnota łaski. Najważniejszym czynnikiem łączącym wzajemnie członków Kościoła jest zbawiająca łaska Chrystusa. W niektórych prezentacjach nasuwa się myśl o niewidzialnym członkostwie. Wszyscy ci, którzy zyskują przyjaźń dzięki łasce Chrystusa, w pewnym sensie mogą być według tej wizji członkami Ludu Bożego albo Ciała Chrystusowego<sup>40</sup>”.

Połączenie obu analogii jest dobrym przykładem powstawania modelu teologicznego przez uogólnienia i łączenie funkcjonujących w tradycji chrześcijańskiej obrazów<sup>41</sup>. Te i inne obrazy (świątynia, winna latorośl, rodzina, dom) dały asumpt do dostrzeżenia w Kościele rzeczywistości utworzonej przez samoudzielanie się Trójjedynego Boga, wspólnocie związanej przede wszystkim przez wewnętrzną łaskę Chrystusa<sup>42</sup>. Kard. Dulles zauważa także, że ów związek członków Kościoła z Chrystusem i z sobą nawzajem jako kłamry wszystkich

---

<sup>38</sup> MCHch, s.55

<sup>39</sup> Por. A. Dulles, *Blask wiary...*, ss.89-91

<sup>40</sup> MCHch, s.57;

<sup>41</sup> Por. I. Smentek, Kardynała Avery'ego Dullesa SJ rzemiosło teologiczne, *Studia Bobolanum* 2 (2003), s.104

<sup>42</sup> Por. A. Dulles, *The craft of theology. From symbol to system*, Crossroad 1992, ss.33-35; Por. Tenże, *Blask wiary...*, s.91; Por. Jan Paweł II, *List do kapłanów w Wielki Czwartek* 1994,

obrazów teologicznych, wskazuje H. Mühlen. Mówi zresztą o tym wprost: „Mühlen pisze, że Kościół to jedna Osoba (Duch Święty) w wielu osobach (Chrystus i my). Związek członków z sobą nawzajem i z Chrystusem nie jest ani jedynie organiczny (z jednej strony), ani jedynie moralny, czy prawniczy z drugiej; jest to raczej nowy rodzaj związku, który Mühlen określa jako «personalogiczny». Związek ten jest zarówno wewnętrznym związkiem uświęcenia- mający miejsce w najgłębszym osobistym wnętrzu członków – jak i widocznym konsekracyjnym związkiem potwierdzonym przez urząd i sakramenty”<sup>43</sup>.

Jak już wyżej wspomniano cechą charakterystyczną warsztatu Kard. Dulles’a jest umiejętność właściwej syntezy obrazów w jedną, komplementarną całość. Dobrym przykładem jest tutaj model Mistycznej Komunii. Nazwa tego modelu łączy w sobie dwa elementy akcentujące nadprzyrodzoną i naturalną rzeczywistość Kościoła. W kontekście eklezjologicznym już samo pojęcie „communio” wskazuje na harmonijny związek o charakterze ludzkim, oparty na trwałych więzach wewnętrznych<sup>44</sup>.

Kardynał naświetlając historię na nowo przyjętego pojęcia „communio” (+ wspólnoty) odnosi je do wcześniejszej gloryfikacji instytucjonalizmu. „Skoro kategorie instytucjonalne nie potrafiły sprawiedliwie oddać pełnej rzeczywistości Kościoła, to oczekiwano, że teologowie zwrócą się w kierunku innego określenia, aby jaśniej ukazać jego naturę”<sup>45</sup>. Odwołuje się przy tym do znanego już rozróżnienia Gessellschaft/ Gemeinschaft. Genezy pojęcia wspólnoty dopatruje się w opisie grup pierwotnych, dokonany przez Charlesa H. Cooley’a, który podaje pięć cech charakterystycznych dla grupy pierwotnej:

- bezpośrednie relacje panujące w ramach stowarzyszenia
- nieokreślony charakter
- względna trwałość
- niewielka ilość członków

---

„L’Osservatore Romano” 4/1994, ss.4-7; Por. J. Flis, Modele Kościoła w pismach narracyjnych Nowego Testamentu, Lublin 1999, ss.169-180; Por. R. Karwacki, dz. cyt., ss.168-188

<sup>43</sup> H. Mühlen, *Una Persona mystica*, Paderborn 1968; Por. S. J. Kilian, *The Holy Spirit in Christ and christians*, *American Benedictine Review* 20 (1969), ss.99-121, za: MCHch, s.56

<sup>44</sup> Por. A. Zuberbier, *Wspólnota*, Słownik teologiczny (red. A Zuberbier), Katowice 1988, t. 2, ss.377-381; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., ss.164,166; Por. M. Żurowski, *Uprawienie do uczestnictwa w Kościelnej wspólnotcie „Ius ad Communionem”*, Warszawa 1979, ss.22-45

<sup>45</sup> MCHch, s.47

- względna zażyłość między członkami.

Podając przykłady grup podstawowych, Ch. H. Cooley wymienia rodzinę, gospodarstwo domowe i sąsiedztwo w starym stylu. Takie grupy są pierwszorzędne ze względu na swoje podstawowe znaczenie w tworzeniu społecznej natury każdej osoby<sup>46</sup>.

Inaczej postrzega te kwestie Emil Brunner, który stwierdza, że Kościół w swoim znaczeniu biblijnym (*εκκλησια*) *nie* jest jedynie instytucją, ale także braterską wspólnotą, (*Bruderschaft*); czystą wspólnotą osób (*Personengemeinschaft*). E. Brunner odrzucił prawo, sakramenty i urząd kapłański jako niezgodne z prawdziwą istotą Kościoła<sup>47</sup>. „Pojęcie Kościoła jako wspólnoty stało się bliskie dla wielu współczesnych teologów. W niektórych kręgach protestanckich pojęcie to zostało rozwinięte w sensie antyinstytucjonalnym. Rudolf Sohm, na przykład, naucza, że podstawowa natura fundamentów Kościoła jest antytezą wszelkiego prawa”<sup>48</sup>. Kościół jako *Communio* występuje także u A. J. Möhlera<sup>49</sup>.

Bez wyciągania aż tak skrajnych wniosków, Dietrich Bonhoeffer określił pojęcie Kościoła jako społeczności międzyosobowej. W swojej pierwszej znaczącej pracy teologicznej „*The Communion of Saints*” napisał: „Społeczność formuje się przez zapomnienie o miłości siebie samego. Relacja ja - ty nie jest już zasadniczo obowiązkiem, ale dobrowolnym darem”<sup>50</sup>.

We francuskim środowisku Kościoła katolickiego dominikanie Yves Congar i Jérôme Hamer stworzyli dla swojej eklezjologii pojęcia społeczności, wspólnoty centralnej. Congar w swoich pracach wprowadza ideę dwóch nierozłącznych aspektów Kościoła. Z jednej strony jest to wspólnota ludzi z Bogiem i z sobą nawzajem w Chrystusie<sup>51</sup>. Z drugiej strony jest całością środków, przez które wspólnota ta jest tworzona i utrzymywana. W pierwotnym rozumieniu Kościół jest

<sup>46</sup> Por. C. H. Cooley, R.C Angell, L. J. Carr, *Introductory sociology*, New York 1933, ss.55-56, za: MCHch, s.47

<sup>47</sup> Por. E. Brunner, *The Misunderstanding of the Church*, London 1952, s.17, za: MCHch, s.48

<sup>48</sup> Tamże, s.107, cyt. za: MCHch, s.48; Por. E. Staniek, *Bogactwo tajemnicy Kościoła*, Kraków 1990, ss.3-9

<sup>49</sup> Por. A. Kubiś, dz. cyt., s.18

<sup>50</sup> D. Bonhoeffer, *The Communion of Saints*, New York 1963, s.123, za: MCHch, s.48; Por. E. Staniek, dz. cyt., ss.11-16; Por. S. Pié-Ninot, dz. cyt., ss.33-34

<sup>51</sup> Por. MCHch, s.49; Por. M. Żurowski, *Współuczestnictwo kościelne Ius ad Communionem*, Kraków 1984, ss.20-23; Por. J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą...*, s.9

*Heilsgemeinschaft* (społecznością zbawienia); w późniejszym *Heilsanstalt* (instytucją zbawienia), w ostatecznym zaś jest wspólnotą osób<sup>52</sup>. To spojrzenie pozwala złączyć w jedną wspólnotę wiernych świeckich i hierarchię kościelną<sup>53</sup>.

Inspiracją i ważnym źródłem poszukiwań są dla Kardynała poglądy J. Hamera, który podkreśla, że to, co jest wyróżniające dla Kościoła, to jego wymiar wertykalny - Boskie Życie objawione we wcieleniu Chrystusa i komunikujące się z ludźmi przez Ducha. Zewnętrzne więzi braterskiego społeczeństwa są elementem widzialnym w rzeczywistości Kościoła, ale opierają się na głębszej duchowej wspólnocie łaski, bądź miłosierdzia. Wspólnota obdarzona darem Ducha Świętego znajduje wyraz we wzajemnych międzyosobowych relacjach więzi, zainteresowania i pomocy<sup>54</sup>.

W teologii posoborowej Kardynał zauważa z kolei, że katoliccy pisarze skierowali się bardziej w stronę socjologicznego rozumienia społeczności jako zasady odnowy Kościoła. Spoglądali na Kościół naszych czasów stający się miejscem, w którym można stworzyć bogate i satysfakcjonujące relacje międzyosobowe, oparte na wzajemnym zrozumieniu i miłości. Kościół, zgodnie z tą wizją, to wielka społeczność składająca się z wielu połączonych ze sobą społeczności. (wspólnota wspólnot) Dzięki jednoczącej obecności Ducha Świętego, liczne rodziny chrześcijańskie są połączone w jedną dużą rodzinę<sup>55</sup>.

Każda wspólnota, choćby najmniejsza powinna posiadać jasno sprecyzowane cele. Wspólnota bez celu traci racje swojego bytu. Odpowiadając na pytanie o cel Kościoła, wyrażony w modelu Mistycznej Komunii, Kardynał Dulles wskazuje na cel duchowy, albo nadprzyrodzony. „Kościół dąży do *doprowadzenia* ludzi do wspólnoty z Bogiem. Ale cel ten nie jest po prostu nagrodą za dobre życie. Gdziekolwiek jest obecny Kościół, ludzie już są połączeni z Bogiem. „Gdzie jest Duch Boży, tam są Kościół i wszelka łaska”<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Por. Y. Congar, *Lay people in the Church*, Westminster 1965, ss.28-58, za: MCHch, s.49; Por. A. Dulles, *Świadectwo...*, s.70

<sup>53</sup> Por. I. Smentek, *Główne nurty...*, s.164

<sup>54</sup> Por. J. Hamer *The Church is a Communion...*, ss.159-164,204, za: MCHch, s.50; Por. R. Małecki, *Kościół jako wspólnota*, Lublin 2000, ss.78-83,94-103

<sup>55</sup> Por. *The Uppsala Report*, Geneva: World Council of Churches, 1968, s.17, za: MCHch, s.57; Por. A. Dulles, *Świadectwo...*, s.114; Por. J. Ratzinger, *Kościół, ekumenizm, polityka*, Warszawa 1990, s.13

<sup>56</sup> Św. Ireneusz, *Adversus Haereses*, 3, 24, 1 w: PG 7, 966, cyt.za: MCHch, s.58

Członkowie Kościoła – Mistycznej Komunii „rozumiani są tu w sensie duchowym, ponieważ żyją dzięki nadprzyrodzonej wierze i miłosierdziu”<sup>57</sup>.

Wśród atutów tego modelu warto zauważyć, że tak rozumiany Kościół „nie jest zwykłym środkiem, pojazdem dowożącym ludzi do nieba”. Kościół w pewnym sensie istnieje dla siebie samego. Jak długo ludzie są w Kościele, osiągają cel swojego istnienia – pozostają we wspólnocie z Bogiem.

„Z wielu względów model wspólnotowy jest tolerowany przez tych, którzy widzą Kościół przede wszystkim jako instytucję. Ten typ eklezjologii ma lepszą podstawę w biblijnym pojęciu wspólnoty (*koinonii*)”<sup>58</sup>. W odróżnieniu od modelu instytucjonalnego jest o wiele bardziej otwarty na ekumenizm i dialog z innymi religiami.

Model ten posiada także głębokie korzenie w tradycji. Kościół jako wspólnota to także centralny temat we wczesnych wiekach chrześcijaństwa<sup>59</sup>. „Zewnętrzne wyznanie wiary, członkostwo, obrzędy stanowią tu cechy drugorzędne, najistotniejsze są wewnętrzne więzi międzyosobowe, wynikające ze zjednoczenia z Chrystusem w Duchu Świętym. W przeciwieństwie do poprzedniego, ten model Kościoła ma głębokie korzenie w Piśmie Świętym i w nauce Ojców. Wskazując na duchowe cele Kościoła i potrzebę budowania nadprzyrodzonej wspólnoty, prowadzi do ożywienia życia wewnętrznego wszystkich wiernych. Odpowiada też nastawieniu współczesnego człowieka, który poszukuje więzi i wspólnoty w tej anonimowej, zdepersonalizowanej rzeczywistości”<sup>60</sup>. Dulles wskazuje tu istotne miejsce dla elementów natury charyzmatycznej i spontanicznej. „Poprzez akcentowanie osobistych relacji między wiernymi (zarówno indywidualnych jak i wspólnotowych) a Duchem Świętym, pomaga rozbudzać na nowo duchowość i życie wiernych. Czyni miejsce dla spontanicznych inicjatyw pobudzanych przez Ducha Świętego, który obdarza wszystkich zgodnie z własną wolą, niezależnie od spojrzenia hierarchii. Poprzez wskazywanie na wartość eklezjalną nieformalnych, spontanicznych,

---

<sup>57</sup> MCHch, s.58

<sup>58</sup> MCHch, s.58; Por. R. Karwacki, dz. cyt., ss.32-42

<sup>59</sup> Por. L. Hertling, *Communio: Church and Papacy in Early Christianity*, Chicago 1972, za: MCHch, s.58; Por. R. Karwacki, dz. cyt., ss.42-47

<sup>60</sup> I. Smentek Kardynała Avery’ego...,s.104; Por. List do biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia, Watykan 1992, s.3

interpersonalnych relacji w ramach Kościoła, model czyni duży krok na drodze przywracania ciepłych, wzajemnych powiązań tak ważnych dla nowotestamentalnej wizji Kościoła”<sup>61</sup>.

Ponadto warto zauważyć, iż model ten jest najbliższy sercu Ojca Świętego Jana Pawła II, czemu dał wyraz w adhortacji „*Christifideles laici*” (CL 19).

Pomimo wielu atutów wspólnotowy model Kościoła rodzi pytanie o to, czy „pojęciu Kościoła bliższa jest wspólnota między ludźmi, czy wspólnota mistyczna mająca podstawę w Bogu?”<sup>62</sup>. Kardynał zauważa bowiem, że „między tymi dwoma formami eklezjologii (Kościołem - siecią przyjaznych interpersonalnych relacji, a Kościołem jako mistyczną wspólnotą łaski), wpisane jest pewne napięcie”<sup>63</sup>. W oparciu o teologię Arnolda Redemachera zauważa także, że nie jest dostatecznie jasne, czy doświadczenie przyjaźni międzyludzkiej istotnie prowadzi do najintensywniejszego doświadczenia Boga<sup>64</sup>. Niektórych być może, ale nie wszystkich. W odniesieniu do propozycji Y. Congara, Hamera, czy Mühlena wykazuje inne niebezpieczeństwo; „Dawne spojrzenie, przeważające w niektórych odłamach protestantyzmu skłaniało się do podzielenia Kościoła na mnóstwo autonomicznych wspólnot; późniejsze, znane we wschodnim monastycyzmie zdaje się popierać pewien rodzaj ucieczki w mistyczną głębie. Wielu teologów chrześcijańskich, w tym także katolickich (Congar, Hamer i Mühlen,) próbuje łączyć oba pojęcia jako dwa wymiary jednej rzeczywistości”<sup>65</sup>.

Wątpliwości, co do integralnego rozumienia tak pojmowanego modelu, zgłasza też na podstawie wiekowych doświadczeń „Istnieje wiele przykładów, że wysiłki zmierzające do stworzenia doskonałej międzyosobowej wspólnoty w Kościele doprowadziły do frustracji, jeśli nie do apostazji. Kiedy Kościół obiecuje coś wspólnocie, to nie zawsze dostarcza to w bardzo oczywistej formie. Chrześcijanie zwykle doświadczają rzeczywistość Kościoła bardziej jako

---

<sup>61</sup> MCHch, s.59; Por. S. Pié-Ninot, dz. cyt., s.28

<sup>62</sup> MCHch, s.60

<sup>63</sup> Tamże

<sup>64</sup> Por. A. Redemacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, Augsburg - Haas 1931, s.48, za: MCHch, s.61

<sup>65</sup> MCHch s.61

towarzystwo podróżnych w czasie tej samej wyprawy, niż jako związek kochanków mieszkających w tym samym domu”<sup>66</sup>.

Wskazując najistotniejsze mankamenty tak rozumianego modelu, Kard. Dulles wymienia wyraźnie niebezpieczeństwa zasadniczo z nim związane: „Po pierwsze pozostawia w zapomnieniu relacje pomiędzy duchowym i widzialnym wymiarem Kościoła. Jeśli Kościół jest jedynie widziany jako wolny i spontaniczny Dar Ducha Św., to może dojść do uznania jego organizacji i struktury hierarchicznej za zbytęcną”<sup>67</sup>.

Dulles zwraca uwagę także na inne niebezpieczeństwo: „Drugą trudnością tego modelu jest skłanianie się ku egzaltacji i nadmiernemu ubóstwianiu Kościoła. W naszych czasach, kiedy podejmowane są wysiłki, by wejść w pełen szacunku dialog z innymi wyznaniem, kierunek ten może być dość kłopotliwy”<sup>68</sup>

Może też „prowadzić do wieloznacznych interpretacji, np. do deprecjonowania elementów widzialnych w życiu Kościoła. Niejasna staje się w tym modelu motywacja misji: skoro Duch Święty działa, gdzie chce, wewnętrznymi *kanalami* łaski, trudno uzasadnić potrzebę prowadzenia jakiegokolwiek *zewnętrznej* działalności misyjnej”<sup>69</sup>.

Dulles bardzo dokładnie rozpatruje wszystkie mankamenty: „Kolejnym problemem jest przedstawienie w tym modelu słabości i grzeszności Kościoła, stanowiącego przecież Ciało Chrystusa, napełnione Duchem Świętym. Brak wreszcie jednoznacznego rozróżnienia naturalnych więzi międzypersonalnych i nadprzyrodzonej komunii, zwłaszcza, gdy mówi się o Kościele na poziomie tzw. wspólnot podstawowych”<sup>70</sup>

Synteza wspólnoty stworzona w wyniku połączenia pojęć „Lud Boży” i „Mistyczne Ciało Chrystusa”, to nic innego jak spojrzenie na rzeczywistość pogłębioną na nowo. Stało się to możliwe dzięki odejściu od dotychczasowego zamykania się Kościoła w ramach instytucjonalizmu. Nowe rozumienie Kościoła –

---

<sup>66</sup> Tamże

<sup>67</sup> T MCHch, s.59; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., s.178; Por. H. Seweryniak, dz. cyt., s.55

<sup>68</sup> MCHch, s.60; Por. A. Dulles, *Models of Revelation...*, s.219; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., s.178

<sup>69</sup> I. Smentek, *Kardynała Avery’ego...*, s.104; Por. I. Smentek, *Główne nurty...*, s.164; Por. R. Małecki, dz. cyt., ss.78-94; Por. R. Karwacki, dz. cyt., ss.87-137

<sup>70</sup> I. Smentek, *Kardynała Avery’ego...*, s.104; Por. A. Dulles, *Models of Revelation...*, s.219; Por. I. Smentek, *Główne nurty...*, s.161; Por. M.Żurowski, *Współczesnictwo...*, ss.58-61



Komunii, zwraca uwagę na rzeczywistość nadprzyrodzoną, choć wyrażoną w sposób widzialny. Model ten można traktować jak pomost między rzeczywistością nadprzyrodzoną a widzialną. Pełna nazwa modelu – Mistyczne Komunio podkreśla jego nadprzyrodzony, teocentryczny charakter. Kardynał opisując ten model używa tego określenia trzykrotnie<sup>71</sup>.

Model ten, to doskonały przykład harmonijnego zespolenia w sobie obu rzeczywistości: ludzkiej i boskiej. Element ludzki, dostrzegany w pojęciu Ludu Bożego i element boski wyrażający się w pojęciu Mistycznego Ciała Chrystusa, prowadzą wspólnie do utworzenia jednego bosko – ludzkiego modelu, będącego przykładem równowagi. Włączenie powyższego modelu do kategorii modeli mieszanych nie nastęrcza większych wątpliwości

## **§2. Kościół jako sakrament**

Model Kościoła – sakramentu, to kolejny przykład powiązania ze sobą warstwy widzialnej i niewidzialnej rzeczywistości Kościoła w jedną całość. Obie te warstwy, podobnie jak w modelu Kościoła – mistycznego communio nakładają się na siebie, przenikając się wzajemnie. Zauważono, że siła tego wzajemnego przyciągania wzrasta w modelu sakramentalnym. Autor niniejszej pracy próbuje odnaleźć odpowiedź na pytanie o przyczynę takiego stanu rzeczy. Pomoc w rozwiązaniu omawianych trudności niesie ze sobą już samo pojęcie „sakrament”, stanowiące jeden z członów określających powyższy model. Wyraża ono w sobie działanie nadprzyrodzonej łaski, która wpisana jest na trwałe w strukturę życia Kościoła widzialnego<sup>72</sup>.

Każdy sakrament, to Słowo skierowane do człowieka i nadprzyrodzone działanie łaski, przekładające się na znak widzialny, namacalny. Myśl tę potwierdza Kardynał posługując się rozważaniami Karla Rahnera wokół Sakramentu Pokuty. Myśl Rahnera zwracająca uwagę na moc tego sakramentu, który wyraża w sobie

---

<sup>71</sup> Por. MCHch, ss.51,60

<sup>72</sup> Por. Sakrament, Słownik teologiczny (red. A Zuberbier)..., t. 2, ss.219-224; Por. S. Nagy, dz. cyt., s.67; Por.E. Ozorowski, dz. cyt., ss.93-98; Por. T. Sinka, Zarys liturgiki, Gościkowo-Paradyż 1988, s.259

zarówno żal człowieka jak i potęgę Bożego Miłosierdzia<sup>73</sup>, staje się światłem dla myśli teologicznej Dulles'a, który podkreśla wyrazistość sakramentu jako znaku.

Na tym tle rozjaśnia się techniczne pojęcie sakramentu w teologii. Sakrament jest na pierwszym miejscu znakiem łaski. Znak mógłby być zwykłą wskazówką czegoś, co jest nieobecne, ale sakrament jest „pełnym znakiem”, znakiem czegoś naprawdę obecnego. Stąd Sobór Trydencki słusznie opisuje sakrament jako „widzialny znak niewidzialnej łaski. (Por. DS. 1639)

Sakrament jest znakiem skutecznym; sam wydaje plony i umacnia, ze względu na samego siebie. Dzięki niemu rzeczywistość osiąga znaczenie egzystencjalnej głębi; wyłania się do stałego, namacalnego istnienia. (Por. DS. 1606).

Ciekawe spostrzeżenie odnosi się do rozumienia znaku sakramentalnego jako dobra całej wspólnoty ludzkiej, nie tylko jednej osoby. „W tradycji chrześcijańskiej sakramenty nigdy nie były rozumiane jako interes osobisty. Nikt nie chrzci, nie rozgrzesza siebie samego, albo nie namaszcza się olejkami i nie jest dobrze, gdy Eucharystia jest celebrowana samotnie. Tutaj także porządek łaski odpowiada porządkowi natury. Człowiek rodzi się na ziemi jako członek rodziny, rasy, cywilizacji. Dojrzewa, spotykając się z innymi. Stąd też sakramenty posiadają strukturę dialogiczną. Ludzie uczestniczą we wzajemnym oddziaływaniu, przez które mogą wspólnie razem dojść do duchowej przemiany, nie możliwej do osiągnięcia w izolacji. Dlatego sakrament jest utworzonym społecznie albo komunalnie symbolem obecności łaski zmierzającej ku pełni”<sup>74</sup>.

Droga do zrozumienia Kościoła wiedzie przez Chrystusa. Kardynał Jezuita, świadomy tak rozumianej hierarchii wyprowadza sakramentalność Kościoła z prasakramentalności Jezusa Chrystusa. Kardynał Dulles również w tym pro sakramencie widzi rzeczywistość boską i ludzką, zgodnie z dogmatem o dwóch naturach w Jezusie Chrystusie. W wymiarze nadprzyrodzonym akcentuje szczególną obecność Bożej łaski i miłości „Jako chrześcijanie wierzymy, że Bóg jest dobry i miłosierny, że pragnie wejść w dialog z człowiekiem pomimo jego grzesznej natury i oporu wobec łaski. Wierzymy też, że odkupieńcza wola Boga jest

<sup>73</sup> Por. K. Rahner, *Penance, Sacramentum Mundi* 4, New York 1969, ss.385-99, za: MCHch, s.66

<sup>74</sup> MCHch, s.67

potężna i skuteczna, dlatego przynosi efekty w konkretnej rzeczywistości historycznej. Łaska Boża jest potężniejsza, niż grzeszna natura człowieka, dlatego *«tam gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska»* (Rz 5,20). Nasza wiara zanurzona w głębinach łaski Bożej góruje nad złem, ze względu na namacalną historyczną miłość zbawczą Boga, obecną w Chrystusie. Jezus Chrystus jest sakramentem Boga zwracającego się do człowieka. Ukazuje nam przyjęcie i odnowienie człowieka pełne Bożej miłości, pomimo ludzkiej niegodziwości<sup>75</sup>. Nadaje mu to znaczenie ponadinstytucjonalne. „Dary Boże nie są przeznaczone tylko do tych, którzy przyjmują biblijny albo chrześcijański symbolizm. Kościół pojmuje Boga jako kochającego Ojca wszystkich ludzi; obchodzi i rozgłasza odkupicielską miłość Boga dostępną dla wszystkich. Dlatego też przyjmuje za podstawę fakt, że oprócz chrześcijan również inni ludzie są odbiorcami łaski Boga w Chrystusie. (Por. DS. 2429). Kościół jest miejscem, gdzie miłość, która jednoczy ludzi z Bogiem i ze sobą nawzajem jest udziałem w tym, co Bóg w pełni objawia w Chrystusie. Chrześcijaństwo to ci, którzy widzą i wyznają Jezusa Chrystusa jako prasakrament – doskonały, skuteczny znak zbawczej miłości Boga wyciągającego do wszystkich rękę”<sup>76</sup>.

Takie spojrzenie na Chrystusa Kardynał określa jako „chrystologię z góry”<sup>77</sup>, przeciwstawiając jej „chrystologię z dołu”, która jest uzewnętrznieniem łaski. Ludzkie oblicze Jezusa, to konkretny wyraz Jego bezpośredniego udziału w historii. „Już w Starym Testamencie, Izrael jako lud konstituuje znak wyrażający prawdziwe, choć niedoskonałe «tak» wypowiedziane Jedynemu Bogu i «nie» wypowiedziane kultom bałwochwalczym. Jezus należy do tej namacalnej historii zbawienia. Jako Sługa Boży jest najwyższym sakramentem wiernej odpowiedzi człowieka na wezwanie Boga i rozpoznania przez Boga wierności człowieka. Cała historia łaski ma swój szczyt i ukoronowanie w Jezusie Chrystusie. To On jest równocześnie sakramentem oddającego się w darze Boga i człowieka, posłusznie przyjmującego ten dar w swoje ręce. Wzajemna akceptacja Boga i człowieka, wyznaczona początkowo przez historię Izraela, osiąga pełnię w krzyżu i

<sup>75</sup> Tamże; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., s.111; Por. T. Sinka, dz. cyt., s.261

<sup>76</sup> MCHch, s.71; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., s.116; Por. S. Pié-Ninot, dz. cyt., ss.26-27; Por.E. Ozorowski, dz. cyt., ss.101-102

<sup>77</sup> Por. MCHch, s.67; Por. I. Smentek, Główne nurty..., s.171

zmarłychwstaniu Chrystusa”<sup>78</sup>. Chrystus, jako sakrament Boga, „z jednej strony staje się znakiem łaski, którą posiada, z drugiej zaś posiada łaskę, którą zwiastuje. W Nim niewidzialna łaska Boga przyjmuje widzialną formę. Sakrament, aby mógł stać się rzeczywistym znakiem, musi stać się zarazem znakiem odkupieńczej miłości Boga rozciągniętej na całą ludzkość, jak i odpowiedzią całej ludzkości na tę odkupieńczą miłość”<sup>79</sup>. Z tak pojmowanej sakramentologii chrystologicznej Kardynał wyprowadza sakramentologię eklezjologiczną, będącą kontynuacją wcześniejszej: „Jeśli Chrystus jest sakramentem Boga, Kościół jest dla nas sakramentem Chrystusa; reprezentuje go w pełnym i odwiecznym znaczeniu pojęcia, czyni go prawdziwie obecnym. Nie tylko kontynuuje jego dzieło, ale jest jedyną pełną kontynuacją, bardziej prawdziwą niż inne organizacje, o których można powiedzieć, że kontynuują myśl swojego założyciela”<sup>80</sup>.

Rozumienie Kościoła jako sakramentu, to proces rozwinięty dopiero w XX wieku<sup>81</sup>. Ten typ eklezjologii, zapoczątkowany został przez Cypriana, Augustyna, Tomasza z Akwinu, V. Dechampsa i Scheeben’a<sup>82</sup>. Pierwsze próby poszerzenia jej zakresu podjął już Sobór Watykański I, nazywając Kościół „znakiem wyrastającym pośród narodów” (DS 3014)<sup>83</sup>. Szczególną rolę w tym procesie Kardynał przyznaje Ojcom Soboru Watykańskiego II: „Już w 1949r., w liście dotyczącym możliwości zbawienia bez faktycznej przynależności do Kościoła, Święte Oficium wyraziło przekonanie, że Kościół, tak jak chrzest jest „podstawowym środkiem”, nie określając Go jednak sakramentem<sup>84</sup>. Jednakże Sobór Watykański II, uczynił to jasno i w decydujący sposób. W pierwszym rozdziale Konstytucji o Kościele,

<sup>78</sup> MCHch, s.68; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., ss.116-118

<sup>79</sup> MCHch, s.68; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., s.116; Por. S. Nagy, dz. cyt., s.66;

<sup>80</sup> MCHch, s.63; Por. I. Smentek, Główne nurty..., s.170; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., s.118; Por. S. Nagy, dz. cyt., s.67

<sup>81</sup> Teologię tę rozwijali między innymi: O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt: 1953; E. Schillebeeckx, *Christ the sacrament of the encounter with God*, New York 1963, ss.47-89; P. Smulders, *L'Eglise sacrament du salut*, w: G. Barauna, *L'Eglise de Vatican*, Paryż 1967, t.2, ss.313-38; Y. Congar, *The Church that I love*, Denville 1969; J. Groot, *The Church as sacrament of the world*, Concilium 31, New York 1968, ss.51-66; G. Martelet, „De la sacramentalité propre à L'Eglise”, „Nouvelle revue théologique” 95 (1973), ss.25-42. (Bibliografia na podst. MCHch, s.64)

<sup>82</sup> Por. P. Smulders, dz. cyt., ss.313-38; Na temat teologii Augustyna zob. Y. Congar, „Introduction generale”, *Oeuvres de St. Augustin*, T. 28, *Traites Anti-Donatistes*, Bruges 1963, ss.86-115. Na temat Tomasza z Aquinu zob. Y. Congar, *The Mystery of the Church*, Baltimore 1960, ss.113-16, za: MCHch, s.63

<sup>83</sup> Por. A. Dulles, *Models of Revelation...*, s.218

ojcowie soborowi oświadczyli, że na mocy swojej relacji do Chrystusa „Kościół jest rodzajem sakramentu, intymnego związku z Bogiem i jedności całej ludzkości. Jest znakiem i instrumentem tego związku i jedności”. Jest chrystofanią, objawieniem się Chrystusa światu<sup>85</sup>. Temat Kościoła, jako podstawowego sakramentu, wraca w wielu kluczowych uchwałach tego soboru

(Por. KDK 9, 48, KL 26, KDK 42, DM 5)<sup>86</sup>. Obraz ten jest często tematem przepowiadania obecnego papieża Jana Pawła II. (Por. RHm 3, 18).

W kilku dokumentach soborowych, a szczególnie w Konstytucji o Liturgii, posługa sakramentalna Kościoła posiada pewien prymat nad innymi formami chrześcijańskiego życia. „Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, jest źródłem, z którego wypływa cała Jego moc. Albowiem prace apostołskie to mają na celu, aby wszyscy stawszy się dziećmi Bożymi przez wiarę i chrzest schodzili się razem, wielbili Boga pośród Kościoła, uczestniczyli w Ofierze i pożywiali Wieczерę Pańską” (KL10) Ta sama konstytucja na innym miejscu dodaje: „Kościół ujawnia się przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie całego świętego Ludu Bożego w tych samych obchodach liturgicznych, zwłaszcza w tej samej Eucharystii, w jednej modlitwie, przy jednym ołtarzu pod przewodnictwem biskupa, otoczonego kapłanami i sługami ołtarza” (KL41)<sup>87</sup>.

Sobór dostrzega związek pomiędzy Kościołem jako podstawowym sakramentem i siedmioma tradycyjnymi. Związek ten wyraża się na drodze uprzywilejowania sakramentalności Kościoła jako całości. Jakkolwiek Sobór, nie podaje teologicznego wyjaśnienia relacji pomiędzy Chrystusem, Kościołem i siedmioma rytualnymi sakramentami<sup>88</sup>.

W oparciu o wiedzę i doświadczenie zdobyte podczas pracy nad analizą wcześniejszych modeli, podobnie jak tam, tu również wyróżnia wyraźnie dwa

<sup>84</sup> Całość tego listu nigdy nie została oficjalnie opublikowana. Oficjalny fragment można odnaleźć w DS. 3866-3873

<sup>85</sup> Por. K. Kaucha, dz. cyt., s.9

<sup>86</sup> Por. MCHch, s.64; Por. A. Dulles, *Models of Revelation...*, s.218; Por. H. Seweryniak, dz. cyt., s.48; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., ss.111-114

<sup>87</sup> MCHch, s.64; Por. H. Seweryniak, dz. cyt., ss.48-49; Zob. W. Świerzawski, *Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Kraków 1975

<sup>88</sup> Por. K. Rahner, *Spirit in the world*, New York 1968, za: MCHch, s.65; Por. T. Dereziński, *Urzeczywistnianie się Kościoła uniwersalnego w Kościele partykularnym w świetle literatury posoborowej*, Lublin 2002, ss.155-175; Por. S. Grzechowiak, dz. cyt., s.118; Por. T. Sinka, dz. cyt., s.261

aspekty; zewnętrzny, i wewnętrzny<sup>89</sup>: „Instytucjonalny albo strukturalny aspekt Kościoła, to jego zewnętrzna rzeczywistość. Jest on podstawowy, bowiem bez niego Kościół nie byłby znakiem widzialnym. Bez widocznej jedności między wszystkimi chrześcijanami, znak Kościoła rozpadłby się na mnóstwo chaotycznych, oderwanych od siebie znaków”<sup>90</sup>. Dualistyczne spojrzenie na Kościół będący sakramentem wiąże się z dostrzeganiem w nim konkretnego, zewnętrznie wyrażonego znaku, „Dlatego też Kościół jest w pierwszym rzędzie znakiem. Musi wyrazić w historycznie namacalnej formie zbawczą łaskę Chrystusa. Wyraża łaskę ofiarowaną ludziom, w zależności od potrzeb; w każdym wieku, wobec różnych ras, rodzajów i warunków życia. Odtąd Kościół musi «wcielać się» w każdej kulturze ludzkiej”<sup>91</sup>. Autor zauważa w tym szczególną rolę dla ludzkości stanowiącej „żywy symbol miłości Bożej i morską latarnię nadziei w świecie”<sup>92</sup>. Wartość znaku Kościoła przedstawia się różnie, w zależności od umiejscowienia człowieka w konkretnym miejscu w ramach społeczności. „Skoro sakramentalność przez swoją prawdziwą naturę wzywa do czynnego udziału tylko tych, którzy należą do Kościoła i uczestniczą aktywnie w konstytuowaniu jego znaku, ci też uczestniczą w pełni w jego sakramentalności. Działania, przez które pomagają Kościołowi stać się widocznym, społecznym wyrazem łaski Bożej w Chrystusie są środkami, przez które ich własne życie duchowe jest podtrzymane, wzmocnione i wyłobione na drogach twórczości. Ktoś, kto obserwuje je z zewnątrz, jeśli tylko poszukuje znaków obecności objawiającego się Boga, może zrozumieć znaczenie Kościoła jako znaku. Jurydyczne podejście do pytania o członkostwo w eklezjologii sakramentalnej nie ma podstaw”<sup>93</sup>.

Dokonując analizy myśli Kardynała Jezuita, autor pracy zwraca uwagę na elementy poświadczające tezę o dualistycznym spojrzeniu Kardynała na model Kościoła – sakramentu.

Model ten posiada w sobie elementy wskazujące na jego nadprzyrodzoność. Wśród nich istotne miejsce zajmuje człowiek<sup>94</sup>. Kościół czerpie swoją moc z

---

<sup>89</sup> Por. K. Kaucha, dz. cyt., s.9

<sup>90</sup> MCHch, s.68

<sup>91</sup> Tamże

<sup>92</sup> Tamże; Por. I. Smentek, *Główne nurty...*, s.163

<sup>93</sup> MCHch, s.72

<sup>94</sup> Por. tamże s.65

nieustannej łączności z Bogiem. „Ukazuje się jako znak w sposób pełniejszy, kiedy jego członkowie łączą się ze sobą nawzajem i z Bogiem przez świętość, wzajemną miłość i kiedy gromadzą się, by wyznać wiarę w Chrystusa i celebrować to, czego Bóg dokonał w Chrystusie”<sup>95</sup>. Rzeczywistość nadprzyrodzona płynie też ze szczególnej obecności Bożej łaski. „Łaska ta, szukając odpowiedniej formy wyrazu mobilizuje ludzi do modlitwy, wyznawania wiary, uwielbienia i innych aktów, dzięki, którym Kościół poznaje zewnętrznie swoją istotę. Przez te działania Kościół wyraża to, co zawiera i zawiera to, co wyraża. Kościół staje się wydarzeniem łaski, gdy życie jego członków jest przemienione w nadziei, w radości, w bezinteresownej miłości, w pokoju, w cierpliwości i we wszystkich innych cnotach chrześcijańskich”<sup>96</sup>. Warto zaznaczyć również, że Kościół - sakrament przez akcent kładziony na rzeczywistość nadprzyrodzoną, staje się modelem jedynym w swoim rodzaju, przeciwwagą wobec skrajnie instytucjonalistycznego traktowania rzeczywistości Kościoła. „Aspekt instytucjonalny albo strukturalny nie jest nigdy wystarczający, by w pełni ukonstytuować rzeczywistość Kościoła. Urzędy i rytusy muszą ukazać się namacalnie faktycznymi wyrazami wiary, nadziei i miłości międzyludzkiej. Inaczej Kościół byłby raczej trupem niż żyjącą chrześcijańską społecznością. Byłby znakiem nieautentycznym - znakiem rzeczy nieobecnej w sposób realny. Dlatego też przestałby być sakramentem”<sup>97</sup>. Rozważany wyłącznie jako instytucja, „mógłby zostać scharakteryzowany jako pusty znak, formalność, nie zaś jako żywa społeczność łaski”<sup>98</sup>.

Należy też dostrzec drugą stronę tego modelu. Kardynał odnosząc się z szacunkiem wobec dualistycznego rozumienia tego modelu, dostrzega szczególną rolę rzeczywistości naturalnej, widzialnej, dzięki czemu tak rozumiana wspólnota wiernych wychodzi poza zakres ograniczeń wynikających z ich instytucjonalnego rozumienia „Szczególną korzyścią tego modelu jest to, że bez zaniechania znaczenia Kościoła widzialnego, nadaje duży zakres działaniom łaski Bożej poza ograniczeniami Kościoła instytucjonalnego”<sup>99</sup>. Zgadza się to także z prawidłowo rozumianym pojęciem sakramentu, który należy rozpatrywać także od jego

---

<sup>95</sup> Tamże, s.68; I. Smentek, *Główne nurty...*, s.171

<sup>96</sup> MCHch, s.70; Por. MCHch, s.220; Por. I. Smentek, *Główne nurty...*, s.162

<sup>97</sup> MCHch, s.69

<sup>98</sup> Tamże, s.70

<sup>99</sup> Tamże, s.73

widzialnej strony. „Kościół staje się Kościołem tak dalece, jak łaska Chrystusa w nim działającego, w tym Kościele osiąga historyczną namacalność przez swoje działania”<sup>100</sup>. Swoje obserwacje Kardynał Dulles czerpie nie tylko z analizy wcześniejszych modeli. Należy przyjąć, że swoją dualistyczną koncepcję opiera równie mocno na bazie analogii w odniesieniu do Eucharystii i pozostałych sakramentów. „Zasadniczo Kościół jest historycznie kontynuującą się w świecie obecnością Wcielonego Słowa Bożego. Jest namacalną historycznie, zbawczą wolą Boga objawioną w Chrystusie. Dlatego też Kościół jest najbardziej namacalnym, intensywnym «wydarzeniem», gdzie (poprzez słowa konsekracji) sam Chrystus jest obecny w swoim własnym zgromadzeniu jako ukrzyżowany i zmartwychwstały Zbawiciel, źródło zbawienia; gdzie doświadcza się Odkupienie w zgromadzeniu przez wejście w widzialną rzeczywistość sakramentalną”<sup>101</sup>. Jest ona owocem doświadczeń zdobytych na bazie obserwacji działań podejmowanych przez Ojców Soboru Watykańskiego II „Dla wyjaśnienia podstawowej teorii sakramentów musiałby zwrócić się do filozoficznej i teologicznej antropologii. W niektórych współczesnych systemach filozoficznych, człowiek widziany jest jako dualistyczna jedność ducha i ciała. Człowiek wchodzi w siebie przez wychodzenie poza siebie. Staje się czynny tylko w momencie odbioru i tylko przez odbiór spotyka się ze światem. Ciało jest negocjatorem tego spotkania. Bez kontaktu ze światem poprzez ciało, duch nie uaktywniłby się.”<sup>102</sup>. Podpierając tę myśl wcześniejszymi refleksjami H. De Lubaca, zauważa też, że to właśnie sakramenty Kościoła stanowią jego istotny budulec,

Widzialny charakter Kościoła – sakramentu, jak słusznie podkreśla Kardynał implikatywnie wynika z faktu wspólnotowego rozumienia Kościoła. Więzi międzyludzkie w tym modelu zdają się być mocniej zacieśnione niż w innych. „Kościół jest sakramentem w swoich działaniach, dzięki którym ludzie są związani ze sobą w łasce przez jej widzialny wyraz. Kościół realizuje się we wspólnym, intensywnym i szeroko pojętym działaniu wiernych”<sup>103</sup>. Jest to wynik głębszego związku rzeczywistości widzialnej z nadprzyrodzoną, widoczny w tym modelu:

---

<sup>100</sup> Tamże, s.69

<sup>101</sup> Tamże

<sup>102</sup> Tamże, s.65

<sup>103</sup> Tamże, s.69



„Więzy owego związku są społecznymi, widzialnymi znakami łaski Chrystusa działającego w wierze chrześcijan. Łaska wyraża się w nich, kiedy poprzez świadectwo życia, modlitwę uwielbienia i służbę ukazują swoją wiarę, nadzieję i miłość. Wszystkie formuły dogmatyczne, czynności liturgiczne i działalność pastoralna mają charakter wyznania wiary i hymnu pochwalnego. Przez wzajemne jednoczenie się wiernych w świadectwie i uwielbieniu Boga, wzmacnia się ich duchową jedność, którą wyrażają. Świadectwo życia chrześcijan, zarówno w słowie, jak w czynie, nie jest tu widziane tak, jak w modelu instytucjonalnym, jako pokorna zgoda z doktrynalnymi prawdami, czy też posłuszne wykonanie oficjalnych dyrektyw Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Ukazuje się raczej jako wyraz płynącego z głębi serca przekonania, inspirowanego natchnieniem Ducha Świętego. Oficjalne nauczanie pełni istotną rolę pomagając wierze w osiągnięciu odpowiedniej formy wyrazu, mając na oku potrzeby i możliwości Kościoła jako całości”<sup>104</sup>.

Dokonując zestawień myśli Kardynała nad rzeczywistością Kościoła-sakramentu, zauważyć można harmonijne rozłożenie elementów wyróżniających jego widzialność i nadprzyrodzoność. Takim jest bowiem zestawienie łaski i widzialnej formy, w której łaska znajduje wyraz. „Gdzie obecna jest łaska Chrystusa, tam poszukuje widzialnej formy, dzięki której zdoła wyrazić to, czym jest. W tej perspektywie Kościół można zdefiniować jako stowarzyszenie ludzi dających wyraźne świadectwo o prawdziwej naturze i znaczeniu łaski jako daru Bożego w Jezusie Chrystusie. Łaska czyni człowieka bardziej zdolnym do przyjęcia i głoszenia ewangelii, której Kościół jest powiernikiem”<sup>105</sup>. Warunkiem szczególnie ważnym jest jej historyczny związek z Chrystusem: „Łaska historycznie nie połączona z Chrystusem będzie - co najmniej w tym względzie - bardziej dwuznaczna”<sup>106</sup>.

Model ten, ze względu na swą harmonijność, posiada szereg walorów. „Model dostarcza motywów dla rzetelnej lojalności wobec Kościoła i pełnych pokory starań o przestrzeganie jego nakazów, otwierając jednocześnie furtkę dla uczciwej krytyki. Eklezjologia ta daleka jest od jakiegś deifikacji obecnej formy

---

<sup>104</sup> Tamże, s.72

<sup>105</sup> Tamże, s.71

<sup>106</sup> Tamże

życia Kościoła, ponieważ uznaje, że symboliczny wyraz łaski nie jest odpowiedni do życia łaski samej dla siebie. Kościół jest wzywany nieustannie, aby stawać się jeszcze lepszym znakiem Chrystusa niż był<sup>107</sup>. Jego przydatność wynika z roli pośrednictwa, które pełni wobec modeli instytucji i mistycznego communio, łagodząc napięcia powstałe między nimi. „Model instytucjonalny wydaje się odmawiać zbawienia komuś, kto nie jest członkiem widzialnej organizacji Kościoła podczas, gdy model wspólnoty pozostawia ten problem otwartym, czy w ogóle ktokolwiek ma obowiązek przynależności do instytucji. Model sakramentalny Kościoła ma wiele walorów. Został w bardzo przekonujący sposób przybliżony teologii, ostatecznie zaś wspólnocie rzymsko katolickiej<sup>108</sup>. „Model ten jest szczególnie użyteczny przy ustaleniu związków pomiędzy modelem Kościoła jako instytucji, a modelem mistycznego communio. W ten sposób eklezjologia sakramentalna wspiera najlepsze cechy poprzednich dwóch modeli, zaś z drugiej strony rozwiązuje problemy, ukazując cechy kłopotliwe do rozwiązania przez którekolwiek z nich, takie, jak relacja między widzialną instytucją a wspólnotą łaski<sup>109</sup>.

Jak pisze Dulles, można w nim znaleźć uzasadnienie tak dla działalności misyjnej jak i dla wewnętrznej dyscypliny kościelnej. Z samej natury wynika zaangażowanie się wiernych we współpracę z łaską<sup>110</sup>.

„Równie korzystną dla teologii jest zdolność tego modelu do łączenia eklezjologii z innymi tradycyjnymi tematami teologicznymi. Doktryna symbolicznej, sakramentalnej przyczynowości łączy chrystologię, eklezjologię i sakramentologię w jedną, spójną całość<sup>111</sup>. Dowodem na to jest choćby łatwość przystosowania do tej metafory symbolowego modelu Objawienia<sup>112</sup>. „Ponadto wewnętrzne i zewnętrzne wymiary sakramentu sugerują drogi, w których elementy widzialne za pomocą łaski można odnieść do doktryny o Duchu Świętym i duchowej rzeczywistości łaski<sup>113</sup>.

---

<sup>107</sup> Tamże, s.74

<sup>108</sup> Por. MCHch, s.73; Por. I. Smentek, Główne nurty..., s.171

<sup>109</sup> MCHch, s.73; Por.B. Kominek, dz. cyt., s.15

<sup>110</sup> Por. I. Smentek Kardynała Avery'ego..., s.105

<sup>111</sup> MCHch, s.73

<sup>112</sup> Por. K. Kaucha, dz. cyt., s.8

<sup>113</sup> MCHch, s.73

Tak duża liczba wymienionych atutów jest zgodna z wewnętrznym upodobaniem sobie tego modelu przez Kardynała Dullesa: „Gdybym musiał dokonać wyboru, przyjąłbym model sakramentalny, który według mnie wykazuje największe możliwości integrowania w sobie mocnych punktów czterech pozostałych”<sup>114</sup>.

Sympatia Dullesa dla modelu sakramentalnego nie oznacza wcale braku obiektywnej krytyki. Ten szczególny związek, jaki istnieje pomiędzy Kościołem – sakramentem a teologią, jest niekiedy utrudnieniem w dialogu z teologią innych wyznań<sup>115</sup>. Sakramentalna eklezjologia nie jest łatwo dostępna dla przepowiadania. Pojęcie sakramentalności implikuje język w jakimś sensie techniczny i wyrafinowany, bezwiednie przeciwstawiając się łatwej popularyzacji. Nie jest to sprzeciw wobec samej koncepcji Kościoła - sakramentu, ale zwraca uwagę na jej ograniczony pożytek duszpasterski<sup>116</sup>. Dotychczas sakramentalny typ eklezjologii znalazł niewiele odniesień do protestanckiej myśli teologicznej. W 1968r. Zgromadzenie Światowe Rada Kościołów w Uppsali odniosło się do Kościoła jako „znaku przyszłej jedności międzyludzkiej”, ale wydaje się to być raczej echem Soboru Watykańskiego II niż jakiejś szczególnej prezentacji protestanckiej wizji. Teologia Protestancka sprzyja bardziej modelom Kościoła – Sługi i Kościoła pojmowanego jako Herold Bożego Objawienia<sup>117</sup>.

Jak widać Kard. Dulles, jak przystało na prawdziwego teologa, nie ucieka od postrzegania negatywnych stron tego modelu. Zwraca uwagę na szczupłość odniesień do Pisma Św i tradycji<sup>118</sup>. Podejmuje dalszą ocenę w konfrontacji z poglądami Hamera i Ryszarda Mc Bierna. Zauważa, że Hamer odniósł się negatywnie, wobec sakramentalnej definicji Kościoła, opierając się na poglądach Semmelroth'a i Rahner'a. U tych autorów znajduje nadmierne zainteresowanie tylko zewnętrznymi aspektami tej definicji. Czyni im zarzut o zaniedbanie wewnętrznej tajemnicy Kościoła, którą - jak wierzy - lepiej byłoby oddać w pojęciu Kościoła jako wspólnoty<sup>119</sup>. Z kolei R. McBrien, zauważa, że w niektórych

<sup>114</sup> A. Dulles, *Świadectwo...*, s.100

<sup>115</sup> Por. I. Smentek Kardynała Avery'ego..., s.105

<sup>116</sup> Por. MCHch, s.75; Por. I. Smentek, *Główne nurty...*, s.171

<sup>117</sup> *The Uppsala Report*, Geneva: World Council of Churches, s.17, za: MCHch, s.75

<sup>118</sup> Por. MCHch, s.74; Por.S. Nagy, dz. cyt., s.65

<sup>119</sup> MCHch, s.74

wcześniejszych prezentacjach (m.in. w książce Schillebeeckx'a *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*) występuje skrajnie pojęty sakramentalizm, który przyznaje niewystarczające miejsce *diakonii* (posługi) w misji Kościoła wobec świata.

Można zauważyć, że krytyka ta nie dotyka wprost sakramentalnego modelu Kościoła jako takiego. Sam McBrien wydaje się być usatysfakcjonowany prezentacjami Schillebeeckx'a, który przedstawił Kościół jako „sakrament dialogu” i „sakrament świata.” „Jest prawdą, że skrajnie pojmowany, nadmierny sakramentalizm może wywołać nastawienie narcystycznej estetyki, która nie jest możliwa do pogodzenia z pełnym chrześcijańskim zaangażowaniem się w świat społecznych i etycznych wartości”<sup>120</sup>.

W oparciu o wcześniejsze konkluzje, zauważamy pozytywne ustosunkowanie się amerykańskiego teologa do powyższego modelu. Zresztą idzie w tym śladami Vaticanum II, o czym wprost mówi: „Sobór Watykański II nazywa Kościół «*niejako sakramentem*»(KK 1). Preferencja tego modelu nie ulega wątpliwości. Dullesowi odpowiada sakramentalny model w eklezjologii, ponieważ pozwala on na rozróżnienie między symbolem, jakim jest widzialny Kościół, złożony ze słabych i grzesznych ludzi, a tym, co on oznacza - Królestwem Bożym<sup>121</sup>. „Model ten łączy więc aspekt instytucjonalny - widzialność znaku niosącego łaskę - i obraz mistycznej wspólnoty, odnoszący się do nadprzyrodzonego działania łaski obecnej w znaku”<sup>122</sup>.

To daje podstawę, aby ten model zaliczyć do grupy ujęć Kościoła szukających równowagi między tym, co ludzkie i boskie w bogatej rzeczywistości Kościoła. Zauważa w tym modelu jeszcze większa łączność elementów ludzkich z elementami nadprzyrodzonymi, niż w modelu mistycznego *communio*, dzięki czemu daje on wrażenie niemal doskonałej harmonii i jedności.

Na bazie modelu Kościoła jako sakramentu, Dulles buduje własny model Kościoła – Kościół jako Wspólnota uczniów. Jest on owocem lektury encykliki *Redemptor hominis* Ojca świętego Jana Pawła II (Por. RHm 21)

---

<sup>120</sup> Tamże

<sup>121</sup> Por. A. Dulles, *The craft ...*, s.35

<sup>122</sup> I. Smentek Kardynała Avery'ego..., s.105; Por. H. Seweryniak, dz. cyt., ss.48-49

Transformacja modelu Kościoła – Sakramentu ujętego w metaforę wspólnoty uczniów, wypływa ze szczególnej miłości Kościoła do Chrystusa. W swojej istocie jest to metafora chrystocentryczna<sup>123</sup>.

Ze szczególnej więzi z Chrystusem wypływają określone zadania dla tak pojętej rzeczywistości Kościoła: zawiera ona wezwanie do nieustannego doskonalenia się w naśladowaniu Jezusa Chrystusa<sup>124</sup>. Uczniowie wezwani do naśladowania Chrystusa nie są wcale wolni od słabości, potrzebują ciągłego nawracania się, co zdaniem Dullesa oddaje dobrze sytuację Kościoła w obecnym świecie<sup>125</sup>. „Zauważa, że w Ewangelii mówienie o uczniach, o byciu uczniem Chrystusa ma znaczenie eklezjologiczne. Pan Jezus jest uczniem Ojca. W analogicznej relacji do Niego znajdują się idący za Nim. Wiąż ucznia z Jezusem, to coś więcej niż tylko naśladowanie Mistrza. Uczeń utożsamia się z Panem, uobecnia Go. Chrystus po to założył wspólnotę uczniów, aby się rozszerzała na wszystkie narody. Kościół jest więc odpowiedzialny za przekazywanie żywej więzi ze Zbawicielem. To, że czyni Chrystusa obecnym w świecie, wyróżnia go i decyduje o jego dynamizmie. Myśl Dullesa określa Kościół jako wspólnotę, w której ludzie przemieniają się w żywe symbole Boga - Człowieka. Amerykański teolog przestrzega, że żadna epoka, również i nasza, współczesna, nie potrzebuje Kościoła, który powtarzałby popularne slogany i dublował pracę organizacji humanitarnych<sup>126</sup>”.

Dulles unika przedstawienia wad i zalet swojego modelu. Z pośród cech pozytywnych dostrzec w nim można dużą zbieżność z realną sytuacją współczesnego Kościoła, którą model ten wyraża znacznie lepiej, niż metafora sakramentu. Jest też bliższy dla ewangelii<sup>127</sup>.

Wśród mankamentów na uwagę zasługują tendencje do odseparowania się tak pojętego Kościoła od otaczającego Go świata, tworzenia kościoła „elitarnego”,

---

<sup>123</sup> Por. A. Dulles, „Imaging the Church for 1980's”, *Thought* 56 (1981), ss.130-134, za: I. Smentek, *Główne nurty...*, s.171

<sup>124</sup> Por. I. Smentek, *Główne nurty...*, s.171

<sup>125</sup> Por. I. Smentek, *Kardynała Avery'ego...*, s.106

<sup>126</sup> I. Smentek, *Wiem, komu uwierzyłem*, PP11'2003, s.225

<sup>127</sup> Por. I. Smentek, *Kardynała Avery'ego...*, s.106; Por. I. Smentek, *Główne nurty...*, s.171

tylko dla wybranych. Brak mu też pogłębienia i mocnych podstaw w teologii<sup>128</sup>. We współczesnej eklezjologii. Kościół rzadko kiedy jest w taki sposób wyrażony<sup>129</sup>.

Dulles nie narzuca swojej metafory. Zgodnie z założeniem uzupełniania się modeli, tworzenia bardziej przestrzennego obrazu, uważa, że żaden z nich nie zastąpi innych. Ponieważ Kościół jest tajemnicą i nie da się zredukować Go do jednego obrazu.

---

<sup>128</sup> Por. MCHch, s.224

<sup>129</sup> Por. S. Nagy, dz. cyt., ss.93-114; Por. J. Flis, dz. cyt., ss.140-163

## ZAKOŃCZENIE

Bogactwo Kościoła uniemożliwia jednoznaczne dostosowanie jego rzeczywistości do którejkolwiek z metafor, bądź obrazów natury biblijnej, patrystycznej, czy wyrastających na fundamentach wielowiekowej tradycji. Zebranie ich razem, w jedną całość stanowi cenną syntezę, umożliwiającą jednoczesne spojrzenie na szeroką gamę możliwości, wyrastających na gruncie eklezjologicznych refleksji. Pozwala to spojrzeć na wspólnotę Kościoła, która z jednej strony pełna jest ludzkich słabości i niedoskonałości, z drugiej zaś stoi mocno na fundamencie zbudowanym przez Boga, z którego Woli istnieje pomimo licznych przeszkód i prześladowań.

Celem powyższej pracy było odpowiednie uporządkowanie modeli Kościoła wyróżnionych przez Dullesa, w oparciu o klucz ich boskiego i ludzkiego pochodzenia, co prowadziło do szerszego zapoznania się z podwójną rzeczywistością Kościoła, oglądaną z perspektywy jednego z najwybitniejszych teologów XX i XXI wieku.

Aby można było osiągnąć ten cel, należało dokonać przybliżenia samej osoby Kardynała Dullesa i jego teologicznego dziedzictwa, co stało się pierwszorzędnym celem pierwszego rozdziału. Wszechstronne spojrzenie na rzeczywistość Kościoła uwzględnia osobiste doświadczenie wiary. Elementy boskie i ludzkie, dostrzeżone w Kościele Katolickim pozwoliły Dullesowi dokonać wewnętrznej transformacji, w wyniku której odszedł od poprzednio wyznawanych poglądów ateistyczno – materialistycznych i skierował się w stronę Bożego Objawienia, które w pełni rozpoznał, w świetle nauczania i tradycji przyjętej w Kościele katolickim.

Tą eklezjologiczną tożsamość przeżywał jeszcze głębiej na drodze powołania zakonnego i kapłańskiego, a także w wieloletniej pracy naukowej, uwieńczony licznymi tytułami, z wyniesieniem do godności kardynalskiej włącznie.

Elementy boskie i ludzkie Wspólnoty Kościoła odkrywał w szerokiej gamie zainteresowań, a szczególnie w opracowanych przez siebie modelach eklezjologicznych.

Wyróżnienie elementów boskich i ludzkich nie jest rzeczą łatwą. Rzeczywistości te stanowią bowiem pewną spójność. Kościół, jakkolwiek rozpatrywany, zawsze będzie stanowić podwójną rzeczywistość. Nie zawsze jednak oba te elementy są jednakowo dostrzegane we wszystkich modelach.

We współczesnych modelach eklezjologicznych przeważa element widzialny. Jest to szczególnie wyraźne w modelu Kościoła – Instytucji, którego istotę stanowi widzialna organizacja z rozbudowanym aparatem hierarchiczno – urzędniczym.

Podobne wnioski można wyciągnąć w oparciu o model Kościoła - Sługi, będącego nową koncepcją Soboru Watykańskiego II. W jego rozumieniu widzialny Kościół wychodzi do świata, w świat wprowadza swoją naukę, światu pragnie służyć.

Wymiar widzialny jest także szerzej obecny w modelu Kościoła będącego „Heroldem Bożego Objawienia”. W tak rozumianych kategoriach dostrzec można Boga, obecnego w swoim słowie, oddającego się w ręce ludzi, aby ci mogli zanieść Go światu.

Szczególnie cenne modele, to te, które posiadają harmonijne rozłożenie obu tych elementów. W ich rozumieniu Kościół jest pośrednikiem pomiędzy Bogiem, a światem. To pośrednictwo wyraża się przez budowanie więzi łączącej Boga w Trójcy Jedynej ze Wspólnotą zgromadzoną wokół ołtarza, co wyraża się w modelu Kościoła – Mistycznego Communio. W modelu Kościoła – Sakramentu owe pośrednictwo realizuje się w przez bycie znakiem Chrystusa dla współczesnego świata.

Powyższy podział; ukazanie elementów boskich i ludzkich zostało dokonane na miarę możliwości i zdolności autora. Powyższa praca ukazuje wielostronne możliwości wykorzystania modeli, przez co otwiera perspektywy i propozycje podjęcia dalszych badań w tym zakresie teologicznym. Ciekawą koncepcją mogłoby być podobne rozpracowanie dufflesowskich modeli Objawienia, będących treścią jego książki pt. „*Models of Revelation*”, czy też dokonanie połączenia, czy porównań obu typów modeli. Można byłoby też analizować jego modele eklezjologiczne, w oparciu o inny klucz (np. funkcje Kościoła: uświęcanie, nauczanie, kierowanie). Można też opracować modele (np. eklezjologiczne) w



oparciu o bogatą przecież polską literaturę teologiczną. Praca nad dziełami Kardynała Dullesa, uświadamia także konieczność dokonania nowych przekładów na język polski, przez co, być może, teolog ten stanie się bliższy polskiej teologii. Warto zauważyć, że sam Dulles bardzo pozytywnie wyraża się na temat naszego narodu. Swoją pracą i świadectwem życia zasługuje na większą uwagę w polskiej literaturze teologicznej.

©Marcin Koperski  
All Rights Reserved