

PIOTR KRÓLIKOWSKI

KOŚCIÓŁ I MISJE W EKLEZJOLOGICZNEJ MYŚLI
KARDYNAŁA AVERY'EGO DULLESA SJ

THE CHURCH AND MISSIONS IN THE ECCLESIOLOGICAL THOUGHT
OF AVERY CARDINAL DULLES SJ

A b s t r a c t. This article is based on Avery Cardinal Dulles' ecclesiological thought, and shows the problem of relationship between credibility of the Church and its missionary activity. After finding that relationship between mission and credibility of the Church lies on the realization of its missionary nature and fulfilling its catholicity in the spatial dimension, author of this paper presents Dulles' models of the Church as criteria for verifying implementation of the missionary activity of the Church. Institutional model of the Church, which has been dominating from Council of Trent to Vatican II, and herald model were deemed insufficient for fully realizing missions in spatial dimension of catholicity of the Church. The article presents also context of the crisis of missionary activity in the twentieth century and two groups of its causes (sociocultural and theological), and then points to the ecclesiology of *Vaticanum II* and another Dulles' models of the Church: sacramental, *communio* and servant, as a response to the mission crisis, and the possibility of a wider implementation of the catholicity of the Church and its missionary nature, as well as the starting point for a new approach to religion and missionary activities. The article also points to the present in the conciliar documents motivation and new perspectives for missionary activity, and draws attention to the importance of inculturation, which in the context of the mission was deemed insufficient, and also to the possibility of conducting missionary activities in the perspective of understanding the missionary Churches as local Churches, the relationship between missions and social life, and a deeper understanding of conversion and interreligious dialogue.

Key words: Church, catholicity, ecclesiology, missions, credibility, models of the Church, inculturation, dialog, religions.

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

Sobór Watykański II w nauczaniu o naturze Kościoła zwrócił uwagę na jego misyjność, ujmując ją z perspektywy trynitarnej i historiozbawczej, jako mającej źródło w posłaniu (misji) Syna i Ducha Świętego przez Ojca. Kościół, będąc ostatnim etapem historii zbawienia, kontynuuje to posłanie w odniesieniu do całych dziejów. W nim i przez niego dokonuje się dalsza komunikacja Osób Bożych do człowieka, tzn. pośredniczy on pełnię Objawienia Bożego i zbawienia w dziejach. Oznacza to, że misyjność Kościoła wiąże się ściśle z jego katolickością i razem z nią się realizuje. Wypełnianie katolickości i misyjności Kościoła przemawia zatem za jego wiarygodnością, gdyż ukazuje się on jako zdolny do komunikacji pełni Objawienia i zbawienia w Chrystusie człowiekowi w różnych środowiskach jego życia w wymiarach geograficznym i czasowym¹.

W tym kontekście trzeba zapytać o wiarygodność Kościoła w odniesieniu do jego działalności misyjnej, która jest formą wypełniania katolickości. Za kryterium oceny można przyjąć przedstawione przez kard. A. Dullesa SJ modele Kościoła i ich funkcjonalność w odniesieniu do działalności misyjnej, a więc w rozszerzaniu katolickości Kościoła, jego ekspansywności i inkluzywności, to znaczy otwartości na wszystkich ludzi i społeczności we włączaniu ich do Kościoła.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zagadnienia misji na tle eklezjologicznej myśli jezuickiego teologa. Punktem wyjścia będzie eklezjologia instytucjonalna i jej niewystarczalność w kontekście misji w XX wieku. Następnie zwróci się uwagę na przełom Soboru Watykańskiego II, towarzyszący mu kryzys misji, a w końcu eklezjologię soborową i wpływające z niej implikacje, motywacje i perspektywy dla działalności misyjnej.

1. KONTEKST EKLEZJOLOGII MISYJNEJ PRZED SOBOREM WATYKAŃSKIM II

Przedstawienie relacji Kościoła do misji trzeba zacząć od instytucjonalnego modelu Kościoła, ponieważ dominował on w eklezjologii od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II, kładąc główny akcent na widzialne struktury hierarchiczne, instytucjonalne i jurysdykcyjne. Dulles odróżnia in-

¹ *The Catholicity of the Church*. Oxford: Clarendon Press 1985 s. 68. Jeśli nie zaznaczono inaczej, podane w przypisach publikacje są autorstwa A. Dullesa.

stytucję w Kościele od instytucjonalizmu. Konieczność instytucji dla realizacji misji Kościoła i zachowania jego tożsamości wynika z jej Chrystusowego ustanowienia². Z kolei instytucjonalizm redukuje Kościół do hierarchii, dzieli go na nauczający i nauczanym, uświęcający i uświęcany, rządzący i rządzony³. Jezuicki teolog, nawiązując do E.J. de Smedta krytycznej oceny eklezjologii instytucjonalnej, wskazuje na główne jej cechy: tradycjonalizm, czyli założenie o niezmienności struktur Kościoła, klerykalizm, jurydyzm, triumfalizm oraz bierne i zewnętrzne ujęcie członkostwa w Kościele (potrójne więzy wiary, sakramentów oraz posłuszeństwa papieżowi i biskupom)⁴. Eklezjologia instytucjonalna jest więc statyczna, wąska i ogranicza udział innych podmiotów niż hierarchiczne w realizacji przestrzennej katolickości Kościoła. Według Dullesa monolityzm i uniformizm tego modelu, pojmującego jedność jako niezmienność, muszą być dopełnione kategoriami organicznymi, komunijnymi i mistycznymi, obecnymi również od początku w Kościele. Alternatywę dla tego ujęcia Kościoła widzi on w zasadzie inkarnacji, która rozumie jedność jako różnorodną i przyjmuje możliwość włączenia w Kościół każdej odpowiedzi na Ewangelię uczynionej w dowolnej czasoprzestrzeni. Realizująca się w ten sposób katolickość Kościoła staje się świadkiem obecności w nim rzeczywistości objawieniowo-zbawczej zdolnej przemieniać człowieka i świat w każdej sytuacji⁵.

² *Models of the Church*. Garden City: Doubleday 1974 s. 32; *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). „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. 230-233. W procesie eklezjogenezy jako niezbędne zawiera się ustanowienie Dwunastu, nadanie im mandatu misyjnego oraz ich sukcesja związana z trwałością Kościoła do końca świata (M. R u s e c k i. *Kościół II. Geneza*. LTF s. 664-666).

³ *Models of the Church* s. 32-34; *The Survival of Dogma*. Garden City: Doubleday 1971 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*. LTF s. 486-488).

⁴ *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).

⁵ *Models of the Church* s. 39-41.

Według jezuickiego teologa instytucjonalny model Kościoła, brany w izolacji, rodzi problemy właściwego rozpoznania znaków czasu, a więc także odpowiadania i reagowania na nie. Przez tendencje monolityczne jest zamknięty na ekumenizm, dialog międzyreligijny i relację do świata, zwłaszcza przez swój autorytaryzm, absolutyzm nauczania, abstrakcyjność, niekonkretność, konserwatywność i defensywność. Z tych racji nie jest on też kompatybilny z mentalnością współczesnego człowieka, który w kształtowaniu swej relacji z Bogiem chce kierować się osobistym, uzasadnionym wyborem, podjąc własną decyzję i nie być wyręczany w tym przez instytucję. Jezuita stwierdza, że ten indywidualizm jest otwarty na wymiar wspólnotowy, wobec czego postuluje on by w eklezjologii rozwijać kategorie personalistyczne i martyriologiczne⁶.

W krytyce modelu instytucjonalnego Dulles odwołuje się do nauczania Soboru Watykańskiego II w zakresie możliwości i konieczności wsparcia autorytetu hierarchicznego wielością charyzmatów oraz aktywnego włączenia większej grupy wiernych w życie Kościoła, zwłaszcza przez rozpoznanie godności, wolności i odpowiedzialności wszystkich jego członków. Nauczanie to daje podstawy do wprowadzenia, bez negowania jedności Kościoła, wielości sposobów wyrazu wiary, posługujących się językiem konkretnym, symbolowym, ewokatywnym, tu i teraz podejmującym problem zbawienia, sprzyjających doświadczeniu religijnemu i związaniu wspólnoty z Chrystusem. 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 osiągnięć⁷. Ten krótki rys wskazuje, że sam instytucjonalny model Kościoła nie jest wystarczający dla realizacji działalności misyjnej wymaganej przez misyjność i katolickość Kościoła.

Ścisły związek działalności misyjnej z głoszeniem Ewangelii, przepowiadaniem Chrystusa i zbawienia w Nim wymaga by wskazać także na wyróżniony

⁶ Tamże s. 41-42; *The Survival of Dogma* s. 112-123; *The Ecclesial Dimension of Faith*. ComW 22:1995 s. 419-432; *Chrystus i Ewangelia*. Tł. M. Wierzbicka. Warszawa: Wydawnictwo PAX 1971 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).

⁷ *The Survival of Dogma* s. 112-123; *Chrystus i Ewangelia* s. 49-53; t e n ż e. *Katolicyzm i kultura amerykańska: ryzykowny dialog*. „Więź” 35:1992 z. 8 s. 122-125; *Church and Society. The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*. New York: Fordham University Press 2008 s. 36-39.

przez Dullesa model Kościoła jako głosiciela. Jezuita przyporządkował go teologii protestanckiej, ale widział również możliwość wykorzystania jego elementów w eklezjologii katolickiej. Tym, co łączy model głosiciela z instytucjonalnym, jest słowo – w pierwszym przypadku głoszone, w drugim – spisane. Model głosiciela stawia w centrum Słowo Wcielone – Jezusa Chrystusa, którego podstawowym świadkiem jest Pismo Święte – słowo natchnione, a głównym celem i misją głoszenie Chrystusa jako jedyne Zbawiciela oraz Jego Ewangelii. Wypełniając nakaz Chrystusa (Mt 28, 18-20), ten model Kościoła podejmuje zadanie ewangelizacji narodów, chociaż nie ma na celu ich nawrócenia, uznając, że tego może dokonać tylko Bóg. Słowo w tym modelu jest rozumiane jako żywe przepowiadanie Jezusa Chrystusa, nabiera charakteru sakramentalnego i zbawczego, ponieważ gdy spotyka się z odpowiedzią wiary, staje się słowem samego Boga. Kościół jako głosiciel, przepowiadając słowo Boże jako obietnicę zbawienia, wprowadza zbawczą obecność Chrystusa i pełni funkcję wspólnototwórczą (eklezjotwórczą). Kościół w tym modelu jest więc konstytuowany w relacji do słowa w wymiarze statycznym (odpowiada na przepowiadane słowo) i dynamicznym (jest procesem zbierania przez głoszenie słowa). Jest on ciągle formowany, ciągle się staje, utożsamiając się z konkretnym, lokalnym zgromadzeniem, które tworzy cały Kościół. Jedność Kościoła w modelu głosiciela pochodzi z odpowiedzi na tę samą Ewangelię. Kościół istnieje więc tam, gdzie dawana jest pozytywna odpowiedź na przepowiadane słowo Boże i obejmuje tych, którzy usłyszeli słowo Chrystusa i odpowiedzieli na nie wiarą, a tym samym przyjęli zbawienie obiecanie przez Boga w Jezusie Chrystusie. Model głosiciela odrzuca kategorie jurydyczne i instytucjonalne, a więc istotne elementy tożsamościowe Kościoła, warunkujące jego widzialną jedność, uważając, że jego tożsamość tkwi tylko we wspólnocie wiary w Chrystusa. Ograniczając się do poziomu lokalnego, nie może realizować katolickości Kościoła w wymiarze przestrzennym, geograficznym⁸. Jest on więc niewystarczający w odniesieniu do działalności misyjnej, która nie może być włączona w przestrzenny zasięg Kościoła.

O ile model instytucjonalny rozumiał słowo jako źródło informacji, zbiór prawd objawionych i dokument historyczny, o tyle model głosiciela ujmuje je szeroko jako żywe przepowiadane słowo, nadaje mu wymiar sakramentalny, a sakrament traktuje jako widzialne słowo. Wyraża ono więź, komunie i wspólnotę między ludźmi w dialogu. W relacji do innych religii model głosiciela podkreśla zwłaszcza misję głoszenia Ewangelii, przepowiadania,

⁸ *Models of the Church* s. 71-78.

otwarcia na doświadczaną różnorodność. Dulles zaznacza jednak, że model ten skupia się na świadectwie, a zupełnie pomija działanie i z pesymizmem odnosi się do możliwości przemiany przez człowieka swojego środowiska życia w świetle Objawienia. Kościół katolicki z kolei podkreśla konieczność pełnego ujęcia inkarnacyjności Objawienia. Musi ono współwystępować w Bosko-ludzkiej, jednoznacznie tożsamej w czasie i przestrzeni wspólnocie, rzeczywistym, widzialnym, historycznym bycie. Model ten wymaga uzupełnienia przede wszystkim o elementy sakramentalne oraz instytucjonalne w perspektywie nadrzędności Urzędu Nauczycielskiego Kościoła⁹.

Modele instytucjonalny i głosiciela trzeba ocenić jako niewystarczające dla wypełniania katolickości Kościoła w wymiarze przestrzennym i skutecznej realizacji jego działalności misyjnej. Model instytucjonalny zawęża ją przez monolityczny sposób przekazu Objawienia, utożsamiając jedność z niezmiernością, zaś model głosiciela w przepowiadaniu słowa Bożego jest zawężony przestrzennie, otwarty na różnorodność, ale bez jedności. Rzutuje to na misyjną działalność, która w tych modelach nie jest w stanie urzeczywistniać katolickości Kościoła w bogactwie jego wyrazu. Odnosi się to też do jego wiarygodności – jako skierowanego do każdego człowieka (w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym).

W ocenie tych modeli nie można jednak pomijać uwarunkowań samych misji, które w określonej czasoprzestrzeni podlegają różnym, pozateologicznym, czynnikom, m.in. kulturowym (np. obowiązujące kanony wyrażania się), społecznym (warstwowość społeczeństwa), politycznym czy ekonomicznym. Nie są one w działalności misyjnej zamierzone czy intencjonalnie z nimi związane. Trzeba także doceniać zarówno pobudki działań misyjnych prowadzonych w tych modelach, a więc pragnienie nawracania i jednocześnie zachowania czystości wiary, jak i ich efekty.

W XX wieku nowy kontekst misyjnej działalności Kościoła znalazł wyraz w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w dekreście *Ad gentes*, konstytucjach *Lumen gentium* i *Gaudium et spes* oraz deklaracji *Nostra aetate*. Sobór nie odrzucił statycznej wizji Kościoła, wynikającej z pojmowania go jako instytucji, ale dowartościował jego dynamiczny wymiar, zwłaszcza

⁹ Tamże s. 79-83. Dulles dostrzega w nauce Soboru Watykańskiego II elementy tego modelu, m.in. w konstytucji *Sacrosancta concilium*, która mówi o obecności Chrystusa w głoszonym słowie, we wspólnocie zebranej w Jego imię, w sakramentach, a w sposób szczególny w Eucharystii. Również konstytucja *Dei verbum* zwraca uwagę na to pełne widzenie słowa. Głoszenie nie ma na celu tylko wyznania wiary, ale dąży do komunii życia i miłości (tamże s. 80-81).

elementy wspólnotowe i sakramentalne, co pozwoliło na nowe określenie kierunków działań misyjnych.

2. OKOLICZNOŚCI KRYZYSU MISJI W DOBIE SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

W XX wieku teoria misji, jej teoretyczne podstawy oraz rozłożenie kompetencji w jej realizacji okazały się niewystarczające. Dulles stwierdza, że przemiany zachodzące w tym czasie w teologii i nauczaniu Kościoła, zwłaszcza Soboru Watykańskiego II, doprowadziły do całkowitej zmiany obrazu misji, a w okresie posoborowym do niespodziewanego ich kryzysu¹⁰. Przyczyny tego stanu mają – według jezuickiego teologa – różnorodne podłoże. Wyróżnia on dwie grupy czynników – kulturowo-społeczne oraz teologiczne. Na pierwszą grupę złożyło się m.in. zakończenie ery kolonializmu, uzyskanie autonomii przez państwa Azji, Afryki i Oceanii, oraz związane z tym działanie sił politycznych, antyzachodnia postawa i zarzuty o imperialistyczne zapędy Zachodu. Czynniki te przyczyniły się do antagonistycznego nastawienia krajów misyjnych do wszelkich działań kulturowych i ekonomicznych, traktowanych przez nie jako neokolonializm¹¹.

W tej grupie mieści się także fenomen globalizacji. Współczesny świat oplata sieć wzajemnych zależności, tworząc jeden globalny organizm, w którym obecne są zarówno czynniki wspomagające misje, jak i wpływające na nie negatywnie¹².

Dulles ukazuje także postępujące zacieranie się granic między krajami misjonującymi i misyjnymi, tak że geograficzne kryterium podziału nie jest już adekwatne. Jezuita z jednej strony widzi w tym efekt dotychczasowych

¹⁰ *The Resilient Church. The Necessity and Limits of Adaptation*. Dublin: Gill and Macmillan 1978 s. 10-19; por. I.S. L e d w o Ń. „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej. Lublin: Wydawnictwo KUL 2012² s. 511-512.

¹¹ *Current Trends in Mission Theology*. TD 20:1972 nr 1 s. 27; *The Resilient Church* s. 10-12; *The Reshaping of Catholicism. Current Challenges in the Theology of Church*. San Francisco: Harper & Row 1988 s. 35-36.

¹² *Current Trends in Mission Theology* s. 27. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II w adhortacjach: *Ecclesia in Africa* z 1995 roku (nr 79), *Ecclesia in America* z 1999 roku (nr 20) i *Ecclesia in Asia* z 1999 roku (nr 39).

działań misyjnych i ewangelizacyjnych, które doprowadziły do szerokiego rozprzestrzenienia się Ewangelii oraz zakorzenienia Kościoła na wszystkich kontynentach, z drugiej zaś – obraz kryzysu krajów tradycyjnie chrześcijańskich. Odwołując się do K. Rahnera, mówi on, że Kościół w XX wieku znalazł się w sytuacji diaspory, tzn. stracił dominującą pozycję na arenie politycznej i społecznej, przy jednoczesnym otwarciu się świata, który ujawnił swą wielokulturowość. Sytuacja diaspory oznacza, że Kościół jest otoczony przez różne kultury, nad którymi nie ma kontroli, a jednocześnie one nie są zainteresowane budowaniem relacji z Kościołem¹³. Sytuacja diaspory dotyczy wielu współistniejących kultur jako nośników chrześcijaństwa i stawia Kościół przed koniecznością wprowadzenia pluralizmu kultur i wielokulturowego obrazu Kościoła, a także godzenia wielu rozbieżności. Dulles stawia więc istotne dla problematyki przestrzennej katolicyzacji i działalności misyjnej pytania: czy Kościół, obejmując tak rozbieżne kierunki kulturowe może zachować wewnętrzną homogeniczność i pozostawać jednym społecznie ciałem? Czy może on adaptować symbole, język, struktury, wzorce zachowań różnych kultur bez utraty łączności z jednej strony z jej korzeniami, z drugiej – ze swoją przeszłością?¹⁴.

Drugą grupą czynników, warunkujących działalność misyjną, są faktory teologiczne, rozwinięte zwłaszcza w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Należy do nich nauczanie o obecności łaski i Objawienia Bożego poza widzialnymi granicami Kościoła oraz możliwości zbawienia poza nimi. Ponadto Sobór podkreślił prawdę, że Bóg pragnie zbawienia wszystkich i nikomu go nie odmawia, przez co wskazał na elementy zbawcze poza widzialnymi granicami Kościoła (KK 16) i ich obecność w religiach pozachrześcijańskich (DRN 2)¹⁵.

Na tym tle Dulles stwierdza, że współczesna teologia i nauczanie Kościoła nie stawiają za cel działania misyjnego wprowadzenie wszystkich ludzi na łono Kościoła, by ich zbawić, ponieważ mogą oni zostać zbawieni nawet wtedy, gdy nie poznali Chrystusa i Jego Ewangelii. Wobec tego zmianie musiała

¹³ *The Dimensions of the Church: A Postconciliar Reflection*. Westminster, Md.: Newman Press 1967 s. 48-49; *Current Trends in Mission Theology* s. 27; K. R a h n e r. *O możliwości wiary dzisiaj*. Tł. A. Morawska. Kraków: Wydawnictwo Znak 1965 s. 183-220. R. L e n n a n. *The Ecclesiology of Karl Rahner*. Oxford: Clarendon Press 1995 s. 121-123, 154-160.

¹⁴ *The Reshaping of Catholicism* s. 36; *The Catholicity of the Church* s. 75-77.

¹⁵ I. S. L e d w o ń. *Kościół a religie pozachrześcijańskie*. W: *Kościół w czasach Jana Pawła II*. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej. Lublin: Wydawnictwo KUL, Wydawnictwo „Gaudium” 2005 s. 180-182.

ulec główna motywacja misji, traktowanych jako konieczne dla ratowania jak największej liczby osób od wiecznego potępienia¹⁶.

Według amerykańskiego teologa uzasadnienie działalności misyjnej w tym kontekście zostało dodatkowo skomplikowane takimi teoriami, jak: ukryci chrześcijanie (*latent christianity*) P. Tillicha, anonimowi chrześcijanie (*anonymous christianity*) Rahnera czy nieświadomi chrześcijanie (*unconscious christianity*) D. Bonhoeffera¹⁷.

Kolejny czynnik wynika z tendencji do oddzielania prawd wiary od samej wiary, przyporządkowywanej do ludzkiej natury. W efekcie wiara zostaje oddzielona od religii. Przyjęcie, że dla zbawienia wystarczająca jest tylko wiara transcendentna a nie ta, która pochodzi ze słuchania słowa Bożego głoszonego przez Kościół i w Kościele, rozmywa grunt dla prowadzenia misji. Kościół za początek pewnej drogi do zbawienia uznaje przyjęcie Dobrej Nowiny o Wcieleniu, śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa¹⁸.

W relacji do tego pozostaje kolejne pytanie Dullesa, czy wiara chrześcijańska jest identyfikowana z jednym konkretnym zwerbalizowanym przekazem. Według niego część teologów uważa, że Objawienie jest wydarzeniem dokonującym się w głębi osoby i wpływa na interpretację słowa. Koncepcja misji oparta na precyzyjnym przekazie doktryny w jednolitych formach jest nie do utrzymania. Alternatywą wydaje się wyrażanie chrześcijańskiej wiary w słowach i formułach, które zachowywałyby specyfikę nowego kontekstu, jego język i tradycje oraz korzystały w większym stopniu z rodzimych niż zachodnich kategorii myślenia¹⁹.

Następnym czynnikiem, wpływającym na współczesny kontekst działalności misyjnej Kościoła, jest – zdaniem Dullesa – rozwijana przez Sobór antropologia teologiczna. Została ona mocno związana z wolnością religijną i wol-

¹⁶ *Current Trends in Mission Theology* s. 28. Taka motywacja wynikała z skrajnej interpretacji formuły *extra Ecclesiam salus nulla* (I.S. L e d w o Ń. *Extra Ecclesiam salus nulla*. LTF 389-391; A. N o w i c k i. *Kościół Jezusa Chrystusa miejscem zbawienia. Wokół zasady „Extra Ecclesiam salus nulla”*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4:1996 nr 2 s. 59-69). Wprawdzie już przed Soborem Watykańskim II pojawiły się elementy takiego nauczania, jednak Sobór dokonał w tej kwestii znaczącego przełomu (L e d w o Ń. *Kościół a religie poza-chrześcijańskie* s. 175-179; t e n ż e. *Votum Ecclesiae*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 20. Lublin: TN KUL 2014 [w druku]).

¹⁷ *The Dimensions of the Church* s. 12-13, 47; zob. też: L e d w o Ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 148-158, 170-182.

¹⁸ *Evangelization for the Third Millennium*. New York: Paulist Press 2009 s. 81-82; *Evangelizing Theology*. „First Things” 61:1996 s. 29.

¹⁹ *Current Trends in Mission Theology* s. 28.

nością aktu wiary. Kształtujące się w XX wieku rozumienie godności osoby ludzkiej i jej wolności zweryfikowały także sposób podejścia do nawracania tych, którzy znajdują się poza widzialnymi granicami Kościoła. Odrzucono wszelkie formy prozelityzmu, nacisku (fizycznego czy moralnego) i narzucania Ewangelii siłą. Na plan pierwszy wysunięto kategorię świadectwa Kościoła, który ma prowadzić do wiarygodnego ukazania prawdy Ewangelii i zapraszać do odpowiedzi na nią wiarą. Wymaga to przedstawiania treści w czytelnej dla odbiorcy formie, tak by mogła być ona właściwie poznana, a nie tylko mechanicznie przyjmowana i powtarzana²⁰.

Do wysuniętych przez Sobór okoliczności Dulles zalicza także teologiczne podejście do świata, rozwinięte zwłaszcza w konstytucji *Gaudium et spes*. Znaczące jest przejście od pozycji defensywnej do otwartości na świat oraz jego społeczne i historyczne wymiary, świadomość powołania do uczestnictwa w walce o pokój, sprawiedliwość i godność życia ludzkiego²¹.

Wymienione czynniki stanowiły i mogą nadal stanowić przyczynę kryzysu działalności misyjnej. Są one jednocześnie pytaniem o rozumienie misyjności, katolickości, konieczności i wiarygodności Kościoła. Według Dullesa te trudności misji rodzą także nadzieje związane z otwartością Kościoła na świat oraz inne religie, z większą świadomością ich podmiotowości, dostępem do kultur i narodów, mnogością środków ułatwiających komunikację i dialog²².

Trzeba też zdawać sobie sprawę, że zmiana i kryzys są ze sobą wzajemnie związane oraz się warunkują. Wraz ze zmianą obrazu Kościoła na Soborze Watykańskim II należało się spodziewać kryzysu, ale także możliwości jego przełamania i obrócenia na korzyść Kościoła i działalności misyjnej.

3. EKLEZJOLOGIA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II I NOWE MOTYWACJE MISYJNE

Zdaniem Dullesa zarysowany wyżej kontekst przyczynił się do konieczności postawienia na nowo pytania o motywację działalności misyjnej, jej sens

²⁰ *The Dimensions of the Church* s. 63-64; *Wolność religijna – zmiana i rozwój*. „First Things”. (Wyd. pol.) 3:2008 z. 6 s. 56-62; *Current Trends in Mission Theology* s. 28.

²¹ *The Catholicity of the Church* s. 83-86.

²² *The New World of Faith*. Huntington: Our Sunday Visitor Publishing Division 2000 s. 106.

i potrzebę zwracania się Kościoła do kultur, narodów i religii²³. Powstają pytania: Czy Sobór Watykański II sprostał wymaganiom czasu? Czy to, co zaproponował było nietrafne? Czy trzeba poszukiwać nowych dróg rozwiązania tego impasu? Wyprzedzając odpowiedź trzeba stwierdzić, że eklezjologia Soboru Watykańskiego II zawiera propozycje przewyciężenia kryzysu misji i jest źródłem motywacji misyjnej oraz punktem wyjścia dla nowych perspektyw jej ujęcia.

3.1. Modele Kościoła

Oprócz wyżej zarysowanych modeli Kościoła Dulles wyróżnił jeszcze trzy inne, ugruntowane w nauce Soboru Watykańskiego II: sakramentalny, sługi i *communio*²⁴. Jak już powiedziano, *Vaticanum II* jest cezurą ujmowania Kościoła w modelu instytucjonalnym i początku pluralizmu eklezjologicznego. Konstytucja *Lumen gentium* już w pierwszych słowach nazwała Kościół „niejako sakramentem” (KK 1)²⁵, zarysowała teorię sakramentalności Kościoła i połączyła we wzajemnych relacjach Chrystusa, Kościół i sakramenty (KK 9, 48; KL 26, DM 5, KDK 42). Według Dullesa zabrakło jednak teologicznego wyjaśnienia tej teorii. By to zrobić, odwołuje się on do antropologii teologicznej i symbolowej struktury bytu ludzkiego (uwzględnia w nim także poziom nadprzyrodzony), w którym duch wyraża się w ciele i przez ciało, a przez to równocześnie się realizuje – materializują się akty duchowe człowieka. Następnie jezuita sięga po rozumienie sakramentu jako symbolu. Rzeczywistość sakramentów ma wspólnotowy charakter, zgodny z ludzką naturą społeczną, i dialogiczną strukturę. Są one społecznie ukonstytuowanymi wspólnotowymi symbolami obecności łaski, która zmierza do wypełnienia się i zrealizowania. W końcu Dulles wskazuje, że Bóg, objawiając się czło-

²³ *The Resilient Church* s. 10-19.

²⁴ Na marginesie trzeba wspomnieć, że Dulles wymienia jeszcze jeden model Kościoła – wspólnoty uczniów. Ponieważ jednak nie jest on modelem soborowym, zostanie tu pominięty (*A Church to Believe in...* s. 7-18; J. P e r s z o n. *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2009 s. 137-140; I. S m e n t e k. *Główne nurty eklezjologii kard. Avery Dullesa*. WStT 16:2003 s. 171-172).

²⁵ Podstawy dla sakramentalnego modelu Kościoła znajdują się u Cypriana, Augustyna i Tomasza z Akwinu. Następnie to rozumienie zostało zarzucone i dopiero w XX wieku na nowo podjęte i rozwijane przez m.in. H. de Lubaca, K. Rahnera i O. Semmelrotha (*Models of the Church* s. 58-59).

wiekowi w historii w celach zbawczych, dokonuje tego najpełniej w Chrystusie, który jest Sakramentem Boga zwróconego ku człowiekowi. Aby Chrystus był kompletnym znakiem, musi się ukazać jako znak zbawczej miłości Boga wobec całej ludzkości i spotkać się z pozytywną odpowiedzią całej ludzkości. Symbolowy sposób wyrażenia ma specyficzny charakter, bowiem nie odnosi się tylko do czegoś, co istniało wcześniej, ale jest, tak jak w bycie ludzkim, jednocześnie wyrażeniem łaski i jej realizacją²⁶.

W modelu sakramentalnym Kościół jest więc znakiem ukazującym w formie historycznej zbawczą łaskę Chrystusa, daną wszystkim czasom, narodom, w każdych warunkach kulturowych. W związku z tym musi się on inkarnować w każdą ludzką kulturę. Jednak Kościół jako znak też nie jest nigdy pełny. Jego misją jest ukazywanie zjednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą przez świętość i wzajemną miłość w wyznawaniu wiary w Chrystusa i celebrowaniu zbawczych dzieł Boga w Chrystusie. Kościół, jako znak i sakrament, ma dwa ściśle ze sobą złączone wymiary – widzialny i nadprzyrodzony. Widzialny wymiar jest konieczny dla ukazywania jedności Kościoła w czasie i przestrzeni jako znaku zbawienia w Chrystusie i przez Chrystusa. Jednak sam wymiar widzialny nie jest wystarczający do konstytuowania Kościoła jako znaku. Musi on ukazywać się jako aktualny wyraz wiary, nadziei i miłości. Sakrament Kościoła jest więc znakiem udzielającej się łaski, ma charakter wydarzeniowy i realizuje się gdy przez niego przekazywana jest łaska Chrystusa. W Kościele osiąga ona historyczną namacalność przez swoje działanie, w nim się realizuje i aktualizuje. Kościół jako sakrament jest rzeczywistym wydarzeniem łaski, która wiąże ludzi z Bogiem i między sobą. Im szerzej i głębiej wierni partycypują w tym działaniu Kościoła, tym bardziej się on urzeczywistnia. Najpełniej dokonuje się to w Eucharystii²⁷.

Ponieważ sakramentalny model Kościoła zakłada element materialny, Dulles zauważa problem pojawiający się w odniesieniu do tych, którzy pozostają poza widzialnymi granicami Kościoła. Stwierdza on jednak, że skoro zbawczy dar Bożej miłości obejmuje wszystkich ludzi i nie ogranicza się tylko do tradycji judeochrześcijańskiej, a nauczanie Kościoła przyznaje, że poza chrześcijaństwem także udzielana jest łaska Chrystusa, to dąży ona do tego, by

²⁶ Tamże s. 59-63; *The Craft of Theology: From Symbol to System*. New York: Corssroad 1992 s. 20-21.

²⁷ *Models of the Church* s. 63-65; *The Craft of Theology* s. 33-34; *From Symbol to System: A Proposal for Theological Method*. „Pro Ecclesia” 1:1992 s. 43-45; J. M a s t e j. *Permanenta eklezjogeneza*. W: *Kościół w czasach Jana Pawła II*. Red. M. Rusecki, K. Kaucza, J. Mastej. Lublin: Wydawnictwo KUL, Wydawnictwo „Gaudium” 2005 s. 119-122.

ukazać to, czym jest. Ponieważ w Kościele Chrystus daje siebie najpełniej, dlatego i łaska jest w nim udzielana najpełniej. Dulles podkreśla, że Kościół jako sakrament przez element widzialny nigdy (przynajmniej w warunkach ziemskich) nie osiągnie adekwatnego stopnia przedstawienia elementu symbolizowanego; w kondycji ziemskiej nie jest on w stanie w pełni wyrazić łaski Chrystusa i Jego zbawczego dzieła. Stąd twierdzi on, że Kościół jako znak będzie częściowo obecny wszędzie tam, gdzie skutecznie działa łaska Boża. Ta łaska ma bowiem zawsze wymiar chrystologiczny i eklezjalny. Dulles przychyliła się do stwierdzenia, że łaska, gdziekolwiek działa, ma eklezjalną jakość. Uznaje on jednak, że przejawy łaski, które nie są historycznie połączone z Chrystusem, będą zawsze dwuznaczne²⁸.

Model sakramentalny odsłania więc dla misji perspektywę odkrywania i czynienia bardziej eklezjalną tej łaski, która znajduje się poza widzialnymi granicami Kościoła. Trzeba jednak przyznać, że ten sposób mówienia o łasce jest zbyt abstrakcyjny. Łaskę należy wiązać z objawieniem się Boga, tym bardziej, że dąży ona do uzewnętrznienia. Drugi problem wiąże się z podmiotami, które byłyby odbiorcami łaski. Z tego, co Dulles mówi na temat sakramentalności wynika, że nawet gdy odbiorcą łaski są jednostki, to jej natura jest społeczna i wspólnotowa. Stwierdza on dlatego, że właściwym odbiorcą łaski jest religia²⁹.

Kościół w tym modelu nie jest już rozumiany tylko jako społeczność, która włącza człowieka w swój instytucjonalny obręb, aby go zbawić, lecz jako sakramentalny znak realizacji Bożego planu zbawienia i Jego powszechnej woli zbawczej. Kościół ma być wiarygodnym znakiem Bożej miłości, objawionej najpełniej w Jezusie Chrystusie³⁰.

Z sakramentalnym modelem Kościoła Dulles łączy kolejny model – sługi. Wiarygodna sakramentalność Kościoła musi przyjmować *forma servi*, Kościół ma być dla innych i na wzór Chrystusa identyfikować się z biednymi i cierpiącymi³¹. Zdaniem jezuickiego teologa po Soborze Watykańskim II model ten stał się wręcz paradygmatem³². Kościół jako Ciało Chrystusa jest cierpiącym sługą, głosi nadejście królestwa Bożego nie tylko słowem, ale i posługą na rzecz pojednania, służby światu, jest wspólnotą dla innych. Świat sta-

²⁸ *Models of the Church* s. 65-66.

²⁹ *The Catholicity of the Church* s. 63.

³⁰ *Current Trends in Mission Theology* s. 28-29.

³¹ Tamże s. 29.

³² *Models of the Church* s. 27-28.

nowi dla Kościoła *locus theologicus*, miejsce odkrywania znaków czasu i odpowiadania na nie. Obecność i działanie Kościoła w świecie ma charakter dialogu między współczesnym światem a tradycją chrześcijańską. W funkcji sługi Kościół ma być w świecie, służyć mu, budować pokój, sprawiedliwość i braterstwo wszystkich ludzi, a jednocząc ich, realizować swoją jedność³³.

W tym modelu Kościół otwiera się na wszystkich ludzi (także niechrześcijan), realizuje wobec nich misję ewangelizacji i służby na wielu płaszczyznach ich życia, biorąc za podstawę wymiar duchowy. W tym ujęciu głównym jego celem jest ożywianie w każdym człowieku nadziei na wejście i włączenie do królestwa Bożego. Jednocześnie model ten wiąże Kościół z aktualną sytuacją świata. Dulles podkreśla, że świat potrzebuje i oczekuje tego, co może dać mu tylko Kościół, czyli wiarę w Chrystusa, nadzieję na ostateczne nadejście królestwa Bożego oraz wartości takie, jak: pokój, sprawiedliwość, ludzkie braterstwo. Świat nie może ich zdobyć i wprowadzić w życie samodzielnie. Eklezjologia modelu sługi jest świadoma potrzeb obu stron – Kościoła i świata. Wprowadza ona witalność i nowy zmysł misji Kościoła, włącza w jego zakres prorocki krytycyzm i prowadzi do transformacji ludzkiej społeczności w obraz obiecanego królestwa Bożego³⁴. Potrzeba działania Kościoła w modelu sługi jest znakiem czasu i wyrazem duchowego postępu. Sama koncepcja służby musi być jednak tak wyważona, aby zachowywała właściwą misję i tożsamość Kościoła. Powinna także korelować z innymi modelami Kościoła, tym bardziej, że model sługi nie jest centralny pod względem teologicznym.

Soborowa konstytucja *Gaudium et spes* zwraca uwagę, że godność, nienaruszalność i transcendentne przeznaczenie człowieka czynią go odpowiedzialnym za świat i nakładają na wszystkich chrześcijan obowiązek angażowania się w życie społeczne i polityczne (KDK 1, 73). Kościół jest związany ze światem na mocy eklezjalnej sakramentalnej powszechności, katolickości i jedności, a przez to jawi się jako gwarant transcendencji osoby ludzkiej i obrońca autentycznych praw każdego człowieka (KK 1, KDK 41, 76). W tym nurcie Nauczycielski Urząd Kościoła ma możliwość lepszej adaptacji swojego nauczania do określonych sytuacji w różnych częściach świata. Kościół, rezygnując z autorytaryzmu i przyjmując drogę dialogu, wymiany krytyki i ciągłej rewizji form swego nauczania, włącza świat w proces zbawienia³⁵.

³³ Tamże s. 83-86; por. *A Church to Believe in...* s. 16-17.

³⁴ *Models of the Church* s. 91-92.

³⁵ *The Reshaping of Catholicism* s. 166-168.

Kościół w modelu służby otwiera nowe podejście do misji i sposobu ich prowadzenia. Odchodzi od postawy triumfalistycznej³⁶, jurydycznej, a przyjmuje służebną, gotową na rozpoznanie problemów tych, do których został posłany, otwartości na dwukierunkowy przekaz, włączanie różnorodności doświadczeń religijnych, tradycji, sposobów odczytywania i wyrażania prawdy, dobra i świętości, czyli wartości zbawczych³⁷.

Dulles wskazał także na model *communio*, który, razem z sakramentalnym modelem Kościoła, jest – według niego – najbardziej odpowiednim nośnikiem treści wiary i pozwala na ukazanie kulturowego zróżnicowania Kościoła i wielości sposobów wyrazu wiary³⁸. Centralną i fundamentalną pozycję eklezjologii *communio* w dokumentach Soboru Watykańskiego II podkreśliły Synod Biskupów z 1985 roku³⁹ i Kongregacja Nauki Wiary⁴⁰.

Sobór pod wpływem rozwijanej na początku XX wieku teologii *communio*, czerpiącej z odnowy biblijnej i patrystycznej, ujął zagadnienia Kościołów lokalnych i ich liturgii (KL 41, KK 26), godności biskupów (DC 11), ich autorytetu w Kościele lokalnym oraz relacji z papieżem (KK 13, 27). Korzystając z teologii *communio* Sobór mógł przewyciężyć eklezjocentryzm i klerykalizm, zachęcić Kościoły lokalne do rozwijania swojej specyfiki i wewnętrznej różnorodności, rozszerzając w ten sposób katolickość Kościoła (KK 13, 23), a także ożywić teologię laikatu, wzmacniając jego podmiotową pozycję w Kościele i wskazując, że wszyscy chrześcijanie przez chrzest i bierzmowanie uczestniczą w prorockim, kapłańskim i królewskim urzędzie Chrystusa (KK 31, AA 3), partycypują w życiu i misji Kościoła oraz są podmiotami nadprzyrodzonego zmysłu wiary (KK 12, 25). Obecnie tę eklezjologię uważa się za główny sposób wyrażenia Kościoła i perspektywę dla reformy katolickiej eklezjologii⁴¹.

³⁶ P. Królikowski. *Triumfalizm*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 19. Lublin: TN KUL 2013 kol. 1024-1025.

³⁷ Według I.S. Ledwonia nauczanie Soboru Watykańskiego II daje podstawy do uznania, że obecne w religiach prawda, dobro i świętość są elementami zbawczymi, pochodzącymi od Boga i będącymi wynikiem łaski (*Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II*. RTK 47:2000 z. 9 s. 85).

³⁸ *The Reshaping of Catholicism* s. 206.

³⁹ Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1988.

⁴⁰ *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communio notio”* (28 V 1992). W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Tł. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów: Biblos 1995 s. 390-401.

⁴¹ *Church and Society* s. 128-134. Posoborowy rozwój eklezjologii *communio* był związany z wyklarowaniem się dwóch tendencji – uniwersalnej i partykularnej (tamże s. 134-140).

W model *communio* Dulles włącza obrazy Kościoła jako Ciała Chrystusa i Ludu Bożego, uznając je za koekstensywne. Zauważa on, że konstytucja *Lumen gentium* rozróżnia między społecznym wymiarem Kościoła, pełniącym rolę narzędzia, a Ciałem Chrystusa. Pozwala to na szersze ujęcie Kościoła i przyznanie statusu eklezjalnego także innym Kościołom i wspólnotom kościelnym. Obraz Ludu Bożego podkreśla więź duchową o charakterze nieosiągalnym w żadnej innej społeczności czy organizacji społecznej (KK 10-13). Obraz ten jest mocno osadzony w tradycji biblijnej i utożsamia się z narodem wybranym oraz Ludem Bożym Nowego Przymierza⁴². Model *communio* jest więc bardziej demokratyczny niż to proponuje instytucjonalny model Kościoła, podkreśla wewnętrzną relację wierzących do Ducha Świętego, ich służbę i działanie na rzecz całego Kościoła. Z kolei obraz Ludu Bożego bardziej uwypukla Boże miłosierdzie, potrzebę nawracania się, reformy, skruchy i pokory w życiu Kościoła⁴³. Wskazuje także na ciągłość historii zbawienia, obejmującej wszystkich ludzi, oraz jedność dziejów zbawienia i przymierza. Nowe Przymierze nie ogranicza Ludu Bożego do osób, które przez chrzest i wiarę stały się jego członkami, ale włącza i wypełnia wszystkie poprzednie przymierza. Należy do nich przymierze zawarte z Noem, a przez niego z całą ludzkością. Dlatego w pewnym sensie każdy człowiek jest członkiem Ludu Bożego⁴⁴. Podobnie trzeba traktować przymierze Adamowe, w którym Bóg składa obietnicę zbawienia (Rdz 3, 15). We współczesnej myśli teologicznej przymierza z Adamem i Noem, jako uniwersalistyczne, są włączane w jeden porządek zbawczy⁴⁵.

Kościół w modelu *communio* nie jest najpierw instytucją, formalną organizacją, strukturą społeczną. Podkreśla on wspólnototwórcze działanie Boga, wyraża duchowy i nadprzyrodzony wymiar otwartości i jedności, a zwłaszcza wewnętrzną łaskę i dary Ducha Świętego. Są one podstawą zjednoczenia człowieka z Bogiem. Kościół jako społeczność jest znakiem wewnętrznej,

⁴² *Models of the Church* s. 47-49. Te, ujęte przez Dullesa, obrazy Kościoła w szerszym kontekście teologii amerykańskiej przedstawił J. Perszon (*Ecclesia semper reformanda?* s. 115-130).

⁴³ *Models of the Church* s. 49-50; *A Church to Believe in...* s. 7-18.

⁴⁴ *Models of the Church* s. 50; t e n ż e. *Models of Revelation*. Dublin: Gill and Macmillan 1992 s. 179-182.

⁴⁵ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 476-481; G. O’ C o l l i n s. *Salvation for All: God’s Other Peoples*. Oxford: University Press 2008 s. 7-12; G. R a v a s i. *Księga Rodzaju (1-11)*. Tł. M. Brzezinka. Kraków: Wydawnictwo M 1997 s. 160-164; P. S c h o o n e n b e r g. *Duch Boży w historii zbawienia*. ComP 8:1988 z. 1 s. 84-85; G. T h i l s. *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*. Tł. J. Kowalczyk. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1975 s. 77-88.

realnej wspólnoty obejmującej królestwo Boże i wspólnotę świętych. W tym ujęciu również członkostwo w Kościele ma charakter organiczny, duchowy i mistyczny, odnoszący się do Kościoła jako komunii łaski. Na pierwszym miejscu stawia się wewnętrzne więzy, których wyrażeniu służą więzy zewnętrzne. Model *communio* implikuje także niewidzialne członkostwo w Kościele, gdyż obrazy Ciała Chrystusa i Ludu Bożego są na tyle szerokie, że obejmują całe stworzenie. W ich perspektywie, przez łaskę Chrystusa, każdy może w pewnym sensie być członkiem Kościoła. Dulles stwierdza, że w tym przypadku formuła *extra Ecclesiam salus nulla* staje się niemal tautologią. Przytacza on także sformułowanie Ireneusza z Lyonu, że „[...] gdzie Kościół, tam i Duch Boży, a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska” (*Adversus haereses* III 24, 1; PG VII 966)⁴⁶.

Jezuicki teolog stwierdza, że model *communio* może rozmazywać motywację dla misji przez wskazywanie na działanie Ducha Świętego w inny sposób niż przez ewangelizację, chrzest i członkostwo w Kościele⁴⁷. Wydaje się, że taka sytuacja może zachodzić tylko przy nastawieniu ekskluzywnym. Wraz z przyjęciem postawy inkluzywnej ujawnia się misyjna otwartość tego modelu na dialog z religiami pozachrześcijańskimi oraz duchowa łączność z nimi na podstawie uczestnictwa w tej samej historii zbawienia.

3.2. Motywacje misyjne

Obok zarysowanych wyżej modeli eklezjologicznych Dulles wskazuje na obecne w nauczaniu Soboru Watykańskiego II motywacje i linie argumentacyjne za prowadzeniem przez Kościół działalności misyjnej. Przyjęcie możliwości zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła modyfikuje klasyczną przesłankę o konieczności ratowania dusz ludzkich przed potępieniem. Według amerykańskiego kardynała nauczanie Kościoła w tym zakresie staje się przeszkodą dla misji tylko wtedy, gdy jest jednostronnie interpretowane. Zwolennicy zawężonego podejścia sugerują, że Sobór nie naucza o konieczności wiary dla zbawienia oraz odrzuca aksjomat *extra Ecclesiam salus nulla*⁴⁸. Trzeba przyznać, że Sobór i teologia posoborowa rzeczywiście przeformułowały interpretację tej zasady, jednak nie w kierunku zamazania czy zanegowania absolutnego zbawczego posłannictwa Jezusa Chrystusa, lecz

⁴⁶ *Models of the Church* s. 34-46, 53-56; *The Reshaping of Catholicism* s. 133-151.

⁴⁷ *Models of the Church* s. 56.

⁴⁸ *The New World of Faith* s. 109-110.

ukazania powszechnego zasięgu zbawczej woli Boga⁴⁹. Według I.S. Ledwonia prawda o obecności Kościoła wszędzie tam, gdzie Chrystus działa zbawczo, nie może oznaczać rezygnacji z prowadzenia misji, ponieważ umożliwiając one wyznawcom innych religii poznanie Chrystusa, wiarę w Niego, a ostatecznie włączenie ich w Kościół⁵⁰.

Zdaniem Dullesa ta argumentacja pozostaje aktualna, chociaż nie jest już tak kategoryczna jak w przeszłości. Zwraca ona uwagę na konieczność oświeclania światłem Ewangelii tych możliwości zbawczych, które istnieją w innych religiach. Poza tym działania misyjne są podejmowane przez Kościół, by wyznawcy innych religii nie pozostawali w niebezpieczeństwie niewiary i idolatrii. Obecność tej argumentacji jezuicki teolog dostrzega w konstytucji *Lumen gentium* (16-17), która do Kościoła przyporządkowuje wyznawców innych religii, a w jakiś sposób także wszystkich ludzi dobrej woli⁵¹.

Kolejną przesłankę wydobywa Dulles z dekretu *Ad gentes*, który mówi o istnieniu w każdym człowieku i jego naturze zapotrzebowania i otwartości na Ewangelię, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Wyraża się to w dążeniu człowieka do poznania prawdy o sobie i o swoim powołaniu. Kościół, przepowiadając Chrystusa, który jest odpowiedzią na to pragnienie prawdy i sensu, chce Jego mocą uwolnić każdego człowieka od grzechu i zniewolenia oraz ukazać mu w każdej sytuacji prawdę o jego kondycji i powołaniu (8)⁵². Jezuicki teolog w predyspozycjach natury ludzkiej widzi podstawy dla oddolnej katolicyzacji Kościoła⁵³.

⁴⁹ L e d w o ń. *Extra Ecclesiam salus nulla* s. 389-395; t e n ż e. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 59-65.

⁵⁰ T e n ż e. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa. W: Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiológicznej*. Red. H. Zimoń. Lublin: TN KUL 2001 s. 526.

⁵¹ *The Dimensions of the Church* s. 46-48; R. Ł u k a s z y k. *Problem przynależności do Kościoła Chrystusowego w ujęciu konstytucji „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego II*. RTK 14:1967 z. 2 s. 61-81.

⁵² *The Catholicity of the Church* s. 57-58; *Catholicity and Catholicism*. TD 34:1987 z. 3 s. 205; por. L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 472; t e n ż e. *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle’a*. Lublin 1996 s. 105-106; M. R u s e c k i. *Traktat o Objawieniu*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007 s. 147-170; t e n ż e. *Istota i geneza religii*. Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1997 s. 204-218. Dulles podkreśla także moment spotkania przepowiadania Ewangelii z określonymi możliwościami i predyspozycjami obecnymi w naturze ludzkiej, które uzdalniają do przyjęcia wiary i nadziei. Znajduje to potwierdzenie w historii chrześcijaństwa, którego przyjęcie następowało w różnych kulturach i w różnych warunkach społecznych (*The Catholicity of the Church* s. 72-74).

⁵³ *The Catholicity of the Church* s. 48-67.

Według Dullesa stałą racją działalności misyjnej jest wypełnianie nakazu misyjnego danego przez Chrystusa apostołom, by Kościół głosił Ewangelię wszystkim narodom (Mt 28, 16-20; Mk 16, 15-18). Do tego motywu w uzasadnieniu działalności misyjnej odwołuje się argumentacja dekretu *Ad gentes* i konstytucji *Lumen gentium*. Dulles odrzuca jako nieuzasadnione pesymistyczne nastawienie do sensu prowadzenia misji. Dochodzi on do wniosku, że skoro Chrystus wymaga od swoich uczniów wypełnienia tego zadania, to musi być ono realne, możliwe do zrealizowania, a zatem także owocne. Tę motywację działalności misyjnej wzmacnia kolejna przesłanka, którą jest chwala Boża – dzięki misjom głoszona i przez nie realizowana. Wypełnienie nakazu misyjnego jest związane i umożliwiane przez Ducha Świętego, który w Kościele prowadzi do wypełnienia zbawczej Bożej woli skonkretyzowanej w Chrystusie (KK 17)⁵⁴.

Według Dullesa główna motywacja działalności misyjnej Kościoła tkwi w stwierdzeniu, że jest on uniwersalnym sakramentem zbawienia (KK 1). Jako sakrament łaski, danej w Chrystusie całej ludzkości, jest on znakiem i narzędziem zbawienia. W jego naturze leży wypełnianie tego, co oznacza. Zatem ograniczenie Kościoła tylko do jakiejś części ludzkości czy też do jednego tylko sposobu wyrazu byłoby sprzeczne z jego naturą i powodowałoby brak znakowej katolickości (*semeiological catholicity*), czyli uniwersalności w jego możliwości bycia znakiem i sakramentem zbawienia dla każdego człowieka, w każdym miejscu i czasie. Misyjna działalność Kościoła jest więc konieczna do wyrażenia zbawczego uniwersalizmu Chrystusa, ukazania Go jako *concretum universale*⁵⁵.

Rozważając kwestię znaczenia znakowej katolickości dla zbawienia narodów, do których Kościół został posłany, amerykański teolog odwołuje się do biblijnych kategorii wspólnotowej osobowości, zbiorowej odpowiedzialności, a zwłaszcza idei reprezentacji. Stwierdza, że tak jak pierwszy Adam jest reprezentacją grzechu i upadku wszystkich ludzi, tak Chrystus, jako Nowy Adam, jest Zbawcą całej ludzkości przez swoją reprezentację całego stworzenia przed Bogiem (1 Kor 15, 22). Z tej perspektywy działanie Kościoła musi zmierzać do udostępnienia ludzkości tej zbawczej łaski Chrystusa. Dokonuje

⁵⁴ *The Dimensions of the Church* s. 50. J. K o z a, A. P i e t r z a k. *Nakaz misyjny*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 13. Lublin: TN KUL 2009 kol. 675-676.

⁵⁵ *The Dimensions of the Church* s. 50-52; *The Catholicity of the Church* s. 74; *The Reshaping of Catholicism* s. 46-47; J. S z y m i k. *Wszystko zjednoczyć w Chrystusie (Ef 1, 10)*. *Teologia, poezja, życie*. Wrocław: TUM 2003 s. 167-168; L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 440-444.

się to właśnie przez ukazywanie człowiekowi, że w Kościele w sposób najpełniejszy realizuje się zbawcza egzystencja. Dulles uważa, że Kościół musi ciągle dążyć do bycia taką reprezentacją dla ludzkości w jej różnorodności etnicznej i kulturowej. Kościół może poprawnie pełnić funkcję znaku tylko wtedy, gdy przekazuje całość zbawczego dzieła Chrystusa. Jezuicki teolog stwierdza, że przyjęcie koncepcji misji, jako realizacji znaku uniwersalności zbawienia w Chrystusie, zmienia podejście do ich prowadzenia. Podstawowym ich celem nie jest (jak już mówiono) nawrócenie każdego człowieka na chrześcijaństwo, ale ukazywanie Kościoła jako znaku uniwersalności zbawienia w Chrystusie. Pozwala to na przełamanie statyczności misji, ponieważ liczba nawróconych nie jest wyznacznikiem ich powodzenia i nie przekłada się wprost na zakres implantacji Kościoła na terenach misyjnych. Staje się on Kościołem lokalnym, gdy przestaje żyć w obcych formach i wyraża się na swój kulturowy sposób⁵⁶.

Rozumienie Kościoła jako sakramentu każe szukać rozwiązania problemu komunikacji Ewangelii różnym kulturom i religiom. Wejście w nie Kościoła jest realizacją jego ekspansywności i inkluzywności.

4. INKULTURACJA I DALSZE PERSPEKTYWY DLA MISJI

Sobór Watykański II wrócił do problematyki akomodacji⁵⁷, która w posoborowym nauczaniu Kościoła została rozwinięta w zagadnieniu inkulturacji⁵⁸. Oba pojęcia odnoszą się do metody wprowadzania chrześcijaństwa

⁵⁶ *The Dimensions of the Church* s. 52-54.

⁵⁷ Akomodacja była stosowana przez jezuitów w Ameryce i Chinach, jednak wprowadzany przez Kurie Rzymską monizm kulturowy (bulla papieża Benedykta XIV *Ex quo singulari* z 1742 roku) wywołał negatywną reakcję. Ostatecznie akomodacja w Azji i Chinach została potępiona (*The Catholicity of the Church* s. 82-83; *Evangelization for the Third Millennium* s. 97; *Seven Essentials of Evangelization*. „Origins” 25:1995 z. 23 s. 397-399; J. P e r s z o n. *Akomodacja misyjna*. LTF s. 38-40; F. Z a p ł a t a. *Akomodacja misyjna*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 1. Lublin: TN KUL 1973 kol. 249-250; t e n ż e. *Akomodacyjny spór*. Tamże kol. 253-254).

⁵⁸ Termin „kulturacja” został użyty przez Synod Biskupów w 1977, a następnie był szeroko propagowany przez papieża Jana Pawła II, m.in. w adhortacjach apostolskich *Catechesi tradendae* i *Familiaris consortio* oraz w encyklice *Slavorum apostoli* (D u l l e s. *The Reshaping of Catholicism* s. 37; J. P e r s z o n. *Inkulturacja*. LTF s. 538-540; Z. K r z y s z o w s k i. *Kościół w funkcji kulturotwórczej*. W: *Kościół w czasach Jana Pawła II*. Red. M. Rusec-

w inne kultury. Inkulturacja jest nowym sposobem ujęcia starego problemu postawionego już na Soborze Jerozolimskim (Dz 15), a mianowicie drogi, na której wyznawcy innych religii mają stać się chrześcijanami. Sobór Jerozolimski nie uznał za konieczne by prowadziła ona przez judaizm. Według Dullesa współcześnie w zagadnieniu inkulturacji stawia się pytanie, czy ludzie ewangelizowani, pochodzący z nieeuropejskiego kontekstu kulturowego, muszą zostać zeuropeizowani, aby stać się chrześcijanami?⁵⁹

Odpowiedź na to pytanie jezuicki teolog uzależnia od przyjętych celów misji. W ujęciu kwantytatywnym zmierzają one do zdobywania nowych nawróconych i dążenia do prostego przekazu Ewangelii. Sama inkulturacja ma w tym wymiarze charakter pragmatyczny. Bardziej pozytywne rozumienie inkulturacji prezentuje Sobór Watykański II, akcentując jej znaczenie dla wyrażenia Ewangelii (KDK 44). Zgodnie z zasadą inkarnacji Ewangelia ma być wprowadzana w każdy nowy kontekst etniczny i kulturowy jako element autochtoniczny. Zakłada się, że potencjalnie każdy naród w swej kulturze jest w stanie wyrazić Dobrą Nowinę na swój sposób. Elementy kultur mogą, po uprzednim oczyszczeniu z braków i błędów, zostać wyniesione na wyższy poziom, umożliwiając im wyrażenie orędzia chrześcijańskiego, a następnie włączone w proces ewangelizacji. Prowadzi to do ewangelizacji kultur, które z drugiej strony same przyczyniają się do ubogacania Kościoła. Wszystkie kultury, włączone w katolickość Kościoła, wnoszą do niego własne elementy, nowe treści oraz formy wyrazu wiary. Taka różnorodność nie zaprzecza jego jedności, ale czyni ją polimorficzną harmonią (por. KK 23-24). Jednocześnie Dulles podkreśla, że narody są zdolne do przyjęcia Ewangelii dzięki łasce Bożej działającej poza widzialnymi granicami Kościoła⁶⁰.

Według jezuickiego teologa inkulturacja ma służyć wiarygodnej obecności Kościoła w świecie, ukazywaniu go jako świadka Chrystusa tym, którzy jeszcze nie znają, a także byciu znakiem rzeczywistości, która jest ostateczną odpowiedzią na ich niepokoje, potrzeby i dążenia. Kościół przyjmuje formy

ki, K. Kaucha, J. Mastej. Lublin: Wydawnictwo KUL, Wydawnictwo „Gaudium” 2005 s. 308-314; A. P i e t r z a k. *Inkulturacja w ujęciu Michaela Amaladossa*. W: „Scio cui credidi”. *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*. Red. I. S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak. Lublin: Wydawnictwo KUL 2007 s. 915-927).

⁵⁹ *The Dimensions of the Church* s. 75.

⁶⁰ Tamże s. 55-57; *The New World of Faith* s. 114-115; *The Reshaping of Catholicism* s. 40-41; *Evangelization for the Third Millennium* s. 68; *The Splendor of Faith. The Theological Vision of Pope John Paul II*. New York: A Harder & Herder Book 1999 s. 124.

obecne w kulturach, by skutecznie realizować i odkrywać tkwiące w nich potencjalności. Inkulturacja ma dwa kierunki działania – dostosowuje przekaz Ewangelii do warunków poszczególnych odbiorców, a idee i zwyczaje tych kultur odnosi do przekazu chrześcijańskiego. Musi ona unikać jednak skrajności – nadmiernego uzależnienia misji od mentalności Zachodu (westernizacja), prowadzącego do zatracenia tego, co w kulturach, narodach jest wartościowe i co je wyróżnia, oraz fałszywego prymitywizmu redukującego Kościół do ich poziomu⁶¹.

Dulles uznaje ciągłą inkulturację, ciągły dialog z kulturami i interkulturowanie za podstawowy sposób wchodzenia Kościoła w kultury, realizacji swej misyjnej natury i przestrzennej katolickości. To działanie odzwierciedla jego inkluzywność i ekspansywność. Wypełnianie katolickości sprawia, że Kościół staje się znakiem wiarygodności Objawienia i uwiarygodnia się jako głosiciel Chrystusa – Pełni Objawienia i Jedyne Zbawiciela. Kościół, wypełniając zadanie inkulturowania Ewangelii w coraz to nowe kultury i narody, umożliwiania spotkanie z religiami w dialogu ewangelizacyjnym⁶².

W tym kontekście rodzi się jednak pytanie, czy inkulturacja w odniesieniu do misji nie pozostaje nadal na poziomie instytucjonalnego modelu Kościoła, złagodzonego przez modyfikację języka komunikacji. Przyjmując, że Ewangelia ma być wyrażona w nowej kulturze, przetłumaczona na język tej kultury, religie traktuje się z dystansem lub się je pomija jako partnera dla Ewangelii. Tymczasem wymienione wyżej modele Kościoła: *communio*, sakramentalny i sługi, sprzyjają pozytywnemu odniesieniu do religii, podobnie jak nauczanie Soboru Watykańskiego II o religiach pozachrześcijańskich i obecnych w nich elementach zbawczych. Jest to podstawa do traktowania ich jako punktu wyjścia dla misji *ad gentes* i uznawania za właściwe płaszczyzny odniesienia dla misji. Inkulturacja sugeruje zaś wejście jedynie w środowisko świeckie i wydaje się, że spełnia swoją funkcję tam, gdzie Kościół jest obecny i ściera się z innymi kulturami, w których musi się wiarygodnie i czytelnie wyrażać.

Jeśli przyjmie się, że religie posiadają wartość zbawczą i obecna jest w nich łaska, to trzeba konsekwentnie pójść w kierunku uznania, że chrześcijaństwo nie jest końcem innych religii, ale początkiem, gdyż w nim mogą one dojść do swojej pełni, odkryć to, co w nich jest tylko zaczątkowo dane przez łaskę. W działaniu misyjnym to religie, a nie same kultury powinny być podstawą relacji z chrześcijaństwem. Dulles sugeruje, że to w religiach po-

⁶¹ *The Dimensions of the Church* s. 57-59.

⁶² *Vatican II and the Church's Purpose*. TD 32:1985 z. 4 s. 347-348.

winnoby dochodzić do wyrażenia Kościoła, w ich ramach powinno dokonywać się nawrócenie⁶³. Umożliwia to wkład w katolickość Kościoła. Dokonywałby się on nie tylko przez wpływ Kościoła na kulturę, ale przez całościowy wyraz lokalnego Kościoła misyjnego.

W perspektywie Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza eklezjologii, posoborowego kryzysu i nowych motywacji dla misji, Dulles stawia pytanie o dalsze perspektywy misji. Według niego drogi ich rozwoju związane są z rozumieniem Kościoła misyjnego, sposobem jego funkcjonowania w tzw. krajach misyjnych, metody prowadzenia misji i podejścia do ich podmiotu, który nie jest już ujmowany indywidualnie, ale wspólnotowo, a więc w ramach religii.

Pierwszą drogę jezuicki teolog wiąże z pluralizmem eklezjologicznym i kulturowym w Kościele. Ujawniły się one na Soborze Watykańskim II, ale tkwiły w Kościele od początku jego istnienia. Sobór dał wyraz świadomości, że Kościół jest w świecie różnorodny, a równocześnie, że jest Kościołem światowym, nie zamyka w jednym sposobie (systemie kulturowym) wyrazu, nie ogranicza się do jednego miejsca czy czasu, ale jest obecny w wielu kulturach często mentalnie różnych i odległych od siebie⁶⁴.

Zdaniem jezuita Sobór Watykański II wprowadził nową ekspansywność polegającą na deuropeizacji chrześcijaństwa nieuropejskiego, czyli wykorzystania w większym stopniu rodzimej kultury jako nośnika Ewangelii i chrześcijaństwa. Formami realizacji tego zadania były m.in. zmiany w liturgii (zwłaszcza wykorzystanie języków narodowych), ustanowienie narodowych synodów biskupów, nadanie nowego statusu konferencjom biskupów, a także uznanie zasad akomodacji misyjnej i inkulturacji. Te i inne działania miały na celu pobudzenie świadomości Kościołów lokalnych w wymiarze ich roli w kształtowaniu Kościoła powszechnego i odpowiedzialności za dokonywanie wkładu w jego bogactwo na podstawie własnych, kulturowo uwarunkowanych, doświadczeń⁶⁵. Sobór przeszedł więc od jedności monolitycznej do polimorficznej i ukazał kulturową złożoność Kościoła⁶⁶.

⁶³ *Current Trends in Mission Theology* s. 33.

⁶⁴ *The Reshaping of Catholicism* s. 34-35; *The Catholicity of the Church* s. 75-76; por. P e r s o n. *Ecclesia semper reformanda?* s. 154-155.

⁶⁵ *The Reshaping of Catholicism* s. 34-35; *Church and Society* s. 320; *The Dimensions of the Church* s. 54-65.

⁶⁶ *The Reshaping of Catholicism* s. 34-36; *The Catholicity of the Church* s. 79; K. R a h n e r. *Toward a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II*. ThS 40:1979 s. 716-727; cyt. za: *The Reshaping of Catholicism* s. 34.

Z teologią Kościołów lokalnych Dulles wiąże nieadekwatność podziału na kraje misjonujące i misyjne (o tym już mówiono). Nawiązuje on do niektórych misjologów (m.in. J.J. Blomjousa), sugerujących by odrzucić to rozróżnienie i ukazać ich wzajemne relacje w kategorii Kościołów lokalnych, których teologia rozwinęła się w eklezjologii posoborowej⁶⁷. Według amerykańskiego teologa wraz z zastosowaniem kategorii Kościołów lokalnych do misji zmianie ulega przede wszystkim relacja między misjonującymi a misjonowanymi. Tym drugim przyznaje się bowiem jakiś stopień odpowiedzialności i samodzielności w decydowaniu o swej eklezjalności, a także o charakterze i zakresie wsparcia ze strony Kościoła powszechnego. Byłoby ono podejmowane zgodnie z potrzebami Kościoła lokalnego, a nie odgórnymi projektami Stolicy Apostolskiej. Koncepcja Kościołów lokalnych ma na celu utrzymywanie i zachowywanie właściwej specyfiki i charakteru danego Kościoła lokalnego, wynikających z jego wyjątkowej odpowiedzi na Ewangelię⁶⁸.

O ile w instytucjonalnym modelu Kościoła zachowanie jedności i jednolitości wiary (jedność i powszechność Kościoła) było związane z uniformizacją oraz centralizacją i polegało na przenoszeniu struktur Zachodu na nowy grunt, o tyle w tym ujęciu kierunek działań jest odwrotny. Sobór Watykański II odrzucił monopolistyczne podejście, podkreślił znaczenie adaptacji Kościoła do warunków różnych kultur, autonomię Kościołów lokalnych oraz kolegialnych struktur episkopatu⁶⁹. Sposoby wyrażania Ewangelii w różnych kulturach, zarówno w aspekcie czasowym, jak i przestrzennym wynikają przede wszystkim z różnego sposobu odbioru, przeżywania i świadczenia o tych samych zbawczych treściach oraz ich przekazu przez różne grupy kulturowe. Każdy Kościół lokalny wyraża Ewangelię we własnych kategoriach i w ramach swoich tradycji (zgodnie z własną specyficzną kulturą). Umożliwia to ukazanie różnorodności wiary oraz związanie struktury instytucjonalnej i teologicznej z tradycjami lokalnymi. Według Dullesa koncepcja misji, jako wspólnoty Kościołów lokalnych, pozwala na realne i autentyczne zakorzenienie się Kościoła. Zauważa on, że usamodzielnienie Kościoła lokalnego wymaga także rozdzielenia zakresu religijnego od cywilizacyjnego, który często jest z nimi związany, np. edukacja czy służba zdrowia, uzależniając je (również finansowo) od działalności misyjnej. Utrzymaniu różnorodności misyjnych

⁶⁷ *Current Trends in Mission Theology* s. 29-30. Tendencje do takiego ujmowania misji można zauważyć już w metodzie indygenizacji (J. P e r s z o n. *Indygenizacja*. LTF s. 536-538).

⁶⁸ *Current Trends in Mission Theology* s. 30-31.

⁶⁹ *The Catholicity of the Church* s. 159-160.

Kościółów lokalnych służy także praktyka kształcenia duchowieństwa rodzimego w krajach tradycyjnie chrześcijańskich. Mogą oni dokonać swego przekładu Ewangelii i wyrażenia jej w nowych kategoriach. Na rozwój tożsamości Kościoła lokalnego wpływa także tylko okresowy pobyt misjonarzy lub grup misyjnych na jego terenie⁷⁰.

Koncepcję misji jako Kościółów lokalnych można porównać z praktyką podróży misyjnych św. Pawła Apostoła, który zakładał Kościoły i pozostawiał je we względnej samodzielności, ale czuwał nad ich dalszym rozwojem⁷¹.

Trzeba przyznać, że ta koncepcja daje Kościołom lokalnym dość duży zakres swobody w samodzielnym kształtowaniu swej eklezjalności. Wobec tego powstaje pytanie o stopień ich samoświadomości, skoro posiadają one status misyjnych. Konieczne jest zatem by Kościoły lokalne, zarówno te z dużymi tradycjami, jak i te o statusie misyjnych, pozostawały w ciągłym napięciu dialogu, wymiany i krytyki. Koncepcja Kościółów lokalnych rozwija różnorodność Kościoła, umożliwia jego faktyczną katolickość oraz ukazuje jego wewnętrzną siłę do wyrażania Objawienia Chrystusowego w wieloraki sposób. W tej różnorodności mieści się więc zarówno inkluzywność Kościoła, czyli włączanie w dziedzictwo Kościoła tego, co każdy z Kościółów lokalnych wnosi cennego, jak i jego ekspansywność – stanowiąca sposób wychodzenia Kościoła do innych kultur⁷².

Soborowe otwarcie Kościoła na świat oraz eklezjologiczny model służby pokazują, że głoszenie Ewangelii i działalność misyjna muszą być związane z życiem społecznym. Według Dullesa do Soboru Watykańskiego II działanie Kościoła ograniczało się do wymiarów duchowego i religijnego. Do kwestii społecznych odwoływał się on w wąskim zakresie, weryfikując głównie zachowywanie przez państwa prawa naturalnego i przypominając, że nie może być rozdźwięku między sferą moralną i społeczno-polityczną⁷³.

⁷⁰ *Current Trends in Mission Theology* s. 30.

⁷¹ W. R a k o c y. *Paweł apostoł Żydów i pogan. Łukaszowy obraz powstania i rozwoju Pawłowych wspólnot*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1997.

⁷² *The Reshaping of Catholicism* s. 28-29; *The Catholicity of the Church* s. 80.

⁷³ Związek Kościoła z państwem, zasadzający się na wzajemnych zależnościach, trwał aż do czasów oświecenia. Okres ten przyniósł nowy kontekst społeczno-politycznego oddziaływania Kościoła, w którym wymiar sakralny życia społecznego zaczął być spychany na margines oraz pojawiły się silne działania desakralizacyjne i sekularyzacyjne, świat zaś zaczął być rozumiany i działać niezależnie od Kościoła i jego wpływów. Kościół w stosunku do świata przyjął postawę opozycyjną, upominającą i przestrzegającą. Interweniował on w sferę społeczną, głównie przez orzeczenia skierowane do katolików, chcąc przez nie wpływać na ich idee i zachowania. Od XIX wieku można mówić już o społecznym nauczaniu Kościoła w ścisłym

Na początku XX wieku głosy krytyki wobec niewystarczającego zaangażowania Kościoła w sferę społeczną podnieśli m.in. P. Teilhard de Chardin i D. Bonhoeffer⁷⁴. Podstawę dla rozszerzenia tej relacji widzi Dulles w tym, że głoszenie słowa Bożego nie ma tylko wymiaru teoretycznego, ale także praktyczny (Mt 21, 28-32), jest promocją dobra ludzkości, dążeniem do głoszenia oraz obrony godności i wolności wszystkich ludzi. Kościół podkreśla jednak, że istotą życia ludzkiego nie jest dobrobyt, posiadanie, ale poszukiwanie życia wiecznego, bogactwa w Bogu, relacji miłości do Boga, który objawia się w Jezusie Chrystusie. Kościół, będąc znakiem Chrystusa, identyfikuje się ze słabymi, biednymi, cierpiącymi i uciśnionymi. W działalności misyjnej ma wobec nich przyjąć paradygmat sługi⁷⁵. Sobór Watykański II odwrócił stosunek Kościoła do świata z defensywnego na pozytywny i służebny oraz określił sposoby wkładu chrześcijaństwa w życie publiczne i zakres oddziaływania Kościoła na rzeczywistość świecką. Realizuje się ono przez przepowiadanie Chrystusa i królestwa Bożego oraz wskazywanie światu wizji jego ostatecznego eschatologicznego wypełnienia. Chrześcijaństwo staje się przez to zaczynem, inicjuje permanentny, otwarty na ciągły wzrost i nowe wyzwania proces przemiany całego społeczeństwa⁷⁶.

Według Dullesa relacja Kościoła do wymiaru społecznego może być aplikowana również do kontekstu misyjnego. Kościół w swej działalności musi się jednak dystansować od organizacji, partii i ruchów społeczno-politycznych, inaczej traci możliwość reprezentowania wszystkich ludzi. Także bezpośrednio zaangażowanie hierarchów w te sfery prowadzi do utożsamienia Kościoła z instytucjonalną grupą nacisku i zamazuje jego wiarygodność. Kościół odrzuca też każdy rodzaj rewolucji, zawsze związanej z cierpieniem, bólem

tego słowa znaczeniu. Interwencje Kościoła dotyczyły m.in. kwestii: niewolnictwa, tortur, kary śmierci, wojny sprawiedliwej, rozwodów, praw człowieka, dobra wspólnego, równości ludzi, zasady pomocniczości państwa, katolickiego rozumienia własności, sprawiedliwego podziału dóbr materialnych, społecznej roli rodziny (*Models of the Church* s. 83-84; *The Reshaping of Catholicism* s. 164-165, 222-223; *Current Trends in Mission Theology* s. 31; *Catholicism and Capital Punishment*. „First Things” 112:2001 s. 30-35).

⁷⁴ Według Dullesa przygotowali oni naukowy grunt dla zaakceptowanego przez Sobór Watykański II podejścia do świata (*Models of the Church* s. 87-90; *The Dimensions of the Church* s. 87-111). Bardziej radykalne stanowisko zajął A. von Leeuwen, który w relacji do innych religii uznaje proces laicyzacji za pozytywny w funkcji wykorzenia fałszywych ujęć i oczyszczania terenu dla Ewangelii (*Current Trends in Mission Theology* s. 31).

⁷⁵ *Current Trends in Mission Theology* s. 31.

⁷⁶ *Centesimus Annus and the Renewal of Culture*. „Journal of Markets and Morality” 2:1999 s. 1-7; *The Reshaping of Catholicism* s. 164-165.

i tyranią⁷⁷. Decyzja wyboru opcji politycznej powinna być pozostawiona wiernym, kierującym się Ewangelią i głosem Kościoła. Sfery religijna i społeczna nie są jednak od siebie oddzielone, dlatego Kościół przez swoich członków uczestniczy w życiu społecznym i wpływa na nie. Kościół kieruje się do wszystkich ludzi także przez autorytet moralny oraz obecność w społeczeństwie i życiu publicznym. Najbardziej skuteczny wkład w porządek społeczno-polityczny dokonuje się wtedy, gdy Kościół spełnia swoją misję jako wspólnota wiary, gdyż mocna wiara członków Kościoła przekłada się na uczciwość, miłosierdzie, miłość, poszanowanie praw innych ludzi, poczucie solidarności z całą rodziną ludzką. Kościół przynagla także państwa do spełniania swej roli i zadań w zakresie formowania swoich obywateli i budowania dobrego społeczeństwa (m.in. przez zapobieganie złu społecznemu, dyskryminacji, przewycięzanie egoizmu, nienawiści, przemocy, niesprawiedliwości w życiu społecznym). Służą temu także sformułowane przez katolicką naukę społeczną podstawowe zasady życia społecznego. Porządek polityczny, związany z porządkiem moralnym, utrwalonym przez wiarę, umożliwia kształtowanie jasnej wizji moralnej, określenie motywów cnotliwego życia, doprowadzenie do przemieniającej wszystko wspólnoty z Bogiem, budującej cywilizację miłości (EV 6)⁷⁸.

Jezuicki teolog zwraca uwagę na to, że działania misyjne muszą wydobywać i promować te wartości, które będą tworzyć powszechne braterstwo miłości. Do niego Bóg wzywa wszystkich ludzi w Chrystusie. W społeczności, której zasadą jest takie braterstwo, realizuje się rodzaj anonimowego Kościoła. Dulles uważa tę drogę za drugi obok instytucjonalnego sposób aktywności i aktualizacji Kościoła w świecie. Kościół instytucjonalny ujawnia się w działaniach widzialnych struktur eklezjalnych, zaś jako anonimowy powstaje w wyniku tworzenia się wspólnoty osób – anonimowych chrześcijan. Powstaje w ten sposób quasi-sakramentalna obecność, widzialność, jakiś rodzaj obecności Mistycznego Ciała Chrystusa. Wyraża się ona także w religijności wyznawców innych religii. Na tej podstawie jezuicki teolog stwierdza, że nie można wyznaczyć ostrej linii demarkacyjnej między Kościołem a światem. Ani jeden, ani drugi nie realizuje się w dwóch różnych podmiotach społecznych, ale są to dwa aspekty jednej dynamicznej złożoności⁷⁹.

⁷⁷ *Kościół w świecie polityki*. „Więź” 36:1993 z. 6 s. 93-95; *The Reshaping of Catholicism* s. 176-181.

⁷⁸ *Kościół w świecie polityki* s. 92-102; *Church and Society* s. 123-127.

⁷⁹ *The Dimensions of the Church* s. 13-15, 58-59.

Nowy kontekst misji wprowadza zmianę także w charakterze głoszenia Ewangelii. Instytucjonalny model Kościoła i klasyczną działalność misyjną charakteryzowała jednolitość terminologiczna w przekazie wiary (przekaz treści wyrażonej w sposób jednolity dla wszystkich osób), jednokierunkowość działania, przebiegająca tylko od misjonujących do misjonowanych, ekskluzywizm, wąski eklezjocentryzm i triumfalizm, podkreślające, że prawda leży tylko po jednej stronie. Celem takich misji było nawrócenie na chrześcijaństwo wyznawców innych religii, zaś w samych religiach nie widziano wartości (traktowano je co najwyżej jako zło konieczne)⁸⁰.

W perspektywie eklezjologii Soboru Watykańskiego II, jego nauczania o obecności Objawienia Bożego i łaski poza widzialnymi granicami Kościoła oraz obecności elementów prawdy, dobra i świętości w narodach i religiach konieczna jest zmiana myślenia o religiach jako podmiotach misji. Trzeba założyć, że obecność tych wartości w religiach jest konsekwencją doświadczenia Boga (pochodzącego z Bożego Objawienia) w ich ramach oraz wyrazu tego w ich doktrynie i rytuałach. Zdaniem Dullesa tylko religie są społecznościami, które mogą być odbiorcami Objawienia. Konsekwentnie istnienie religii jest uzależnione od Objawienia i jego odczytania, a za tym i od łaski, która je umożliwia. W tej perspektywie działalność misyjna musi uwzględniać religie jako kanały łaski⁸¹.

Wobec uznania obecności wartości zbawczych w religiach pozachrześcijańskich nie do utrzymania jest koncepcja misji, które za pierwsze i najważniejsze kryterium przyjmują liczbę konwertytów. Dulles, wychodząc od nauczania *Vaticanum II*, proponuje by nawrócenie pojmować szerzej niż tylko jako instytucjonalne wszczepienie wyznawców innych religii do Kościoła. W sensie biblijnym i teologicznym jest ono rozumiane przede wszystkim jako zwrócenie się człowieka sercem i umysłem do Boga, a nie do instytucji. Dla jezuickiego teologa nowy kontekst misji pojawia się zatem wraz ze świadomością, że Kościół także nie jest doskonały, ale w takim stopniu, w jakim jest społecznością ludzi na ziemi, potrzebuje ciągłej reformy i nawrócenia (KK 8). Na tym tle amerykański kardynał aplikuje nawrócenie zarówno do Kościo-

⁸⁰ L e d w o ń. *Kościół a religie pozachrześcijańskie* s. 175-178.

⁸¹ *The Catholicity of the Church* s. 63; *Wkład chrześcijaństwa w kulturę: perspektywa amerykańska*. 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. Mastěj. Lublin: TN KUL 2001 s. 159. I.S. Ledwoń zwraca uwagę, że również społeczna natura człowieka implikuje dokonywanie się jego zbawienia we wspólnocie (*Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa* s. 527).

ła, jak i religii pozachrześcijańskich⁸². Trzeba jednak podkreślić, że nie może to oznaczać odrzucenia funkcji Kościoła jako wzywającego do nawrócenia głosiciela Ewangelii.

Według Dullesa uznanie ciągłej reformy w Kościele oraz dążenie w działaniu misyjnym do nawrócenia modyfikuje podejście do misji i ich otwarcia na inne religie. Uznanie wartości innych religii wymusza pytanie, czy rolą misjonarzy nie powinno być wspomaganie ich wyznawców w dokonaniu nawrócenia w ramach wyznawanej przez siebie religii. Jezuita jest zdania, że taki sposób postępowania przyniósłby większą korzyść zarówno dla samych misjonarzy, jak i Kościoła, który zachowując jedność, przez włączanie szerokiego zakresu różnorodności, wypełniałby swoją katolickość. Kościół stawałby się przez to w nowy sposób wiarygodny jako inkluzywny i ekspansywny. Możliwość takiego podejścia uważa Dulles za usprawiedliwioną w perspektywie nauczania Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza deklaracji *Nostra aetate*, prezentującej zmianę podejścia do religii z pytania, dlaczego inne religie są fałszywe, na pytanie o to, co jest w nich prawdziwe. Tę koncepcję w odniesieniu do islamu rozwija R. C. Zaehner, a na gruncie hinduizmu – R. Panikkar, według którego głównym zadaniem i celem chrześcijańskiego przepowiadania powinno być prowadzenie wyznawców innych religii do Boga w ich własnej religii, nie zaś do nawrócenia wprost na chrześcijaństwo⁸³.

Rozwinięcie tej drogi wymaga prowadzenia dialogu (między)religijnego, który umożliwi budowanie na tym, co w religiach jest pozytywne, rozpoznawane jako dobre, święte, zbawcze, przy jednoczesnym zachowaniu klasycznych praktyk misyjnych oraz czystości wiary Kościoła. Dialog nie może być alternatywą dla misji i ich funkcji prowadzenia do nawrócenia, ale musi być ujmowany w koniunkcji z nimi, powinien współwystępować i towarzyszyć im. Następuje wtedy zbliżenie między stronami, uczenie się od siebie nawzajem, wzrost poznania. Dialog ma przede wszystkim przyczynić się do nawracania na bardziej adekwatną wizję przedmiotu religii. Powodzenie misji warunkowanej dialogiem jest uzależnione od wzajemnej komunikacji treści przynoszonych przez Kościół misjonujący i tych obecnych w rdzennych tradycjach. W efekcie tego procesu rodzi się Kościół, który nie jest odwzorowa-

⁸² *Current Trends in Mission Theology* s. 32-33.

⁸³ Tamże s. 33; *The Reshaping of Catholicism* s. 41-42; zob.: Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 221-227; tenże. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*. W: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*. Red. I.S. Ledwoń, K. Pek. Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1999 s. 85.

niem Kościoła Zachodu. Działanie misyjne ma więc prowadzić do powstania Kościoła lokalnego o zupełnie nowej specyfice, innej od Kościoła w Europie czy Ameryce. To kieruje Dullesa znowu do pluralizmu w Kościele i jego katolickości. Misje, ich przejawy, skutek, stają się wtedy znakiem wiarygodności Kościoła, stanowią znak powszechności Kościoła (znakowa katolickość). Jako struktura przeniesiona z kontynentu na kontynent nie mogłaby pełnić właściwie funkcji znaku katolickości Kościoła, gdyż sprowadzałaby chrześcijaństwo do religii cywilizacji Zachodu, nie zaś religii obejmującej wszystkich ludzi. Zdaniem Dullesa katolickość Kościoła jest celem misyjnej aktywności. W tym procesie każdy jest pielgrzymem, poszukującym i uczniem⁸⁴.

*

Przedstawiona w kontekście eklezjologii A. Dullesa misyjna działalność Kościoła przyczynia się do wykazywania wiarygodności Kościoła przede wszystkim przez realizację jego misyjnej natury i noty katolickości. Nie ogranicza się ona tylko do wskazania na jego przestrzenny, geograficzny zasięg, ale oznacza także, że wszędzie, gdzie jest Kościół, tam ukazuje się on jako znak zbawienia, komunikuje Objawienie Boże, głosi Chrystusa jako odpowiedź na najgłębsze pragnienia człowieka i włącza go w komunię Kościoła – jednego, tożsamego w czasie i przestrzeni. W działaniu misyjnym realizuje się więc nie tylko katolickość, ale także pozostałe przymioty Kościoła: jedność, świętość i apostołskość.

Wiarygodność Kościoła wyraża się także w efektach misji, a więc możliwości powszechnej i różnorodnej odpowiedzi na działalność misyjną tych, do których jest ona skierowana. Kościół, nie gubiąc jedności, może włączać w swój obręb wielość specyficznych sposobów odpowiedzi na głoszoną Ewangelię, ale także obecne w religiach elementy zbawcze, które odkrywa w wyniku działań misyjnych.

Również pluralizm eklezjologiczny w działalności misyjnej służy ukazywaniu wiarygodnego Kościoła, który będąc misterium nie sprowadza się do jednego wymiaru funkcjonowania, ale na wiele sposobów realizuje swoją misję. Przejawy działania Kościoła, prezentowane w jego modelach, muszą być wzajemnie komplementarne, by mogły jak najpełniej wprowadzać w jego misteryjną rzeczywistość.

⁸⁴ *Current Trends in Mission Theology* s. 33-34; *The Dimensions of the Church* s. 50-54; *The Catholicity of the Church* s. 74.

BIBLIOGRAFIA

- D u l l e s A.: *Catholicism and Capital Punishment*. „First Things” 112:2001 s. 30-35 (*Katolicyzm i kara śmierci*. „Azymut” 44:2001 s. 1, 4-5).
- *Catholicity and Catholicism*. TD 34:1987 z. 3 s. 203-207.
 - *The Catholicity of the Church*. Oxford: Clarendon Press 1985.
 - *Centesimus Annus and the Renewal of Culture*. „Journal of Markets and Morality” 2:1999 s. 1-7.
 - *Chrystus i Ewangelia*. Tł. M. Wierzbicka. Warszawa: Wydawnictwo PAX 1971.
 - *Church and Society. The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*. New York: Fordham University Press 2008.
 - *A Church to Believe in: Discipleship and the Dynamics of Freedom*. New York: Crossroad 1982.
 - *The Craft of Theology: From Symbol to System*. New York: Crossroad 1992.
 - *Current Trends in Mission Theology*. TD 20:1972 nr 1 s. 26-34.
 - *The Dimensions of the Church: A Postconciliar Reflection*. Westminster, Md.: Newman Press 1967.
 - *The Ecclesial Dimension of Faith*. ComW 22:1995 s. 419-432.
 - *Evangelization for the Third Millennium*. New York: Paulist Press 2009.
 - *Evangelizing Theology*. „First Things” 61:1996 s. 27-32.
 - *From Symbol to System: A Proposal for Theological Method*. „Pro Ecclesia” 1:1992 s. 42-52.
 - *Katolicyzm i kultura amerykańska: ryzykowny dialog*. „Więź” 35:1992 z. 8 s. 117-125.
 - *Kościół w świecie polityki*. „Więź” 36:1993 z. 6 s. 92-102.
 - *Models of the Church*. Garden City: Doubleday 1974.
 - *Models of Revelation*. Dublin: Gill and Macmillan 1992.
 - *The New World of Faith*. Huntington: Our Sunday Visitor Publishing Division 2000.
 - *The Resilient Church. The Necessity and Limits of Adaptation*. Dublin: Gill and Macmillan 1978.
 - *The Reshaping of Catholicism. Current Challenges in the Theology of Church*. San Francisco: Harper & Row 1988.
 - *The Splendor of Faith. The Theological Vision of Pope John Paul II*. New York: A Harder & Herder Book 1999 (*Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo WAM 2005).
 - *Seven Essentials of Evangelization*. „Origins” 25:1995 z. 23 s. 397-400.
 - *The Survival of Dogma*. Garden City: Doubleday 1971.
 - *Vatican II and the Church's Purpose*. TD 32:1985 z. 4 s. 341-352.
 - *Wkład chrześcijaństwa w kulturę: perspektywa amerykańska*. 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. 150-177.

- *Wolność religijna – zmiana i rozwój*. „First Things” (Wyd. pol.) 3:2008 z. 6 s. 56-62.
- L e d w o ń I.S.: *Extra Ecclesiam salus nulla*. LTF s. 389-395.
- L e d w o ń I.S.: *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II*. RTK 47:2000 z. 9 s. 69-90.
- L e d w o ń I.S.: „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2012².
- L e d w o ń I.S.: *Kościół a religie pozachrześcijańskie*. W: *Kościół w czasach Jana Pawła II*. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej. Lublin: Wydawnictwo KUL, Wydawnictwo „Gaudium” 2005 s. 173-193.
- L e d w o ń I.S.: *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René La-tourelle’a*. Lublin: Polihymnia 1996.
- L e d w o ń I.S.: *Votum Ecclesiae*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 20. Lublin: TN KUL 2014 [w druku].
- L e d w o ń I.S.: *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*. W: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*. Red. I.S. Ledwoń, K. Pek. Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1999 s. 81-100.
- L e d w o ń I.S.: *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*. W: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*. Red. H. Zimoń. Lublin: TN KUL 2001 s. 511-530.
- K o z a J., P i e t r z a k A.: *Nakaz misyjny*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 13. Lublin: TN KUL 2009 kol. 675-676.
- K r z y s z o w s k i Z.: *Kościół w funkcji kulturotwórczej*. W: *Kościół w czasach Jana Pawła II*. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej. Lublin: Wydawnictwo KUL, Wydawnictwo „Gaudium” 2005 s. 301-317.
- K r ó l i k o w s k i P.: *Triumfalizm*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 19. Lublin: TN KUL 2013 kol. 1024-1025.
- L e n n a n R.: *The Ecclesiology of Karl Rahner*. Oxford: Clarendon Press 1995.
- Ł u k a s z y k R.: *Problem przynależności do Kościoła Chrystusowego w ujęciu konstytucji „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego II*. RTK 14:1967 z. 2 s. 61-81.
- M a s t e j J.: *Permanentna eklezjogeneza*. W: *Kościół w czasach Jana Pawła II*. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej. Lublin: Wydawnictwo KUL, Wydawnictwo „Gaudium” 2005 s. 113-127.
- N a g y S.: *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982.
- N a g y S.: *Hierarchia kościelna*. LTF s. 486-488.
- N a g y S.: *Sens Soboru – „Ecclesia quid dicis de te ipsa?”*. W: *Sobór bliski, Sobór daleki*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- N o w i c k i A.: *Kościół Jezusa Chrystusa miejscem zbawienia. Wokół zasady „Extra Ecclesiam salus nulla”*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4:1996 nr 2 s. 59-69.

- O' C o l l i n s G.: *Salvation for All: God's Other Peoples*. Oxford: University Press 2008.
- P e r s z o n J.: *Akomodacja misyjna*. LTF s. 38-40.
- P e r s z o n J.: *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2009.
- P e r s z o n J.: *Indygenizacja*. LTF s. 536-538.
- P e r s z o n J.: *Inkulturacja*. LTF s. 538-540.
- P i e t r z a k A.: *Inkulturacja w ujęciu Michaela Amaladossa*. W: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*. Red. I.S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak. Lublin: Wydawnictwo KUL 2007 s. 915-927.
- R a h n e r K.: *O możliwości wiary dzisiaj*. Tł. A. Morawska. Warszawa: Wydawnictwo Znak 1965.
- R a h n e r K.: *Toward a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II*. ThS 40:1979 s. 716-727.
- R a k o c y W.: *Paweł apostoł Żydów i pogan. Łukaszy obraz powstania i rozwoju Pawłowych wspólnot*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1997.
- R a v a s i G.: *Księga Rodzaju (1-11)*. Tł. M. Brzezinka. Kraków: Wydawnictwo M 1997.
- 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*. LTF 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. 230-233.
- R u s e c k i M.: *Traktat o Objawieniu*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007.
- S c h o o n e n b e r g P.: *Duch Boży w historii zbawienia*. ComP 8:1988 z. 1 s. 76-88.
- S m e n t e k I.: *Główne nurty eklezjologii kard. Avery Dullesa*. WStT 16:2003 s. 161-172.
- S z y m i k J.: *Wszystko zjednoczyć w Chrystusie (Ef 1, 10). Teologia, poezja, życie*. Wrocław: TUM 2003.
- T a y l o r Ch.: *Oblicza religii dzisiaj*. Tł. A. Lipszyc. Kraków: Znak 2002.
- T h i l s G.: *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*. Tł. J. Kowalczyk. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1975.
- Z a p ł a t a F.: *Akomodacja misyjna*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 1. Lublin: TN KUL 1973 kol. 249-250.
- Z a p ł a t a F.: *Akomodacyjny spór*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 1. Lublin: TN KUL 1973 kol. 253-254.

KOŚCIÓŁ I MISJE W EKLEZJOLOGICZNEJ MYŚLI
KARDYNAŁA AVERY'EGO DULLESA SJ

S t r e s z c z e n i e

W niniejszym artykule, na podstawie eklezjologicznej myśli kard. Avery'ego Dullesa, podjęto zagadnienie wiarygodności Kościoła w aspekcie jego działalności misyjnej. Po stwierdzeniu, że związek misji z wiarygodnością Kościoła polega na realizacji jego misyjnej natury i wypełnianiu jego katolickości w wymiarze przestrzennym, autor artykułu przedstawia wyróżnione przez Dullesa modele Kościoła jako kryteria weryfikujące realizację misyjnej działalności Kościoła. Dominujący od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II instytucjonalny model Kościoła, a także model głosiciela zostały uznane za niewystarczające dla rozwijania misji w wymiarze pełnej przestrzennej katolickości. Artykuł ukazuje kontekst kryzysu działalności misyjnej w XX wieku oraz jego przyczyny społeczno-kulturowe i teologiczne, a następnie wskazuje na eklezjologię *Vaticanum II* i pozostałe wyróżnione przez Dullesa modele Kościoła: sakramentalny, *communio* i sługi, jako odpowiedź na kryzys misji, możliwość szerszej realizacji katolickości Kościoła i jego misyjnej natury, a także punkt wyjścia dla nowego podejścia do religii i prowadzenia działalności misyjnej. Artykuł wskazuje również na obecne w dokumentach soborowych motywacje dla działalności misyjnej oraz otwarte przez Sobór nowe perspektywy dla misji. Zwraca też uwagę na znaczenie inkulturacji, która w kontekście misji została uznana za niewystarczającą, a także na możliwości prowadzenia misyjnej działalności w perspektywie ujęcia Kościołów misyjnych jako Kościołów lokalnych, związków misji z życiem społecznym oraz pogłębionego rozumienia nawrócenia i dialogu z religiami.

Słowa kluczowe: Kościół, katolickość, eklezjologia, misje, misyjność, wiarygodność, modele Kościoła, inkulturacja, dialog, religie.