

JERZY GOCKO SDB

METODOLOGICZNE IMPLIKACJE  
MODELI EKLEZJOLOGICZNYCH  
W TEOLOGII MORALNEJ SPOŁECZNEJ

Dynamiczne zmiany w obrębie katolickiej eklezjologii na przestrzeni ostatniego stulecia z pewnością pomogły Kościołowi odkryć nową świadomość siebie samego i własnej misji, która daleko wykracza poza wąsko rozumiany wymiar konfesyjny. Zmiany te jednak domagają się także ciągłej pogłębionej refleksji teologicznej, która jest zadaniem nie tylko teologii fundamentalnej, ale i innych działów teologii, zwłaszcza podejmujących w swoich badaniach problematykę eklezjologiczną i społeczną, w tym także teologii moralnej społecznej. Studia te wiążą się także z koniecznością dalszych badań nad Soborem Watykańskim II oraz jego ustawicznej percepcji.

Okres recepcji poszczególnych ustaleń soborowych był zawsze czasem pewnych napięć. Potwierdzają to wszystkie wielkie sobory, począwszy od Nicei, poprzez Efez, aż po Trydent. Doświadczane obecnie napięcia i polemiki wewnątrz Kościoła są w pewnym sensie odbiciem istniejących już przed Soborem napięć, które można było dostrzec przy próbach odnowy eklezjologii katolickiej w XIX i XX wieku. Choć nie brakowało wewnątrz Kościoła nurtów wzywających do odrzucenia wszelkich kontaktów ze światem poświeceniowym oraz pomimo tendencji wzywających do zawężenia misji Kościoła do wąsko rozumianego *sacrum*, Sobór w sposób zdecydowany otworzył horyzonty posłannictwa Kościoła na wymiar społeczny i historyczny. Konstytucja *Gaudium et spes* w części wprowadzającej podkreśla to otwarcie zwracając uwagę na teologiczne znaczenie problemów społecznych współczes-

---

Dr hab. JERZY GOCKO SDB, prof. KUL – kierownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej KUL; adres do korespondencji: ul. Kalinowszczyzna 3, 20-129 Lublin; e-mail: Jerzy@Gocko.pl

ności. Są to problemy, które dotyczą również samego Kościoła. Nie znajdują się one na zewnątrz Kościoła, ale poprzez jego własną historyczność dotyczą go w samej istocie.

Zanim zostanie podjęta charakterystyka określonych modeli eklezjologicznych i analiza ich ewentualnego wpływu na niektóre kwestie metodologiczne w teologii moralnej społecznej należy podkreślić, że problematyka relacji Kościoła do świata, a także odczytania świata jako nowego horyzontu posłannictwa Kościoła, stała się ważnym elementem dociekań zwłaszcza teologów XX wieku, i to zarówno katolickich, jak i protestanckich. W swoich badaniach wypracowali oni szereg modeli relacji Kościoła do świata, niekiedy wzajemnie się wykluczających. Do najważniejszych należy zaliczyć modele w sposób umowny określane jako teorie inkarnacjonizmu, polaryzacji (korelacji), sekularyzacji (ekskluzywizmu), partycypacji integralnej, partycypacji krytycznej, inglobalizacji (całościowego wchłonięcia) oraz niektóre nurty eschatologizmu. Analiza najważniejszych aspektów tych teorii czy nurtów pozwoli lepiej uchwycić wielką żywotność i znaczenie zagadnienia relacji do świata w życiu całego Kościoła, niepozbowionego także elementów kontrowersyjnych i mogących rodzić nieporozumienia.

## I. INKARNACJONIZM

Pierwszy model eklezjologiczny, nawiązujący do teorii inkarnacjonizmu – jest przykładem stanowiska wypośredkowanego w ujęciu relacji Kościoła do świata. Mimo że teoria ta została zaproponowana już przez św. Tomasza z Akwinu, nie wywierała przez długi okres większego wpływu na teologię. Dopiero w czasach współczesnych stała się modelem, do którego odwołuje się większość teologów katolickich. Wśród tych, którzy przyczynili się do jej ponownego odkrycia, należy wymienić J. Maritaina, Y. Congara, G. Thilsa, J. C. Murray'a oraz C. Dawsona. Oddaje ona także w pełni intencje i ducha Soboru Watykańskiego II.

Opierając się na schemacie chalcedońskim, wyróżnia w strukturze Kościoła dwa wymiary będące analogią do dwóch natur Chrystusa związanych nierozdzielnie jednością. Wymiar ludzki Kościoła zarówno w sensie materialnym, jak i duchowym należy do świata doczesnego, stanowi jego część. To właśnie w tym wymiarze Kościół jest obecny w świecie, realizuje się w nim, posługuje się światem, korzysta z doświadczeń, instytucji, sposobów działania świata. Świat dla Kościoła jest niejako „ciałem”, jego „naturą” stworzoną. Wymiar boski Kościoła pochodzi od Boga, stanowi „świat” nadprzyrodzony

wykraczający poza wszelką doczesność. Poprzez tę rzeczywistość Kościół ofiaruje zbawienie, łaskę, przemianę, przebóstwienie, Objawienie Boże. W tym wymiarze Kościół jest niejako pierwiastkiem Boskim, który wciela się w świat doczesny. Oba wymiary Kościoła nie utożsamiają się, ani nie mieszają wzajemnie, tworząc jakąś nową jakość, ale także nie pozostają od siebie nawzajem izolowane. Są raczej względem siebie konwergentne, tzn. wzajemnie się potrzebują i uzupełniają<sup>1</sup>.

Jak już zauważono, schemat określany inkarnacjonizmem bądź teorią dwóch poziomów, znalazł szeroki odzew wśród teologów katolickich i został zaproponowany jako oficjalna wykładnia Kościoła w Konstytucji *Gaudium et spes*. Jednak w burzliwym okresie posoborowym wraz z wieloma innymi kwestiami zaczęto podawać go w wątpliwość, zarzucając mu zbyt abstrakcjonizm i odgórnie narzucony podział rzeczywistości według wzorca metafizycznego – podczas gdy istnieje tylko jeden jedyny porządek historyczny, który obejmuje całą rzeczywistość – oraz popieranie zbyt ograniczonego zaangażowania społecznego Kościoła i jego członków w rzeczywistość doczesną, a zwłaszcza w sferę polityczną i społeczną. Zaproponowano więc nowe modele relacji Kościoła do świata, gdzie rozróżnienie między tymi dwoma rzeczywistościami było stonowane, podczas gdy osadzenie Kościoła w świecie okazywało się o wiele bardziej pogłębione, uczestnictwo jeszcze bardziej intymne, już nie tyle pośrednie, co raczej bezpośrednie. Dotychczasowe ujęcia relacji między Kościołem a światem znalazły dalszą ewolucję w kierunku partycypacji integralnej i partycypacji krytycznej.

## II. MODEL PARTYCYPACJI INTEGRALNEJ

Wielu przedstawicieli partycypacji integralnej nie podejmuje szerszych analiz wzajemnej relacji Kościoła i świata trzymając się werbalnie prostego rozróżnienia między Kościołem i światem, *sacrum* i *profanum*, łaską i naturą, wiarą i historią, inni z kolei, jak G. Gutiérrez, wyznają jakiś rodzaj marksizmu chrześcijańskiego, jeszcze inni, jak P. Teilhard de Chardin, zmierzają do pewnej formy mistycyzmu o nastawieniu panteistycznym. Tylko M.-D. Chenu, dla którego podstawowym punktem odniesienia była problematyka ludzkiej pracy, potrafił uchronić się przed tymi dwuznacznościami. W swoich analizach próbował ukazać, że posiada ona wewnętrzny walor zbawczy i to nie

---

<sup>1</sup> Por. C. S. B a r t n i k. *Kościół Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1982 s. 291-292.

tylko w wymiarze materialnym, ale także formalnym. Według francuskiego dominikanina praca sama w sobie jest bezpośrednim wkładem w realizację królestwa Bożego i to niezależnie od intencji tego, kto ją wykonuje. Przyczynę sprawczą upatruje w fakcie Wcielenia Chrystusa: „Bóg staje się człowiekiem; wszystko, co ludzkie, jest przedmiotem działania łaski. Praca, jeżeli przyobleka się w ludzką treść – i tylko wtedy – wchodzi do ekonomii łaski [...]. Wcielenie dokonuje się dalej w Ciele Mistycznym Chrystusa”<sup>2</sup>. Kościół, popierając pracę, technikę, industrializację, dobrobyt, wypełnia autentyczne dzieło zbawienia i aktualizuje Królestwo Boże<sup>3</sup>.

W tym samym nurcie analiz co Chenu, tylko zmieniając akcenty z techniki na politykę, lokują się współcześnie liczni teologowie katoliccy i protestanczy. W swoich założeniach opierają się na podwójnej przesłance: po pierwsze konstatują, że współczesne losy świata są w rękach polityków, po wtóre, na obecnym etapie rozwoju społeczno-politycznego nie brak systemów politycznych, które bądź to służą rozwojowi człowieka, jego realizacji, wolności, szczęściu, bądź degradują go w jego człowieczeństwie i zniewalają. Dlatego Kościół może przyczynić się do ocalenia ludzkości i realizacji Królestwa Bożego, jeśli włączy się aktywnie w nurt polityki, podejmując również działania o charakterze wyzwoleniczo-rewolucyjnym. Autorem, który w sposób najbardziej całościowy wypracował model integralnej partycypacji politycznej, był wspomniany już Gutiérrez<sup>4</sup>. Propozycja ta spotkała się jednak z szeroką krytyką. Zarzucano jej przede wszystkim powrót do nowej formy integralizmu, zaprzeczenie wymiarowi duchowemu Ewangelii, wykorzystywanie jej do sankcjonowania ideologii politycznych nie mających z nią wiele wspólnego, a w końcu inspirację utopijną koncepcją dziejów jako nieustannego, pewnego i nieprzerwanego rozwoju ludzkości w kierunku życia bardziej szczęśliwego, sprawiedliwszego i lepszego<sup>5</sup>.

W nurcie partycypacji integralnej należy umieścić także niektóre kierunki panteizujące. Część z nich, w skrajnych swych odmianach, przypisywała doczesności niemal boskie atrybuty, uważając człowieka za cząstkę bóstwa, a cały świat, także materialny, za „Ciało Chrystusa”. Częściej jednak występ-

---

<sup>2</sup> *O teologię pracy*. [Tł. zbiorowe. Opr. Z. Wiąckowski]. W: M.-D. C h e n u. *Wybór pism*. Warszawa 1971 s. 383.

<sup>3</sup> Por. t e n ż e. *Théologie de la métier. Civilisation technique et spiritualité chrétienne*. Paris 1967 s. 16-22.

<sup>4</sup> Por. *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*. Tł. J. Szewczyk. Warszawa 1976.

<sup>5</sup> Por. B. M o n d i n. *La Chiesa, primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia*. Bologna 1986 s. 488.

powwały mniej skrajne ujęcia, nazywane teokratyzmem, triumfalizmem, integryzmem lub panchrystianizmem. Według nich Chrystus miałby stanowić bezpośrednią zasadę wszelkiej rzeczywistości ziemskiej, całości życia doczesnego, kultury, ekonomii, techniki, życia społecznego. Analogicznie do Chrystusa także Kościół miałby być najwyższą racją, sędzią i wzorem całego życia doczesnego, również w wymiarze świeckim. Była to pewnego rodzaju próba nawrotu do wielu religii pierwotnych, które pretendowały do roli duszy wszelkiego życia doczesnego: ekonomicznego, politycznego, społecznego. W chrześcijaństwie oznaczałoby to, że Kościół stanowi nadrzędną strukturę świata doczesnego, nie różniąc się istotnie od tego świata, a raczej stanowiąc jego szczyt, wykwit i bezpośredni cel<sup>6</sup>.

Dla P. Teilharda de Chardin działalność w wymiarze doczesnym była bezpośrednią aktualizacją i przedłużeniem woli Bożej w świecie. Przestał patrzeć na nią jako na pewnego rodzaju zło konieczne wynikłe z grzechu pierworodnego, słabość ludzkiej natury czy element peryferyjny w życiu chrześcijanina. Poprzez swoje zaangażowanie w świecie człowiek przedłuża realizację Bożego planu względem tego świata i jest za niego odpowiedzialny. Po wniebowstąpieniu Chrystusa odpowiedzialność ta spadła w sposób szczególny na Kościół i jego członków. Według Teilharda de Chardin istota życia chrześcijańskiego polega na prowadzeniu ludzkości i całego wszechświata do odnowienia w Chrystusie, jako ich celu ostatecznym (punkcie Omega)<sup>7</sup>.

Przedstawiciele nurtu panchrystianizmu, a zwłaszcza Teilhard de Chardin, nadużywali tekstów biblijnych o chrystologii kosmicznej. Jednak skrajność ich poglądów nie polegała na tym, że we Wcielonym Słowie widzieli punkt Omega wszelkiego stworzenia, ale na tym, że wymiary Kościoła i świata następują wprost po sobie jako pewnego rodzaju kontynuacja, że mieszały płaszczyznę religijną i doczesną, że Chrystusa jako Głowę stworzenia ujmowali za mało misteryjnie. Taka „chrystokracja” mogła negować autonomię porządku doczesnego, prowadzić do pomniejszenia prawdy o stworzeniu świata przez Boga, do przeoczenia granicy między porządkiem stworzenia i zbawienia. Przynajmniej jednak popadała w nowoczesny religijny gnostycyzm<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Por. Bartnik. *Kościół Jezusa Chrystusa* s. 290-291.

<sup>7</sup> Por. P. Teilhard de Chardin. *Science et Christ*. Paris 1965 s. 96.

<sup>8</sup> Por. Bartnik. *Kościół Jezusa Chrystusa* s. 291.

## III. MODEL PARTYCYPACJI KRYTYCZNEJ

W nurcie krytyki partycypacji pośredniej należy umieścić także teorię partycypacji krytycznej, reprezentowaną przez takich teologów, jak: J. B. Metz czy J. Moltmann. Wyrosła ona z jednej strony z przekonania o niemożności prostego przełożenia przesłania ewangelicznego na struktury i instytucje polityczne, z drugiej zaś z przeświadczenia, że przesłanie to w tym samym czasie ma do spełnienia bardzo konkretną i niezbędną rolę także w wymiarze życia ludzkiego. Zwolennicy teorii partycypacji krytycznej uważają, że Kościół winien złączyć swoje wysiłki ze światem, aby wspólnie znaleźć rozwiązanie najbardziej palących problemów ludzkości: głodu, niesprawiedliwości, rasizmu, pokoju itp. Jego wkład jednak powinien polegać nie tyle na szukaniu konkretnych rozwiązań strukturalnych, co raczej na weryfikacji istniejących i proponowanych modeli w oparciu o kryterium prawdy absolutnej, którą dysponuje<sup>9</sup>.

J. B. Metz w jednym ze swoich dzieł, w którym stworzył podstawy teologii politycznej, poddaje zdecydowanej krytyce zbyt indywidualistyczną, spirytualistyczną i nazbyt sprywatyzowaną interpretację, która w przeszłości cechowała przesłanie chrześcijańskie względem świata, i proponuje spojrzeć na Chrystusa jako na osobę publiczną, a w zbawieniu ludzkości wyróżnia wyraźny wymiar polityczny<sup>10</sup>. Zakładając charakter publiczny i społeczny Objawienia upatruje podstawowe zadanie Kościoła w budzeniu sumień w rzeczywistości społecznej, która osadzona jest między dwiema osiami: nauczaniem Jezusa i rzeczywistością społeczno-polityczną tego świata. Metz precyzuje, że Kościół jest obecny w świecie i w historii jako instytucja profetyczno-krytyczna<sup>11</sup>.

W poglądach Moltmanna na relację Kościoła i świata można zauważyć pewnego rodzaju ewolucję polegającą na przejściu od stanowiska partycypacji integralnej ku partycypacji krytycznej, zwłaszcza gdy się porówna *Theologie der Hoffnung*<sup>12</sup> z dziełem *Der gekreuzigte Gott*<sup>13</sup>, w którym przypisuje

---

<sup>9</sup> Por. M o n d i n. *La Chiesa, primizia del Regno* s. 490.

<sup>10</sup> Por. *Zur Theologie der Welt*. Mainz–München 1968.

<sup>11</sup> Por. t e n z e. *I rapporti tra la chiesa e il mondo alla luce di una teologia politica*. W: *Teologia del rinnovamento*. Red. V. Pagani. Assisi 1969 s. 268-277. Por. także: T. H e r r. *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*. Tł. A. Mosurek. Kraków 1999 s. 62-64.

<sup>12</sup> Por. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München 1964.

<sup>13</sup> Por. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München 1972.

teologii funkcję krytyczną. Jej zadaniem pozostaje denuncjacja ograniczeń rozumu ludzkiego we wszystkich jego przejawach: w religii, polityce, ekonomii, nauce, życiu społecznym itd. Instrumentem pomocnym w realizacji tego zadania pozostaje Krzyż, jako fundament i krytyka teologii chrześcijańskiej. Moltmann zdecydowanie odsłania zdradę chrześcijaństwa popełnianą przez tych, którzy redukują go do jakiejś formy filantropii, socjalizmu czy psychoanalizy. Chrześcijaństwo jest czymś zdecydowanie różnym, co potwierdza najpełniej misterium Krzyża, z czym nie mogą się pogodzić ambicje przedstawicieli polityki, nauki i techniki<sup>14</sup>.

Koncepcje Metz'a i Moltmanna wywołały szereg polemik. Należy im zarzucić przede wszystkim to, że obie koncepcje usiłowały interpretować całość Objawienia wyłącznie w kluczu polityki lub eschatologii. Jednak ich wkład w interpretację stosunku Kościoła i świata jest na pewno istotny, aczkolwiek domaga się głębszych analiz dotyczących specyfiki samej natury Kościoła i świata. Zwłaszcza u Moltmanna widać raczej zbyt duży nacisk na krytykę niż na zaangażowanie w świecie, choć po przesycie inkarnacjonizmem w latach sześćdziesiątych pewna zmiana akcentów była zrozumiała<sup>15</sup>.

Niektóre istotne założenia formuły partycypacji krytycznej na pewno mają ważną rolę do spełnienia, potwierdza to zresztą rozumienie katolickiej nauki społecznej zaproponowane przez Jana Pawła II, która winna mieć przede wszystkim charakter profetyczno-krytyczny<sup>16</sup>. Kościół nie może się jednak zadowolić samą krytyką. Jego wkład musi mieć także charakter konstruktywny i pozytywny. Musi być czujny wobec tego, co dzieje się na arenie świata, ale także powinien włączać się odważnie w rozwiązywanie jego palących problemów. Kierowany Słowem Bożym i Duchem Świętym oraz inspirowany istotnymi elementami własnej nadprzyrodzonej kultury jest w stanie zaproponować różnego rodzaju nowe rozwiązania, prawa, instytucje, struktury i obyczaje, które przyczynią się do zapanowania w tym świecie Królestwa większej sprawiedliwości, braterstwa, zgody, solidarności, dobrobytu i szczęścia. Zwolennicy partycypacji krytycznej podkreślają także, że Kościół nie może się zadowolić jedynie krytyką świata, niejednokrotnie tę samą krytykę musi odnieść do samego siebie, co uwyraźnił zdecydowanie Sobór Watykański II. Funkcja krytyczna Kościoła wobec świata pozwala mu także zachować ko-

<sup>14</sup> Por. M o n d i n. *La Chiesa, primizia del Regno* s. 492.

<sup>15</sup> Por. S. D i a n i c h. *La missione della chiesa nella teologia recente*. W: Associazione Teologica Italiana. *Coscienza e missione di Chiesa*. Assisi 1977 s. 166-175.

<sup>16</sup> Por. J a n P a w e ł II. Encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Watykan 1987 nr 41.

nieczny dystans względem niego, co prowadzi w konsekwencji do bycia znakiem sprzeciwu zwłaszcza wobec wszelkich redukcjonizmów i alienacji.

#### IV. MODEL INGLOBALIZACJI

Inny model relacji Kościoła i świata, ewangelizacji i rozwoju człowieka, zbawienia i wyzwolenia doczesnego został zaproponowany przez Y. Congara. Można określić go jako formę wchłonięcia (inglobalizacji) Kościoła, a przez to zbawienia i ewangelizacji przez świat na rzecz promocji człowieka i jego wyzwolenia<sup>17</sup>. „W gruncie rzeczy – zauważa Congar – Kościół i świat potrzebują siebie nawzajem. Kościół jest dla świata zbawieniem, ale świat jest dla Kościoła zdrowiem: bez świata Kościół byłby narażony na introwertyczne zamknięcie się we własnej czystości i izolacji. Schemat przedstawiający Kościół i świat jako rzeczywistości nie tylko odrębne, ale istniejące obok siebie, każda «na swoim», posiada swoją wartość: szczególnie z punktu widzenia prawnego lub politycznego, a więc również dyplomatycznego. Z punktu widzenia duchowego, z punktu widzenia pełnej egzystencji chrześcijańskiej, jest on niewystarczający. Z tego punktu widzenia Kościół i świat są stracone w historię nie jeden obok drugiego, ale w zwarciu”<sup>18</sup>.

Wydaje się, że formuła zaproponowana przez Congara jest ciekawa i słuszna głównie na płaszczyźnie celów. Jest oczywiste, że Kościół w swojej misji zbawczej, a więc ukierunkowanej na cel transcendentny i metahistoryczny, nie wyklucza także celów immanentnych czy historycznych, zwłaszcza, jeśli są one traktowane jako etapy pośrednie na drodze całkowitego wyzwolenia. Zbawienie, choć ma przede wszystkim transcendentny wymiar, nie wyklucza, a nawet wprost zakłada wyzwolenie z niesprawiedliwości, chorób, dyskryminacji itp. Trudności pojawiają się natomiast na płaszczyźnie środków. Jest oczywiste, że środki zbawienia – jako dar Boga – przynależą do Kościoła i jego członków, a środki wyzwolenia ludzkiego są przypisane ludziom świeckim, jako obywatelom świata. W myśl teorii Congara należałoby twierdzić, że środki te nie przynależą tylko świeckim, ale również Kościołowi i chrześcijanom jako takim.

Warto w tym miejscu wspomnieć o jeszcze jednym modelu stosunku Kościoła do świata, który ma znaczenie przede wszystkim historyczne, a obecnie

---

<sup>17</sup> Por. Y. C o n g a r. *Un popolo messianico*. Brescia 1976.

<sup>18</sup> Por. t e n ż e. *Chrystus i zbawienie świata*. Tł. A. Turowiczowa. Kraków 1968 s. 192.



cechuje niektóre ekskluzywne grupy wewnątrz chrześcijaństwa. Jest to postawa umiarkowanego negatywizmu względem świata. Skrajny pesymizm w ocenie świata, według którego świat jest synonimem zła, wrogości wobec Boga i Kościoła, charakterystyczny dla gnozy oraz niektórych form manicheizmu i skrajnego ascetyzmu, zawsze był zjawiskiem peryferyjnym w obrębie chrześcijaństwa. Nie brakowało natomiast nurtów umiarkowanych, które można określić mianem eschatologizmu. Orientacja ta odwołując się do licznych tekstów biblijnych, a zwłaszcza do Janowej wizji świata, odmawia w pewnym stopniu światu stworzonemu wartości, dobra, autonomii i ustawia go w perspektywie pokusy ludzkiej, zwodniczości i bezsensu. W konsekwencji uważa się, że również każdy postęp w świecie doczesnym stanowi marność, próżność, a nawet odchodzenie od Królestwa niebieskiego. Świat jawi się jako zagrożenie dla zbawienia wiecznego i dla duszy chrześcijanina, dlatego prawdziwy postęp polegałby na walce ze sprawami tego świata. Konsekwencją takiego myślenia był izolacjonizm w stosunku do świata, zwalczanie pychy tego świata, negatywizm względem nauk świeckich, a niekiedy także i teologii, kultury, zwłaszcza materialnej, techniki, materii, jako rzeczy, które odciągają człowieka od eschatologii, zagrażają chrześcijańskiej doskonałości, świętości i zbawieniu<sup>19</sup>.

#### V. MODEL POLARYZACJI (KORELACJI)

Najbardziej znaczącym przedstawicielem kolejnego modelu relacji Kościół–świat, który można określić jako teorię polaryzacji czy korelacji, był niemiecko-amerykański teolog protestancki P. Tillich. Choć teoria ta nie wyrasta wprost z orędzia soborowego, warto o niej wspomnieć, ponieważ cieszyła się sporym zainteresowaniem także kręgów katolickich zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. Jej propagatorami byli tacy przedstawiciele teologii wartości, jak Reinhold i Richard Niebuhr oraz J. Macquarrie<sup>20</sup>.

W odpowiedzi na tradycyjną protestancką interpretację stosunku Kościoła do świata, charakteryzującą się radykalnym dualizmem wywodzącym się jeszcze z nauki o dwóch Królestwach Marcina Lutera, której gorącym zwolennikiem był m.in. K. Barth, Tillich zaproponował ujęcie Kościoła i świata nie

<sup>19</sup> Por. B a r t n i k. *Kościół Jezusa Chrystusa* s. 290.

<sup>20</sup> Nie brakowało pod jej adresem także zarzutów, dotyczących zwłaszcza ukrytego panteizmu oraz braku wystarczającego rozdzielenia między *sacrum* a *profanum*, Kościołem a światem, Bogiem a człowiekiem.

jako dwóch odrębnych rzeczywistości, lecz jako dwa skorelowane wymiary tej samej rzeczywistości: świat obrazuje w niej wymiar widzialny, Kościół natomiast duchowy. Tradycyjnemu luteriańskiemu schematowi dwóch porządków, w którym Kościół zainteresowany był tylko i wyłącznie zbawieniem wiecznym dusz, a państwo zajmowało się tylko zabezpieczeniem dóbr materialnych obywateli, Tillich przeciwstawia model, w którym państwo i Kościół, świat ludzki i Królestwo Boże są wzajemnie ściśle powiązane i wzajemnie się dopełniają. Definiuje religię jako wymiar głębi we wszystkich funkcjach życia duchowego człowieka, odrzucając barthowską niezdolność człowieka odnośnie do tego, co boskie oraz laickie rozumienie religii jako tranzytorii stwórczej ducha ludzkiego. W jego definicji znika wszelki rozłam między tym, co przynależy do sfery *sacrum*, a rzeczywistością *profanum*. W konsekwencji w miejsce manichejskiej antytezy religii i kultury, Kościoła i świata, Tillich konstatuje w każdej rzeczy, w każdym akcie człowieka, w nawet najbardziej intymnym poruszeniu duszy istnienie pierwiastka boskiego, a jednocześnie uznaje, że są one naznaczone nieuchronnym znamieniem kultury. Religia jawi się jako istota kultury, która nadaje jej ostateczne znaczenie, z kolei kultura, będąc jakąś totalnością form, staje się wyrazem religii<sup>21</sup>.

Dokładna analiza różnorodnych systemów i nurtów nauki, polityki, życia społecznego, filozofii, literatury, sztuki pozwoliła Tillichowi w każdym z nich odkryć pierwiastek religijny: wiarę, poszukiwanie, ostateczny niepokój (*ultimate concern*), tęsknotę za tym, co absolutne. Co więcej, o ile bardziej każdy z tych systemów (filozoficzny, polityczny, społeczny itp.) ma tendencje totalitarne czy absolutne (np. neopozytywizm, nazizm, marksizm, strukturalizm itp.), tym łatwiej można w nich odkryć charakter religijny, nawet jeśli przyjmuje on formy demoniczne<sup>22</sup>.

Wymiar religijny, tak żywo obecny w różnych przejawach kultury, otrzymał w chrześcijaństwie swój autentyczny i ostateczny przejaw. Dokonuje się to jednak – według Tillicha – nie tyle w poszczególnych Kościołach, co raczej w tym, co nazywa on „wspólnotą duchową”. Jest to „wspólnota Nowego Istnienia, stworzona przez Ducha, która objawia się w Nowym Istnieniu w Jezusie jako Chrystusie”<sup>23</sup>. Wspólnota ta ma z jednej strony wymiar historyczny, z drugiej zaś odznacza się ponadhistorycznością. Jako wspólnota

---

<sup>21</sup> Por. P. T i l l i c h. *Theology of culture*. London 1959 s. 42. Por. także: S. S p i n s a n t i. *Sviluppi della teologia della missione nel pensiero protestante post-barthiano*. W: Associazione Teologica Italiana. *Coscienza e missione di Chiesa* s. 353-376.

<sup>22</sup> Por. M o n d i n. *La Chiesa, primizia del Regno* s. 483.

<sup>23</sup> Por. *Systematic theology*. T. 3. Chicago 1965 s. 155.

historyczna uczestniczy w dynamizmie historii dzięki tej rzeczywistości socjologicznej, którą jest Kościół. Z kolei poprzez wymiar ponadhistoryczny odpowiada na ponadczasowe wezwania człowieka i świata. Wspólnota ta zarówno wobec świata, jak i Kościoła spełnia podwójną funkcję: krytyczną zwłaszcza wobec wszelkich zafałszowań i redukcji oraz konstruktywną, przyczyniając się do realizacji Królestwa Bożego, do którego został powołany zarówno Kościół, jak i świat.

## VI. MODEL SEKULARYZACJI

Warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze o wywodzącym się także z tradycji protestanckiej modelu sekularyzacji czy ekskluzywizmu, który poniekąd zbliżony jest do teorii partycypacji integralnej. Ich podobieństwo widoczne jest w analogicznym całkowitym zanurzeniu Kościoła w świecie, zbawienia w historii oraz wiary w *praxis*. Obie teorie diametralnie jednak różni stosunek do struktur kościelnych, wymiaru transcendentnego i sfery *sacrum*. Nurt sekularyzacyjny kontestował oczywiście wszelkie struktury eklezjalne, negował rzeczywistość boską i odrzucał sferę *sacrum*, podczas gdy przedstawiciele teorii partycypacji integralnej zatrzymują wszystkie te wymiary.

Według teorii sekularyzacji i wyłączności relacja Kościoła i świata jest interpretowana jako całkowita służba Kościoła względem świata, lecz nie tyle w celu doprowadzenia świata do zbawienia wiecznego, co raczej dla aktualizacji wszystkich wartości czy dóbr, które są mu właściwe. Zwolennikami tego modelu są przede wszystkim przedstawiciele teologii radykalnych, określanych jako teologia laicyzacji czy „teologia śmierci Boga” (P. M. van Buren, H. Cox, J. A. T. Robinson, W. Hamilton, Th. Altizer), a także ci teologowie, którzy sprowadzają misję Kościoła do pomocy ubogim, obrony robotników, bezdomnych, a także wyzwolenia z różnego rodzaju niewoli, zwłaszcza o wymiarze społecznym. Interpretacja ta została już zaproponowana przez D. Bönhoefera w jego teorii chrześcijaństwa areligijnego. Według niego celem chrześcijaństwa jest nie tyle rozwój czy obrona Kościoła, co raczej posługa miłości względem bliźniego oraz promocja sprawiedliwości i pokoju w świecie.

Teologia laicyzacji wyrosła w nurcie teologii protestanckiej jako jeden ze schematów interpretacji relacji Kościół–świat, *sacrum* i *profanum*, i była odpowiedzią na skrajny dualizm, jaki cechował protestantyzm aż do początków ubiegłego stulecia, czego konsekwencją była całkowita nieobecność Kościoła w jakichkolwiek przejawach życia społecznego, politycznego, świeckiego itp. Odrzucając ten dualizm, przywykły oddzielać transcendentnego

Boga od grzesznego człowieka wraz z całym stworzonym światem, teologowie protestanccy z nurtu teologii radykalnych przeszli na drugie skrajne stanowisko – całkowitego inkarnacjonizmu, który z kolei prowadził do desakralizacji, a potem do wyeliminowania wszelkich wartości duchowych. Cox w swojej pracy *The Secular City*<sup>24</sup> wyklada tezę, że „państwo świeckie”, będące wynikiem procesów laicyzacji, odpowiada planowi Bożemu i otwiera nowe możliwości dla wiary chrześcijańskiej. Za F. Gogartenem wyjaśnia także, że początków laicyzacji należy szukać w Biblii. Nauka o stworzeniu świata „odczarowuje” przyrodę; przedstawiona jako dzieło Boga, powierzone odpowiedzialnej władzy człowieka, przyroda traci swój magiczny i boski charakter. Podobnie Księga Wyjścia odbóstwia władzę polityczną: opisuje ona powstanie skierowane przeciw faraonowi, którego władza nie jest już uznawana za boską, dlatego od tej pory żaden monarcha nie będzie już mógł uzurpować sobie prawa do nieograniczonej władzy sakralnej. Podobnie Przymierze zawarte u stóp góry Synaj, wraz z zakazem oddawania czci innym bogom i ogłoszeniem Dekalogu, desakralizuje wartość i potęgę człowieka. W tym nurcie laicyzacji, którą odróżnia od sekularyzmu, Cox dostrzega miejsce dla człowieka jako partnera Boga w budowie świata. Teologia winna pełnić rolę polityki, która z kolei – jako język teologii w epoce państwa świeckiego – zastępuje metafizykę. W Kościele natomiast Cox upatruje tę część ludzkości, która jest zdolna do uznania tego, co Bóg czyni dla świata oraz do włączenia się w jego dzieło. Misja Kościoła wobec świata będzie się dokonywała w takim stopniu, w jakim opatruje rany, doprowadza do pojednania i czuwa nad kondycją moralną organizmu społecznego<sup>25</sup>.

\*

Przywołanie wybranych modeli relacji Kościoła do świata wskazuje, że problematyka ta jest bardzo żywotna w obrębie teologii, i to zarówno katolickiej, jak i protestanckiej. Analiza najważniejszych aspektów tych teorii czy nurtów pozwoliła lepiej uchwycić znaczenie – nie pozbawionego także elementów kontrowersyjnych i mogących rodzić nieporozumienia – zagadnienia relacji do świata w życiu całego Kościoła.

---

<sup>24</sup> Boston 1965.

<sup>25</sup> Por. R. W i n l i n g. *Teologia współczesna*. Tł. K. Kisielewska-Sławińska. Kraków 1990 s. 256-258.

Uwzględnianie w badaniach teologicznych nad społeczną problematyką moralną eklezjalnych aspektów moralności czy nowych osiągnięć z dziedziny eklezjologii, jest niewątpliwie ważną cechą społecznej reorientacji w uprawianiu teologii moralnej. Przemawia za tym eklezjalny charakter nauczania oraz fakt, że przeżywanie społecznego wymiaru egzystencji ludzkiej dokonuje się we wspólnocie Kościoła. Wspólnota zresztą jest typową ilustracją paradoksu, któremu łatwo ulega teologia moralna eksponując niekiedy jej socjologiczne i filozoficzno-antropologiczne wątki z o wiele większą predylekcją, niż fundamentalne podstawy eklezjalne. Przykładem tego mogą być niektóre traktaty z zakresu teologii społecznej podległe ponad miarę treściom katolickiej nauki społecznej uprawianej filozoficznie<sup>26</sup>.

Jest oczywiste, że przytoczone teorie nie wyczerpują całości zagadnienia. Są one raczej zwróceniem uwagi na pierwszy – najbardziej burzliwy – etap recepcji Soboru, w którym dominował dynamiczny rozwój eklezjologii zorientowanych horyzontalnie. Dalsza reinterpretacja soborowej wizji Kościoła, zwłaszcza w oparciu o kategorię *communio*, pozwoli zapewne w przyszłości nie tylko głębiej wniknąć w jego teandryczną strukturę, dynamikę jego urzeczywistniania się w ludzkiej społeczności, ale także w nowym świetle odczytać zbawcze posłannictwo wobec świata.

Ukazanie relacji Kościoła do świata przede wszystkim w perspektywie historycznej potwierdziło, że otwarcie Kościoła na świat stało się faktem. Kluczową rolę w tym aspekcie odegrał Sobór Watykański II wraz z tym wszystkim, co ze sobą niósł, a co umownie określono jako „wydarzenie soborowe”. Poprzez odwołanie się z jednej strony do całego bogactwa Tradycji chrześcijańskiej, a z drugiej dzięki otwarciu nowych horyzontów myślowych czyni on doświadczenie Kościoła ciągle żywym, nowym i jeszcze bardziej bliskim, a tym samym pozwala odkryć jego niezmierne bogactwo właśnie jako powszechnego środowiska życia odnowionego w Bogu, obejmującego swoim zakresem całą rzeczywistość.

---

<sup>26</sup> Tą kontrowersyjną kwestią zajmuje się szerzej w swoich artykułach T. Sikorski. Por. *Wokół projektu teologii społecznej*. W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*. Red. B. Bejze. Warszawa 1978 s. 86-102; *Teologia społeczna w kręgu problematyki teologicznej*. W: *W kierunku prawdy*. Red. B. Bejze. Warszawa 1976 s. 265-275.

## BIBLIOGRAFIA (WYBÓR)

- B a r t n i k C. S.: Kościół Jezusa Chrystusa. Wrocław: TUM 1982.
- D i a n i c h S.: La missione della chiesa nella teologia recente. W: Associazione Teologica Italiana. Coscienza e missione di Chiesa. [Atti del VII Congresso nazionale dell'ATI]. Assisi: Cittadella 1977 s. 137-206.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Watykan 1987.
- M o n d i n B.: La Chiesa, primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia. Bologna: EDB 1986.
- S i k o r s k i T.: Teologia społeczna w kręgu problematyki teologicznej. W: W kierunku prawdy. Red. B. Bejze. Warszawa: ATK 1976 s. 265-275.
- S i k o r s k i T.: Wokół projektu teologii społecznej. W: W kierunku chrześcijańskiej kultury. Red. B. Bejze. Warszawa: ATK 1978 s. 86-102.
- W i n l i n g R.: Teologia współczesna. Tł. K. Kisielewska-Sławińska. Kraków: Wyd. ZNAK 1990.

METHODODOLOGICAL IMPLICATIONS OF ECCLESIOLOGICAL MODELS  
IN SOCIAL MORAL THEOLOGY

## S u m m a r y

The article presents a characteristic of defined ecclesiological models and it subjects to analysis their possible influence on some methodological questions in social moral theology, especially on the issue of the relation between the Church and the world. The dynamic changes within the Catholic ecclesiology during the recent century have resulted, inter alia, in working out several models of the relation between the Church and the world, sometimes ones excluding each other. The most important ones include models conventionally defined as theories of incarnationism (indirect participation), polarization (correlation), secularization (exclusivism), integral participation, critical participation, inglobalization (global absorption) and some trends of eschatologism. Analysis of the most important aspects of these theories or trends allows a better comprehension of the great vitality and significance of the problem of relation to the world in the life of the whole Church, having also controversial elements and ones that may give rise to misunderstandings.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** Kościół, modele eklezjologiczne, posłannictwo Kościoła w świecie.  
**Key words:** Church, ecclesiological models, Church's mission in the world.