

PIOTR KRÓLIKOWSKI

TEMPORALNY WYMIAR
STRUKTURALNEJ WIARYGODNOŚCI KOŚCIOŁA
W EKLEZJOLOGII KARDYNAŁA AVERY'EGO DULLESA SJ

Celem argumentacji w teologii fundamentalnej jest uzasadnianie wiarygodności Objawienia i Kościoła. Jednocześnie dąży ona do ujednoczenia tego dwuczłonowego przedmiotu oraz budowania argumentów implikujących, wskazujących i potwierdzających wzajemną wiarygodność Objawienia i Kościoła. M. Rusecki wskazał na możliwe do przedstawienia trzy podstawowe modele uzasadniania wiarygodności Objawienia i Kościoła: personalistyczny, semejotyczny i historiozbowczy. Zwrócił on uwagę także na możliwości formułowania innych modeli, wychodzących bądź od znaków wiarygodności Kościoła, bądź od argumentów za wiarygodnością Objawienia, między innymi: agapetologicznego, sperancyjnego, martyriologicznego, kulturotwórczego, antropologicznego¹.

Propozycją wzbogacenia tej linii argumentacji jest uzasadnianie wiarygodności Kościoła w samej jego strukturze. Na podstawie *Leksykonu teologii fundamentalnej* można określić ją jako zespół wewnątrznie połączonych ele-

Dr PIOTR KRÓLIKOWSKI – asystent Instytutu Leksykografii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, członek Zespołu Redakcyjnego *Encyklopedii katolickiej*; adres do korespondencji: Redakcja Encyklopedii Katolickiej, ul. Chopina 27, 20-032 Lublin; e-mail: pkrolik@kul.pl

¹ M. R u s e c k i. *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*. W: *Chrześcijaństwo jutro. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin 18-21 września 2001*. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin: TN KUL 2001 s. 373-397; t e n ż e. *Wiarygodność chrześcijaństwa*. T. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*. Lublin: TN KUL 1994 s. 217-218; por. Cz. S. B a r t n i k. *Eklezjologia I. Katolicka*. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Red. M. Rusecki (red. naczelny), K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002 s. 351-352.

mentów, tworzących Kościół w jego genezie, trwaniu oraz funkcjonowaniu, istotnych dla jego tożsamości. Nadana przez Chrystusa Kościołowi struktura jest więc gwarantem jego uświęcającego oddziaływania na ludzi wszystkich czasów oraz istnienia wspólnoty zbawczej (KK 8)².

W budowaniu argumentu strukturalnego można odwołać się do eklezjologicznej myśli amerykańskiego jezuita kardynała Avery'ego Dullesa. Zaproponował on spojrzenie na Kościół w kluczu wymiarów jego katolickości: wysokości, długości, szerokości i głębokości, zaczerpniętych z Listu do Efezjan (3, 18). Wymiary te realizują się dzięki elementom struktury Kościoła, dlatego mogą być podstawą do przedstawienia jego strukturalnej wiarygodności. Punktem wyjścia tej argumentacji jest wymiar odgórny katolickości Kościoła, w którym ukazuje się ścisły genetyczny związek Objawienia i Kościoła. W tym wymiarze przyjmuje się, że Bóg przez Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego przygotował Kościół jako sakrament zbawienia dla całego świata. Trójca Święta jest więc podstawą, inicjatorem i twórcą Kościoła i wszystkich elementów wchodzących w tę bosko-ludzką strukturę. Kościołowi została dana pełnia Objawienia w Jezusie Chrystusie i w nim dokonuje się dalsza jego komunikacja. W Eklezji zawarta i dostępna jest katolickość (pełnia) Boga; jest ona jedynym miejscem, w którym Chrystus i Jego Objawienie mogą być w pełni poznane i może być udzielana pełnia środków zbawczych. Kościół pochodzi zatem z Objawienia i służy Objawieniu, jego komunikacji wszystkim ludziom, wszystkich czasów. Jest on strukturą komunikacyjną i świadcząca w sposób symbolowy. Jego funkcją jest przekaz Objawienia, które otrzymał z góry i które w nim trwa.

Odgórny wymiar katolickości Kościoła jest jednocześnie założeniem argumentu strukturalnego i podlega uzasadnianiu w pozostałych wymiarach: długości, szerokości i głębokości. Ponieważ realizacja tych wymiarów dokonuje się przez elementy struktury Kościoła, konstytuujące go i stanowiące o jego tożsamości, to trzeba je traktować jako przesłanki tego argumentu. Muszą one zachowywać złożenie analogiczne do Kościoła i Objawienia, co warunkuje ich zrozumiałość i funkcjonalność w wykazywaniu prawdziwości Kościoła jako wspólnoty bosko-ludzkiej. Wszystkie przesłanki tego argumentu powinny mieć też genetyczny związek z Objawieniem. Skuteczna argumentacja musi więc sięgać istoty uzasadnianego przedmiotu, czyli wskazywać na obecność i działanie elementu boskiego w Kościele³.

² A. N o w i c k i. *Kościół III. Struktura*. W: *Leksykon* s. 667.

³ Spełnia to wymóg, aby w procesie argumentacji przesłanki miały złożenie analogiczne do rzeczywistości, którą uzasadniają oraz pozostawały w łączności z Objawieniem i z niego

Mówiąc o katolickości Kościoła, zazwyczaj ma się na myśli jego wymiar przestrzenny, zasięg geograficzny, działalność misyjną, wpływ na kulturę i życie społeczne. Jednak płaszczyznę horyzontalną katolickości Kościoła tworzy także wymiar czasowy. Pojawia się więc pytanie o tożsamość i prawdziwość Kościoła w czasie, o jego temporalną wiarygodność jako wspólnoty Boga z człowiekiem, trwałej w czasie, ciągle żywej i aktualnej. W niniejszym artykule, na podstawie eklezjologicznej myśli Dullesa, przedstawi się uzasadnienie tej wiarygodności za pomocą elementów struktury Eklezji. Sprawiają one, że Kościół Chrystusowy trwa w Kościele katolickim (KK 8), ale także w innych wyznaniach chrześcijańskich.

Na katolickość Kościoła w czasie trzeba spojrzeć z perspektywy Bożego planu zbawienia, którego ogniskową jest Wydarzenie Jezusa Chrystusa, Jego Życie, Śmierć i Zmartwychwstanie. Jest On jednocześnie Początkiem i Końcem, Alfą i Omegą (J 21, 6). W Nim stworzenie, a zwłaszcza człowiek, zmierza do usensownienia i ostatecznego spełnienia, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkich (1 Kor 15, 28). Ten proces dokonuje się w Kościele i przez Kościół, ustanowiony i dany przez Boga, by umożliwić każdemu człowiekowi zbawienie. Niezbędność Kościoła w tym działaniu wyraża formuła *extra Ecclesiam salus nulla*⁴. To podejście pozwala na określenie ram temporalnej katolickości Kościoła, najpełniej widocznych w jego sakramentalnym modelu⁵, który ujmuje Kościół nie tylko jako rzeczywistość historyczną w jego zewnętrznych strukturach, ale mówi także o preegzystencji Kościoła i antycypacji w nim wypełnienia dziejów. Przyjmując ciągłość objawiania się Boga człowiekowi i ciągłość udzielania przez Niego łaski dla zbawienia człowieka, trzeba przyznać współciągłość Kościoła i dziejów ludzkich. Łaska ta jest bowiem zawsze łaską Chrystusową, a tam gdzie jest Chrystus, tam jest również Kościół⁶.

wynikały (J. M a s t e j, M. R u s e c k i. *Uzasadnianie w teologii fundamentalnej*. „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2:2010 s. 69-71; M. R u s e c k i. *Argumentacja w teologii fundamentalnej*. W: *Leksykon* s. 109-110; t e n ż e. *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*. Lublin: TN KUL 2010 s. 15-16).

⁴ Formuła ta w przeszłości była interpretowana ekskluzywistycznie; we współczesnej teologii, zwłaszcza teologii fundamentalnej, jest rozumiana inkluzywistycznie (M. R u s e c k i. *Objawienie Boże podstawą religii*. W: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*. Red. G. Dziewulski. Warszawa: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007 s. 164-165; I. S. L e d w o ņ. *Extra Ecclesiam salus nulla*. W: *Leksykon* s. 389-391; t e n ż e. „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2006 s. 53-63).

⁵ A. D u l l e s. *Models of the Church*. Garden City: Doubleday 1974 s. 58-70.

⁶ Tamże s. 65-66; na tę formułę powołuje się także M. Rusecki (*Istota i geneza religii*.

Przyjmując rozumienie katolickości Kościoła w czasie, jako rozciągniętej od stworzenia do nowego stworzenia, zarysuje się zagadnienia preegzystencji Kościoła, jego czasowej katolickości w wymiarze widzialnym oraz relacji do królestwa Bożego. Będzie to podstawa następnych punktów, podejmujących elementy struktury Kościoła, realizujące jego temporalną katolickość.

I. ZAKRES TEMPORALNEJ KATOLICKOŚCI KOŚCIOŁA

Dulles, w swych poglądach dotyczących katolickości Kościoła w czasie, odwołuje się do nauki o preegzystencji Eklezji. Świadomość istnienia Kościoła praktycznie od początku stworzenia była rozwijana w starożytności chrześcijańskiej oraz obecna w myśli pisarzy kościelnych i Ojców Kościoła⁷. Wyraźnie mówią o tym ojcowie greccy, zwłaszcza: Orygenes, Atanazjusz, Euzebiusz, Grzegorz z Nazjanzu i Jan Chryzostom. Według nich Kościół zaistniał zaraz po Chrystusie – Pierworodnym całego stworzenia. Refleksję teologiczną Ambrożego o Ablu jako typie Kościoła pogłębił Augustyn, który za początek Kościoła przyjął czasy Abła (*ab iusto Abel*). Jezuicki teolog wskazuje, że to nauczanie było w Kościele przez długi czas akceptowane, w zasadzie do czasów reformacji. W średniowieczu rozwijał je Tomasz z Akwinu, a potem tacy eklezjolodzy jak Jakub z Witerbo (XIV wiek), Juan de Torquemada (XV wiek), Francisco Suárez (XVI wiek) i Jacques Bénigne Bossuet (XVII wiek). W XVI wieku *Katechizm rzymski* nauczał, że do Kościoła należą wszyscy wierzący od czasów Adama, którzy żyli w łasce, gdyż w pewnym sensie należeli do Chrystusa – Źródła zbawczej łaski⁸. Na podstawie poglądów teo-

Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1997 s. 267) oraz I. S. Ledwoń (*Kościół a zbawienie w religiach*. W: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*. Red. M. Rusecki. Lublin: TN KUL 2001 s. 135-139).

⁷ Preegzystencję Kościoła obrazuje między innymi *Pasterz Hermasa*, który Eklezję przedstawił jako starą kobietę (Cz. S. B a r t n i k. *Dogmatyka katolicka*. T. 1. Lublin: Wydawnictwo KUL 1999 s. 286).

⁸ A. D u l l e s. *The Catholicity of the Church*. Oxford: Clarendon Press 1985 s. 88-89; zob.: Cz. S. B a r t n i k. *Kościół Jezusa Chrystusa*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982 s. 87-89. Na chrystologiczny wymiar nauki o Kościele *ab iusto Abel* zwraca uwagę Ledwoń, stwierdzając, że nauka o preegzystencji Kościoła i jego skutecznego działania od początków ludzkości jest ujmowana historiozbawczo. Wiąże on ją z działaniem Logosu (*Verbum incarnandum*) i przyjmuje współciągłość istnienia Kościoła z osobą Słowa Bożego (*Kościół a zbawienie w religiach* s. 138-139). M. Rusecki podkreśla ten związek w chrystologicznej interpretacji formuły *extra Ecclesiam nulla salus* (*Istota i geneza religii* s. 267; t e n ż e. *Objawienie Boże podstawą religii* s. 163-165).

logicznych wyżej wymienionych autorów starożytnych, a także Ireneusza z Lyonu, Justyna, Leona Wielkiego i Grzegorza Wielkiego, przyjmuje się, że Kościół Chrystusowy jest koekstensywny względem czasu i przestrzeni⁹. Obecność rzeczywistości eklezjalnej, przynajmniej od początku istnienia człowieka, oznacza, że Bóg wyznaczył Kościół jako sposób życia człowieka w łasce i osiągnięcia przez niego zbawienia¹⁰. Kościół połączony z Chrystusem i jednoczesny z Nim i z Jego łaską, obejmuje więc całą ludzkość i całe dzieje.

Uznanie realizacji zjednoczenia człowieka z Bogiem i ludzi między sobą w Kościele i przez Kościół za konieczne do zbawienia wpłynęło na rozwój myśli o Kościele przed jego historycznym zaistnieniem. Dulles wskazał jedynie na preegzystencję Kościoła, nie podejmując szerszego omówienia tego zagadnienia. Trzeba jednak zauważyć, że w myśli teologicznej wyróżnia się trzy fazy bytu Kościoła: *ante legem*, *sub lege* i *sub gratia*¹¹.

Według amerykańskiego teologa, potrydencka eklezjologia instytucjonalna, definiująca Kościół w kategoriach jurydycznych i hierarchicznych, utrudniła rozwój nauczania o preegzystencji Kościoła. Do tej nauki oraz koncepcji *Ecclesia ab iusto Abel* wrócił dopiero Sobór Watykański II, który w konstytucji *Lumen gentium* stwierdza, że Kościół transcenduje wszystkie ograniczenia czasowe i jest „od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu

⁹ B a r t n i k. *Kościół Jezusa Chrystusa* s. 87-88; A. N a p i ó r k o w s k i. *Geneza, natura i poslanie Kościoła*. W: *Teologia fundamentalna*. T. 4: *Kościół Chrystusowy*. Red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2003 s. 74-76. Bartnik mówi o Kościele stworzenia – *Ecclesia creationis*, stanowiący wstęp do rozwijającej się historii zbawienia z Kościołem Jezusa Chrystusa jako ostatnim etapie jego realizacji, a zarazem głównym motywem aktu stworzenia (*Kościół Jezusa Chrystusa* s. 87-88; por. L e d w o ń. *Extra Ecclesiam salus nulla* s. 394).

¹⁰ N a p i ó r k o w s k i. *Geneza, natura i poslanie Kościoła* s. 75.

¹¹ *Ecclesia ante legem* powstała w wyniku zawiązania się relacji człowieka z Bogiem objawiającym się; jawi się jako konieczny element procesu zmierzającego do pełnej samorealizacji Kościoła, jako etap, bez którego nie sposób wyjaśnić do końca Kościoła Chrystusowego. *Ecclesia sub lege* – nowy etap historii zbawienia, pokrywający się ze Starym Testamentem, jest bliższym przygotowaniem Kościoła widzialnego przez objawienie się Boga w historii narodu wybranego. *Ecclesia sub gratia* – czas, w którym Słowo Boże objawiło się w Jezusie Chrystusie w pełni, substancjalnie, osobowo i eschatycznie (B a r t n i k. *Kościół Jezusa Chrystusa* s. 89-93).

wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie” (2), i trwa (*subsistit in*) w Kościele katolickim (8)¹².

Widzialny Kościół, powstały w wyniku historycznej działalności Jezusa Chrystusa, jest początkiem eschatologicznej epoki zbawienia. W Chrystusie Kościół, rozumiany jako znak i sakrament, jest najpełniejszą postacią bosko-ludzkiej struktury. Wynika to z faktu, że w Jezusie Chrystusie ma miejsce pełnia Objawienia¹³. Nasuwa się tu pytanie o prawdziwość i wiarygodność Kościoła widzialnego, czyli jego tożsamości w czasie z Kościołem Chrystusowym oraz z sobą samym.

Dulles wyróżnia trzy główne podejścia do kwestii katolicyzmu, ciągłości i jedności Kościoła w wymiarze temporalnym. Pierwsza koncepcja – charakterystyczna dla teologii protestanckiej – przyjmuje pierwotną czystość (prawdziwość) Kościoła oraz postępującą z upływem czasu jego degradację, będącą efektem zmian dokonanych na jego organizmie. Trudno w tym ujęciu mówić zarówno o rozwoju Kościoła, jak i jego tożsamości w czasie, gdyż zakłada się nie tylko jego pierwotną doskonałość, ale także, w konsekwencji zmian, jego upadek¹⁴. Jezuicki teolog odrzuca tę propozycję jako sprzeczną z Pismem Świętym i Tradycją. Stwierdza on, że często głębsze spojrzenie na rzeczywistość eklezjalną było możliwe dopiero z perspektywy czasu. Do rozwoju i głębszego rozumienia misterium Kościoła prowadzi także konfrontacja z pojawiającymi się problemami. Etap Nowego Testamentu jest zatem tylko początkiem procesu przekazu Objawienia Chrystusowego w Kościele, który z niego czerpie w trakcie swego rozwoju historycznego, dzięki czemu może on odpowiadać na pojawiające się pytania związane z wyznawaną w nim wiarą. Zdaniem Dullesa do tej opcji można zaliczyć także, obecne w teologii prawosławnej, odwołanie do konsensusu ojców, oznaczającego, że

¹² Dulles. *The Catholicity of the Church* s. 89.

¹³ Zob. Ledoń. „...i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 397-429; Bartnik. *Kościół Jezusa Chrystusa* s. 94-96. Warto zauważyć, że we współczesnej teologii fundamentalnej rozwijane jest szersze rozumienie genezy widzialnego Kościoła. Wskazuje się, że powstał on w wyniku szeregu zamierzonych przez Jezusa wydarzeń i znaków, konstytuujących Eklezję. Koncepcja integralna obejmuje: Wcielenie, życie i działalność Jezusa Chrystusa, Jego Śmierć i Zmartwychwstanie oraz Zesłanie Ducha Świętego (M. Rusicki. *Kościół II. Geneza*. W: *Leksykon* s. 664-667; J. Mastek. „*Ecclesia paschalis*” w teologii posoborowej. W: „*Kiedy się zgromadzi cały Kościół*” (1 Kor 14, 23). „*Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*” W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele „*Lumen gentium*” Soboru Watykańskiego Drugiego. Red. J. Morawa, A. A. Napiórkowski. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2005 s. 123-140). Do tego rozumienia odwołuje się też eklezjologia dogmatyczna (A. Czaja. *Traktat o Kościele*. Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2006 s. 373-375).

¹⁴ Dulles. *The Catholicity of the Church* s. 94-97.

w Kościele tylko to jest prawdziwe, co jest zawarte w nauce Ojców Kościoła (tzw. test starożytności)¹⁵.

Druga, również skrajna, koncepcja zakłada nieprzerwany postęp Kościoła ku przyszłej pełni. Chociaż cechuje ją pozytywny rozwój, to jednak następuje w niej jakiś stopień oderwania Kościoła od jego fundamentów przez pomniejszanie lub zanegowanie ich znaczenia. W tym nurcie jezuicki teolog umieszcza twierdzenie A. Loisy'ego, że Kościół rozwinął się niezależnie od intencji Chrystusa i wiary apostołów. Chociaż wziął on od nich swój początek i inspirację, to jednak nie był przez nich chciany w sensie intencji i planu jego założenia. W tym ujęciu Kościół nie ma swojej istoty i podlega ciągłej ewolucji. W efekcie dochodzi również do zakwestionowania pojęcia doktryny objawionej, która jest tu rozumiana jako intuicja i zawsze ewoluująca doświadczeniowa percepcja. Podobnie ujmowana jest relacja człowieka z Bogiem, jako pozostająca w rozwoju i stawaniu się¹⁶. To ujęcie, kwestionując ciągłość Kościoła w czasie i odrywając go od Chrystusa oraz całej historii zbawienia, pozbawia go sensu. Bez oparcia w Bożym planie zbawienia nie daje on nadziei na doprowadzenie człowieka do ostatecznego zbawienia.

Za zgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego uznaje Dulles stanowisko fundamentalnej kontynuacji, podkreślające stałą obecność Ducha Świętego od początku zaistnienia Kościoła w dziejach i na każdym następnym ich etapie jako gwaranta czystości wiary i Tradycji apostołskiej. Jezuita przywołuje zarzut stawiany temu stanowisku, że automatycznie wyłącza ono Kościół z rzeczywistości historycznej, ponieważ zachowanie ciągłości Kościoła wyklucza jego adaptację do dokonujących się w dziejach zmian. Zdaniem Dullesa zarzut ten jest bezpodstawny, zakłada bowiem utożsamienie uniwersalności Kościoła z uniformizmem oraz kontynuacji z niezmiennością¹⁷. Amerykański kardynał podkreśla, że katolicka myśl teologiczna uznaje zgodność kontynuacji i ciągłości ze zmianą i rozwojem (między innymi J. A. Möhler i J. H. Newman). Oznacza to, że w chrześcijaństwie pewne idee zostały dane na początku, jednak osiągnięcie ich dojrzałego doktrynalnego i instytucjonalnego kształtu wymaga czasu. Rozwój doktryny nie przebiega homogenicznie jako eksplikacja tego, co było wcześniej tylko implikowane. Ma on charakter heterogeniczny i dokonuje się przy udziale człowieka, ale jest również działa-

¹⁵ Tamże s. 97-98; A. D u l l e s. *Magisterium. Teacher and Guardian of the Faith*. Naples: Sapientia Press of Ave Maria University 2007 s. 42-43.

¹⁶ D u l l e s. *The Catholicity of the Church* s. 98; zob. t e n ż e. *Revelation Theology. A History*. New York: Herder and Herder 1969 s. 83-84.

¹⁷ D u l l e s. *The Catholicity of the Church* s. 99-100.

niem Ducha Świętego, który czuwa nad realizacją przez Kościół królestwa Bożego. Poglądy te zostały rozwinięte w XX wieku przez takich teologów, jak M. Blondel, J. R. Geiselmann i Y. Congar, a także przez Sobór Watykański II, zwłaszcza w konstytucji *Dei verbum*¹⁸. Sobór poszerzył rozumienie kontynuacji w nauczaniu Kościoła, zwracając uwagę także na wpływy środowiska, w którym następuje rozwój Kościoła, godność ludzką, znaki czasu i odpowiedź na nie (zob. DWR 1; KDK 44). Kontynuacja nie oznacza tylko powtarzania rytów i formuł, ale wprowadza konieczny wymóg okresowej korekty, tworzenia nowych sformułowań doktrynalnych, symboli liturgicznych i struktur pastoralnych. Ma to prowadzić do efektywnego, świeżego i zrozumiałego przekazu w czasie pełni Chrystusa w Kościele. Uwzględnienie zmian historycznych w aspekcie kulturowym wiąże się ze swego rodzaju dyskontynuacją w samorozumieniu i ekspresji Kościoła. Zdaniem amerykańskiego teologa nie skazuje to Kościoła na nieuporządkowaną wielość zmian, a co za tym by szło – rozpad jego tożsamości. Katolickość jest jednością heterogeniczną – jednością w różnorodności, chociaż zawiera także elementy niekontynuacji¹⁹.

Zdaniem Dullesa ciągłość i jedność Kościoła w czasie jest dobrze oddawana w jego sakramentalnym modelu, który przeciwdziała dwutorowości w jego pojmowaniu, sugestii, że istnieje Kościół widzialny (instytucjonalny) i niewidzialny (duchowy), oraz że Kościół widzialny nie jest tożsamy z Kościołem Chrystusowym. Sakramentalny model Kościoła wskazuje, że jako rzeczywistość widzialna partycypuje on w pełni Chrystusa, w Jego zbawczej łasce i w pełni darów Bożych, a katolickość Chrystusa jest obecna w Kościele (Ef 5, 25; Hbr 7, 25; Dz 2, 33; J 20, 22). Kościół, nawet pielgrzymujący, jest już

¹⁸ Szeroki kontekst środowiskowy chrześcijaństwa w Europie prezentuje K. Kaucha (*Wiarogodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2008).

¹⁹ D u l l e s. *The Catholicity of the Church* s. 100-102; t e n ż e. *The Survival of Dogma*. Garden City: Doubleday 1971 s. 182-183, 201; t e n ż e. *Catholicity and Catholicism*. TD 34:1987 z. 3 s. 205. Dulles widzi ciągłość Kościoła w jego historii, w której większe epoki odegrały określone role: okres apostołski sformułował chrześcijański przekaz i położył fundamenty pod działanie Kościoła; patrystyka dała klasyczne wzory doktryny, organizacji Kościoła i kultu liturgicznego, umożliwiając późniejszą adaptację Kościoła do nowych środowisk kulturowych; średniowiecze wprowadziło Kościół bardziej subtelnie w kulturę; okres nowożytny przez działalność misyjną zaszczepił chrześcijaństwo na wszystkich kontynentach. Współcześnie dokonuje się dalsza inkarnacja Ewangelii w kultury nieeuropejskie (*The Catholicity of the Church* s. 102-103). Kościół, realizując swą katolickość w czasie, włącza także inne kultury i czerpie z nich (zob. Cz. S. B a r t n i k. *Wkład chrześcijaństwa w kulturę*. AK 119:1992 s. 81; t e n ż e. *Kościół Jezusa Chrystusa* s. 301-302).

ostateczną, eschatologiczną wspólnotą, noszącą w sobie rzeczywistość Bożej samokomunikacji. W nim ma miejsce pełnia zbawienia, przekazana mu nieodwracalnie w posłaniu Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. Tę jedność Kościoła z Chrystusem podkreślił Sobór Watykański II w dekreście *Unitatis redintegratio* (4)²⁰.

Pełne określenie katolickości Kościoła w czasie wymaga także spojrzenia na Kościół w perspektywie królestwa Bożego, mówienia o jego finale w końcu czasów i realizacji eschatycznej. Dulles podkreśla, że ostateczne spełnienie Kościoła i sensu jego istnienia w królestwie Bożym jest wpisane w Boży plan zbawienia²¹. Obie te rzeczywistości zatem zostały połączone i włączone w zbawczy plan Boga. Podstawę ich nierozzerwalności konstytucja *Lumen gentium* widzi w tym, że Jezus zapoczątkował Kościół, głosząc Ewangelię o nadejściu królestwa Bożego (KK 5)²².

Jezuicki teolog stwierdza, że Sobór Watykański II odszedł od instytucjonalnego modelu Kościoła, który podporządkowywał Eklezję królestwu Bożemu. Wskazana przez Sobór nowa, dynamiczna i eschatologiczna wizja Kościoła, oparta na kategoriach biblijnych, zachowuje jego centralną pozycję w Bożym planie zbawienia, a jednocześnie otwiera go na przyszłość w królestwie Bożym, które jest nową ziemią i nowym niebem, transformacją całego stworzenia (KDK 39). Chociaż celem Kościoła jest eschatyczne wypełnienie w królestwie Bożym (KK 5, 9, 48), nie oznacza to jednak końca istnienia Kościoła. Zdaniem Dullesa Sobór nie określił jasno relacji między królestwem Bożym i Kościołem, rozróżnił jednak te rzeczywistości i przyznał Kościołowi rolę inicjacyjną. Sobór nie dał też podstaw do uznania możliwości przynależności do królestwa Bożego bez jednoczesnej przynależności do Kościoła, przeciwnie, w konstytucji *Lumen gentium* podkreślił, że wszyscy są wezwani do jedności z Chrystusem i jego Ciałem (3), a działanie Kościoła ma transformować świat w Lud Boży, Ciało Chrystusa i Świątynię Ducha Świętego (17). Według amerykańskiego teologa nauczanie Soboru zawiera przesłanki do

²⁰ D u l l e s. *The Catholicity of the Church* s. 89-94.

²¹ A. D u l l e s. *The Reshaping of Catholicism. Current Challenges in the Theology of Church*. San Francisco: Harper & Row 1988 s. 133-136; t e n ż e. *Vatican II and the Church's Purpose*. TD 32:1985 z. 4 s. 341-352.

²² K. K a u c h a, A. N o w i c k i. *Królestwo Boże*. W: *Leksykon* s. 694-695; A. N o w i c k i. *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego. Studium eklezjologiczno-biblijne*. Wrocław 1995 s. 172.

widzenia w Kościele nie tylko znaku królestwa Bożego, ale nawet utożsamienia go z nim, a przynajmniej uznania go za jego centralną część²³.

Rozdzielenie Kościoła i królestwa Bożego zauważa Dulles w regnocytryzmie, który twierdzi, że Kościół istnieje tylko ze względu na królestwo Boże i służbę jemu. Jezuicki teolog, sprzeciwiając się tej opinii, powołuje się na tradycję biblijną, Tradycję Kościoła i nauczanie Soboru Watykańskiego II, które rozumieją Kościół na ziemi jako antycypację i sakrament nadchodzącego królestwa Bożego. W powtórny przyjsciu Chrystusa Kościół nie tylko nie przestanie istnieć, ale uzyska swoją pełnię. Królestwo Boże oraz Kościół istnieją w niepełnej formie i są sobie wzajemnie podporządkowane. Dulles stwierdza, że Kościół chwalebny będzie stał w samym sercu nowego stworzenia²⁴.

Kościół w planie Bożym rozpościera się więc od stworzenia do paruzji. W widzialnej postaci powstał on w wyniku paschalnej eklezjogenezy i trwa w Kościele katolickim, jest rzeczywistością dynamiczną, aktualizowaną w czasie dzięki Tradycji, reformie i nauczaniu dogmatycznemu. W tym procesie mają udział także podmioty – autorytety w Kościele. Wszystkie te elementy, należąc do struktury Kościoła i realizując temporalną katolickość Kościoła, są przesłankami argumentu za strukturalną wiarygodnością Kościoła oraz potwierdzają ciągłość i tożsamość Kościoła w czasie jako rzeczywistości bosko--ludzkiej i objawieniowo-zbawczej, a w efekcie umacniają sam argument. Przejdzie się teraz do ich omówienia.

²³ D u l l e s. *The Reshaping of Catholicism* s. 136-138; t e n ż e. *The Resilient Church. The Necessity and Limits of Adaptation*. Dublin: Gill and Macmillan 1978 s. 18-19.

²⁴ D u l l e s. *The Resilient Church* s. 17-18; N o w i c k i. *Kościół w horyzoncie królestwa Bożego* s. 186-187. Niebezpieczeństwo regnocytryzmu zauważa też deklaracja *Dominus Iesus* (18-19), uznając go za wypierający eklezjocentryzm, a w efekcie także chrystocentryzm, zwłaszcza w kontekście skrajnego pluralizmu religijnego. Oddzielanie królestwa Bożego od Kościoła neguje temporalną katolickość Kościoła, przerywając jego ciągłość i koincydencję z realizacją Bożego planu zbawienia, zmierzającą do ostatecznego zaprowadzenia królestwa Bożego (K a u c h a, N o w i c k i. *Królestwo Boże* s. 695-696). Na regnocytryzm zwrócił uwagę także papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*, wskazując na niebezpieczeństwo ujmowania królestwa Bożego w ramach antropocentrycznej koncepcji zbawienia i misji. Realizacja królestwa Bożego obejmuje wtedy cele społeczno-ekonomiczne, polityczne, kulturowe, ale bez odniesienia do wymiaru transcendentnego (17-18; A. D u l l e s. *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*. Kraków: WAM 2005 s. 101-102).

II. TRADYCJA

Realizacja katolicyzmu Kościoła w czasie wymaga zwrócenia uwagi najpierw na Tradycję, która razem z Pismem Świętym jest nośnikiem pełni Objawienia i należy do struktury Kościoła (KO 10). Jest ona wyznacznikiem prawdziwości Kościoła, który rodzi się z Objawienia i jest dla Objawienia. Tradycja jest obecnością rzeczywistości objawieniowo-zbawczej i jej przekazem w Kościele, jest ona zakorzeniona w przeszłości, obecna w teraźniejszości i otwarta na pełnię – głębsze i dalsze odczytanie w przyszłości.

Dulles wskazał na dwie zasadnicze koncepcje Tradycji, które uformowały jej rozumienie. Koncepcja obiektywistyczna powstała na Soborze Trydenckim, który w wyniku reformacji dokonał systematyzacji nauki o Tradycji. Sobór podkreślił, że Objawienie jest zawarte w Piśmie Świętym i niespisanych tradycjach przekazywanych jako depozyt wiary (DS 1501, 1504; BF III 10-11). Ta koncepcja Tradycji została następnie rozwinięta zwłaszcza przez Roberta Bellarmina. Opierała się ona na założeniu, że Kościół dzięki Bożej pomocy jest wolny od błędu. Nie brała ona jednak pod uwagę czynników decydujących o kulturowym zróżnicowaniu realiów życia Kościoła w historii i redukowałą rzeczywistość Tradycji do wymiaru boskiego²⁵.

Jezuicki uczony stwierdza, że wielu teologów (między innymi Möhler, Blondel) widziało konieczność dopełnienia koncepcji obiektywistycznej (a także przeciwstawienia się modernistycznemu pojmowaniu tradycji), aby można było lepiej wyrazić ciągłość Kościoła w czasie. Postulat ten znalazł

²⁵ A. Dulles. *Tradition: Authentic and Unauthentic*. ComW 28:2001 z. 2 s. 377-379; M. Rusecki. *Traktat o Objawieniu*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007 s. 443-445; D. Salamón. *Kościół w służbie Objawienia*. Kraków: Dehon 2006 s. 90-95; J. D. Szczurek. *Pojęcie tradycji w teologii*. W: *Tradycja w Kościele*. Red. T. Dzidek, B. Sieńczak, J.D. Szczurek. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1994 s. 88-89; S. Nagy. *Tradycja w teologii katolickiej*. W: *Dogmatyka katolicka*. Tom wstępny. Red. W. Granat. Lublin: TN KUL 1965 s. 131-134. T. Dzidek zwrócił uwagę na, wynikające z nauczania Soboru Trydenckiego, dwie kwestie odnośnie do Tradycji. Tradycję rozumiano ogólnie i nie określano precyzyjnie tradycji, którą trzeba zaakcentować. Z tej racji nie posłużono się też terminem „tradycja apostołska”. Druga kwestia dotyczy relacji Pisma Świętego i Tradycji. Sobór uniknął mówienia o dwóch źródłach, które miałyby się uzupełniać, a tym samym nie zajął stanowiska w sprawie materialnej niewystarczalności Pisma Świętego, pozostawiając otwarte pole dla dociekań teologicznych (*Pismo Święte a Tradycja – historia problemu*. W: *Tradycja w Kościele* s. 111-113; zob. J. Ratzinger/Benedykt XVI. *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – urząd*. Tł. W. Szymona. Kraków: Wydawnictwo UJ 2008 s. 68-87). S. Nagy zwraca uwagę, że jednomyślność Ojców Kościoła jako świadków Tradycji stanowi kryterium uznania danej prawdy za należącą do niej (*Tradycja w teologii katolickiej* s. 139-142).

wyraz w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Konstytucja *Dei verbum*, przedstawiając dynamiczne rozumienie Tradycji, zachowała z jednej strony nauczanie Soboru Trydenckiego, który w dekrete *Sacrosancta* położył akcent na nienaruszony przekaz Tradycji, dotyczącej wiary i moralności, od apostołów na zasadzie sukcesji (DS 1501; BF III 10-11), z drugiej – czerpała z nowych, rozwijanych w myśli teologicznej, koncepcji Tradycji. Konstytucja *Dei verbum*, kontynuując nauczanie o Objawieniu, jego przekazie w Piśmie Świętym i Tradycji, zwróciła uwagę na istniejące, obok słów i pism, niewerbalne nośniki Objawienia²⁶. Dulles stwierdza więc, że Tradycja jest w tym dokumencie rozumiana jako ogólna świadomość, obejmująca całe życie i działanie Kościoła, pozwalająca na lepsze rozumienie Pisma Świętego. Nie ogranicza się ona tylko do przekazywania niezmiennych form, ale jest rzeczywistością wzrastającą i dynamiczną (KO 8). Nauka obu soborów uzupełnia się i pełniej ukazuje rozumienie Tradycji. Sobór Trydencki położył akcent na Tradycję ustną, uważając ją za niezmienną, autorytatywną i monolityczną, zaś Sobór Watykański II – na komunikację i przekaz przez działanie, ujmując Tradycję jako zmysł wiary, rozwijający się organicznie pod wpływem Ducha Świętego. Na tej podstawie jezuicki teolog stwierdza, że Tradycja powstaje przez realną, rzeczywistą i żywą samokomunikację Boga w Objawieniu, zakorzenienia się w życiu wspólnoty wiary, adaptuje i rozwija w kontekstach oraz uwarunkowaniach, które zmieniają się historycznie, kulturowo i społecznie²⁷. Tradycja nie jest więc celem sama w sobie, ale ma wymiar objawieniowo-zbawczy i jest środkiem wchodzenia członków Kościoła w żywą relację z Bogiem. Tradycja nie jest definiowana przede wszystkim jako zbiór prawd, ale raczej jako przekaz przez działanie, świadectwo i kult, obejmuje sferę świętości życia i wzrostu wiary w Ludzie Bożym. Ta koncepcja Tradycji jest bardziej progresywna i dynamiczna niż tylko konserwatywna i statyczna (KO 7-8). Jej dynamizm rodzi się z kultu, kontemplacji, doświadczenia religijnego, ale także przepowiadania następców apostołów²⁸.

²⁶ Dulles. *The Reshaping of Catholicism* s. 75-76; T. Dzidek, Ł. Kamykowski. *Teologia objawienia i wiary*. W: *Teologia fundamentalna*. T. 3: *Objawienie i Chrystus*. Red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 1999 s. 26-27.

²⁷ Dulles. *Tradition and Creativity in Theology* s. 21; tenże. *The Reshaping of Catholicism* s. 77; por. W. Hryniewicz. *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*. Lublin: KUL 1976 s. 131-133.

²⁸ Dulles. *The Reshaping of Catholicism* s. 90-91; por. Ruscki. *Traktat o Objawieniu* s. 98-99.

Jezuicki teolog zauważa nowy element w teologii Tradycji pojawiający się w konstytucji *Dei verbum*. Posługuje się ona terminem „tradycja” w liczbie pojedynczej tam, gdzie Sobór Trydencki używał mnogiej. Implikuje to rozróżnienie na tradycję i tradycje oraz wskazuje na przyjętą koncepcję Tradycji jako procesu przekazu. Dulles zauważa ponadto, że Sobór liczby mnogiej użył w dekreście *Unitatis redintegratio*, podkreślając tym samym, że dziedzictwo apostołów zostało przyjęte w różnych sposobach i formach. Zależnie od uwarunkowań Tradycja została różnorodnie zawarta w tradycjach, w których jest ona wzajemnie komplementarną różnorodnością w jedności (por. DE 17)²⁹.

Według Dullesa Tradycja jest w Kościele źródłem różnorodnych tradycji, które ją przenoszą i dostarczają w konkretne miejsca i czasy, konkretnym ludziom i wspólnotom wierzących w różnych warunkach kulturowych. Tradycje ucieleśniają więc w Kościele Tradycję, ale zawierają też czynnik ludzki. Wymagają więc one ciągłej kontroli zarówno związków i łączności ze swoim źródłem, jak i adekwatności swego wyrazu, a w efekcie ciągłej kontroli i odnowy w świetle Pisma Świętego i Tradycji przez Nauczycielski Urząd Kościoła jako autorytatywny podmiot, określający zgodność poszczególnych praktyk z Objawieniem³⁰. W Kościele katolickim jest on, jak podkreśla amerykański teolog, ostatecznym kryterium krytycznego orzekania o tradycjach, ponieważ posiada mandat i charyzmat strzeżenia czystości słowa Bożego i jego interpretacji. Nie polega on na swoim autorytecie, ale działa w imieniu Jezusa Chrystusa i z asystencją Ducha Świętego. Uwiarygodnia się on pozostając w zgodzie i koherencji z całym systemem wiary. Jezuicki teolog stwierdza więc, że Pismo Święte i Magisterium Kościoła pozostają we wzajemnych zależnościach w określaniu, które doktryny i praktyki powinny być uznane za pochodzące ze słowa Bożego³¹. Dulles wylicza także kryteria uznawania wartości tradycji (liczba mnoga). Każda prawda objawiona musi mieć zakotwiczenie w Piśmie Świętym lub w Tradycji pierwotnego Kościoła. Doktryna należąca do depozytu wiary nie może podważać wiary i pobożności, ale przeciwnie – powinna je wzbudzać i motywować ich wzrost. Nauczanie, jeśli rzeczywiście należy do depozytu wiary, powinno być przyjmowane przez

²⁹ D u l l e s. *Tradition: Authentic and Unauthentic* s. 381. Zdaniem Hryniewicza przyjęcie przez konstytucję *Dei verbum* norm odróżnienia Tradycji i tradycji kościelnych miałyby duże znaczenie ekumeniczne, zwłaszcza w nauce o reformie w Kościele (*Rola Tradycji w interpretacji teologicznej* s. 133).

³⁰ D u l l e s. *The Craft of Theology* s. 103-104.

³¹ D u l l e s. *Tradition: Authentic and Unauthentic* s. 381-382; t e n ż e. *The Craft of Theology. From Symbol to System*. New York: Crossroad 1992 s. 100-101.

wspólnotę wierzących, zwłaszcza tych mocno związanych z Chrystusem, a nawet poświadczane ponoszoną przez nich ofiarą. Nauczanie jest oceniane przez Magisterium Kościoła, posiadające specjalną asystencję Ducha Świętego w zachowywaniu czystości Ewangelii. Do jego autorytetu, w razie wątpliwości, powinni się odwołać wierzący, zwracając uwagę na długą tradycję przekazu danego nauczania przez papieży i biskupów. Kryteria te muszą być używane łącznie, aby potwierdzić autentyczną wartość tradycji (liczba mnoga). Stanowią one także kryteria negatywne dla tradycji spornych³².

Według Dullesa nacisk położony przez Sobór Watykański II na związek Tradycji z Duchem Świętym jako jej transcendentnym podmiotem i odróżnienie Tradycji od tradycji (liczba mnoga) pozwala na właściwe rozumienie odnowy i reformy w Kościele. Ukazuje także, że pewne aspekty dziedzictwa chrześcijańskiego są w części uwarunkowane kulturowo. Takie nastawienie ułatwiło Kościołowi otwarcie się na świat, inne kultury (także pozaeuropejskie), prądy myślowe i nowe wymiary duchowości³³.

Zdaniem jezuickiego teologa właściwa inkulturacja Tradycji w tradycjach musi prowadzić do komunii z Bogiem, łączyć członków wspólnoty z fundacyjnymi wydarzeniami zbawczymi, do których odwołuje się wspólnota jako podstawa doświadczenia religijnego, wprowadzania i socjalizowania jednostek w nią. Proces ten, wymagając od wierzących zaangażowania, umożliwia im właściwą akceptację i interpretację Pisma Świętego, normatywnych symboli oraz orzeczeń dotyczących wiary i moralności, zawartych w dziedzictwie historycznym i doktrynalnym Kościoła³⁴.

Dulles za osiągnięcie Soboru Watykańskiego II uważa podkreślenie dynamizmu Tradycji. Wpływa ona na rozumienie katolicyzmu Kościoła w czasie, uwalnia go od ograniczeń implikowanych w obiektywistycznej koncepcji Tradycji, a wskazując na przekaz Ewangelii w Piśmie Świętym i starożytnych wyznaniach wiary, nadaje jej walor ekumeniczny. Według jezuickiego uczonego służy temu także powściągliwość wypowiedzi konstytucji *Dei verbum* w kwestiach rozwoju doktryny oraz roli hierarchicznego magisterium, otwierając na dialog z innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Dynamiczne rozumienie Tradycji pozwala na szersze ujęcie wypowiedzi dogmatycznych (prawd

³² D u l l e s. *Tradition: Authentic and Unauthentic* s. 383-385. W tym kontekście można przywołać stwierdzenie Hryniewicza, że Pismo Święte, Tradycja i Magisterium Kościoła tworzą krąg hermeneutyczny interpretujący prawdy wiary (*Rola Tradycji w interpretacji teologicznej* s. 151-152).

³³ D u l l e s. *The Craft of Theology* s. 99-102.

³⁴ Tamże s. 102-103.

wiary), nieskrępowane koniecznym odniesieniem do nauczania apostołskiego. Kościół w ich formułowaniu nie jest zobligowany do ścisłego powiązania z podstawami apostołskimi, ale uznaje, że pewne dogmaty mogły nie być znane, a nawet zrozumiałe dla chrześcijan poprzednich wieków. Przynależą one do Tradycji, jeśli są inspirowane przez Ducha Świętego, ciągle obecnego w Kościele³⁵.

Zdaniem Dullesa Sobór Watykański II w nauczaniu o Tradycji podkreślił wspólnotowy zmysł wiary permanentnie utrzymywany w Kościele przez Ducha Świętego. Dla katolicyzmu Kościoła w czasie istotna jest tożsamość wyznawanej wiary na przestrzeni całych dziejów Kościoła. Dzięki asystencji Ducha Świętego nad *sensus fidei* wszystkich członków Kościoła, może być ona, bez rozbieżności, wyznawana w wielości i różnorodności form jej wyrazu, uzupełniając rozumienie Objawienia i naświetlając coraz to inne jego elementy. Kształtowaniu zmysłu wiary służą także „monumenty tradycji” – obiektywne i normatywne sposoby wyrazu Tradycji. Są one zawarte między innymi w pismach Ojców Kościoła, tekstach liturgicznych i wyznaniach wiary, ożywiają zmysł wiary i dostarczają elementów kontynuacji w rozwoju chrześcijańskiej doktryny³⁶.

Dulles zaznacza, że dostęp do Tradycji dokonuje się w Kościele jako wspólnocie wiary przede wszystkim przez życie w łasce. Tradycja poznawana w sposób obiektywny staje się uchwytna przez uczestnictwo w jej rzeczywistości, udział w kulcie i życiu Kościoła. Pasywny dostęp do Tradycji jest niewystarczający i wymaga od wierzącego zaangażowania, wejścia w życie Kościoła i jego dziedzictwo. Wtedy włącza ona w życie Kościoła całe środowisko i dziedzictwo kulturowe człowieka³⁷.

Tradycja należy więc do struktury Kościoła, pozostając w funkcji jego temporalnej katolicyzmu, jest sposobem żywego i dynamicznego przekazu i obecności Objawienia w Kościele. Dzięki Tradycji Kościół trwa i aktualizuje się jako rzeczywistość bosko-ludzka i objawieniowo-zbawcza, jest ciągłą rewelatywną obecnością Boga. W swoim wyrazie Tradycja jest rzeczywistością symbolową, wskazuje na rzeczywistość boską oraz przekazuje i uobecnia

³⁵ Tamże s. 98-99.

³⁶ Tamże s. 103; por. P. B o r t o. *Tradycja a Objawienie w teologii Yves'a Congara i Henri de Lubaca*. Katowice: Wydawnictwo „Jedność” 2007 s. 203-224; S a l a m o n. *Kościół w służbie Objawienia* s. 120-122. Do pomników Tradycji zalicza się także sztukę sakralną i literaturę piękną (J. S z y m i k. *Teologia na początek wieku*. Katowice-Ząbki: Apostolicum 2001 s. 35-45).

³⁷ D u l l e s. *The Craft of Theology* s. 103.

ją w życiu Kościoła, realizując najpełniej sakramentalną wspólnotę z Chrystusem. W tym sensie Tradycja stanowi przesłankę wiarygodności Eklezji, a swoją skuteczność czerpie z ukazywania Kościoła jako środowiska Objawienia. Ta funkcja jest realizowana także w reformie, wypowiedziach dogmatycznych i dzięki pośrednictwu podmiotów – autorytetów w Kościele.

III. REFORMA

Do realizacji katolickości Kościoła w czasie przyczynia się także reforma. Jej niezbędność w strukturze Kościoła oddaje formuła *Ecclesia semper reformanda*. Sobór Watykański II, posługując się nią, przyznał, że Kościół zawsze potrzebuje odnowy i nawrócenia (DE 6). Reforma ma zatem funkcję korygującą, umożliwi w czasie ciągłą i żywą egzystencję Kościoła w kulturze. Reforma dotyczy elementu ludzkiego w Kościele, naznaczonego niedoskonałością. Jest też związana z pojawianiem się i wprowadzaniem nowych elementów do życia eklezjalnego, wymaganych przez zmieniający się kontekst kulturowy.

Dulles wskazuje na dwie skrajne tendencje w ujęciu relacji reformy do Kościoła. Pierwsza przyjmuje, że ponieważ Kościół został ustanowiony przez Boga, nie potrzebuje nawrócenia, gdyż jako *societas perfecta* nie może błędzić. Nie wymaga on żadnej korekty, ale sam jest podmiotem korygującym. To podejście pomija jednak element ludzki w Kościele. Druga skrajna tendencja odnosi reformę do istoty Kościoła, do elementu nadprzyrodzonego. Zwraca się więc ona przeciwko najwyższemu Autorytetowi. Żądanie reformy w zakresach tożsamości Kościoła, a więc dotyczącej pism kanonicznych, symboli wiary, dogmatów, ustanowionej przez Chrystusa hierarchii, kultu i sakramentów jest niezrozumieniem istoty reformy³⁸. W tym rozumieniu podważa ona ciągłość i katolickość Kościoła, zapewniane przez Tradycję i proces jej przekazu.

Wobec tych ujęć Dulles proponuje, aby mówić o reformie Kościoła jako dążeniu do nowej i lepszej formy wyrażenia preegzystującej rzeczywistości Eklezji. Reforma musi zachowywać jej istotę, a więc pozostawać w jedności z Tradycją. Będąc organiczną kontynuacją sposobu wyrażenia rzeczywistości eklezjalnej, nie może być rozumiana jako innowacja, bowiem nie dodaje ona niczego nowego. Różni się od transformacji i rewolucji, ponieważ nie występuje przeciwko ciągłości, tożsamości i jedności Kościoła. Nie utożsamia się

³⁸ Dulles. *True and False Reform*. „First Things” 135:2003 s. 15-16; tenże. *Church and Society. The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*. New York: Fordham University Press 2008 s. 404.

z jego rozwojem, chociaż może być dla niego punktem wyjścia, gdyż służy realizacji misji Kościoła przez oczyszczenie i uczynienie bliższymi ideałowi idei bądź elementu instytucjonalnego, które w czasie realizowania swoich celów nabrał pewnych braków lub defektów³⁹.

Katolickość Kościoła w czasie domaga się konieczności reformy Kościoła wszędzie tam, gdzie ludzki czynnik na podstawie założeń teologicznych, filozoficznych, politycznych (często gruntownie wszczepionych w strukturę życia Kościoła) wywołuje dysfunkcję Kościoła w wymiarze realizacji wymiaru odgórnego.

Dulles zauważa, że na rozumienie reformy w Kościele ma wpływ pojmowanie jego wymiaru widzialnego. Wskazuje on na trzy zasadnicze ujęcia reformy. Pierwsze z nich zakłada, że Kościół w czystej postaci występował tylko w początkach chrześcijaństwa, a z upływem czasu oddalał się od tego pierwotnego stanu. Reforma w takim rozumieniu oznacza restaurację, powrót do kondycji pierwotnego Kościoła (M. Luter i J. Kalwin). Ta wizja reformy nie bierze pod uwagę procesu rozwoju pojmowania Objawienia oraz rozwoju Tradycji, posiada jednak znaczenie dla korekty tych elementów w Kościele, które stoją w sprzeczności z Ewangelią⁴⁰.

Druga koncepcja zakłada ciągły i stały rozwój Kościoła. Za głównego jej przedstawiciela Dulles uważa Newmana. Według tego ujęcia, Kościół otrzymał od Chrystusa Ducha Świętego jako swoją duszę, dlatego można założyć, że w swym rozwoju nie włącza on błędów, ale asymiluje tylko wartościowe elementy kultury świeckiej i realizuje wszystkie swoje potencjalności. Krytyka tej koncepcji reformy odnosi się przede wszystkim do nieuwzględniania grzeszności ludzkiej. Ujęcie to opiera się na możliwościach ludzkiej natury wspomóżonej łaską. Zdaniem jezuickiego teologa jest ono także zbyt eklezjocentryczne, nie bierze pod uwagę nieciągłości i nieregularności zmian historycznych, kanonizuje przeszłość, a jednocześnie nie uwzględnia reformy korygującej⁴¹. W tym kontekście Dulles umieszcza również koncepcję progresywną (znamienna dla modernizmu), która kieruje reformę ku osiągnięciu idealnej (utopijnej) przyszłości⁴².

³⁹ Dulles. *True and False Reform* s. 15; tenże. *The Resilient Church* s. 31; tenże. *Church and Society* s. 403-404.

⁴⁰ Dulles. *The Resilient Church* s. 31-32; tenże. *True and False Reform* s. 15.

⁴¹ Dulles. *The Resilient Church* s. 32; tenże. *Newman*. London: Continuum 2009 s. 90-92.

⁴² Dulles. *True and False Reform* s. 15.

Trzecia teoria reformy Kościoła jest ściśle związana z wzrastającą w XX wieku świadomością wzajemnego oddziaływania Kościoła i jego środowiska kulturowego. Stwierdza ona, że reforma jest uwarunkowana i ujmowana na dwóch płaszczyznach: wewnętrznej – wtedy może odnosić się do Kościoła jako całości w jego zamkniętych strukturach, oraz zewnętrznej – w odniesieniach Kościoła do całej historii i związanych z nią przemian kulturowych. Wprowadzana reforma ma na celu uczynienie Kościoła, wewnętrznie zrozumiałego i spójnego, czytelnym także w konfrontacji ze światem. W tym ujęciu skuteczny proces reformy wymaga korelacji wewnętrznego rozwoju Kościoła z dialogiem z szeroko rozumianymi wspólnotami zewnętrznymi. Zakłada się w nim również relacyjne rozumienie Kościoła, jego otwartość i wzajemne, twórcze oddziaływania ze światem. Dulles podkreśla, że w tej teorii reforma dotyczy zarówno funkcjonowania struktur instytucjonalnych Kościoła, jak i sposobu wyrażania wiary. Wiąże się to z koniecznością ciągłej analizy ich adekwatności do środowiska kulturowego, w którym Kościół żyje i prowadzi swoją misję⁴³. Ujęcie to przyjmuje, że każda reforma ma genezę w uwarunkowaniach historycznych i kulturowych. Wraz z jej zmianą konstrukcje, które zostały ustanowione i wprowadzone w przeszłości, a stają się nieskuteczne lub nieadekwatne w następnych okresach czasu, nie muszą być niewolniczo utrzymywane, gdyż nie stanowią o tożsamości Kościoła. Zdaniem amerykańskiego jezuita do zachowania tożsamości Kościoła przyczynia się także kierunek nadawany przez reformę, która umożliwia Ewangelię żywą i efektywną obecność w świecie. Kontynuacja, ciągłość, tożsamość odnosi się więc do sfery formalnej, a nie materialnej. Elementy materialne są konieczne do podtrzymywania dynamicznej relacji wspólnoty wiernych z Bogiem, ustanowionej w wydarzeniach paschalnych. Nieciągłość i zmiana, wynikające z zachowania tej dynamiki, nie dokonują się arbitralnie, na żądanie Kościoła, ale ze względu na zachowanie wierności Ewangeli⁴⁴.

Według Dullesa to rozumienie reformy jest zgodne z nauczaniem Soboru Watykańskiego II o adaptacji i odnowie. Kościół, odpowiadając na wymagania personalizacji i socjalizacji czasów współczesnych, ubogaca swoje widzialne i społeczne struktury, a przez to umożliwia otwarcie nowych dróg dla Ewangeli⁴⁵ oraz żywą wymianę z kulturami. Zdaniem jezuitki uczonego

⁴³ Dulles. *The Resilient Church* s. 32-33.

⁴⁴ Tamże s. 34. Dulles podkreśla, że każdy wyraz wiary jest uwarunkowany historycznie, jednak nie może to być brane za relatywizm wiary, ale przeciwstawienie się relatywizmowi każdego poszczególnego miejsca i czasu (*The Survival of Dogma* s. 89); o względności historycznej niemal identycznie mówi Hryniewicz (*Rola Tradycji w interpretacji teologicznej* s. 59).

jest to także klucz, w którym trzeba patrzeć na takie kwestie soborowe, jak kolegialność, przynależność do Kościoła, dialog z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, religiami i ze współczesną kulturą. Ujęcie to umożliwia dostrzeżenie autentycznych wartości w innych Kościołach, religiach pozachrześcijańskich, a nawet świeckich światopoglądach. Prowadzi ono także do większej świadomości odpowiedzialności Kościoła za ludzką wspólnotę i umożliwia dostrzeżenie wymagań Ewangelii w zmienności historii ludzkiej⁴⁵. Wobec tego reformę można określić także jako reakcję Kościoła na zmiany kulturowe, korektę kulturowych uwarunkowań ewangelizacji, wprowadzaną w celu zwiększenia żywotności i świeżości wiary, dynamizmu, efektywności, a więc i wiarygodności Kościoła. Jezuicki teolog podkreśla też, że prawdziwa reforma musi zachowywać granice, aby różnorodność w Kościele nie stała w sprzeczności z jego jednością i tożsamością w całości historii.

Dulles odwołując się do myśli Congara⁴⁶, formułuje katolickie zasady oceny reformy w Kościele. Reforma musi polegać na powrocie do zasad katolicyzmu, zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, że „każda odnowa Kościoła z istoty swej polega na wzroście wierności jego powołaniu” (DE 6). Kościół ma podstawy w Objawieniu Bożym, które w sposób najbardziej autorytatywny jest zawarte w Piśmie Świętym, interpretowanym przez Kościół w Tradycji apostoelskiej. Reforma musi być wierna całemu dziedzictwu Kościoła w zakresie kultu (liturgia) i życia religijnego. Musi się też dokonywać wewnątrz duchowej i pobożnościowej tradycji, a więc w szacunku dla pobożności maryjnej, czci świętych, życia konsekrowanego, praktyk pokutnych oraz kultu eucharystycznego. Reforma musi uznawać także pełnię doktryny Kościoła – nie tylko nauczania dogmatycznego papieży i soborów, ale także nauczania zwyczajnego w zakresie wiary i moralności, koniecznie uwzględniając, dokonane przez Sobór Watykański II, rozróżnienie między depozytem wiary a sposobem sformułowania doktryny (DE 6, 17; KDK 62). Kulturowe uwarunkowania wymagają bowiem nowego ujęcia prawdy wynikającej z jej głębszego rozumienia. Konieczne jest też uaktualnianie sformułowań pod względem znaczeniowym i językowym, ponieważ z biegiem czasu mogą one stawać się mylące lub niezrozumiałe. Reforma musi uznawać także właściwe rozłożenie kompetencji osób i ich miejsce w strukturach Kościoła. Orzeczenia o zgodności z wiarą są zarezerwowane dla hierarchicznego magisterium. Nie

⁴⁵ Dulles. *The Resilient Church* s. 34-35.

⁴⁶ Y. Congar. *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*. Tł. A. Ziernicki. Kraków: Znak 2001 s. 241-392.

jest ono jednak samowystarczające, ale stosownie do kompetencji odwołuje się do opinii teologów i innych osób w Kościele. Reforma musi być prowadzona w komunii z całym Kościołem i mieć charakter komuniotwórczy. Ma ona budować wspólnotę eklezjalną i usuwać podziały. Wprowadzenie reformy w Kościele jest procesem długotrwałym, rozłożonym w czasie, w którym sama reforma podlega weryfikacji i korekcie⁴⁷.

Dulles zwraca uwagę także na kryterium negatywne. Jego zdaniem z dystansem trzeba traktować między innymi propozycje związane z tendencjami dominującymi w środowisku świeckim (takimi były np.: nacjonalizm, liberalizm i modernizm; współcześnie należy do nich: agnostycyzm, relatywizm i subiektywizm). Modelem reformy powinna być pokora, wyrzeczenie i postawa nawrócenia. Jezuita za reformy fałszywe uważa te, które nie uznają imperatywów Ewangelii, danych przez Boga tradycji i struktur instytucjonalnych. Osłabiają one wspólnotę, okazując brak szacunku i lekceważenie dla Pisma Świętego i Tradycji. Za narzędzie reformy uznaje Dulles również profetyzm, który jego zdaniem powinien być ujmowany w ramach apostołatu⁴⁸.

Reforma, będąc istotnym elementem Kościoła, jest przesłanką jego strukturalnej wiarygodności. W jej efekcie dochodzi w Kościele do lepszego ukazania Objawienia, z którym jest ona ściśle złączona i służy jego czytelnej temporalnej komunikacji, ukazując wymiar nadprzyrodzony przez wymiar ludzki. Jest to widoczne również w genezie reformy, inicjowanej przez Ducha Świętego. Dzięki reformie Objawienie w Kościele jest ciągle czytelne, a Kościół staje się bardziej sakramentem zbawienia. Dokonuje się to przez jego autorefleksję, autokrytykę, samoświadomość, poczucie odpowiedzialności za dzieło zbawienia.

W następnych punktach zwróci się uwagę na dotknięte przy temacie reformy zagadnienia doktryny oraz ludzkich podmiotów w Kościele i ich funkcji dla jego temporalnej katolickości.

IV. NAUCZANIE DOGMATYCZNE

Katolickość Kościoła w czasie jest realizowana także w dogmatycznym nauczaniu Kościoła. Należy ono do struktury Kościoła jako podstawa zachowania w czasie tożsamości i ciągłości Objawienia, przy jednoczesnej nieciąg-

⁴⁷ Dulles. *True and False Reform* s. 16; tenże. *Church and Society* s. 405-407.

⁴⁸ Dulles. *True and False Reform* s. 16-17.

łości związanej z historycznym wymiarem istnienia Eklezji. W tej funkcji jest ono przesłanką za wiarygodnością Kościoła jako bosko-ludzkiej (odgórna katolickość) wspólnoty w wymiarze temporalnym.

Według Dullesa homogeniczne rozumienie dogmatu, do którego odwołuje się encyklika *Humani generis* papieża Piusa XII, nawiązujące między innymi do doktryny Wincentego z Lerynu, było niewystarczające i zawężone dla ukazania katolickości Kościoła w czasie. Wymagało ono rozwinięcia w kierunku wydobycia z dogmatu implikacji dla dalszego nauczania⁴⁹. Jezuicki teolog dostrzega je w konstytucji *Gaudium et spes*, która wskazała na konieczność adaptacji doktryny w czasie, jako wymóg komunikatywności Kościoła. Jest to możliwe dzięki rozróżnieniu między prawdą objawienia, depozytem wiary i sposobem jej wyrażania (44, 62). Sobór ujął dogmat w relacji do Objawienia rozumianego personalistycznie, co dało możliwość jego reinterpretacji⁵⁰. Nie była ona możliwa w intelektualistycznym rozumieniu Objawienia jako zespołu prawd, gdzie dogmat był twierdzeniem niezmiennym pojęciowo i zawsze prawdziwym. Dla realizacji katolickości Kościoła w czasie istotne znaczenie ma rozróżnienie między treścią a formą jej wyrazu oraz podkreślenie historycznego wymiaru używanych koncepcji, a więc zależności od warunkowań i kontekstu ich powstawania. W związku z tym aparat pojęciowy wypowiadający treść wymaga aktualizacji, bowiem oderwanie wypowiedzi od kontekstu jej powstania może prowadzić do zniekształcenia treści⁵¹.

Dulles stwierdza ponadto, że prawda wyrażana w dogmacie nie jest ani identyczna z Objawieniem, ani od niego oddzielona. Objawienie jest w nim obecne, ale jednocześnie go przekracza. Z tego powodu jezuicki teolog proponuje traktować dogmat jako symbol, w którym Objawienie się aktualizuje, a więc urzeczywistnia się zbawcze spotkanie z Bogiem. Wypowiedzi dogmatyczne służą więc Bożemu Misterium i przywoływaniu jego doświadczenia. Pełnią one funkcje ekspresywną (wyrażania wiary) i ewokatywną (wyznania wiary), dając dostęp do realnej rzeczywistości, którą opisują⁵². Misterium

⁴⁹ D u l l e s. *The Survival of Dogma* s. 185-187. Doktryna o rozwoju nauczania Kościoła nawiązuje do rozumienia Tradycji przez Wincentego z Lerynu, który za normę uznania prawdy objawionej przyjmuje to, co było przekazywane zawsze (*quod semper*), wszędzie (*quod ubique*) i przez wszystkich (*quod ab omnibus*); zob. E. S t a n i e k. *Tradycja w ujęciu Wincentego z Lerynu*. W: *Tradycja w Kościele* s. 73.

⁵⁰ D u l l e s. *The Survival of Dogma* s. 189-190; t e n ż e. *Dogma as an Ecumenical Problem*. ThS 29:1968 s. 398-400.

⁵¹ D u l l e s. *The Survival of Dogma* s. 190-191.

⁵² D u l l e s. *Dogma as an Ecumenical Problem* s. 401-402; t e n ż e. *The Survival of Dogma* s. 195-196. Interpretacja orzeczeń dogmatycznych musi szukać sposobu wyrażenia

nie może być jednak w pełni wypowiedziane, dlatego konieczny jest proces reformułowania sposobu wyrażenia prawdy dogmatu. Jednocześnie każdy z nich jest niewystarczający i musi być z czasem na nowo aktualizowany, uwzględniając okoliczności ich powstania⁵³. W związku z tym orzeczenia dogmatyczne nie mogą być rozumiane jako obiektywizacja Objawienia, gdyż przekazywana przez nie prawda jest realną rzeczywistością a nie ideą, która, tak jak prawdy teoretyczne, może być zamknięta w definicji naukowej. Są one próbą jak najlepszego opisanie prawdy, treści Objawienia, mają prowadzić człowieka do egzystencjalnego spotkania z Bogiem, posługując się językiem mistagogicznym i sakramentalnym⁵⁴.

Orzeczenia dogmatyczne nie wyczerpują więc całej prawdy o swym przedmiocie, gdyż Objawienie jest tak bogate, że nie można go zawrzeć w słownym sformułowaniu. Definiowanie prawdy objawionej w jednym aspekcie pozostawia możliwość zdefiniowania jej także na innych poziomach. Mogą istnieć więc dwa prawdziwe orzeczenia, które wydają się pozornie sprzeczne. Jednocześnie nawet wielość orzeczeń dogmatycznych nie jest w stanie wyczerpać Bożego Misterium. Jezuicki teolog przypomina, że propozycję pluralizmu dogmatycznego dał już Sobór Florencki (1439-1445; bulla *Laetentur caeli* z 1439 r.)⁵⁵.

Dulles zwraca również uwagę na paradoks zmienności i niezmienności w orzeczeniach dogmatycznych. Łączą one w sobie nieomyślność Kościoła i zmienność w wymiarze pojęciowym, są formułowane z określonego punktu w historii, narzucającego ograniczone terminy, uwarunkowane czasowo doświadczeniami, związkiem ze światem i czynnikami ludzkimi. Orzeczenia dogmatyczne są więc w napięciu między przeszłością, terażniejszością a przyszłością. Wymagają one reinterpretacji, bez której istnieje, związane z upływem czasu, niebezpieczeństwo ich nieczytelności. Terminy i pojęcia w definicjach dogmatycznych, chcąc pełnić ciągle rolę poznawczą i dawać dostęp do rzeczywistości, do której odsyłają, oraz realności wydarzeń, do których się

w nowych formach treści, które zostały zawarte w pierwotnym sformułowaniu (H r y n i e w i c z. *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej* s. 56-57).

⁵³ D u l l e s. *The Survival of Dogma* s. 173-175.

⁵⁴ D u l l e s. *Dogma as an Ecumenical Problem* s. 402-404. Na takie dynamiczne rozumienie dogmatu, związane z żywą wiarą Kościoła, wskazuje Hryniewicz (*Rola Tradycji w interpretacji teologicznej* s. 39-40).

⁵⁵ D u l l e s. *Dogma as an Ecumenical Problem* s. 408-410.

odwołują, muszą podlegać ciągłej aktualizacji. Ponadto precyzują one nie-wyartykułowaną świadomość religijną człowieka⁵⁶.

Według amerykańskiego kardynała terminy nie są konieczne związane z treścią wiary, ponieważ ich funkcją jest bardziej lub mniej trafny opis. Same pojęcia ewoluują, podlegają zmianom związanym z ludzką historycznością i naznaczają sformułowania orzeczeń tymczasowością. Każda zmiana kontekstu wypowiedzania prawdy dogmatycznej domaga się więc jednocześnie interpretacji jako warunku jej tożsamości w przekazie temporalnym⁵⁷.

Procesy rekonceptualizacji oraz reformułowania dogmatu zmierzają do zachowania treści, a więc ciągłości i tożsamości Objawienia i wiary, przy jednocześnie nieciągłości w wymiarze pojęć, terminów i sformułowań. Dulles zaznacza, że z faktu zmienności znaczenia pojęć nie można wysuwać wniosków, że Kościół jest omylny w nauczaniu lub nie posiada pełni Objawienia, lub go nie rozumie. Kościół jako całość dzięki zmysłowi wiary i obecności Ducha Świętego nie może zbłądzić w wierze. Jednak orzeczeniom dogmatycznym musi towarzyszyć interpretacja i reinterpretacja. Dogmat nie może być końcem prawdy Objawienia, ale początkiem w jej poznawaniu. Komplementarność i pełnia Objawienia powierzonego Kościołowi muszą być traktowane jako zawierające implikacje do szerokiego ich rozwoju i odkrywania w życiu Kościoła (o tym postulacie mówiono). Reformułowanie dogmatu jest koniecznym wymogiem procesu jego rozwoju, a jednocześnie – zachowania ciągłości treści. Nie może być ono rozumiane jako akt sprzeciwu wobec nauczania Kościoła, ale jako szersze ujęcie rzeczywistości Objawienia, pozwalające na zmianę nastawienia do pewnych okoliczności zachodzących w przeszłości (jezuicki teolog jako przykład podaje różne podejścia Soboru Trydenckiego i Watykańskiego II do prawdy, że człowiek jest zbawiany przez wiarę)⁵⁸.

⁵⁶ D u l l e s. *The Survival of Dogma* s. 171-173, 191-195; t e n ż e. *Dogma as an Ecumenical Problem* s. 404-408.

⁵⁷ D u l l e s. *The Survival of Dogma* s. 196-198. Hryniewicz podkreśla nawet, że samo powtarzanie dogmatów jest zgubne dla żywotności wiary i wprowadza niebezpieczeństwo herezji (*Rola Tradycji w interpretacji teologicznej* s. 50-51)

⁵⁸ D u l l e s. *The Survival of Dogma* s. 197-200; H r y n i e w i c z. *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej* s. 47. Jako przykład ewolucji nauczania dogmatycznego można wskazać także na rozwój interpretacji formuły *extra Ecclesiam nullus* (D u l l e s. *Dogma as an Ecumenical Problem* s. 406-407) oraz nauki o wolności religijnej (t e n ż e. *Religious Freedom and Pluralism*. „Journal of Market and Morality” 5:2002 s. 169-182; t e n ż e. *Wolność religijna – zmiana i rozwój (cz. 1)*. „Azymut” 54:2002 s. 1, 11-12; t e n ż e. *Wolność religijna – zmiana i rozwój (cz. 2)*. „Azymut” 55:2002 s. 5-6).

Dulles zaznacza, że zastosowanie pojęć w nowych kontekstach nie oznacza odrzucenia poprzednich sformułowań. Są one świadectwem wiary Kościoła o problemach przeszłych czasów, ale obecnych również współcześnie. Ponadto są one punktem odniesienia do oceny wartości nowych terminów. Jak już mówiono, obiektywność nie może być tu rozumiana jako ograniczona, gdyż Objawienie nie może być zobiektywizowane. Wspólnota wiary może jednak oceniać, czy nowy wyraz wiary jest zgodny z całością wiary Kościoła i możliwy do przyjęcia. Pismo Święte i Tradycja są niezbywalnym źródłem wiary i punktem odniesienia dla tożsamości i odnowy Kościoła w czasie. Ciągłość treściowa doktryny nie zależy od formuł koncepcyjnych i językowych, ale właśnie proces ich permanentnej analizy i aktualizacji sprawia, że są one komunikatywne i żywe. Kościół może więc zachowywać ciągłość z czasami biblijnymi i jednocześnie rozciągać rzeczywistość Objawienia w czasie⁵⁹.

Dulles widzi więc konieczność nowego podejścia do niezmienności dogmatu. Czynniki ludzkie, historyczne, społeczne, kulturowe i filozoficzne, zmienność świata, sprawiają, że terminy nie mogą być zawsze aktualne. One przenikają cały kontekst powstawania danego twierdzenia dogmatycznego i wpływają na nie. Reformułowanie dogmatu może dokonywać się przez zmianę niektórych sformułowań na nowe (też uwarunkowane czasowo), pozwalających w danym czasie właściwie ukazać treści wiary. Mogą być konieczne także głębsze interwencje i rekonstrukcje, by odzyskać właściwe znaczenie. Proces ten musi być prowadzony na bazie pojęć pierwotnych odczytywanych w kontekście ich powstania, gdyż sposób wyrazu prawdy jest zawsze kulturowo zależny. Niemożliwe jest więc wydobycie z dogmatu esencji, która mogłaby być ubierana w historyczno-kulturowe szaty. Nie jest to proces dedukcji, ale wymaga zaangażowania zmysłu wiary, dlatego uczestniczy w nim cały Lud Boży, ze specjalną normatywną rolą Magisterium Kościoła⁶⁰.

Dulles do elementów wpływających na wypowiedź dogmatyczną zalicza: gatunki literackie, które narzucają określoną konwencję formy (zmiana gatunków lub okoliczności ich używania wpływa na zrozumiałość wypowiedzi), towarzyszącą wypowiedziom wizję świata (nie należy ona do istoty wypowiedzi; powinna uwzględniać aktualny stan wiedzy)⁶¹, terminy techniczne – są

⁵⁹ Dulles. *The Survival of Dogma* s. 201-202

⁶⁰ Tamże s. 191; Dulles. *Dogma as an Ecumenical Problem* s. 405-408.

⁶¹ Dulles. *The Survival of Dogma* s. 175-177. Hryniewicz zwraca ponadto uwagę na dwa kierunki oddziaływania doktryny dogmatycznej. Dogmat zawsze jest otwarty na reinterpretację i dalsze, konieczne dopełnienia, ale także pełni, w stosunku do przyszłości, funkcję inspirującą (*Rola Tradycji w interpretacji teologicznej* s. 51-53).

one osadzone w określonych ramach znaczeniowych i filozoficznych; nowe filozofie zmieniają ich znaczenie wprowadzając nowe, często pociągające za sobą diametralne zmiany w rozumieniu terminów. Ponadto terminy nie mają samodzielnych znaczeń, ale są powiązane ściśle z szerokim zakresem znaczeń. Doktryny nie mogą być automatycznie przenoszone w nowe konteksty i stosowane do nowych problemów, zwłaszcza tych, które pojawiły się później i nie były związane z okolicznościami ich powstawania. Ponieważ w doktrynach mogą być obecne elementy społecznej ideologii, lęków, fanatyzmu, konieczny jest proces ich oczyszczenia. Służy temu współpraca z innymi naukami, pozwalająca wiarygodnie formułować doktrynę. Również formy orzeczeń związane z miejscem i czasem nie mogą być uznane za niezienne i zawsze obowiązujące. Proces adaptacji zwraca uwagę na wartość autorytetu Kościoła, który dba o treściową aktualność. Krytyczne spojrzenie na sformułowania dogmatyczne nie są antyautorytarne. Treść i sformułowanie nie są bowiem identycznością absolutną, ale paradoksalną i dialektyczną⁶².

Trzeba także powiedzieć, że w tym procesie działa Duch Święty, który czyni go możliwym i skutecznym. Jest On ciągle obecny w Kościele i pod Jego nadzorem dokonuje się aktualizacja dogmatu. Jest On dany Kościołowi jako Ten, który prowadzi go do Pełni prawdy. Pod Jego ożywym działaniem Kościół może iść między arbitralnym subiektywizmem a doktrynalnym legalizmem, zachowując wierność Tradycji⁶³.

Doktrynalne nauczanie, należąc do struktury Kościoła, jest przesłanką jego wiarygodności, ponieważ realizowana w nim odgórna katolickość Kościoła wyraża się w wypowiedaniu i przekazywaniu Objawienia w czasie. Przez nie nadprzyrodzona prawda Objawienia zawarta w ludzkich sformułowaniach jest w Kościele i przez Kościół komunikowana w czasie. Dogmat ma więc wymiar objawieniowo-zbawczy, gdyż przekazując i aktualizując Objawienie, czyni dostępnym zbawienie. Dogmat, zachowując prawdę objawioną i dając do niej realny dostęp, przemawia za wiarygodnością Kościoła. Przesłankę tę wzmacnia fakt uczestnictwa Ducha Świętego w powstaniu i rozwoju nauczania dogmatycznego. Czuwa On nad całym przekazem Objawienia w Kościele, daje łaskę odkrywania Prawdy i prowadzi do niej (J 14, 16-18). On też inkarnuje doktrynę w nowe czasy.

⁶² D u l l e s. *The Survival of Dogma* s. 177-182.

⁶³ Tamże s. 202-203.

V. ROLA AUTORYTETÓW

Katolickość Kościoła w czasie jest realizowana także od strony podmiotowej, przez cały Kościół, na mocy zmysłu wiary. Dulles w tym wymiarze wskazał na nie do końca rozłączne autorytety: hierarchiczny, teologiczny i charyzmatyczny. Jako podmioty w funkcji przekazu oraz aktualizacji Objawienia i wiary, proporcjonalnie do efektywności, są przesłanką uzasadniająca strukturalną wiarygodność Kościoła.

Według amerykańskiego teologa znaczenie autorytetu hierarchicznego jest wyraźnie widoczne w instytucjonalnym modelu Kościoła (dominującego od reformacji do Soboru Watykańskiego II), który główne znaczenie przypisuje widzialnym strukturalnym, hierarchii, wymiarom instytucjonalnym i jurysdykcyjnym. Jezuita przyznaje konieczność instytucji jako zamierzonej i ustanowionej przez Chrystusa w procesie eklezjogenezy. Jest ona niezbędna dla misji Kościoła i pozostaje w służbie jego tożsamości i sakramentalnej struktury⁶⁴. Rozróżnia on jednak między koniecznością instytucji dla Kościoła a instytucjonalizmem, który redukuje Kościół do hierarchii, dokonuje podziału na Kościół nauczający i nauczany, uświęcający i uświęcany, rządzący i rządzony⁶⁵. Model instytucjonalny cechuje także: tradycjonalizm, założenie o niezmienności struktur Kościoła, klerykalizm, jurydycyzm, triumfalizm, bierne i zewnętrzne ujmowane członkostwa w Kościele jako potrójne więzy wiary, sakramentów i posłuszeństwa papieżowi i biskupom⁶⁶. Dulles słusznie uzna-

⁶⁴ D u l l e s. *Models of the Church* s. 32; A. D u l l e s. *A Church to Believe in. Discipleship and the Dynamics of Freedom*. New York: Crossroad 1982 s. 104; por. M. R u s e c k i. *Misterium Kościoła w Konstytucji „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego II*. W: „*Kiedy się zgromadzi cały Kościół*” (1 Kor 14, 23) s. 230-233. W procesie eklezjogenezy podkreśla się jako niezbędny element ustanowienie Dwunastu, nadanie im mandatu misyjnego i jego sukcesję związaną z trwałością Kościoła do końca świata (R u s e c k i. *Kościół II. Geneza* s. 664-666).

⁶⁵ D u l l e s. *Models of the Church* s. 32-34; t e n ż e. *The Survival of Dogma* s. 104. S. Nagy mówi, że dopiero Sobór Watykański II doprowadził do zmiany nauki o Kościele z hierarchologii na eklezjologię (*Sens Soboru – „Ecclesia quid dicis de te ipsa?”* W: *Sobór bliski, Sobór daleki*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 49; zob. S. N a g y. *Hierarchia kościelna*. W: *Leksykon* s. 486-488).

⁶⁶ D u l l e s. *Models of the Church* s. 37-38. Według Roberta Bellarmina: „Kościół jest społecznością ludzi zdążających do ich ojczyzny, złączonych wyznaniem tej samej wiary chrześcijańskiej, wspólnotą w przyjmowaniu tych samych sakramentów, uznających zwierzchnictwo legalnych pasterzy, a w szczególności najwyższego pasterza” (cyt. za: S. N a g y. *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982 s. 237-238). W kontekście instytucjonalnego obrazu Kościoła istotny wydaje się zarzut G. O’Collinsa stawiany Bellarmina definicji osoby. Wskazuje ona

je więc eklezjologię instytucjonalną za zbyt statyczną, wąską i ograniczającą udział innych niż hierarchiczne podmiotów w realizacji temporalnej katolicykości Kościoła. Jego zdaniem eklezjologia instytucjonalna wymaga dopełnienia kategoriami organicznymi, komunijnymi i mistycznymi, które również są obecne od początku w Kościele. Za alternatywę dla monolitycznego i uniformizującego ujęcia Kościoła teolog ten uważa zasadę inkarnacji, szukającą w każdym czasie i kulturze możliwości przepowiadania Ewangelii, transformacji człowieka i świata oraz świadczenia o rzeczywistości objawieniowo-zbawczej w Kościele, a więc realizacji katolicykości Kościoła⁶⁷.

Zdaniem Dullesa instytucjonalny model Kościoła wyobcowuje Kościół ze świata, zwłaszcza przez swój autorytaryzm, absolutyzm nauczania, antytetyczną, abstrakcyjną, metafizyczną oraz niekonkretną i nieoperatywną zarazem koncepcję prawdy, a także konserwatywne i defensywne ujęcie relacji przeszłość–przyszłość. Jezuita stwierdza, że zarówno Nowy Testament, jak i nauczanie Soboru Watykańskiego II wskazują na możliwość wsparcia autorytetu hierarchicznego wielością charyzmatów i aktywnego włączenia większej grupy wiernych w życie Kościoła, zwłaszcza przez rozpoznanie ich godności, wolności i odpowiedzialności za Kościół. Są one także podstawą do wprowadzenia, bez negowania jedności, wielości sposobów wyrazu wiary, a także języka konkretnego, symbolowego, ewokatywnego, sprzyjającego doświadczeniu religijnemu i komunii z Chrystusem oraz podejmującego tu i teraz problem zbawienia. Amerykański teolog podkreśla, że dokonuje się to zwłaszcza w liturgii, w której proklamacja jest ukierunkowana na spotkanie z Bogiem w łasce. Poszerza to zakres zadań autorytetu hierarchicznego o inspirowanie, uwrażliwianie na aktualne problemy, otwieranie horyzontów, stymulowanie inicjatyw, zaś w perspektywie królestwa Bożego daje odwagę do wprowadzania nowych form wyrazu wiary, otwarcia wierzących na działanie Ducha Świętego, ale także na świat i korzystanie z jego osiągnięć⁶⁸.

bowiem na indywidualność i rozumność, ale pomija wolność, relacyjność i historyczność w opisie osoby. O'Collins, postulując pełniejsze ujęcie osoby, wskazuje na konieczność uwzględnienia także: indywidualności i odrębności, wolności, rozumności i godności, a także istnienia relacyjnego i doświadczenia w nim własnej tożsamości (*Gesù oggi*. Milano 1993 s. 269-270; cyt. za: M. S k i e r k o w s k i. *Jezus historii i wiary*. *Chrystologia fundamentalna Gerarda O'Collinsa*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2002 s. 286).

⁶⁷ D u l l e s. *Models of the Church* s. 39-41.

⁶⁸ D u l l e s. *The Survival of Dogma* s. 112-123; t e n ż e. *Chrystus i Ewangelia*. Tł. M. Wierzbicka. Warszawa: Wydawnictwo PAX 1971 s. 49-53; t e n ż e. *Katolicyzm i kultura amerykańska: ryzykowny dialog*. „Więź” 35:1992 z. 8 s. 122-125; t e n ż e. *Church and Society* s. 36-39.

Według Dullesa sam instytucjonalny model Kościoła nie może właściwie rozpoznawać, odpowiadać i reagować na znaki czasu, a przez tendencje monolityczne jest nie do pogodzenia z ekumenizmem, dialogiem międzyreligijnym i relacją do świata. Model ten nie jest też atrakcyjny dla człowieka współczesnego, nastawionego na dokonanie osobistego, uzasadnionego wyboru, indywidualnej decyzji, podjętej na podstawie kształtowanej osobistej bliskości z Bogiem, a nie podporządkowania się instytucji. Dulles postuluje rozwijanie kategorii personalistycznych, martyrologicznych, które wzywają do zaangażowania i wierności. Ten indywidualizm jest otwarty na przynależność i wzrastanie we wspólnocie⁶⁹.

Na szersze zakresy funkcjonowania autorytetu hierarchicznego (zazwyczaj wiążanego z urzędem w służbie Kościoła, utożsamiającego hierarchię z władzą i charakterem prawnym ich posługi) można wskazać także przez odwołanie się do wyróżnionych przez Dullesa modeli kapłaństwa. Model *communio* interpretuje autorytet jako służbę w budowaniu wspólnoty i koordynację innych charyzmatów. Model sakramentalny wprowadza kategorię pośrednictwa, świadectwa, znaku i sakramentu Chrystusa, eucharystyczną jedność Kościoła oraz podkreśla jego świętość i związek z działaniem Ducha Świętego. Model głosiciela łączy autorytet z posługą przepowiadania słowa, rozumianego sakramentalnie jako uobecnianie Chrystusa. Model sługi akcentuje otwartość autorytetu Kościoła *ad extra*, na całą rzeczywistość ludzką i jej transformację we wspólnotę zmierzającą do królestwa Bożego⁷⁰.

Modele te wprowadzają elementy wartościowe dla rozwoju Kościoła w czasie i realizacji jego drogi w kierunku pełni w Eschatonie. Jezuicki teolog postuluje łączne ich ujmowanie w sprawowaniu autorytetu hierarchicznego i ukazywaniu jego funkcji w Kościele. Nie oznacza to wyłączenia elementów prawnych i jurydycznych z funkcjonowania autorytetu hierarchicznego, ale otwarcie na inne grupy wiernych w trosce o Kościół jako wspólnotę Ludu Bożego, skuteczny znak Chrystusa i sakrament jedności z Bogiem. Dulles mówi więc o możliwości i konieczności włączenia wszystkich wierzących

⁶⁹ D u l l e s. *Models of the Church* s. 41-42; t e n ż e. *The Ecclesial Dimension of Faith*. ComW 22:1995 s. 419-432; t e n ż e. *Chrystus i Ewangelia* s. 64. Szerszą socjologiczną analizę religijności współczesnego człowieka w relacji do Kościoła(ów) i społeczeństwa przedstawia Ch. Taylor (*Oblicza religii dzisiaj*. Tł. A. Lipszyc. Kraków: Znak 2002 s. 51-84).

⁷⁰ D u l l e s. *Models of the Church* s. 152-164; t e n ż e. *Models for Ministerial Priesthood*. „Origins” 20:1990 z. 18 s. 284-289; t e n ż e. *Posługa kapłańska w świecie współczesnym*. Tł. B. Żak. Kraków: eSPe 2005 s. 36-39, 42-44, 86-92.

w odpowiedzialność za Kościół, co wymaga jednak ponownego odczytania misji Kościoła w świetle Pisma Świętego i znaków czasu⁷¹.

Wyjątkową funkcją autorytetu hierarchicznego, którego charyzmat wypływa z pełni kapłaństwa, jest sprawowanie Magisterium Kościoła. Funkcja ta zmierza do skutecznego przepowiadania Ewangelii po wszystkie czasy, aż do skończenia świata. Z magisterium hierarchicznym, w zadaniu w realizacji katolickości Kościoła w czasie, ściśle związana jest rola teologów. Badając Objawienie metodami naukowymi, wykonują oni magisterium teologiczne. Według Dullesa każde doktrynalne nauczanie Kościoła zawiera te dwa, pozostające we wzajemnym napięciu, wymiary⁷². Współczesne rozumienie tej relacji wynika z odnowy biblijnej, patrystycznej, liturgicznej oraz nauczania Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza o nieomyślności papieża w perspektywie nieomyślności całego Ludu Bożego, włączającego inne podmioty do udziału w magisterium, oraz o roli teologów w odkrywaniu znaków czasu, rozwiązywaniu nowych problemów wiary i poszukiwaniu nowych form jej przekazu. Sobór dopuszcza wolność badań teologicznych, a nawet, w określonych zakresach, różnicę zdań w stosunku do nauczania Kościoła⁷³.

Rozkład napięć między oboma magisteriami sklasyfikował Dulles na podstawie ich wzajemnej relacji: redukcjonistycznej, separatystycznej i dialektycznej. Redukcja dotyczy obu magisteriów. Opcja pomniejszająca rolę teologów przyjmuje, że papież i biskupi przez łaskę są uzdolnieni do lepszego pełnienia funkcji nauczania niż inne podmioty w Kościele. Każda oficjalna wypowiedź Kościoła może być prawdziwym twierdzeniem teologicznym. W tym ujęciu papież jest największym teologiem w Kościele, biskup zaś w diecezji. Stanowisko to nie uwzględnia możliwości posiadania przez teologów łaski urzędu. Druga skrajna opcja redukuje magisterium hierarchiczne i jego prawdziwy autorytet, stwierdzając, że nie może ono orzekać definitywnie bez naukowego potwierdzenia teologii⁷⁴.

⁷¹ Dulles. *Models of the Church* s. 154.

⁷² Dulles. *A Church to Believe in* s. 103-114, 118-120; tenże. *Magisterium* s. 11-32.

⁷³ Dulles. *A Church to Believe in* s. 115-117, 135-139, 142-146; tenże. *The Catholicity of the Church* s. 137-138, 143-144; tenże. *Church and Society* s. 320; tenże. *The Reshaping of Catholicism* s. 124-126; tenże. *The Survival of Dogma* s. 100-101, 209; *The Magisterium, Theology and Dissent* s. 693-694; *Magisterium* s. 83-99; M. S. M a s s a. Avery Dulles, *Teaching Authority in the Church, and the „Dialectically Tense” Middle: An American Strategic Theology*. „Heythrop Journal” 47:2007 s. 938-939, 946-947.

⁷⁴ Dulles. *A Church to Believe in* s. 126; M a s s a. Avery Dulles, *Teaching Authority in the Church* s. 941. Według Ruseckiego teolog, należąc w jakimś stopniu do urzędu

Z kolei stanowisko separacji magisteriów rozdziela sfery ich kompetencji – magisterium hierarchicznemu przyznaje funkcję autorytatywnego przepowiadania wiary pochodzącej z Tradycji, jednak bez odniesienia do sfery naukowej, teologii zaś – poszukiwania w sferze krytycznego rozumu, bez odniesienia do autorytetu. W efekcie teologia traci potwierdzenie ze strony wiary, a magisterium hierarchiczne – racjonalną krytykę i wpływ kompetentnych teologów⁷⁵.

Opcja dialektyczna przyjmuje względną autonomię obu magisteriów oraz ich wzajemną akceptację. Teolog zależy od magisterium hierarchicznego, gdyż podstawą jego badań jest Objawienie proklamowane i strzeżone przez Magisterium Kościoła. Ono też dokonuje potwierdzenia i akceptacji teologicznych interpretacji zasad wiary. Magisterium hierarchiczne jest też zależne od teologii, bowiem w odkrywaniu prawdy i poszukiwaniach nowych sposobów wyrazu wiary w czasie i przestrzeni odwołuje się do opinii teologów, których zadaniem jest także przekonywanie i argumentowanie za tym nauczaniem⁷⁶.

Napięcie między magisteriami służy katolicyzacji Kościoła i przepowiadaniu Ewangelii w czasie. Magisterium hierarchiczne skupia się na wierności apostołskiej kerygmie, kontynuacji Tradycji, wspólnocie Kościoła jako światowej społeczności wiary i świadectwa, integralności Objawienia, ukazywaniu jego wiarygodności i racjonalnej koherencji. Teologowie, respektując to nauczanie, mają na celu budowanie nowych i konstruktywnych propozycji lepszego rozumienia i przepowiadania wiary ludziom różnych czasów i kultur⁷⁷.

Katolicyzacja Kościoła w czasie jest realizowana również przez wymiar charyzmatyczny, który pozostaje w ścisłym związku z wymiarem instytucjonalnym. Również w ich relacjach Dulles mówi o napięciu w realizacji temporalnej katolicyzacji Kościoła. Przebiega ono między odrzuceniem instytucji w liberalnym protestantyzmie i katolickim autorytaryzmem. Charyzmaty są nieodzowne dla Kościoła, ponieważ rodzą się z działania Ducha Świętego, który obdarza wierzących darami charyzmatycznymi dla wzrostu Kościoła i jego jedności. Ci, którzy odpowiadają na nie, stają się autorytatywnymi świadkami Boga. W perspektywie sakramentalnego ujęcia Kościoła charyzmat jest zna-

magisterialnego, posiada również, uzdalniający go do tego, charyzmat – dar mądrości i umiejętności poznania słowa Bożego, który we wspólnocie prowadzi do odkrywania i zgłębiania Objawienia (*Traktat o Objawieniu* s. 530).

⁷⁵ Dulles. *A Church to Believe in* s. 126-127; M a s s a. *Avery Dulles, Teaching Authority in the Church* s. 942.

⁷⁶ Dulles. *A Church to Believe in* s. 127-128; M a s s a. *Avery Dulles, Teaching Authority in the Church* s. 941.

⁷⁷ Dulles. *A Church to Believe in* s. 128-129; t e n ż e. *Blask wiary* s. 122-123.

kiem Chrystusa i Jego łaski oraz umożliwia przyjęcie łaski przez wierzących. Ma ona wymiar charyzmatyczny, wyposaża wierzącego do pełnego uczestnictwa we wspólnocie Kościoła i uzdalnia przyjmujących ją do własnego wkładu do Kościoła przez realizację własnego charyzmatu. Dulles stwierdza, że Kościół tak jak nie istnieje bez instytucji, tak też nie istnieje bez charyzmatu – byłby wtedy Kościołem bez łaski⁷⁸. Ponadto instytucja i charyzmat są ze sobą ściśle związane. W Kościele charyzmat nie rodzi się poza wymiarem instytucjonalnym, ale ma w nim udział i do niego się odnosi. Na związek charyzmatu z urzędem wskazuje nauka Soboru Watykańskiego I o prymacie papieża oraz Watykańskiego II o episkopacie. Amerykański teolog stwierdza, że instytucja wywodzi się i służy temu, co najpierw istniało w sferze charyzmatu (jest to widoczne między innymi w spisaniu ksiąg Pisma Świętego, nauczaniu soborów, Ojców Kościoła, doktorów Kościoła). Charyzmat przynależy w sposób wyjątkowy Jezusowi Chrystusowi, a także apostołom jako podmiotom eklezjogenezy i rozwoju Kościoła. Urząd w Kościele jest więc sprawowany we współpracy z Duchem Świętym. Również charyzmaty pozostają w zależności od instytucji, która odkrywa je, stymuluje, popiera, pielęgnuje, koryguje, umożliwia efektywność. Charyzmat wspomaga element instytucjonalny, przyczyniając się do odnowy religijnej i reformy w Kościele⁷⁹.

Tożsamość i rozwój Kościoła w czasie wymaga zachowania harmonii między instytucją i charyzmatem. Pochodzą one z jednego źródła – Jezusa Chrystusa, i mają ten sam cel – dobro Kościoła, dlatego powinny sobie odpowiadać. Jednostronne rozstrzygnięcia zaprzeczają katolickości Kościoła. Poza tym wobec najwyższego autorytetu Boga instytucja i charyzmat są zawsze wtórne i mogą podlegać krytyce oraz korekcie ze względu na swoje ograniczenia. Kościół pielgrzymujący w czasie w swej strukturze ma zatem wymiar instytucjonalny i charyzmatyczny. Zachodzące między nimi interakcje, współpraca i powiązania umożliwiają autentyczny postęp Kościoła w realizacji swej misji i uobecniania panowania Chrystusa⁸⁰.

Za szczególnie przypadek charyzmatu Dulles uważa proroków, którzy w Nowym Testamencie są wymieniani zaraz po apostołach (1 Kor 12, 6-10. 28-29, 14, 1; Ef 2, 20; 3, 5; 4, 11; por. Dz 2, 16-18; Rz 12, 6). Do ich funkcji należy wypowiedanie słów pochwały, potępienia, wezwania do pokuty, podtrzymywania nadziei. Współcześnie, na podstawie konstytucji *Lumen*

⁷⁸ Dulles. *A Church to Believe in* s. 20-33.

⁷⁹ Tamże s. 33-37.

⁸⁰ Tamże s. 37-40.

gentium, uznaje się, że Kościół jako całość sprawuje funkcję prorocką (12), zarówno przez autorytatywne nauczanie hierarchii (25), jak i świadectwo wiernych świeckich (35). Według amerykańskiego kardynała dynamika współczesnych czasów rodzi potrzebę proroków. Charyzmat ten właściwie realizowany, nie zagraża jedności i tożsamości Kościoła, ale ukazuje wzajemny związek charyzmatu prorockiego i Nauczycielskiego Urzędu Kościoła⁸¹.

Katolickość Kościoła w czasie jest zatem realizowana także od strony podmiotowej. Członkowie Kościoła, wchodzący przez wiarę i chrzest w jego strukturę, przyczyniają się na różne sposoby do przekazu Objawienia w czasie. W realizacji tej funkcji cały Kościół, a zwłaszcza hierarchia, teolodzy i charyzmatycy, stają się przesłankami wiarygodności Kościoła, jego jedności i powszechności.

*

Realizacja temporalnego wymiaru katolickości Eklezji za pomocą wskazanych w niniejszym artykule struktur Kościoła przyczynia się do uzasadnienia jego strukturalnej wiarygodności. Elementy struktury jawią się jako narzędzia gwarantujące wypełnienie w czasie odgórnej katolickości Eklezji, a więc umożliwiające ciągły dostęp w Kościele do pełni Objawienia i pełni środków zbawczych. Pozwalają one na poznanie w nim Jezusa Chrystusa obecnego w pełni swego Objawienia i komunikowanego dzięki działaniu Ducha Świętego, który prowadzi ku pełni Prawdy.

Uzasadnienie strukturalnej wiarygodności Kościoła nie kończy się na wymiarze temporalnym. W jej wykazywaniu konieczne jest zwracanie się do pozostałych wymiarów katolickości Kościoła i weryfikowanie realizacji w nich odgórnego wymiaru katolickości Kościoła. Dokonuje się ona w wymiarze przestrzennym, ukazującym zasięg Kościoła Chrystusowego w Kościele katolickim, wyznaniach chrześcijańskich, religiach pozachrześcijańskich i świecie. W wymiarze głębokości katolickość Kościoła sięga człowieka, prowadząc go do decyzji wiary jako akceptacji przepowiedanego Objawienia. Wiara, do której zaprasza Kościół, jest potwierdzana przez jej realny przemieniający i transformujący wpływ na różne przestrzenie życia ludzkiego. To z kolei uwiarygodnia Eklezję jako podmiot wiary. Ostatecznie dopiero ujęcie

⁸¹ A. D u l l e s. *Sukcesja proroków w Kościele*. Conc 4:1968 s. 186-192; t e n ż e. *The Survival of Dogma* s. 125-133.

wszystkich wymiarów katolicyzmu Kościoła pozwala na całościowe uzasadnienie jego strukturalnej wiarygodności.

BIBLIOGRAFIA

- B a r t n i k Cz. S.: Eklezjologia I. Katolicka. W: Leksykon teologii fundamentalnej. Red. M. Rusecki (red. naczelny), K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002 s. 46-352.
- B a r t n i k Cz. S.: Kościół Jezusa Chrystusa. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982.
- B a r t n i k Cz. S.: Wkład chrześcijaństwa w kulturę. AK 119:1992 s. 80-92.
- B o r t o P.: Tradycja a Objawienie w teologii Yves'a Congara i Henri de Lubaca. Katowice: Wydawnictwo „Jedność” 2007.
- C o n g a r Y.: Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele. Tł. A. Ziernicki. Kraków: Znak 2001.
- C z a j a A.: Traktat o Kościele. Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2006.
- D u l l e s A.: Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II. Kraków: WAM 2005.
- D u l l e s A.: Catholicity and Catholicism. „Theology Digest” 34:1987 z. 3 s. 203-207.
- D u l l e s A.: The Catholicity of the Church. Oxford: Clarendon Press 1985.
- D u l l e s A.: Chrystus i Ewangelia. Tł. M. Wierzbicka. Warszawa: Wydawnictwo PAX 1971.
- D u l l e s A.: Church and Society. The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007. New York: Fordham University Press 2008.
- D u l l e s A.: A Church to Believe in. Discipleship and the Dynamics of Freedom. New York: Crossroad 1982.
- D u l l e s A.: The Craft of Theology. From Symbol to System. New York: Crossroad 1992.
- D u l l e s A.: Dogma as an Ecumenical Problem. „Theological Studies” 29:1968 s. 397-416.
- D u l l e s A.: The Ecclesial Dimension of Faith. ComW 22:1995 s. 419-432.
- D u l l e s A.: Katolicyzm i kultura amerykańska: ryzykowny dialog. „Więź” 35:1992 z. 8 s. 117-124.
- D u l l e s A.: Magisterium. Teacher and Guardian of the Faith. Naples: Sapientia Press of Ave Maria University 2007.
- D u l l e s A.: Models for Ministerial Priesthood. „Origins” 20:1990 z. 18 s. 284-289.
- D u l l e s A.: Models of the Church. Garden City: Doubleday 1974.
- D u l l e s A.: Posługa kapłańska w świecie współczesnym. Tł. B. Żak. Kraków: eSPe 2005.
- D u l l e s A.: Religious Freedom and Pluralism. „Journal of Market and Morality” 5:2002 s. 169-182.
- D u l l e s A.: The Reshaping of Catholicism. Current Challenges in the Theology of Church. San Francisco: Harper & Row 1988.
- D u l l e s A.: The Resilient Church. The Necessity and Limits of Adaptation. Dublin: Gill and Macmillan 1978.
- D u l l e s A.: Revelation Theology. A History. New York: Herder and Herder 1969.
- D u l l e s A.: Sukcesja proroków w Kościele. Conc 4:1968 s. 186-192.
- D u l l e s A.: The Survival of Dogma. Garden City: Doubleday 1971.
- D u l l e s A.: Tradition: Authentic and Unauthentic. ComW 28:2001 z. 2 s. 377-385.

- D u l l e s A.: True and False Reform. „First Things” 135:2003 s. 14-19.
- D u l l e s A.: Wolność religijna – zmiana i rozwój (cz. 1). „Azymut” 54:2002 s. 1, 11-12.
- D u l l e s A.: Wolność religijna – zmiana i rozwój (cz. 2). „Azymut” 55:2002 s. 5-6.
- D u l l e s A.: Vatican II and the Church’s Purpose. „Theology Digest” 32:1985 z. 4 s. 341-352.
- D z i d e k T.: Pismo Święte a Tradycja – historia problemu. W: Tradycja w Kościele. Red. T. Dzidek, B. Sieńczak, J. D. Szczurek. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1994 s. 101-119.
- D z i d e k T., K a m y k o w s k i Ł.: Teologia objawienia i wiary. W: Teologia fundamentalna. T. 3: Objawienie i Chrystus. Red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 1999 s. 17-43.
- H r y n i e w i c z W.: Rola Tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych. Lublin: KUL 1976.
- K a u c h a K.: Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II. Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.
- K a u c h a K., N o w i c k i A.: Królestwo Boże. W: Leksykon teologii fundamentalnej. Red. M. Rusecki (red. naczelny), K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002 s. 691-696.
- L e d w o Ń I. S.: Kościół a zbawienie w religiach. W: Wokół deklaracji „Dominus Iesus”. Red. M. Rusecki. Lublin: TN KUL 2001 s. 127-142.
- L e d w o Ń I. S.: Extra Ecclesiam salus nulla. W: Leksykon teologii fundamentalnej. Red. M. Rusecki (red. naczelny), K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002 s. 389-395.
- L e d w o Ń I. S.: „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej. Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.
- M a s t e j J.: „Ecclesia paschalis” w teologii posoborowej. W: „Kiedy się zgromadzi cały Kościół” (1 Kor 14, 23). „Ecclesia, quid dicis de te ipsa?” W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego Drugiego. Red. J. Morawa, A. A. Napiórkowski. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2005 s. 123-140.
- M a s t e j J., R u s e c k i M.: Uzasadnianie w teologii fundamentalnej. „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2:2010 s. 61-80.
- M a s s a M. S.: Avery Dulles, Teaching Authority in the Church, and the „Dialectically Tense” Middle: An American Strategic Theology. „Heythrop Journal” 47:2007 s. 932-951.
- N a g y S.: Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982.
- N a g y S.: Tradycja w teologii katolickiej. W: Dogmatyka katolicka. Tom wstępny. Red. W. Granat. Lublin: TN KUL 1965 s. 131-145.
- N a g y S.: Sens Soboru – „Ecclesia quid dicis de te ipsa?” W: Sobór bliski, Sobór daleki. (W trosce o Kościół 4). Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 43-54.
- N a p i ó r k o w s k i A.: Geneza, natura i posłanie Kościoła. W: Teologia fundamentalna. T. 4. Kościół Chrystusowy. Red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2003 s. 71-105.
- N o w i c k i A.: Kościół III. Struktura. W: Leksykon teologii fundamentalnej. Red. M. Rusecki (red. naczelny), K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002 s. 667-677.
- N o w i c k i A.: Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego. Studium eklezjologiczno-biblijne. Wrocław 1995.
- R a t z i n g e r J./B e n e d y k t XVI: Słowo Boga. Pismo – Tradycja – urząd. Tł. W. Szymona. Kraków: Wydawnictwo UJ 2008.

- R u s e c k i M.: Argumentacja w teologii fundamentalnej. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Red. M. Rusecki (red. naczelny), K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002 s. 109-110.
- R u s e c k i M.: *Istota i geneza religii*. Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1997.
- R u s e c k i M.: *Kościół II. Geneza*. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Red. M. Rusecki (red. naczelny), K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002 s. 662-667.
- R u s e c k i M.: *Misterium Kościoła w Konstytucji „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego II*. W: „Kiedy się zgromadzi cały Kościół” (1 Kor 14, 23). „Ecclesia, quid dicis de te ipsa?” W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego Drugiego. Red. J. Morawa, A.A. Napiórkowski. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2005 s. 227-255.
- R u s e c k i M.: *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*. W: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*. Lublin 18-21 września 2001. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin: TN KUL 2001 s. 355-402.
- R u s e c k i M.: *Objawienie Boże podstawą religii*. W: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*. Red. G. Dziewulski. Warszawa: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007 s. 157-182.
- R u s e c k i M.: *Traktat o Objawieniu*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007.
- R u s e c k i M.: *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*. Lublin: TN KUL 2010.
- R u s e c k i M.: *Wiarygodność chrześcijaństwa*. T. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*. Lublin: TN KUL 1994.
- S a l a m o n D.: *Kościół w służbie Objawienia*. Kraków: Dehon 2006.
- S t a n i e k E.: *Tradycja w ujęciu Wincentego z Lerynu*. W: *Tradycja w Kościele*. Red. T. Dzidek, B. Sieńczak, J. D. Szczurek. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1994 s. 67-78.
- S z c z u r e k J. D.: *Pojęcie tradycji w teologii*. W: *Tradycja w Kościele*. Red. T. Dzidek, B. Sieńczak, J. D. Szczurek. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1994 s. 83-100.
- S z y m i k J.: *Teologia na początek wieku*. Katowice–Ząbki: Apostolicum 2001.
- T a y l o r Ch.: *Oblicza religii dzisiaj*. Tł. A. Lipszyc. Kraków: Znak 2002.

THE TIME DIMENSION OF THE STRUCTURAL CREDIBILITY
OF THE CHURCH IN THE ECCLESIOLOGY OF AVERY CARDINAL DULLES SJ

S u m m a r y

This article based on Avery Cardinal Dulles S.J. ecclesiological thought shows temporal dimension of catholicity of the Church. It is one of the lines of argumentation for the structural credibility of the Church, which demonstrates that the Church as a structure and in its structure preserves Divine Revelation and communicates it in time and space to everyone. Article shows catholicity of the Church in time, that means identity and continuity of the Church from creation to the end of time (fullness of Kingdom of God). According to Dulles the Church has different stages. In a visible form it finally emerged in Jesus' live, death and resurrection and sending of Holy Spirit. Thanks to its sacramental structure Church is dynamical and in time it changes forms of its life to be a sign of salvation for all. Therefore the

Church is one and simultaneously diverse, it has to fit to all times to realize mission to preach Jesus Christ. To the structure of the Church in this time dimension pertain elements pointing to the unity in diversity of the Church: Tradition (as a not only static but also dynamic communication of Divine Revelation), reform (as a verification of the Church's mission and the elimination of distortions of its function), doctrine of the Church (constantly interpreted preserves contents of Divine Revelation in a changing historical and cultural contexts), authority in the Church (hierarchical, theological and charismatic; they preserve purity of the Church's teaching and fidelity of Divine Revelation). These elements participate in the Church's transmission of Divine Revelation and salvation in time, and are premises of an structural argument of credibility of the Church.

Słowa kluczowe: wiarygodność Kościoła, katolickość Kościoła, strukturalna wiarygodność, Tradycja, dogmat, nauczanie dogmatyczne, reforma, autorytet.

Key words: credibility of the Church, catholicity of the Church, structural credibility, Tradition, dogma, dogmatic teaching, reform, authority.