

Ks. Maciej Flader

**TEOLOGIA W SŁUŻBIE WIARY KOŚCIOŁA  
W ŚWIETLE ANALIZY DOKUMENTÓW  
MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI TEOLOGICZNEJ  
Z LAT 1969-2012**

**Przemyśl 2016**

Recenzja naukowa:  
Ks. dr Norbert Podhorecki

Niniejsza publikacja to praca magisterska  
napisana na seminarium z teologii dogmatycznej  
pod kierunkiem ks. dra Norberta Podhoreckiego  
w ramach umowy z Wydziałem Teologicznym  
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

**ISBN: 978-83-64989-16-2**

WYDAWNICTWO ARCHIDIECEZJI PRZEMYSKIEJ

PL. KATEDRALNY 4A, 37-700 PRZEMYŚL

## WSTĘP

Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa (Rz 10, 17). To słowo, wnikające w serca słuchaczy, jest podstawowym przedmiotem nauki o wierze, czyli teologii.

Teologia jako systematyczna nauka spełniająca wszystkie metodologiczne kryteria wiedzy, a zarazem jako nauka tłumacząca prawdy objawione przez Boga, służy całemu Kościołowi, budując i umacniając jego wiarę. Na Międzynarodowym Kongresie Teologów w Brukseli w roku 1970, zredagowano następującą definicję teologii: „jest ona refleksją chrześcijan nad swoją wiarą i własnym doświadczeniem chrześcijańskim w określonym czasie i w określonej kulturze”<sup>1</sup>. Stąd wyłania się rola teologii jako nauki obejmującej krytyczną refleksję nad Objawieniem w procesie osobowego przyłgnięcia do Boga i odpowiedzi na Jego wezwanie.

Na przestrzeni wieków rozumienie teologii przechodziło ewolucję. Zawsze jednak była ona refleksją mającą na celu troskę o wiarę Kościoła. Tak rozumiana teologia sięga tradycji pokolenia Apostołów. Już na przełomie I i II wieku pojawia się teologiczna refleksja mająca bronić chrześcijaństwa przed pogańską krytyką. Następne wieki przyniosły jej dynamiczny rozwój, którego apogeum znajdziemy w scholastycznych traktatach, bardzo szczegółowo podejmujących kolejne kwestie. Po scholastycznym „złotym okresie”, teologia przeżywała swój kryzys. Dopiero początek XIX wieku przyniósł odnowę opierającą się na powrocie do źródeł teologii. Pełnia tej odnowy dokonała się wraz z Soborem Watykańskim II.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna zaliczana jest słusznie w poczet instytucji i inicjatyw wyrastających z dojrzałej myśli soborowej. Nagląc potrzebę stworzenia ciała doradczego przy Kongregacji Nauki Wiary, składającego się z teologów, dostrzegł papież Paweł VI, powołując tę Komisję w 1969 roku. Celem jej istnienia miała być służba Stolicy Apostolskiej

---

<sup>1</sup> Concilium. *Materiały Kongresu „Przyszłość Kościoła”*. Bruksela 12-17 września 1970. Wybór, Poznań 1971, s. 80.

a szczególnie Kongregacji Nauki Wiary<sup>2</sup>. Zadaniem Komisji miała być także troska, aby nowoczesny rozwój badań teologicznych mógł od samego początku wpływać na decyzje biskupów i Stolicy Apostolskiej<sup>3</sup>. Pomysł jej powstania zrodził się już na pierwszym Synodzie Biskupów w 1967 roku z inicjatywy kard. F. Šepera i kard. L. –J. Suenensa. Jej zadania i struktura zawarte zostały w pierwszym statucie (*ad experimentum*) podpisane z polecenia papieża przez pierwszego przewodniczącego Komisji a zarazem prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kard. F. Šepera 12 lipca 1969 roku. W liście apostolskim *Tredecim anni* z 6 sierpnia 1982 roku papież Jan Paweł II nadał definitywny charakter wcześniejszemu statutowi<sup>4</sup>.

Powstanie Komisji było odpowiedzią na znaki czasu, którymi był przede wszystkim Sobór Watykański II oraz zjawiska występujące bezpośrednio po nim, ze szczególnym uwzględnieniem większej świadomości znaczenia teologii i roli teologa w życiu chrześcijańskim. Utworzenie Komisji jako instytucji mającej na celu wyrażenie i ożywienie kontaktów między Stolicą Apostolską a całym środowiskiem teologów, było jasnym odbiciem nowej sytuacji w Kościele po Soborze<sup>5</sup>.

Zagadnienie służebnego charakteru teologii wobec wiary Kościoła w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej posiada swój ścisły związek z całością nauki Magisterium. Szczególnie aktualne kwestie doktrynalne, jakie Komisja porusza od początku swojej działalności są niezwykle interesujące i pokazują w jaki sposób kształtuje się nauka Kościoła, jak dzisiaj rozumieć pewne kwestie ortodoksji wiary, wreszcie jak rozwiązywać pewne wątpliwości oraz wyjaśniać kwestie nurtujące nie tylko teologów, ale również katolików z całego świata. Komisja w swoich dokumentach nawiązuje także do nauki wiary obecnej już od wieków w świadomości Kościoła, a także wskazuje drogi rozwoju poszczególnych dyscyplin teologicznych. Autor podejmując to

<sup>2</sup> PAWEŁ VI, *Statut Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, [online] [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_doc\\_19690712\\_statuto-provisorio\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_19690712_statuto-provisorio_en.html) [dostęp 10.10.2012].

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *Moje życie*, tłum. W. Wiśniowski Częstochowa 2005, s. 125.

<sup>4</sup> S. NAGY, *Wstęp*, w: DMKT, s. 5-6.

<sup>5</sup> J. L. ILLANES, J. I. SARANYANA, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 488.

zagadnienie stara się ukazać bardzo syntetycznie całość nauki Komisji, a zatem zagadnienia teologiczno – dogmatyczne, jak również problematyką teologiczno – fundamentalną i teologiczno – moralną.

Zasadniczym celem, jaki praca sobie stawia jest ukazanie w jaki sposób teologia służy wierze Kościoła, jak się to jawi na podstawie merytorycznej i systematycznej analizy treści dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Refleksja nad metodologią pracy Komisji będzie tutaj rodzajem koniecznego wstępu do systematycznego wykładu poszczególnych kwestii doktrynalnych i pastoralnych.

Aktualny stan badań nad pracami Międzynarodowej Komisji Teologicznej ogranicza się do monografii Antonio Olmi (profesora teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym regionu Emilia – Romagna) – *La cristologia della Commissione Teologica Internazionale (1969-1999)* i *La soteriologia della Commissione Teologica Internazionale (1969-2003)*, oraz bardzo nielicznych artykułów traktujących o poszczególnych dokumentach Komisji. Co do kompletnych opracowań teologii Międzynarodowej Komisji Teologicznej – takie w języku polskim nie istnieją, stąd autor uznał za bardzo pożyteczne zajęcie się tym zagadnieniem.

Zasadniczym źródłem pozostają dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Zbiorcze ich wydanie z lat 1969-1996, to publikacja *Od wiary do teologii, Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*. Pozostałe dokumenty dostępne w języku polskim to: *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne. Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* oraz dokument *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*. Dokument *Communion and stewardship: Human person created in the image of God* został pobrany z oficjalnej strony Komisji<sup>6</sup> i przetłumaczony samodzielnie przez autora. Publikacja dotycząca diakonatu: *Le Diaconat, evolution et perspectives* został jedynie zasygnalizowany, a jego analiza odbyła się tylko w oparciu o opracowanie z uwagi na nieznaną znajomość języka francuskiego, w którym został wydany ten dokument. Odnośnie do

---

<sup>6</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_index.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_index.htm) [dostęp 22.10.2012].

opracowań dokumentów Komisji, bibliografia jest bardzo uboga (szczególnie w języku polskim). Z uwagi na częste odnoszenie się do dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej, gdy będą one cytowane w pracy, każdorazowo opuścimy Komisję jako autora dzieła. Stąd cytat w przypisach pozbawiony autora jednoznacznie sugeruje, że mamy tutaj do czynienia z tekstem Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Z uwagi na to, że niektóre teksty Komisji są dostępne jedynie na jej stronie internetowej i nie doczekały się tłumaczenia na język polski, autor zmuszony był sięgnąć po nie w tej wersji umieszczając je zarazem w spisie bibliograficznym. Także wypowiedzi papieskie dotyczące Komisji i jej prac są często dostępne tylko na internetowej stronie Stolicy Apostolskiej, dlatego wiele przemówień cytowanych jest z tego źródła.

Podjęwszy temat autor najpierw badał same dokumenty dogłębnie je analizując. W pracach tych konieczne – dla uzyskania pełnego obrazu teologii Komisji oraz właściwej interpretacji tekstów – było odszukanie kontekstu powstania kolejnych dokumentów. Stąd badania te nie mogły się ograniczyć jedynie do lektury dokumentów, ale także do analizy sytuacji teologii XX wieku szczególnie po Soborze Watykańskim II, samego kontekstu Soboru, sytuacji teologii po tymże Soborze oraz dalszych losów refleksji teologicznej Kościoła. Konieczne było przeglądnięcie wypowiedzi Kongregacji Nauki Wiary, tematów Synodów Biskupów, które to rozważania kilkakrotnie Komisja przygotowała oraz ogólnej sytuacji teologii współczesnej. Z pewnością opracowanie kontekstu teologicznego drugiej połowy XX wieku i pierwszej dekady XXI wieku nie mogło zostać przedstawione wyczerpująco, nie mniej jednak, intencją autora nie było pełne i kompletne jego ukazanie, a jedynie zasygnalizowanie problemów w odpowiedzi na które Komisja reagowała konkretnymi publikacjami. Należy dodać również, że nie wszystkie dokumenty powstawały w taki właśnie sposób.

Podjęcie zagadnień przez Komisję miały nie tylko negatywne źródła – w błędach doktrynalnych, ale także pozytywne – eksplikacja lub potrzeba dowartościowania pewnych twierdzeń teologii. Po przedstawieniu kontekstu oraz prezentacji dokumentu, autor dokonywał podsumowania nauki Komisji w odpowiedzi na problem lub starał się ukazać jak ta nauka wpłynęła na oficjalne

nauczanie Kościoła. Tematyka rozdziału pierwszego i trzeciego została uporządkowana według kryterium tematycznego. Trudno zresztą przedstawić zagadnienia metodologiczne (rozdział I) w inny sposób. Wzmianki i odniesienia pastoralne znajdują się – oprócz dokumentów im szczególnie poświęconych – na różnych miejscach i w różnych kontekstach, stąd potrzeba całościowego ujęcia tematu, bez odniesienia do kryterium chronologicznego (rozdział III). W rozdziale drugim natomiast element uporządkowania chronologicznego dokumentów Komisji w odniesieniu do poszczególnych grup zagadnień (teologia fundamentalna, dogmatyczna i moralna), pozwala zapoznać się z rozwojem teologicznej myśli posoborowej i nurtującej Kościół i Magisterium problemami. Takie ujęcie daje szerszą perspektywę badawczą i pozwala na uchwycenie zasadniczych akcentów omawianej problematyki.

Niniejsza praca, jak wyżej wspomniano, składa się z trzech rozdziałów podejmujących następującą problematykę: metoda teologii; zagadnienia teologii systematycznej oraz zagadnienia współczesne. Rozdział pierwszy został poświęcony metodzie teologii. Autor przedstawia w nim metodę uprawiania teologii zalecaną przez Komisję, jak też realizację postulatów metodologicznych w publikowanych przez nią dokumentach. Szczególne miejsce w tych refleksjach ma analiza publikacji: *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria* (oraz schematów przygotowujących ten dokument) w całości poświęconemu metodzie teologii. Refleksja podjęta w pierwszym rozdziale jest konieczna by przejść do systematycznego przedstawienia teologii Komisji.

W drugim rozdziale autor prezentuje zagadnienia teologii systematycznej zaczynając od problematyki fundamentalnej, gdyż podejmuje w tym paragrafie kwestie rzutujące na dalsze refleksje teologiczne. Rdzeń całej pracy stanowi drugi paragraf drugiego rozdziału. Z uwagi na ilość podejmowanych przez Komisję zagadnień teologiczno – dogmatycznych jest on dłuższy od pozostałych. W tym paragrafie zaprezentowana jest nauka Komisji, która stanowi w znacznej większości odpowiedź na aktualne pytania i problemy Kościoła. Zagadnienia podejmowane w tej części także w największym stopniu oddziałowuje na wiarę Kościoła z uwagi na wielką doniosłość tematyki lub

szczególne oczekiwania ludu Bożego. W trzecim paragrafie autor prezentuje teologiczno – moralną naukę Komisji jako pewną implikację dogmatycznej nauki Kościoła. Ten paragraf jest również dość obszerny co świadczy o wielkim zapotrzebowaniu Kościoła na klarowną doktrynę moralną. W trakcie analizy zagadnień teologii systematycznej, poruszanych przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, stało się koniecznym dodanie do rozdziału drugiego kolejnego paragrafu, wyszczególniającego tematykę sakramentologiczną. Uczyniono to ze względu na szerokie rozumienie tej problematyki przez Komisję, podejmującą refleksje nad sakramentami zarówno pod względem dogmatycznym, jak i moralnym.

Trzeci rozdział został poświęcony refleksji Międzynarodowej Komisji Teologicznej w odniesieniu do wyzwań współczesnego świata i kultury. Składa się on z trzech paragrafów. Struktura rozdziału odpowiada zagadnieniom, omawianym na różnych miejscach i w różnych kontekstach przez Komisję, analizującą szerokie spektrum problematyki współczesnego świata. Stąd paragraf pierwszy traktuje o inkulturacji wiary w tym także dialogu religijnego jako wyzwania, którego aktualność rośnie z dnia na dzień zarówno odnośnie przenikania się kultur jak i dialogu religijnego. Położenie przez Komisję nacisku na prawa osoby ludzkiej wobec zagrożeń jakie niesie ze sobą współczesność oraz roszczeń człowieka do bycia władcą życia ludzkiego, wydają się być bardzo uzasadnione (paragraf drugi). Paragraf trzeci ukazuje ideę Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia, która zrodziła się na Soborze Watykańskim II i staje się coraz bardziej żywa i obecna w powszechnej świadomości ludu Bożego. Czego świadectwem są dokumenty Kongregacji Nauki Wiary<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na rok wiary*, nr 6, Kraków 2012, s. 38.



# ROZDZIAŁ PIERWSZY

## METODA TEOLOGII

Analizę dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz ich przesłania rozpoczniemy od ukazania celu i metody pracy samej Komisji. Autor przedstawi krótko historię i kontekst jej powstania, zasady jakimi kierują się jej członkowie w swoich pracach, regulamin Komisji zawarty w papieskich dokumentach oraz pierwszych tekstach samej Komisji dotyczących metody pracy jej członków. Na potrzeby naszej pracy nazwaliśmy to „ujęciem podmiotowym”. „Ujęcie przedmiotowe” to z kolei ukazanie jak realizowane są metodologiczne założenia Komisji w jej własnych dokumentach. Skupimy się na wykazaniu źródeł teologii, przedmiotów i celów, z jakich jej członkowie korzystają w swych pracach. Istotnym elementem tego ujęcia, na który zwrócimy uwagę, poświęcając mu najwięcej miejsca, jest przedstawienie dokumentu *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria* w całości poświęconemu zagadnieniu metodologii teologii katolickiej, wraz z niektórymi schematami prac teologów – członków Komisji w ramach prac nad przygotowaniem oficjalnej wersji tekstu.

## 1.1. UJĘCIE PODMIOTOWE: CEL I METODY PRACY MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI TEOLOGICZNEJ

Sobór Watykański II zalecił bliższą współpracę pomiędzy pasterzami Kościoła a teologami. Chodziło o pewną formę uzgodnienia i połączenia refleksji naukowej teologów i wysiłków pasterskich biskupów w tym celu, aby łatwiej trafić do współczesnego człowieka o mentalności naukowej<sup>8</sup>. W latach następujących po zamknięciu Soboru Watykańskiego II można było zauważyć zwielokrotnione zainteresowanie refleksją i twórczością teologiczną. Co ważniejsze, okres około soborowy był połączony z pogłębieniem uświadomienia roli teologii, a także teologa. Niemalże naturalną konsekwencją tego żywego zainteresowania było utworzenie Międzynarodowej Komisji Teologicznej<sup>9</sup>. Komisja miała zatem od początku za zadanie służyć odnowie klimatu życia Kościoła na jego doniosłym odcinku, jakim jest funkcjonowanie dwóch ważnych ogniw tego życia: Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz pracy teologów, działających w tymże Kościele<sup>10</sup>.

Na pierwszej sesji Międzynarodowa Komisja Teologiczna zajęła się sprecyzowaniem swej natury i celów. Powołując się na Statut z 1969 roku<sup>11</sup> stwierdzono, że Komisja ma służyć Stolicy Świętej, a szczególnie Kongregacji Nauki Wiary, w kwestiach doktrynalnych o największym znaczeniu<sup>12</sup>. Paweł VI zamierzając powołać do istnienia Komisję, mówił, że obok teologów pozostających w służbie Kongregacji Nauki Wiary, pragnie zgromadzić uczonych w nowej Komisji, aby Stolica Apostolska mogła skorzystać ze specjalnego wkładu teologicznych ekspertów, wybranych z różnych części

---

<sup>8</sup> Z. KRZYSZOWSKI, *Profesor dr hab. Stanisław Nagy SCJ jako członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, „Roczniki Teologiczne” 43 (1996), z. 2, s. 31.

<sup>9</sup> J. L. ILLANES, J. I. SARANYANA, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 488.

<sup>10</sup> S. NAGY, *Wstęp*, w: DMKT, s. 5; zob. JAN PAWEŁ II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai membri della Commissione Teologica Internazionale nel XXV anniversario di fondazione (Sala del Concistoro -Venerdì, 2 dicembre 1994)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1994/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19941202\\_commissione-teologica\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1994/december/documents/hf_jp-ii_spe_19941202_commissione-teologica_it.html) [dostęp 10.10.2012].

<sup>11</sup> Był to pierwszy statut *ad experimentum*. Drugi został wprowadzony w życie motu proprio papieża Jana Pawła II *Tredecim anni* 6 sierpnia 1982 roku.

<sup>12</sup> *Refleksje o celach i metodach pracy Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, w: DMKT, s. 11.

świata. Będzie to sprzyjać wymianie bardziej zróżnicowanych doświadczeń i będzie korzystne dla pogłębienia i ochrony wiary, ochrony prawdy objawionej, a co za tym idzie, także życia duchowego wszystkich wiernych Kościoła<sup>13</sup>. Dodał także uwagę na temat pogłębienia zrozumienia prawdy objawionej oraz sposobu korzystania ze studiów teologicznych, zrozumienia i upowszechnienia ich. Papież wyraził także nadzieję, że przyczyni się to do rozwoju studiów teologicznych i przyda im nowego blasku<sup>14</sup>.

Komisja nie zajmuje się szczegółowymi problemami jakiejś książki lub artykułu, ale bada podstawowe zagadnienia doktrynalne, mające kluczowe znaczenie dla Kościoła. Jan Paweł II, kontynuując dzieło swojego poprzednika, mówił w Liście apostolskim *Tredecim anni* o pomocy, jakiej ma udzielić mu Międzynarodowa Komisja Teologiczna w nauczaniu narodów. Papież wskazywał na to, jak cenna jest różnorodność kultur, z których pochodzą poszczególni teolodzy. Znają oni nowe problemy, dzięki temu mogą docenić nowe aspiracje i mentalność ludzi. Stąd ich odpowiedź może być głębsza i bardziej zgodna z normami wiary objawionymi przez Chrystusa i przekazywanymi przez Kościół<sup>15</sup>. Dalej papież nakazywał, by członkowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej pochodzili z różnych szkół teologicznych. Powinni wyróżniać się wiedzą teologiczną i wiernością wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Członkowie Komisji są mianowani przez papieża. Propozycje kandydatów na członków przedstawia kardynał prefekt Kongregacji Nauki Wiary, po zasięgnięciu opinii konferencji episkopatów. Ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kardynał Joseph Ratzinger pisał: „Międzynarodowa Komisja Teologiczna składa się z trzydziestu teologów, wybranych na podstawie

---

<sup>13</sup> PAWEŁ VI, *Creazione di due nuove congregazioni e promulgazione del «novus Ordo Missae» e del Calendario Romano* (28 aprile 1969), [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/speeches/1969/april/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19690428\\_due-congregazioni\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1969/april/documents/hf_p-vi_spe_19690428_due-congregazioni_it.html) [dostęp 18.06.2012].

<sup>14</sup> Tenże, *Ai membri della VI Assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana* (11 aprile 1970), [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/speeches/1970/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19700411\\_assemblea-cei\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19700411_assemblea-cei_it.html) [dostęp 18.06.2012].

<sup>15</sup> JAN PAWEŁ II, *Apostolic Letter In the form of motu proprio Tredecim Anni, Rzym 6 sierpnia 1982 r.*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprio\\_06081982\\_tredecim-anni\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_06081982_tredecim-anni_en.html) [dostęp 16.02.2012].

wniosków złożonych przez konferencje episkopatu na całym świecie. Procedura ta pozwala uwzględnić nie tylko różnorodność dyscyplin teologicznych, ale także różnorodność językową i kulturalną. Wreszcie pozwala łączyć ściśle pasterzy i teologów; w Komisji każdy teolog został zaproszony do swobodnego przedstawiania wyników swoich badań, zdając sobie sprawę z zaufania, jakim obdarzyli go biskupi”<sup>16</sup>.

Sesja plenarna zwoływana jest przynajmniej raz w roku, członkowie mogą konsultować się między sobą także pisemnie. Tematy badań poddawane są Komisji przez papieża, kardynała prefekta, Kongregację Nauki Wiary, inne wydziały Kurii Rzymskiej, Synod biskupów lub przez którąś z konferencji episkopatów. Do badania szczegółowych zagadnień kardynał prefekt może ustanowić podkomisję utworzoną z członków szczególnie kompetentnych w danej dziedzinie. Możliwa jest konsultacja z innymi ekspertami, także niekatolikami, ale nie stają się oni członkami Komisji. Wnioski, do których dochodzi Komisja, powinny być przedstawione bezpośrednio papieżowi oraz Kongregacji Nauki Wiary. Dokumenty mogą być publikowane *in forma specifica*, a zatem Komisja bierze za nie odpowiedzialność w dosłownym brzmieniu lub *in forma generica*, wówczas Komisja bierze odpowiedzialność jedynie za główne myśli nie utożsamiając się ze specyficznym słownictwem i aparaturą pojęciową<sup>17</sup>.

Najbardziej miarodajnym źródłem do oceny ujęcia podmiotowego metodologii Komisji jest bez wątpienia jej własny dokument zatytułowany *Refleksja o celach i metodach pracy Międzynarodowej Komisji Teologicznej*<sup>18</sup>. Jak wynika z treści tej publikacji, pierwsze wnioski dotyczące zagadnień, którymi powinna się zająć, nawiązują do propozycji Karla Rahnera, natomiast metodologiczne propozycje przedstawił ks. Gerard Philips. Dokument ten stwierdza potrzebę zrozumienia kryzysu w Kościele oraz konieczność

---

<sup>16</sup> J. RATZINGER, *Prefazione al volume Documenta – Documenti (1969-1985)*, [online] [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1988\\_prefazione-documenta-lev\\_ratzinger\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_prefazione-documenta-lev_ratzinger_it.html) [dostęp 16.02.2012], [w tłum. autora].

<sup>17</sup> JAN PAWEŁ II, *Apostolic Letter In the form of motu proprio Tredecim anni*, Rzym 6 sierpnia 1982 roku, dz. cyt.

<sup>18</sup> *Refleksja o celach i metodach pracy Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, w: DMKT, s. 11.

uprawnionego pluralizmu doktrynalnego. Komisja zastanawia się nad formą interwencji Magisterium. Stwierdza oczywistą trudność realizacji zadania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a zarazem zaznacza wymagania Magisterium wobec teologów odnośnie do większego zmysłu odpowiedzialności w dziele kształtowania wiary ludu Bożego. Komisja wskazuje na wielkie znaczenie prawidłowego sposobu rozumienia natury i wartości poznania religijnego. Stąd wysuwa się postulat zrozumienia potrzeb naszych czasów w duchu absolutnej wierności Kościołowi.

Normy metodologiczne stosowane przez Komisję zostały już opracowane przez Sobór Watykański II, choć członkowie zaznaczają możliwość ich elastycznej modyfikacji. Ten niezbyt obszerny dokument szkicuje wyraźnie miejsce współczesnej refleksji teologicznej w bardzo charakterystycznym i twórczym zarazem dla niej napięciu pomiędzy dziedzictwem Tradycji a wymogami otaczającego nas świata. Z jednej strony akcentuje nagłą potrzebę badania współczesnych czasów, doświadczenia człowieka i jego potrzeb, jak również mentalności i ambicji, a z drugiej, wskazuje na potrzebę pozytywnego wykładu wiary, szczególnie w kwestiach dziś niezrozumiałych. Specyfika prac Komisji polega na zdolności do wyjścia z wielu punktów widzenia, w ramach wspólnej perspektywy teologicznej i uzasadnionego pluralizmu teologicznego. Wartość jej prac wydaje się polegać zasadniczo nie tyle na oryginalnym opracowaniu idei, co raczej na nieustannym i twórczym wspieraniu wspólnoty myśli i refleksji nad jedną wiarą Kościoła<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> J. RATZINGER, *Prefazione al volume Documenta – Documenti (1969-1985)*, dz. cyt.

## 1.2. UJĘCIE PRZEDMIOTOWE: REALIZACJA POSTULATÓW METODOLOGICZNYCH W DOKUMENTACH KOMISJI

### 1.2.1. ŹRÓDŁA, PRZEDMIOT I CEL TEOLOGII

**Źródła teologii.** Komisja nawiązując do wielowiekowej tradycji Kościoła podkreśla z naciskiem, że podstawowym źródłem teologii jest Pismo Święte. „Studium Pisma świętego powinno być równocześnie duszą teologii i każdego przepowiadania. Świadek Pisma świętego powinno także być punktem wyjścia i podstawą rozumienia dogmatów”<sup>20</sup>. Sama zaś Komisja w każdym dokumencie korzysta obficie z tego źródła. W początkowych latach działalności nieco mniej opierano się na konkretnych tekstach, bardziej zaś na ideach biblijnych<sup>21</sup>. W dokumentach rozległych i systematycznie podejmujących zagadnienie, a zarazem umiejscawiających je w strukturze wykładu scholastycznego, Komisja przytacza świadectwo Pisma Świętego w sposób wyczerpujący<sup>22</sup>. Przy badaniu kwestii, zazwyczaj jeden z teologów Komisji podejmuje analizę zagadnienia pod kątem biblijnym. Analiza ta staje się następnie częścią dokumentu<sup>23</sup>.

Następnym źródłem, którym równie często posługuje się Komisja jest nauczanie kolejnych soborów. Szczególnie często Komisja cytuje Sobór

---

<sup>20</sup> *Interpretacja dogmatów*, w: DMKT, s. 290.

<sup>21</sup> Dokumenty: *Kapłaństwo katolickie, Jedność wiary i pluralizm teologiczny oraz Urząd nauczycielski Kościoła i teologia*. Szczególnie dwa ostatnie. Wynika to z metodologicznego charakteru tych dokumentów.

<sup>22</sup> *Moralność Chrześcijańska i jej normy*, w: DMKT s. 39-40; *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie*, w: DMKT, s. 76-80; *Godność i prawa osoby ludzkiej*, w: DMKT, s. 181-182; *Interpretacja dogmatów*, w: DMKT, s. 279-281; *Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 313-316; *Teologia odkupienia*, w: DMKT, s. 352-359; *Chrześcijaństwo i Religie*, w: DMKT, s. 403-406; *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, Radom 2008, s. 17-20; *Communion and stewardship: human persons created in the image of God* [online] [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_en.html#\\_edn1](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html#_edn1) [dostęp 07.05.2011], [dalej cyt. jako: *Communion and stewardship*]; *Le Diconat*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_pro\\_05072004\\_diconate\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diconate_fr.html) [dostęp 06.02.2012]; *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Kraków 2010, [dalej cyt. jako: *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*] s. 16-19.

<sup>23</sup> B. M. AHERN, *Biblical Doctrine on the Rights and Duties of Man, Human Dignity and Human Rights, International Theological Commission Working Papers*, „Gregorianum” 65/2-3, Roma 1984, s. 301-317.

Watykański II<sup>24</sup>. Dokument *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* w całości został poświęcony eklezjologii Soboru Watykańskiego II i Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*<sup>25</sup>. Oprócz tego Komisja cytuje jeszcze Sobór Nicejski<sup>26</sup>, Sobór Chalcedoński<sup>27</sup>, Sobór Konstantynopolitański III<sup>28</sup>, Sobór Nicejski II<sup>29</sup>, Sobór Laterański IV<sup>30</sup>, Sobór Lyonński II<sup>31</sup>, Sobór Trydencki<sup>32</sup>, Sobór Watykański I<sup>33</sup>.

Kolejnym źródłem jest nauczanie Ojców i pisarzy Kościoła, wśród których Komisja szczególnie często cytuje św. Augustyna oraz św. Tomasza z Akwinu<sup>34</sup>.

Bardzo często sięga się także w dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej do zwyczajnego nauczanie papieży<sup>35</sup>.

---

<sup>24</sup> Właściwie każdy dokument zawiera odniesienia do Soboru Watykańskiego II.

<sup>25</sup> *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, w: DMKT, s. 197-236.

<sup>26</sup> *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, w: DMKT, s. 116.

<sup>27</sup> Tamże, s. 117

<sup>28</sup> Tamże, s. 119.

<sup>29</sup> *Interpretacja dogmatów*, w: DMKT, s. 281.

<sup>30</sup> Tamże, s. 289.

<sup>31</sup> *Nadzieja zbawienia dla dzieci umarłych bez chrztu*, dz. cyt., s. 14.

<sup>32</sup> *Pojednanie i pokuta*, w: DMKT, s. 171.

<sup>33</sup> *Postęp ludzki zbawienie*, w: DMKT, s. 74.

<sup>34</sup> Spośród Ojców Kościoła Komisja czerpie z nauczania następujących autorów wczesnochrześcijańskich: autor *Listu do Diogeneta (Godność osoby ludzkiej)*, w: DMKT, s. 189), św. Klemens Rzymski (*Teologia odkupienia*, w: DMKT, s. 360), św. Ignacy Antiocheński (tamże, s. 386), św. Justyn (*Chrześcijaństwo i religie*, w: DMKT, s. 406), Tertulian (*Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 320), Klemens Aleksandryjski (tamże, s. 406), św. Cyprian (tamże, s. 328), św. Ireneusz (tamże, s. 407), św. Hilary z Poitiers (tamże, s. 407), św. Atanazy (*Chrześcijaństwo i religie*, w: DMKT, s. 407), św. Jan Chryzostom (*Chrześcijaństwo i religie*, w: DMKT, s. 411), św. Cyryl Aleksandryjski (tamże, s. 407), św. Hieronim (*W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, dz. cyt., s. 35.), św. Augustyn (*Teologia Odkupienia*, w: DMKT, s. 385), Orygenes (tamże, s. 407), św. Grzegorz z Nazjanzu (tamże, s. 428), św. Grzegorz z Nyssy (tamże, s. 407), św. Grzegorz Wielki (*Teologia odkupienia*, w: DMKT, s. 373), św. Leon Wielki (*Nadzieja zbawienia dla dzieci umarłych bez chrztu*, dz. cyt., s. 25), Anastazy z Synaju (tamże, s. 21), Boecjusz (*W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*: dz. cyt., s. 44), św. Anzelm (*Wybrane zagadnienia z chrystologii*, w: DMKT, s. 128), Hugon z opactwa św. Wiktora (*Nadzieja zbawienia dla dzieci umarłych bez chrztu*, dz. cyt., s. 30), Ryszard z opactwa św. Wiktora (*Pojednanie i pokuta*, w: DMKT, s. 162.), św. Tomasz z Akwinu (*Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu*, w: DMKT, s. 244), św. Bonawentura (*W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*: dz. cyt., s. 18), św. Jan Kasjan (*Pojednanie i pokuta*, w: DMKT, s. 169.), Piotr Abelard (*Teologia odkupienia*, w: DMKT, s. 312), św. Katarzyna z Genui (*Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 328), św. Jan Eudes (tamże, s. 373), św. Jan od Krzyża (tamże, s. 329).

<sup>35</sup> Szczególnie często Komisja czerpie z nauczania Pawła VI (w następujących dokumentach: *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia*, *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie*, *Doktryna chrześcijańska o sakramencie małżeństwa*, *Teologia, chrystologia, antropologia*, *Godność i prawa osoby ludzkiej*, *Wiara i inkulturacja*, *Aktualne problemy eschatologii*, *Teologia odkupienia*, *Nadzieja zbawienia dla dzieci*

Należy wspomnieć także o obecności nauki teologów w źródłach teologicznych Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Komisja często powołuje się na nauczanie teologów, które wniosło ważny wkład w podejmowany temat. Publikuje też nauczanie teologów (*wprawdzie in forma generica*) – *Dziewięć tez* Hansa Ursa von Balthasara<sup>36</sup>, *Cztery tezy* Heinza Schürmanna<sup>37</sup>, *Szesnaście tez chrystologicznych* Gustawa Marteleta SI<sup>38</sup>. W dokumencie *Refleksje o celach i metodach pracy Międzynarodowej Komisji Teologicznej* jest mowa o książkach Karla Rahnera i Gerarda Philipsa, które zawierają zagadnienia, którymi Komisja powinna się zająć, oraz uwagi dotyczące metodologii i organizacji pracy<sup>39</sup>. Oprócz tego Komisja korzysta z dzieł teologów w poszczególnych dokumentach np.: H. de Lubaca<sup>40</sup>, A. Stuibera<sup>41</sup>, Y. Congara<sup>42</sup>, R. Guardiniego<sup>43</sup> oraz wprost przytacza siedem kryteriów rozwoju dogmatów J. H. Newmana<sup>44</sup>.

Powołując się na zasadę *lex orandi, lex credendi*, Komisja odwołuje się także do liturgii Kościoła. Dwukrotnie przytacza powyższą zasadę wprost. W dokumencie *Aktualne problemy eschatologii* mówi się o analizie liturgii posoborowej, w której zawarta jest doktryna wiary Kościoła<sup>45</sup> i tejże analizy się dokonuje. Natomiast w dokumencie *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez*

---

*umarłych bez chrztu, W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*), Jana Pawła II (w następujących dokumentach: *Teologia, chrystologia, antropologia, Godność i prawa osoby ludzkiej, Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim postaniu, Wiara i inkulturacja, Aktualne problemy eschatologii, Teologia odkupienia, Chrześcijaństwo i religie, Nadzieja zbawienia dla dzieci umarłych bez chrztu, W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*) oraz Benedykta XVI (*W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, dz. cyt., s. 4). Komisja korzysta także z nauczania innych papieży: Innocenty III (*Nadzieja zbawienia dla dzieci umarłych bez chrztu*, dz. cyt., s. 45), Paweł III (tamże, s. 35), Bonifacy VIII (tamże, s. 65), Benedykt XII (*Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 317), Pius IX (*Nadzieja zbawienia dla dzieci umarłych bez chrztu*, dz. cyt., s. 44), Pius XI (*Doktryna chrześcijańska o sakramencie małżeństwa*, w: DMKT, s. 99), Pius XII (*Wiara i inkulturacja*, w: DMKT, s. 268), Jan XXIII (*Godność i prawa osoby ludzkiej*, w: DMKT, s. 190).

<sup>36</sup> *Moralność chrześcijańska*, w: DMKT, s. 33-47.

<sup>37</sup> Tamże, s. 47-54.

<sup>38</sup> *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*, w: DMKT, s. 102-110.

<sup>39</sup> *Refleksja o celach i metodach pracy Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, w: DMKT, s. 11.

<sup>40</sup> *Wiara i inkulturacja*, w: DMKT, s. 267.

<sup>41</sup> *Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 309.

<sup>42</sup> *Nadzieja zbawienia dla dzieci umarłych bez chrztu*, dz. cyt., s. 76.

<sup>43</sup> *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, dz. cyt., s. 30.

<sup>44</sup> *Interpretacja dogmatów*, w: DMKT s. 299.

<sup>45</sup> *Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 334.



*chrztu*, na podstawie Mszału Rzymskiego i *Ordo exequiarum* Komisja podkreśla nadzieję na miłosierdzie Boga, którego miłującej trosce powierza się dziecko<sup>46</sup>. Oprócz tych świadectw, Komisja często przytacza księgi liturgiczne jako potwierdzenie tezy teologicznej<sup>47</sup>.

Komisja nawiązuje także do treści i ducha Prawa kanonicznego. Czerpie zarówno z wcześniejszych dzieł kanonistyki kościelnej<sup>48</sup>, Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku<sup>49</sup>, jak również z aktualnie obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku<sup>50</sup>.

Należy dodać wzmiankę o zastosowaniu filozofii<sup>51</sup> w przygotowaniu dokumentów. Szczególne miejsce przysługuje dziełom Platona i Arystotelesa oraz stoików. Nie można zapomnieć także o obecności psychologii<sup>52</sup> w sposobie argumentowania Komisji. Również literatura piękna znajduje swe miejsce w dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W dokumencie *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, został przytoczony fragment *Antygony* Sofoklesa<sup>53</sup>.

Komisja w pracy nad dokumentami czerpie także inspirację z wiary ludu Bożego. Najlepiej widać to w dokumencie *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, w którym Komisja stwierdza, że „*sensus fidelium* wydaje się rozwijać w tym samym kierunku co refleksja Komisji”<sup>54</sup>.

Szczególnie docenionym wśród *loci theologici*, zarówno w trakcie trwania jak i po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, i w znamienity sposób obecnym w dokumentach Komisji, są znaki czasu. Właściwie większość dokumentów zainicjowanych jest przez odczytanie w Kościele znaków czasu, czy to przez

---

<sup>46</sup> *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, dz. cyt., s. 99.

<sup>47</sup> *Teologia odkupienia*, w: DMKT, s. 388; *Pojednanie i pokuta*, w: DMKT, s. 169; *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*, w: DMKT, s. 95.

<sup>48</sup> *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, dz. cyt. s. 25.

<sup>49</sup> *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*, w: DMKT, s. 93. Dokument opiera się na KPK z 1917 roku i zwraca uwagę na konieczność adaptacji kanonicznych dotyczących tematu.

<sup>50</sup> *Godność i prawa osoby ludzkiej*, w: DMKT, s. 179.

<sup>51</sup> *Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 319; *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, dz. cyt. s. 14-16.

<sup>52</sup> *Nadzieja zbawienia dla dzieci umarłych bez chrztu*, dz. cyt., s. 94, przyp. 127.

<sup>53</sup> *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, dz. cyt., s. 14.

<sup>54</sup> *Nadzieja zbawienia dla dzieci umarłych bez chrztu*, dz. cyt., s. 80.

członków Komisji, czy też inne organy, wskazujące zagadnienia do zbadania. Sama Komisja przypomina obowiązek badania znaków czasu przytaczając tekst Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* o obowiązku „badania znaków czasu i interpretowania ich w świetle Ewangelii (KDK 4)”<sup>55</sup>. Komisja przytacza także ten fragment nauczania soborowego w dokumencie *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, dodając: „Można wyróżnić różne znaki naszych współczesnych czasów, które pobudzają do nowej świadomości pewnych aspektów Ewangelii, mających szczególne znaczenie naszego tematu”<sup>56</sup>. Często Komisja powołuje się na znaki czasu jako wstęp do zagadnienia<sup>57</sup>.

**Przedmiot teologii.** Przedmiotem badań i rozważań teologii według Międzynarodowej Komisji Teologicznej pozostają niezmiennie: Bóg, Chrystus, Kościół, wiara i człowiek.

Pierwszorzędnym przedmiotem teologii jest oczywiście Bóg. Komisja mówi o Bogu w odniesieniu do relacji chrystocentryzmu i teocentryzmu. Komisja stwierdza, że pomieszczeniem chrystologii z nauką o Bogu jest stwierdzenie, że poza Chrystusem imię Boga nie ma żadnego sensu. Bóg jest bowiem stwórcą człowieka, w którym rodzi się naturalne pragnienie Boga i w którego duszy religie i doktryny filozoficzne pozwalają odkryć prapojęcie Boga. On zostawia swe ślady w stworzeniu<sup>58</sup>. Teocentryzm polega na uznaniu Boga trynitarnego, który dał się poznać tylko za pośrednictwem objawienia w Jezusie Chrystusie. Z jednej strony poznanie Jezusa Chrystusa prowadzi nas do poznania Trójcy Świętej, osiągając w ten sposób swoją pełnię; z drugiej strony Bóg trynitarny pozwala się poznać tylko przez poznanie Jezusa Chrystusa<sup>59</sup>.

Przedmiotem teologii jest zatem także Jezus Chrystus. „Chrystocentryzm – pisze Komisja – znamionuje w sensie ścisłym chrystologię, która ma za

---

<sup>55</sup> *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie*, w: DMKT, s. 72.

<sup>56</sup> *Nadzieja zbawienia dla dzieci umarłych bez chrztu*, dz. cyt., s. 77.

<sup>57</sup> *Chrześcijaństwo i religie*, w: DMKT, s. 393; *Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 303; *Wiara i inkulturacja*, w: DMKT, s. 251; *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie*, w: DMKT, s. 72; *Nadzieja zbawienia dla dzieci umarłych bez chrztu*, dz. cyt., s. 5.

<sup>58</sup> *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: DMKT, s. 135.

<sup>59</sup> Tamże, s. 136.

przedmiot Jezusa z Nazaretu, a która – wzięta w swojej najgłębszej intencji – wyraża «osobliwość» Jezusa»<sup>60</sup>. Stąd chrystocentryzm *Vaticanum II* idzie w parze z chrystocentryzmem Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W jej dokumentach Chrystus jawi się jako wypełnienie moralności i norma postępowania<sup>61</sup>. Jego postawa jest przykładem i kryterium miłości a Jego słowa – ostateczną normą moralności<sup>62</sup>. Jezus Chrystus jest przedmiotem całej wiary Kościoła<sup>63</sup>, objawieniem Ojca, Zbawicielem i Odkupicielem, Panem i Mesjaszem<sup>64</sup>. Chrystocentryzm Komisji potwierdza także fragment dokumentu *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*, noszący tytuł *Szesnaście tez chrystologicznych* autorstwa Gustawa Marteleeta oraz fakt, że aż trzy dokumenty Komisji są wprost poświęcone chrystologii<sup>65</sup>.

Nieodzownym przedmiotem teologii jest także dla Komisji, wspólnota mistycznego Ciała Chrystusa. To właśnie Kościołowi i kształtowaniu jego wiary ma ona służyć w sposób szczególny. Komisja poświęca tematyce Kościoła dokument *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* odnosząc się w nim zwłaszcza do przesłania Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II. W kontekst rozważań Komisji o misterium Kościoła, wpisał się także dokument *Wiara i inkulturacja*<sup>66</sup>.

Wiara jest przedmiotem teologii. W niniejszej pracy autor pragnie wykazać, w jaki sposób teologia służy wierze Kościoła, stąd wydaje się uzasadnionym twierdzenie, że cała działalność Komisji zajmuje się wiarą jako przedmiotem teologii<sup>67</sup>.

Komisja postrzega także człowieka jako przedmiot teologii. Kwestie antropologiczne Komisja podjęła w dokumentach: *Teologia, chrystologia,*

---

<sup>60</sup> Tamże, s. 136-137.

<sup>61</sup> *Moralność chrześcijańska i jej normy*, w: DMKT, s. 34.

<sup>62</sup> Tamże, s. 49-50.

<sup>63</sup> *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, w: DMKT, s. 113.

<sup>64</sup> Tamże, s. 126.

<sup>65</sup> *Wybrane zagadnienia z chrystologii, Teologia, chrystologia, antropologia; Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu.*

<sup>66</sup> *Wiara i inkulturacja*, w: DMKT, s. 251.

<sup>67</sup> JAN PAWEŁ II, *Apostolic Letter In the form of motu proprio Tredecim anni, Rzym 6 sierpnia 1982 r.*, dz. cyt.

*antropologia* oraz *Aktualne problemy eschatologii*. Pierwszy dokument poruszył zagadnienie chrystologii jako dopełnienia antropologii, obrazu Boga w człowieku, przebóstwienie człowieka, natomiast drugi podjął zagadnienie struktury człowieka i jego ostatecznego przeznaczenia<sup>68</sup>. Dopełnieniem badań nad człowiekiem jest dokument *Communion and stewardship: Human person created in the image of God*. Tekst ten zabiera głos w debacie dotyczącej roli i godności człowieka w świecie. Pyta o jego miejsce w świecie wobec postępu technologii i nauki oraz nieustannego odkrywania wielkości wszechświata<sup>69</sup>.

**Cele teologii.** Międzynarodowa Komisja Teologiczna wśród celów, jakimi ma służyć naukowa teologia, kładzie nacisk na: służbę Objawieniu, Kościołowi, kulturę wiary, głoszenie depozytu wiary w odniesieniu do zmieniającej się dynamicznie współczesności<sup>70</sup>. W odniesieniu do zagadnień wywołanych konkretnymi zdarzeniami, tendencjami lub błędnymi naukami Komisja przypomina nauczanie katolickie. „MKT wyraża życzenie wniesienia wkładu do dyskusji, ze względu na krytyczne zbadanie użyteczności i ryzyka zawartych w tendencjach, o których mowa”<sup>71</sup>. Podjęcie tych zagadnień ma na celu zarówno służbę Objawieniu jak i Kościołowi podejmując troskę o jego jedność<sup>72</sup>. Służba Kościołowi wyraża się w pomocy w przygotowywaniu synodów. Komisja została poproszona o nią przed Synodem Biskupów w 1983 roku, oraz przed II Nadzwyczajnym Synodem z 1985 roku. Ta pomoc gwarantowana jest w statucie Komisji<sup>73</sup>. Tę służbę Kościołowi Komisja wyraża we wprowadzeniu do dokumentu *Diakonat: ewolucje i perspektywy*<sup>74</sup>; oraz w dokumencie *Wiara i inkulturacja*: „Obecnie Międzynarodowa Komisja Teologiczna zamierza podjąć taką refleksję w sposób pogłębiony i bardziej systematyczny, z powodu

---

<sup>68</sup> A. Dańczak, *Chrystologia jako klucz do antropologii w dokumencie „Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga”*, „Studia Gdańskie” 18-19 (2005 – 2006), s. 109.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996, s. 55.

<sup>71</sup> *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie*, w: DMKT, s. 72.

<sup>72</sup> Tamże, s. 71.

<sup>73</sup> JAN PAWEŁ II, *Apostolic Letter In the form of motu proprio Tredecim anni*, Rzym 6 sierpnia 1982 r., dz. cyt.

<sup>74</sup> *Le Diaconat: evolutione et perspectives*, dz. cyt.

znaczenia, jakiego nabrał temat inkulturacji wiary w całym świecie chrześcijańskim (...)"<sup>75</sup>. Teologia podejmuje wysiłek w celu pogłębienia kultury wiary: „MKT zamierza podać uniwersalny opis pewnych aspektów teologii odkupienia, które dzisiaj okazują się szczególnie ważne, mając na względzie dalsze pogłębienie jednej wiary Kościoła.”<sup>76</sup>. W końcu teologiczne rozważania służą głoszeniu depozytu wiary w odniesieniu do zmieniającej się dynamicznie współczesności: „W tej sytuacji wydaje się tym bardziej konieczna refleksja nad możliwością zbawienia również u tych dzieci”<sup>77</sup>, oraz: „W tym kontekście poszukiwanie wspólnych wartości etycznych zyskuje na aktualności”<sup>78</sup>. Także w dokumencie *Communion and stewardship, Human person created in the image of God*, Komisja przeprowadza analizę współczesnych czasów, by przedstawić wizję człowieka w świetle na nowo odczytanej doktryny *imago Dei*<sup>79</sup>.

### 1.2.2. ZADANIA I METODA TEOLOGII

Już w 2004 roku na sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej postanowiono zająć się zagadnieniem statusu i metody katolickiej teologii<sup>80</sup>. Od tej pory Benedykt XVI, w przemówieniach do członków Komisji, regularnie wskazywał na konieczność podjęcia tematu metodologii teologii. Zwrócił uwagę, że objawienie Chrystusa jest podstawowym punktem wyjścia dla teologii. Jak również potrzeba osobistego przyjęcia słowa Bożego oraz słuchanie

---

<sup>75</sup> *Wiara i inkulturacja*, w: DMKT, s. 251.

<sup>76</sup> *Teologia odkupienia*, w: DMKT, s. 341.

<sup>77</sup> *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, dz. cyt., s. 5.

<sup>78</sup> *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, dz. cyt., s. 1.

<sup>79</sup> *Communion and stewardship*, dz. cyt.

<sup>80</sup> BENEDYKT XVI, *Address of his Holiness Benedict XVI to members of the International Theological Commission, Thursday, 1 December 2005*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051201\\_commissione-teologica\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051201_commissione-teologica_en.html) [dostęp 09.03.2012].

Go w Piśmie Świętym<sup>81</sup>. „Pierwszym priorytetem teologii jest mówić o Bogu, myśleć o Bogu. A teologia nie mówi o Bogu jako o hipotezie naszej myśli. Mówi o Bogu, ponieważ sam Bóg z nami rozmawiał”<sup>82</sup>. Papież wskazał, że teologia musi być zachowana w Kościele i dla Kościoła. Praca teologa musi odbywać się w jedności z żywym głosem Kościoła, czyli z żywym Magisterium Kościoła i pod jego władzą<sup>83</sup>. W tym kontekście Komisja przeanalizowała zasady i kryteria, według których teologia może być katolicka<sup>84</sup>.

Prawdziwym zadaniem teologii jest wnikanie w słowo Boże, staranie się o jego zrozumienie, na ile to możliwe, i pomaganie naszemu światu w zrozumieniu go, by w ten sposób znajdować odpowiedzi na nasze zasadnicze i fundamentalne pytania. W tym kontekście, po przywróceniu tożsamości teologii, pojmowanej jako systematyczna, metodyczna i poparta argumentami refleksja nad Objawieniem i wiarą, również kwestia metody staje się jaśniejsza. Metoda w teologii nie może być wypracowana jedynie w oparciu o wspólne z innymi naukami kryteria i normy, lecz musi przede wszystkim przestrzegać zasad i norm wynikających z Objawienia i z wiary, z faktu, że Bóg przemówił do człowieka<sup>85</sup>.

Pojawienie się długo wyczekiwanego dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej odnośnie zadań i metody teologii poprzedziły publikacje schematów tego zagadnienia w ujęciu poszczególnych członków Komisji.

---

<sup>81</sup> Tenże, *Address of his holiness Benedict XVI to members of the International Pontifical Theological Commission, hall of the Popes, Friday, 2 December 2011*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2011/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20111202\\_comm-teologica\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20111202_comm-teologica_en.html) [dostęp 09.03.2012].

<sup>82</sup> Tenże, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Piątek, 5 grudnia 2008*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20081205\\_teologica\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081205_teologica_pl.html) [dostęp 09.03.2012].

<sup>83</sup> Tenże, *Address of his Holiness Benedict XVI to members of the International Theological Commission, Thursday, 1 December 2005*, dz. cyt.

<sup>84</sup> Tenże, *Address of his holiness Benedict XVI to members of the International Pontifical Theological Commission, hall of the Popes, Friday, 2 December 2011*, dz. cyt.

<sup>85</sup> BENEDYKT XVI, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Piątek, 5 grudnia 2008*, dz. cyt.

Dotyczą one antropologicznych uwarunkowań teologii oraz jej antropologicznego charakteru<sup>86</sup>.

W pierwszym schemacie Tomislav Ivančić<sup>87</sup> podejmuje zagadnienie naukowości teologii. Najpierw stwierdza, że wiara łączy Objawienie i rozum, gdyż rodzi się w procesie rozumienia Objawienia. Stąd wyprowadza wniosek, że probierzem teologii będzie zdolność odpowiedniego przekładu rzeczywistości Bożej na ludzki sposób. Zatem najważniejszym zadaniem teologii jest pełnić rolę kontroli sprawowanej przez rozum nad wypowiedzianymi zdaniami o treści religijnej, odnoszącymi się do Boga. Dlatego teologia nie może uniknąć konfrontacji metodologicznej z szeroko pojętą epistemologią i zagadnieniami krytyki teorii poznania. Kryterium prawdy teologii jako nauki opiera się na słowie Bożym, ale kryterium jej naukowości stanowi siła argumentu. Zdaniem autora konstruktywne elementy teologii jako nauki wiary to: Bóg jako zakres tematyczny; rozum i Objawienie jako źródła i zarazem kryteria prawdziwości; wiara jako element podstawowy.

Chrześcijańska teologia jest nie do pomyślenia bez wiary osobistej o wymiarze egzystencjalnym. Dopiero w akcie wiary w sposób właściwy otwiera się dostęp do zagadnień, których wiara dotyczy. W ten sposób podmiotowość zakorzeniona i zinstytucjonalizowana staje się jej obiektywnym elementem. Autor mówi także o zakorzenieniu społecznym teologii, którym jest wspólnota Kościoła. Teologia jako nauka powinna odnajdywać się w kategoriach naukowości, co oznacza, że jest ona procesem badawczym prowadzącym do osiągnięcia określonej wiedzy, jej wiedza zaś jest rozsądnym i uzasadnionym, intersubiektywnym i racjonalnie właściwym oraz metodologicznie poprawnym poznaniem. Nie może ona sobie pozwolić na jakiegokolwiek wyjątki od reguł obowiązujących w świecie nauki.

Ivančić ukazuje dwa rodzaje celów: realizacja jednych ma kompletnie i kompleksowo zaprezentować doktrynę wiary, drugich rozwinąć naukową

<sup>86</sup> J. SZYMIK, T. IVANČIĆ, S. HON, *Teologia. Zadania i metoda*, „Roczniki teologiczne” 54 (2007), z. 2, s. 111-124.

<sup>87</sup> TOMISLAV IVANČIĆ (ur. 1938) studiował w Zagrzebiu i Rzymie, kierownik katedry teologii fundamentalnej wydziału teologicznego na Uniwersytecie w Zagrzebiu. Od 2004 jest członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

hermeneutykę. Autor podkreśla także więź z Kościołem. Związek z wiarą i Kościołem należy do konstytutywnych przesłanek chrześcijańskiej teologii i przez to do jej struktury jako nauki wiary. Teologia ma także zadanie normatywne oraz profetyczne. Schemat kończy się ukazaniem zadania teologii dla całego świata, którym jest funkcja krytyczna w odniesieniu do procesów zgłębiania celu i sensu ludzkiej egzystencji.

Drugi schemat autorstwa Savio Hon<sup>88</sup> podejmuje zagadnienie mądrości wiary. Najpierw autor mówi o mądrości Bożej i jej odniesieniu do życia ludzkiego. Mądrość w literaturze żydowskiej jest skutkiem życiowego doświadczenia. Szczytem mądrości jest właściwe odniesienie do Boga. Tak postrzegana mądrość jest darem. W tradycji żydowskiej mądrość jest osobą. Jest kimś, kto istniał przed wszystkimi rzeczami i razem z Bogiem stwarzał świat. W chrześcijaństwie Słowo – Mądrość objawia Boga. Kluczowym objawieniem Mądrości Bożej, który wymaga od wszystkich ludzi mądrości, jest ukrzyżowanie Chrystusa. Rozum nie może eliminować tajemnicy miłości, którą reprezentuje krzyż, ponieważ krzyż daje rozumowi ostateczną odpowiedź na jego pytanie. Nie jest to mądrość słowa ale słowo Mądrości, które św. Paweł wskazuje jako kryterium zarówno prawdy jak i zbawienia. W ten sposób Ojciec jest objawiony jako źródło Mądrości, Syn zaś jako Słowo Mądrości.

Autor przedstawia następnie teologię jako symbiozę ludzkiej i Bożej mądrości. Wiara szuka mądrości. To szukanie objawia połączenie Bożego powołania i pragnienia przygody, między Bożą łaską i ludzkim wysiłkiem. Autor posługuje się obrazem Samarytanki zaczerpniętym z ewangelii wg św. Jana, ukazując rzeczywistość poszukiwania ludzkiej i Bożej mądrości. Ten obraz pokazuje wymianę między ludzkim poznaniem i Bożą mądrością. Studnia reprezentuje poznanie świata zaczerpnięte z różnych filozoficznych tradycji. Chrystus prosi o to, co te tradycje posiadają, mianowicie filozofię, która na dłuższą metę nie może zaspokoić pragnienia. Chrystus natomiast daje coś

---

<sup>88</sup> SAVIO HON TAI-FAI SDB (ur. 1950) – chiński duchowny katolicki, arcybiskup, sekretarz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów. Studiował w Londynie oraz na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim. W 1999 został członkiem Papieskiej Akademii Teologicznej. Od 2004 jest członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej.



lepszego. Zadaniem Kościoła jest teraz podzielenie się ze wszystkimi tym, co odkryliśmy – darem zawierającym wszystkie dary – Dobrą Nowiną o Jezusie. Chodzi zatem o tę cudowną wymianę, spotkanie Boga szukającego człowieka i człowieka pragnącego Boga.

Trzecia część schematu dotyczy cech mądrości. Autor określa teologię jako wychodzącą od szukania sensu życia i kończącą przy wierze wzmocnionej w Chrystusie. Mądrość porusza do wzrostu w wierze, nadziei i miłości. Gotowość do bycia posłyszonym jest kluczem do duchowego poznania. Autor wskazuje na kultywowanie intelektualnej ciekawości jako drogi do Boga, a także na medytację, która prowadzi do poznania tajemnicy Boga. Zwraca uwagę na różne formy literackie, w których najłatwiej odczytać ślady doświadczenia Boga.

Trzeci schemat autorstwa ks. Jerzego Szymika<sup>89</sup>, podejmuje zagadnienie antropologicznego wymiaru teologii. Teologia służy oglądaniu Boga w życiu doczesnym człowieka. Otwiera myślenie człowieka i o człowieku na transcendencję, zatem scala historyczność i wieczność. Wyrasta ze słowa Bożego i objawia człowiekowi jego tajemnicę. „Antropologiczne przesłanie teologii jest proklamacją prawdy o Bogu Stwórcy i Zbawcy człowieka, o Bogu jako źródle i celu ludzkiego życia”<sup>90</sup>. Autor interpretuje zjawisko współczesnego antropocentryzmu, ukazując go jako umieszczenie prawdy o człowieku w centrum teocentryzmu.

Dla chrześcijańskiej teologii chrystocentryzm jest punktem wyjścia i dojścia teocentryzmu i antropocentryzmu. Dla człowieka XXI wieku największym zagrożeniem jest rozpacz i brak nadziei. Stąd dzisiejsza teologia winna jest współczesnemu człowiekowi nadzieję. Stworzenie człowieka przez Boga jest nieredukowalną prawdą teologicznego rozumienia człowieka, a pierwotnym i decydującym źródłem rozumienia natury i powołania człowieka jest Trójca Święta. Chociaż człowiek uwikłał swój los w dramat grzechu, to jednak prawda o grzechu nie jest całą prawdą o człowieku. Najważniejszym

<sup>89</sup> **JERZY SZYMIK** (ur. 1953) – doktor habilitowany teologii dogmatycznej, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od 2001 roku kierownik i wykładowca Zakładu Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Od 2004 roku członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

<sup>90</sup> J. SZYMIK, T. IVANČIČ, S. HON, *Teologia. Zadania i metoda*, dz. cyt., s. 121.

zadaniem nauki o grzechu pierworodnym jest wskazywanie na Jezusa Chrystusa jako nasze jedyne zbawienie. Tajemnica człowieka wyjaśnia się bowiem dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego. W Chrystusie natura człowieka została wyniesiona do najwyższej godności. Teologia jest dyscypliną o dwóch ogniskowych: Bogu i człowieku. Źródłem i celem, znakiem i modelem takiego rozumienia jest Jezus Chrystus. „Chrystocentryzm jest zatem kulminacją, paradygmatem i najgłębszą treścią antropologicznego wymiaru teologii”<sup>91</sup>.

Omówione wyżej schematy bardzo szczegółowo omawiają niektóre aspekty metodologii teologicznej. Prace te były przygotowywane jako materiały robocze w procesie przygotowania dokumentu mówiącego o metodzie teologii: *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria* wydanego 8 marca 2012 roku. Dokument składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy rozdział podkreśla rolę Pisma Świętego w teologii, drugi mówi o świadomości i wierności Kościołowi, trzeci natomiast ukazuje zorientowanie teologii na służbę Bogu w świecie, ukazując Bożą prawdę w zrozumiałej formie.

Komisja w dokumencie *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria* zwróciła uwagę na kluczową rolę metodologicznych ustaleń w uprawianiu teologii. Bez właściwej metodologii teologia niesie zagrożenie wybrakowanego przekazu wiary. Stąd wydawało się konieczne nieco szersze przedstawienie tego dokumentu w pracy.

W pierwszym rozdziale Komisja podkreśla zasadniczą rolę słowa Bożego w teologii. W słowie Bożym objawił się Bóg, dał się poznać ludziom. Samo wydarzenie Objawienia i niesione przez niego treści są zbyt rozległe i głębokie, by mogły zostać ujęte w wyczerpujący sposób przez jeden rodzaj myśli teologicznej, stąd rodzi się uprawniony pluralizm, który powinien być badaniem jednej zbawczej prawdy na wielu Bożych drogach<sup>92</sup>. Komisja podkreśla konieczność uznania prymatu słowa Bożego jako kryterium katolickości teologii. W Piśmie Świętym Tradycja jest przekazana w pełni<sup>93</sup>. Odpowiedzią na Boże słowo jest wiara. Ona, przez słowo Boże zamieszkujące w sercu, wywołuje

---

<sup>91</sup> Tamże, s. 124.

<sup>92</sup> *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012, [dalej cyt. jako: *Teologia dzisiaj*], nr 5.

<sup>93</sup> Tamże, nr 8.

wyznanie, w którym człowiek uznaje Jezusa Panem. Bóg istnieje i jest stwórcą i Panem historii i jako taki może być poznany za pomocą rozumu ze stworzonego świata jak zaświadcza o tym długa tradycja znajdująca swój wyraz na kartach Starego i Nowego Testamentu<sup>94</sup>. Wiara jest zarazem aktem zaufania oraz wyznaniem, te dwa aspekty są nierozłączne. Zasadą naczelną teologii jest zatem to, że bada wiarę Kościoła jako źródło, kontekst oraz normę. Czyni to w zgodności z Pismem Świętym jako fundamentem i bodźcem wiary Kościoła<sup>95</sup>. Wiara otwiera także wierzącego na nowe horyzonty. W świetle poznania chwały Boga, wierzący kontempluje cały świat w nowy, bliższy prawdy sposób, bo Duch Święty umożliwia nam uczestnictwo w Bożej perspektywie. Człowiek prowadzony przez Ducha Świętego asymiluje zarówno treści pojmowane rozumowo jak i słowo Boże w ten sposób, że stają się one dla jego wiary pokarmem i światłem. Teologia w ścisłym sensie podejmuje się prezentacji treści chrześcijańskiej tajemnicy na sposób racjonalny i naukowy. Kolejnym kryterium jest zatem racjonalny wymiar teologii. Dąży ona do zrozumienia tego, w co Kościół wierzy, dlaczego w to wierzy i w jaki sposób może być to poznane<sup>96</sup>.

W drugim rozdziale zatytułowanym „Trwać w komunii Kościoła”, Komisja zwraca uwagę na fundamentalne znaczenie Pisma Świętego, które jest duszą teologii. Teologia realizuje swój cel, o ile w swojej pracy wyjaśnia znaczenie tekstu biblijnego, jako Bożego słowa, które zawsze jest aktualne<sup>97</sup>. Komisja podkreślając, że zadaniem egzegetów jest wyjaśnianie sensu tekstu biblijnego, wyróżnia za konstytucją *Dei verbum* jego trzy kryteria: jedność Pisma Świętego, świadectwo Tradycji i analogię wiary<sup>98</sup>. Kolejnym kryterium jest wierność Tradycji apostoelskiej. Komisja określa Tradycję jako coś żywego i witalnego, jako ciągły proces, w którym jedność wiary znajduje swój wyraz

---

<sup>94</sup> Tamże, nr 12.

<sup>95</sup> Tamże, nr 15.

<sup>96</sup> Tamże, nr 19.

<sup>97</sup> Tamże, nr 21.

<sup>98</sup> KO 12; *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., nr 22.

w różnorodności języków i kultur<sup>99</sup>. Pochodzi ona od Apostołów i rozwija się z pomocą Ducha Świętego. Pismo Święte, Tradycja i Magisterium Kościoła są ze sobą nierozłącznie związane: tworzą jeden święty depozyt słowa Bożego<sup>100</sup>. Sobór Watykański II rozróżnia Tradycję od tradycji należących do poszczególnych Kościołów. Teologia ma za zadanie pokazać, że Tradycja nie jest czymś abstrakcyjnym, ale że jest obecna w Kościele, a z drugiej strony teologia musi rozważyć, dlaczego pewne tradycje są charakterystyczne tylko dla poszczególnych obszarów, zakonów czy okresów<sup>101</sup>. Wierność wymaga zatem aktywności i rozważnego przyjęcia nowych świadectw i wyrazów Tradycji apostoelskiej, w tym studiów nad Pismem Świętym, liturgią, pismami Ojców i doktorów Kościoła oraz zwrócenia uwagi na nauczanie Kościoła<sup>102</sup>.

Następnym kryterium teologii jest zwrócenie uwagi na *sensus fidelium*. Sobór Watykański II określa zmysł wiary jako intymny zmysł duchowej rzeczywistości oraz dodaje, że jest to udział całego ludu Bożego w profetycznej misji Jezusa<sup>103</sup>. Eksplikując tę rzeczywistość Komisja mówi, że jest ona posłuszeństwem słowu Bożemu i Kościołowi. Posłuszeństwo Kościołowi wyraża się w uległości wobec jego pasterzy. Zmysł wiary jest zakorzeniony w ludzie Bożym, który otrzymuje, rozumie i żyje słowem Bożym w Kościele. Następnie dokument podejmuje zagadnienie odpowiedzialnej wierności Magisterium Kościoła. Wierność Magisterium jest konieczna, by teologia była poznaniem wiary i by wypełniała swoje eklezjalne zadania. Poprawna teologiczna metodologia wymaga właściwego rozumienia natury i autorytetu Magisterium oraz właściwych relacji między Magisterium Kościoła a teologią<sup>104</sup>. Przede wszystkim ani teologowie ani biskupi nie stoją ponad słowem Bożym. Między pasterzami a naukowcami powinna istnieć wzajemna współpraca i szacunek dla

---

<sup>99</sup> *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., nr 26.

<sup>100</sup> Tamże, nr 30.

<sup>101</sup> Tamże, nr 31.

<sup>102</sup> Tamże, nr 32.

<sup>103</sup> KO 8, 10; *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., nr 33.

<sup>104</sup> *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., nr 37.

swoich ról w jednej wspólnej misji<sup>105</sup>. Zarówno teologowie i biskupi potrzebują siebie nawzajem<sup>106</sup>. Teologowie powinni uznać kompetencje biskupów a w szczególności kolegium biskupów, któremu przewodzi papież, by autentycznie interpretować Objawienie<sup>107</sup>. Komisja mówi także o wspólnocie teologów, o wielkiej korzyściach jakie niesie za sobą solidarność wśród teologów. Tymi korzyściami są świadomość istnienia i konieczność przestrzegania kryteriów charakteryzujących teologię. Komisja wspomina także o interdyscyplinarnej współpracy z przedstawicielami nauk filozoficznych, socjologicznych, historycznych oraz przyrodniczych, która jest bardzo owocna, ponieważ rozwija teologię. Teolodzy potrzebują modlitewnego wsparcia wspólnoty Kościoła, winni także sobie nawzajem w ten sposób pomagać<sup>108</sup>.

Najbardziej wartościową służbą teologów wobec siebie jest wzajemne słuchanie i poprawianie. Szczególne zadania i prawa mają tutaj biskupi, którzy powinni interweniować, jeżeli nauka teologów jest błędna lub szkodliwa<sup>109</sup>. Zatem kolejnym kryterium teologii jest to, że powinna ona być uprawiana w profesjonalnej, modlitewnej i pełnej miłości współpracy z całą wspólnotą teologów we wspólnocie Kościoła, w duchu wzajemnego uznania i wsparcia<sup>110</sup>.

Ostatnim kryterium, o którym jest mowa w drugim rozdziale jest dialog ze światem. Sobór Watykański II pisze o zobowiązaniu Kościoła do rozpoznawania znaków czasu<sup>111</sup>. Dokument określa je jako wydarzenia i zjawiska w historii ludzkiej, które w pewnym sensie, z powodu ich wpływu i zakresu określającego oblicze okresu, prowadzą do wyrażenia szczególnych potrzeb i aspiracji ludzkości w danym czasie<sup>112</sup>. Duch Boży może przemawiać także przez

---

<sup>105</sup> Tamże, nr 38.

<sup>106</sup> Zob. BENEDYKT XVI, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (Piątek, 3 grudnia 2010), [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2010/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20101203\\_cti\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101203_cti_pl.html) [dostęp 9.10.2012].

<sup>107</sup> Tamże, nr 44.

<sup>108</sup> Tamże, nr 47.

<sup>109</sup> Tamże, nr 48.

<sup>110</sup> Tamże, nr 50.

<sup>111</sup> KDK 4; *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., nr 51.

<sup>112</sup> *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., nr 54.

społeczne i kulturowe wydarzenia ostatnich wieków. We wszystkich przypadkach rozeznanie to musi ostrożnie odróżniać elementy zgodne z Ewangelią do tych, które są z nią sprzeczne<sup>113</sup>. Kościół ceni wszystko, co prawdziwe i święte w niechrześcijańskich religiach, i wzywa by szanować wszystkie ziarna prawdy, które są ukryte w innych osobach, miejscach i kulturach. Zatem kolejnym kryterium teologii jest konieczność stałego dialogu ze światem. Powinna ona pomagać Kościołowi odczytywać znaki czasu, oświecona światłem pochodzącym z Objawienia i korzystać z nich w życiu i misji Kościoła.

Trzeci rozdział, ukazując prawdę o Bogu, mówi o wyrażaniu Bożej prawdy na sposób racjonalny i naukowy, tak by była zrozumiała. Dokument mówi, że ludzki duch jest zarówno racjonalny jak i intuicyjny. Człowiek spontanicznie ujmuje pierwsze zasady rzeczywistości i rzeczy oraz stopniowo poznaje je za pomocą rygorystycznych procedur i analiz oraz badań, układa i tworzy w jedną całość. Nauka jest najwyższą formą racjonalności jaką może przyjąć człowiek<sup>114</sup>.

Prawda objawiona wymaga racjonalnego myślenia, a zarazem pobudza rozum wierzących. Celem racjonalności jest nie tyle zastąpienie wiary, co raczej umocnienie jej w obliczu zagrożeń. Owocem racjonalnej refleksji jest zrozumienie prawd wiary. Dzięki rozumowi wierzący ujmuje głębokie powiązania między różnymi etapami historii zbawienia oraz pomiędzy poszczególnymi tajemnicami wiary, które nawzajem się oświecają<sup>115</sup>. Dialog między wiarą i rozumem jest wymagany nie tylko przez wiarę, ale także przez rozum, jak to tłumaczy Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, podkreślając jego konieczność (zob. pkt. 77)<sup>116</sup>. Komisja przytacza historię tego dialogu kończąc ją analizą współczesnej sytuacji.

Dziś kwestionuje się coraz śmielej i częściej zdolność ludzkiego rozumu do obiektywnego poznania rzeczywistości. Komisja dostrzega problem

<sup>113</sup> Tamże, nr 56.

<sup>114</sup> Tamże, nr 62.

<sup>115</sup> Tamże, nr 63.

<sup>116</sup> Tamże, nr 64.

w kryzysie metafizyki, którego przezwyciężenie widzi w odnowieniu teorii bytu. Następnie powtórnie przytacza tekst *Fides et ratio* mówiący o roli filozofii w teologicznych rozważaniach.

Zatem kolejnym kryterium teologii jest dążenie do naukowej i racjonalnej prezentacji prawd chrześcijańskiej wiary. Do tego konieczne jest odwołanie się do racjonalności oraz uznanie mocnych więzi między rozumem i wiarą<sup>117</sup>.

Następnie Międzynarodowa Komisja Teologiczna podejmuje ważki problem jedności teologii w pluralizmie metod i dyscyplin. Komisja rozważa relacje między teologią i teologiami oraz między teologią i innymi naukami. W czasach Ojców Kościoła była tylko jedna teologia, dopiero czasy nowożytne przyniosły używanie słowa teologia w liczbie mnogiej. Dokument wyróżnia przyczyny mówienia o teologii w liczbie mnogiej: najpierw opisuje specyfikację dyscyplin istniejących wewnątrz teologii. Rozwój tych dyscyplin jest nieuchronny i zrozumiały z uwagi na naukowość teologii. Następnie Komisja wskazuje na różnorodność stylów związanych z wpływem różnych innych nauk, jako na przyczynę istnienia na polu teologii wielu form myślenia, współistniejących obok siebie. Trzeci czynnik dotyczy różnorodności przedmiotów, miejsc, instytucji, intencji, kontekstów oraz interesów<sup>118</sup>.

Komisja rozważa także odniesienie teologii do innych dyscyplin, pośród których kluczową rolę odgrywa filozofia. Uczy ona teologów wykorzystywać naukowe dane z ostrożnością. Przykładem jest tutaj choćby zagadnienie ewolucji<sup>119</sup>. Komisja podejmuje także relacje między teologią a religioznawstwem. Przytacza historię ich dialogu, akcentując dziewiętnastowieczne kontrowersje oraz stwierdzając, że dziś teologia i nauki religioznawcze mają podobne metody. Ponadto wyniki badań zarówno nauk religioznawczych jak i współczesnej epistemologii, stwierdzają, że nie można przyjąć neutralnej postawy wobec prawdy. Mimo podobnych metod i zbliżonego nastawienia wobec prawdy, nauki te różnią się przedmiotem. Teologia bada

---

<sup>117</sup> Tamże, nr 73.

<sup>118</sup> Tamże, nr 76.

<sup>119</sup> Tamże, nr 82.

prawdę o Bogu, podczas gdy nauki religioznawcze badają jedynie religijny fenomen<sup>120</sup>.

Teologia przyjmuje własną autonomię innych nauk i ich kompetencje, a także otwiera drogę dla innych nauk w zaangażowaniu odnoszącym się do zagadnień religijnych. Przez konstruktywną krytykę pomaga innym naukom wyzwolić się z antyteologicznego nastawienia. Teologia krytykuje wszelkie formy absolutyzowania, a także zubożania i redukowania innych nauk. Współcześnie teologia i teologowie są w samym środku uniwersyteckiego dialogu promującego szeroki, analogiczny i integralny obraz życia intelektualnego. Zatem kryterium teologii jest próba łączenia wielu różnych badań i metod w celu jednolicenia *intellectus fidei*, oraz promowaniu jedności prawdy a zarazem fundamentalnej jedności teologii. Teologia uznaje inne nauki i krytycznie robi użytek z nich we własnych badaniach<sup>121</sup>.

Ostatnią część dokumentu Komisja poświęca teologii rozumianej jako mądrość, która odgrywa szczególną rolę w relacjach między ludzkim poznaniem a tajemnicą Boga. Poszukiwanie mądrości ożywia teologię i wiąże ją z doświadczeniem duchowym i mądrością świętych<sup>122</sup>. Stary Testament mówi, że początkiem mądrości jest bojaźń Boża<sup>123</sup>. W Nowym Testamencie Bóg objawił mądrość w Jezusie. Św. Paweł krytykuje mądrość świata, która krzyż Jezusa uznaje za głupstwo. Apostoł narodów mówi, że krzyż ten jest Bożą mądrością, ukrytą przed wiekami a teraz objawioną<sup>124</sup>. Ojcowie Kościoła wskazują na moralny i duchowy wymiar mądrości<sup>125</sup>.

Teologia wyróżnia dwa rodzaje mądrości – teologiczną i mistyczną. Mądrość teologiczna jest działaniem rozumu oświeconego wiarą. Mądrość mistyczna nazywana poznaniem świętych, jest darem Ducha Świętego, który pochodzi ze zjednoczenia z Bogiem w miłości. Te dwie mądrości są różne od

---

<sup>120</sup> Tamże, nr 83.

<sup>121</sup> Tamże, nr 85.

<sup>122</sup> Tamże, nr 86.

<sup>123</sup> Tamże, nr 87.

<sup>124</sup> Tamże, nr 89.

<sup>125</sup> Tamże, nr 90.



siebie, niemniej istnieje między nimi mocne powiązanie: z jednej strony życie duchowe dążące do świętości jest wymaganiem autentycznej teologii, czego przykładem są Ojcowie Kościoła, z drugiej zaś strony poprawne wypełnianie teologicznych zadań, – usprawniające do głębszego rozumienia wiary, umożliwia weryfikację autentyczności doświadczenia duchowego<sup>126</sup>. Przyjęcie teologii jako mądrości pozwala rozwiązać dwa problemy: zmniejszyć dystans między wierzącymi i teologiczną refleksją oraz wskazać drogę zrozumienia Bożej prawdy, która ułatwia misję Kościoła we wspólnotach niechrześcijańskich<sup>127</sup>.

Komisja wspomina także o rozróżnieniu na teologię katafaticzną i apofaticzną, wskazując ich komplementarność wobec siebie. Teologia zatem winna upodabniać się do mądrości Bożej. Powinna zarazem budować pomost między wszystkimi tradycjami mądrościowymi, a jak dąży do prawdziwej mądrości w badaniu tajemnicy Boga, tak winna uznać pierwszeństwo Boga. Ona sama winna nie tyle posiadać, co być posiadana przez Boga. Musi zatem uważnie słuchać co Duch Święty mówi do Kościołów przez poznanie świętych<sup>128</sup>.

Dokument analizuje szereg współczesnych zagadnień teologicznych i w świetle fundamentalnych zasad teologii określa kryteria metodologiczne, które muszą być uznane za decydujące o teologii katolickiej w odniesieniu do innych dyscyplin naukowych, szczególnie z zakresu religioznawstwa<sup>129</sup>. Komisja w swych metodologicznym wykładzie opiera się na Tradycji. W odniesieniu do niej przypomina podstawy teologicznej refleksji. Wskazuje na źródła, wśród których naczelną rolę zajmuje słowo Boże. Ukazuje kryteria, bez których teologia przestaje spełniać swoje cele. W perspektywach natomiast uwypukla rolę kolegium teologów jako wspólnoty, która poprzez talenty swych członków służy wspólnocie Kościoła. Istotnym zaleceniem jest także kształtowanie się teologii w dialogu ze światem w jego współczesnym kontekście oraz wskazanie

---

<sup>126</sup> Tamże, nr 92.

<sup>127</sup> Tamże, nr 95.

<sup>128</sup> Tamże, nr 99.

<sup>129</sup> *Publication of the Document Theology today: perspectives, principles and criteria by the International Theological Commission*, [online] [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_index-documentazione\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_index-documentazione_en.html) [dostęp 9.12.2012].

na rozwój teologii w dialogu z innymi naukami<sup>130</sup>. Komisja wskazuje także na antropologiczne nachylenie teologii.

Ustalenie celów, zadań i metody teologii tak, jak jawią się swe w dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej, pozwala teraz na podjęcie analizy problematyki, która legła u podstaw powołania samej Komisji. Stąd w następnym rozdziale autor przedstawi wyniki badań Międzynarodowej Komisji Teologicznej związanych z problematyką teologii fundamentalnej, dogmatycznej i moralnej.

---

<sup>130</sup> BENEDYKT XVI, *Discorso del santo padre Benedetto XVI alla Commissione Teologica Internazionale in occasione della sessione plenaria annuale (Sala dei Papi Venerdì, 7 dicembre 2012)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2012/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20121207\\_cti\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121207_cti_it.html) [dostęp 9.12.2012].

# **ROZDZIAŁ DRUGI**

## **ZAGADNIENIA TEOLOGII SYSTEMATYCZNEJ**

Międzynarodowa Komisja Teologiczna została ustanowiona jako doradczy organ Kongregacji Nauki Wiary, stąd w swoich pracach podejmuje problematykę, która służy rozumieniu i odnowie życia wiary całego Kościoła. Dlatego skoncentrujemy naszą uwagę na zagadnieniach z zakresu teologii systematycznej podejmowanych przez Komisję metodycznie i nieprzerwanie w trakcie całej jej działalności. Trzeba przy okazji zwrócić uwagę na specyficzny dla dokumentów Komisji charakter swoistej wybiórczości. Komisja bowiem nigdy nie rościła sobie prawa do przedstawienia całości wykładu nauki katolickiej, skupiając się raczej na interesujących ją w danym kontekście fragmentach.

W niniejszym rozdziale zostanie przedstawiony wynik prac Komisji nad zagadnieniami z zakresu teologii fundamentalnej, dogmatycznej, moralnej oraz sakramentologii. Rozważania te stanowią rdzeń nauki Międzynarodowej Komisji Teologicznej, stąd autor poświęcił im stosunkowo dużo miejsca, starając się przede wszystkim wiernie przedstawić problematykę poszczególnych zagadnień.

## 2.1. PROBLEMATYKA TEOLOGICZNO – FUNDAMENTALNA

Zagadnienia teologiczno–fundamentalne przedstawimy według poszczególnych dokumentów w kluczu chronologicznym, począwszy od najwcześniejszych. Na prezentację składa się zarysowanie okoliczności powstania, przedstawienie samej treści dokumentu oraz jego krótka analiza. Jakkolwiek każdy dokument posiada swoją historię, nie w każdym przypadku jest ona czytelna, tym bardziej, że pierwsze dokumenty pisane były w formie bardzo lapidarnych punktów, powstrzymując się od wstępów i zarysowywania kontekstu powstania.

Pierwszy dokument z cyklu zagadnień teologiczno-fundamentalnych podejmuje problem jedności wiary i pluralizmu teologicznego. Nosi on tytuł: *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*.

Pojęcie pluralizmu<sup>131</sup> wskazuje na tendencje zrelatywizowania monolitycznych treści, instytucji, przekonań, form życia. Odnosnie do teologii oznacza różnorodność nurtów i dociekań<sup>132</sup>. Sam termin wywodzi się od Christiana Wolfa, który uważał, że rzeczywistości nie można sprowadzić do jednej lub dwóch zasad<sup>133</sup>.

Pluralizm w teologii opiera się na podmiocie uprawiającym teologię, bądź też na kontekście społeczno-kulturowym, bądź wreszcie na metodzie lub samym przedmiocie refleksji teologicznej<sup>134</sup>. Sprawa pluralizmu wypłynęła w związku z dwoma zagadnieniami: pierwsze to sprawa autonomii Kościołów lokalnych w ramach Kościoła powszechnego; drugie natomiast dotyczyło dążeń ekumenicznych Kościoła<sup>135</sup>.

---

<sup>131</sup> Zob. *Pluralizm*, „Communio” 3 (1983) nr 2.

<sup>132</sup> S. OLEJNIK, *Jedność wiary a pluralizm teologiczny*, „Collectanea Theologica” 45 (1975), z. 2, s. 9.

<sup>133</sup> P. HENRICI, *Kościół a pluralizm*, „Communio” 3 (1983) nr 2, s. 3.

<sup>134</sup> U. ZILLES, *Pluralizm w teologii*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, „Kolekcja Communio”, Poznań 1991, s. 361.

<sup>135</sup> S. MOYSA, *Źródła i warunki pluralizmu teologicznego*, „Collectanea Theologica” 47 (1977), z. 2, s. 5.

Na początku Komisja zaznacza, że Jezus Chrystus jest źródłem jedności i pluralizmu teologii<sup>136</sup>. Punktem wyjścia zasady jedności – pluralizmu tej samej wiary jest jedność – dwoistość Starego i Nowego Testamentu. Prawda wiary związana jest z historycznym rozwojem. Wiara została złączona z ciągiem dziejów, ma zatem swą historię<sup>137</sup>. Historia wiary wyraża jedność, znajdującą jednak wyraz w pluralizmie przekazu słowa Bożego<sup>138</sup>. W Kościele skupia i uwierzytelnia się jedność teologii nowotestamentalnej i jedność dogmatów historii<sup>139</sup>. Kryterium prawdziwego pluralizmu jest wiara Kościoła wyrażona w organicznej całości oraz Pismo Święte czytane w Kościele w łączności z jego wspólnotą przekraczającą uwarunkowania czasu i przestrzeni. Nie można przyjąć żadnej koncepcji, która redukowałaby komunie ludzi do współdziałań pragmatycznych. Z uwagi na misyjny charakter Kościoła wydarzenia i słowo objawione powinny być na nowo przeżywane w ramach każdej kultury, by odpowiadały na ludzkie problemy oraz inspirowały do modlitwy. Heinrich Fries (†1998) komentując ten dokument Komisji pisał: „Do zadań teologii związanych ze zrozumieniem wiary należy przedstawienie wiary w sposób komunikatywny człowiekowi żyjącemu w danym okresie historycznym”<sup>140</sup>.

W kontekście jedności i pluralizmu – jak pisze członek Komisji, Stanisław Olejnik – zastanawiano się nad trwałością formuł dogmatycznych. Formuły tworzą pewną zwartą organiczną jedność, ukształtowaną wokół misterium Jezusa Chrystusa<sup>141</sup>. Powinny być uważane za rozwiązania szczegółowe nawiązujące do wcześniejszych. Słownictwo i filozofia użyta w tych formułach nie jest filozofią obowiązującą. Powinny one być rozumiane w perspektywie Słowa Bożego, które jest interpretowane przez formuły.

---

<sup>136</sup> *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, w: DMKT, s. 15; Zob. S. OLEJNIK, *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, Warszawa 1982; TENŻE, *Jedność wiary a pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 5-18; C. VAGAGGINI, *Teologia pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005.

<sup>137</sup> S. OLEJNIK, *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 125.

<sup>138</sup> Tamże, s. 126.

<sup>139</sup> *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, w: DMKT, s. 15; Zob. S. OLEJNIK, *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 115.

<sup>140</sup> H. FRIES, *Jedność wiary i różnorodność teologii*, „Życie i Myśl” 26 (1976), nr 3, s. 17.

<sup>141</sup> S. OLEJNIK, *Jedność wiary a pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 14.

Pluralizm na polu teologii moralnej dotyczy zastosowania norm ogólnych w konkretnych okolicznościach. Chodzi o odmiennosc w formułowaniu obiektywnych wskazań etycznych<sup>142</sup>. Jedność natomiast objawia się w szacunku dla godności ludzkiej. Ta jedność opiera się na stałych zasadach zawartych w Objawieniu<sup>143</sup>. Konieczność jedności nie przekreśla różnorodności powołań, czy preferencji osobistych, ale wolność chrześcijańska domaga się wysiłku w kierunku prawdy obiektywnej<sup>144</sup>. W ten sposób Komisja dopuszcza uprawniony pluralizm, zarysowując jednocześnie wyraźne granice. Pluralizm nie przekreśla jedności, ale wszystkie jego elementy konwergują i umacniają jedność<sup>145</sup>.

W 1973 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna podjęła zagadnienie tożsamości oraz historycznej ciągłości Kościoła w kontekście ekumenicznym w dokumencie *Apostolskość Kościoła i sukcesji apostolska*. Zagadnienie sukcesji apostolskiej przewijało się w pracach Komisji już wcześniej w dokumencie dotyczącym kapłaństwa ministerialnego<sup>146</sup>. W tej publikacji przedstawiła natomiast pewne propozycje dotyczące sukcesji w związku ze sprawą dowartościowania posługiwania istniejących we wspólnotach protestanckich analogicznych do tych, jakie w Kościele katolickim są wykonywane przez posiadających święcenia kapłańskie<sup>147</sup>. Impulsem do podjęcia tej kwestii był dialog ekumeniczny<sup>148</sup>. Jak pisze współtwórca tego dokumentu Stanisław Olejnik „To zasadnicze założenie zostało uzupełnione jednak wyraźną orientacją ekumeniczną. Jest ona widoczna nie tylko w stylu przygotowanego dokumentu. Nie tylko unika się w nim wszelkiej polemiki z odmiennymi przekonaniem przyjmowanymi w ramach niekatolickich Wspólnot chrześcijańskich, lecz

---

<sup>142</sup> Tamże, s. 15.

<sup>143</sup> *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, w: DMKT, s. 17.

<sup>144</sup> Tamże, s. 17-18; Zob. S. OLEJNIK, *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 173.

<sup>145</sup> S. OLEJNIK, *Jedność wiary a pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 13.

<sup>146</sup> *Kapłaństwo katolickie*, w: DMKT, s. 19.

*Apostolskość Kościoła i sukcesja apostolska*, w: DMKT, s. 13-14.

<sup>147</sup> S. OLEJNIK, *Apostolskość Kościoła a sukcesja apostolska*, dz. cyt., s. 5.

<sup>148</sup> *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostolska*, w: DMKT, s. 19.

z pełnym szacunkiem – upowszechnionym przez Sobór Watykański II – dla tych przekonań, w danym przypadku zaś dla przypadków dotyczących osób włączonych do posługi Słowa w ramach tych Wspólnot”<sup>149</sup>. Już Hans Küng zauważył wielką różnicę poglądów na sukcesję apostołską oraz wielkie znaczenie tego zagadnienia w życiu Kościoła<sup>150</sup>. Niedługo po Soborze Watykańskim II miała miejsce ożywiona dyskusja na temat sukcesji apostołskiej<sup>151</sup>. Wobec tej dyskusji i tak wielu wątpliwości Komisja odpowiedziała niżej zaprezentowanym dokumentem.

Całość wywodów ukształtowana została w następującej kolejności: zagadnienia apostołskości w związku ze wspólnym kapłaństwem, następnie swoistość apostołskiego fundamentu Kościoła, dalej, historyczne ujęcie sukcesji od Apostołów poczynając i jej aspekt pozahistoryczny, duchowy, z kolei sukcesja apostołska w jej przekazie, i w końcu pewne elementy oceny posług wykonywanych we wspólnotach niekatolickich reformowanych<sup>152</sup>.

Dokument składa się z sześciu części. We wstępie widać wyraźne podwójne zamierzenie – ukazać aktualność i powagę zagadnienia, oraz ukształtować zagadnienia metodologiczne<sup>153</sup>. W pierwszej części stwierdza się, że już w symbolach wiary Kościół jest apostołski. Znaczy to, że chce żyć według wzoru Kościoła pierwotnego. W nim to działający Duch Święty przemienia jego członków na wzór Jezusa. Przez to upodobnienie do Chrystusa życie chrześcijan nabiera swoistego charakteru na podstawie relacji do Misterium paschalnego. Składają oni duchowe ofiary, spełniając święte kapłaństwo przez Chrystusa. To kapłaństwo ma także wymiar moralny i powinno być realizowane każdego dnia. Dla ożywiania i zachowania tego kapłaństwa Chrystus ustanowił określony

---

<sup>149</sup> S. OLEJNIK, *Apostolskość Kościoła a sukcesja apostołska*, dz. cyt., s. 7.

<sup>150</sup> H. KÜNG, *Od redakcji*, „Concilium” (1968), nr 1-10, s. 157.

<sup>151</sup> Tę dyskusję prowadzono na łamach Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Concilium” (1968), nr 1-10; Zob. B. RIGAUX, *Dwunastu apostołów*, tamże, s. 158-163; A. JAVIERRE, *Sukcesja apostołska*, tamże, s. 164-171; H. KÜNG, *Tezy o istocie sukcesji apostołskiej*, tamże, s. 172-176; J. REMMERS, *Sukcesja apostołska całego Kościoła*, tamże, s. 177-185; A. DULLES, *Sukcesja proroków w Kościele*, tamże, s. 186-191; A. VON RULER, *Czy można mówić o sukcesji nauczycieli?*, tamże, s. 192-197; M. VILLAIN, *Czy jest możliwa sukcesja apostołska poza łańcuchem nakładania rąk?*, tamże, s. 198-209.

<sup>152</sup> S. OLEJNIK, *Apostolskość Kościoła a sukcesja apostołska*, dz. cyt., s.7.

<sup>153</sup> Tamże.

urząd. Podstawą tego urzędu jest powołanie Dwunastu. Funkcja urzędu kapłańskiego ma duże znaczenie dla chrześcijan, musi być zatem przekazywany przez sukcesję, gdyż Kościół jest zbudowany na fundamencie Apostołów<sup>154</sup>. W ten sposób Komisja daje podstawy zrozumienia, na jakich przesłankach doktrynalnych opiera się posługa sakramentalna otrzymywana w sakramencie święceń<sup>155</sup>.

W drugim rozdziale podejmowane jest zagadnienie oryginalności podstaw apostoelskich Kościoła. Te podstawy dzielą się na historyczne i duchowe. Historyczne zostały położone przez działalność Chrystusa, w czasie Jego ziemskiego życia. Duchowe podstawy ujawniają się w Ostatniej Wieczerzy i zostają dopełnione w pełnym darze Ducha Świętego po wydarzeniu Paschy. Komisja zaznacza, że kerygmat nie może być odrywany od wiary Apostołów<sup>156</sup>.

W rozdziale trzecim została ukazana historia sukcesji apostoelskiej. W czasach apostoelskich istnieje duża różnorodność w określeniach apostołów m.in. *presbyteroi – episkopoi*. W stosunku do reszty Kościoła charakteryzowali się oni urzędem nauczania i kierowania. Z biegiem czasu urząd ten uległ rozwojowi. Kiedy we wspólnocie zabrakło Apostoła, wspólnota chciała zachować tę funkcję i charyzmat. Wychodząc naprzeciw istniejącym potrzebom dochodzi do ustalenia i uznania urzędu, który w przyszłości miał sprawować biskup. Apostołowie i ich następcy powołują również kolegium, do których należą *presbyteroi – episkopoi*. U św. Klemensa dostrzegamy już wyraźny urząd biskupa jako głowy Kościoła ze święceniami przez włożenie rąk. Dokumenty III wieku pokazują sukcesję jako konieczną i nabywaną w szczególny sposób. W refleksji św. Klemensa i św. Ireneusza nad nauczaniem Kościoła idea sukcesji apostoelskiej stała się podstawą, przy pomocy której Kościół rozumie siebie samego<sup>157</sup>.

Rozdział czwarty dotyczy duchowego aspektu sukcesji apostoelskiej. Ten urząd jest już włączony w wiarę chrzcielną Kościoła i w sposób konieczny

<sup>154</sup> A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, Warszawa 2006, s. 422.

<sup>155</sup> S. OLEJNIK, *Apostolskość Kościoła a sukcesja apostoelska*, dz. cyt., s. 7.

<sup>156</sup> *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostoelska*, w: DMKT, s. 24.

<sup>157</sup> Tamże, s. 25.



związany ze wspólnotową formą tej wiary. Realizuje on apostołskość, o ile głosiciele wiary łączy z regułą chrysto – pneumatologiczną. Nie mówią oni we własnym imieniu, ale świadczą o tym co usłyszeli. Związek z Kościołem gwarantuje trwałość posłania.

W rozdziale piątym Komisja podejmuje zagadnienie przekazywania sukcesji apostołskiej. Dar tego urzędu jest przyznawany w działaniu, które jest skutecznym znakiem daru Ducha, w działaniu, które ma jako narzędzie jednego lub kilku podobnie pełniących posługę, włączonych już do sukcesji apostołskiej<sup>158</sup>. Kościół jest świadomy, że jego istnienie związane jest z apostołskością i że ten urząd włącza w apostołskie wyznanie prawdy o Ojcu. Dlatego może on być udzielony tylko tym, którzy trwają w tej wierze<sup>159</sup>.

W ostatnim rozdziale podawane są kryteria dla oceny urzędów niekatolickich. Pierwszym kryterium jest jednakowe rozumienie sakramentalności Kościoła. Drugim jest zachowanie gestu włożenia rąk z jego interpretacją. Trzecim zachowanie Pisma Świętego i Tradycji Kościoła. Komisja kończy ten dokument stwierdzeniem, iż mimo że jedność z Kościołem można wyrazić tylko w sposób sakramentalny, to jakość duchowa urzędów nie spełniających tych wymagań nie może być lekceważona<sup>160</sup>.

Rok 1976 przyniósł podjęcie problematyki wzajemnych relacji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologii. Sekretarz Międzynarodowej Komisji Teologicznej we wprowadzeniu do dokumentu *Urząd nauczycielski Kościoła i teologia*, mówi o konieczności zajęcia się tym problemem, podyktowanej nową relacją pasterzy Kościoła i teologów<sup>161</sup>.

Już na Soborze Watykańskim II teologowie zaznaczyli swoją obecność w nowej roli – jako autorzy licznych tekstów doktrynalnych, stąd dostrzeżono pewną nowość w relacji Magisterium - teologia<sup>162</sup>. Innym powodem był fakt licznych konfliktów między Magisterium i teologami. Komisja wyjaśnia ich

---

<sup>158</sup> Tamże, s. 28.

<sup>159</sup> Tamże, s. 29.

<sup>160</sup> Tamże, s. 30.

<sup>161</sup> G. BRAUN, *Urząd Nauczycielski a przemiany w Kościele*, „Concilium” (1966), nr 7, s. 28-38.

<sup>162</sup> P. DELHAYE, *Wprowadzenie sekretarza generalnego Komisji*, „Życie i Myśl” 26 (1976), nr 11, s. 173.

wzajemne relacje w 12 tezach. W pierwszej tezie wyjaśnia się rozumienie roli Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologów. Opinia najbardziej rozpowszechniona czyni teologów następcami *didaskaloi* z epoki apostołskiej, tak jak biskupów następcami *episkopoi*<sup>163</sup>. Część pierwsza dotyczy wspólnych elementów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologii<sup>164</sup>. Teologia i Urząd Nauczycielski mają wspólne źródło – słowo Boże<sup>165</sup>, a ich wspólnym zadaniem jest zachowywanie oraz wnikliwe zgłębianie, wykładanie, nauczanie i bronienie świętego depozytu wiary<sup>166</sup>. W swojej służbie Urząd Nauczycielski i teologia związani są przez słowo Boże, zmysł wiary, dokumenty Tradycji i wypełnianie troski duszpasterskiej i misyjnej wobec świata<sup>167</sup>. Komisja zwraca uwagę na kolegialność zarówno Urzędu Nauczycielskiego jak i teologów. „Wola współpracy nie może ograniczać się do jednej grupy, lecz powinna wyrażać się we współdziałaniu”<sup>168</sup>. Odpowiedni charyzmat zostaje udzielony poszczególnym członkom na mocy ich łączności z kolegium i wspólnotą eklezjalną<sup>169</sup>.

Część druga dotyczy różnic między Urzędem Nauczycielskim i teologią, które skupiają się wokół następujących kwestii: funkcja, autorytet, związek z Kościołem i wolność. Funkcją teologów jest pośredniczenie między Urzędem Nauczycielskim a ludem Bożym, między Magisterium a wiarą Kościoła<sup>170</sup>. Funkcją Urzędu Nauczycielskiego jest autentyczne głoszenie chrześcijańskiego posłannictwa<sup>171</sup>. Autorytet teologów wypływa nie tylko z intelektu, ale również z uczestniczenia w życiu Kościoła, którego żywa wiara jest przez nich badana

---

<sup>163</sup> Tamże, s. 173, przyp. 2.

<sup>164</sup> O. SEMMELROTH, *Komentarz do tez Międzynarodowej Komisji Teologicznej dotyczących wzajemnych relacji Urzędu Nauczycielskiego i teologii*, w: DMKT, s. 63.

<sup>165</sup> S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Magisterium a teologia według Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, w: *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, red. Z. KIJAS, Kraków 1996, s. 121.

<sup>166</sup> *Urząd nauczycielski Kościoła i teologia*, w: DMKT, s. 56.

<sup>167</sup> Tamże, s. 57.

<sup>168</sup> P. DELHAYE, *Wprowadzenie sekretarza generalnego Komisji*, dz. cyt., s. 175.

<sup>169</sup> O. SEMMELROTH, *Komentarz do tez Międzynarodowej Komisji Teologicznej dotyczących wzajemnych relacji Urzędu Nauczycielskiego i teologii*, w: DMKT, s. 64.

<sup>170</sup> S. OLEJNIK, *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 157.

<sup>171</sup> P. DELHAYE, *Wprowadzenie sekretarza generalnego Komisji*, dz. cyt., s. 158.

i wyjaśniana<sup>172</sup>. Autorytet Urzędu Nauczycielskiego wynika natomiast z mocy święceń. Eklezjalność Magisterium wynika z faktu, że chodzi o posługę w Kościele i dla Kościoła, która nie ma sensu poza nim<sup>173</sup>.

Teologom, których powołuje Duch Święty żyjący w Kościele<sup>174</sup> przysługuje wolność badawcza. Mają prawo krytycznie interpretować dokumenty tego Urzędu, ujmować je w kontekście całej prawdy objawionej i poszukiwać ich lepszego zrozumienia na drodze hermeneutyki<sup>175</sup>. Urząd Nauczycielski Kościoła ze swej natury jest oczywiście wolny w wypełnianiu swojego zadania.<sup>176</sup> Przy tym zagadnieniu wspomina się również o pewnych napięciach. Nie powinno się sądzić, że stan napięcia jest czymś złym<sup>177</sup>, jest on bowiem jednym z warunków życia wspólnotowego i postępu nauki<sup>178</sup>.

Część trzecia zajmuje się regulacją wzajemnych relacji teologów i Urzędu Nauczycielskiego<sup>179</sup>. W dokumencie zaznacza się pewna „dialektyka” idealnych warunków dialogu<sup>180</sup>. Chodzi tutaj o pojęcie „dialogu oczyszczonego”, który służy znalezieniu prawdy<sup>181</sup>. Ten dialog służy Urzędowi Nauczycielskiemu, ponieważ dzięki niemu może osiągać większe zrozumienie prawd wiary i moralności w celu ich przepowiadania i strzeżenia<sup>182</sup>. Dialog zostaje naruszony, gdy jest traktowany instrumentalnie w celu politycznym, gdy porzuca poziom

---

<sup>172</sup> R. ROGOWSKI, *Charyzmat teologa*, „Collectanea Theologica” 48 (1978), z. 3, s. 7

<sup>173</sup> O. SEMMELROTH, *Komentarz do tez Międzynarodowej Komisji Teologicznej dotyczących wzajemnych relacji Urzędu Nauczycielskiego i teologii*, w: DMKT, s. 66.

<sup>174</sup> *Urząd nauczycielski Kościoła i teologia*, w: DMKT, s. 59.

<sup>175</sup> C. B. DALY, *Theologians nad the Magisterium*, „The Irish Theological Quarterly” 43 (1976), s. 225-240, cyt. za S. OLEJNIK, *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, Warszawa 1982, s. 157.

<sup>176</sup> *Urząd nauczycielski Kościoła i teologia*, w: DMKT, s. 59.

<sup>177</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do teologów niemieckich w Kolonii i w Altötting (1980)*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 11, Kraków 2008, s. 73-76.

<sup>178</sup> P. DELHAYE, *Wprowadzenie sekretarza generalnego Komisji*, dz. cyt., s. 160.

<sup>179</sup> Zob. F. ARDUSSO, *Magisterium Kościoła*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2001, s. 99-144.

<sup>180</sup> P. DELHAYE, *Wprowadzenie sekretarza generalnego Komisji*, dz. cyt., s. 161.

<sup>181</sup> K. LEHMANN, *Komentarz do tez Międzynarodowej Komisji Teologicznej dotyczących wzajemnych relacji Urzędu Nauczycielskiego i teologii*, w: DMKT, s. 67.

<sup>182</sup> *Urząd nauczycielski Kościoła i teologia*, w: DMKT, s. 61.

dyskusji i staje się środkiem przymusu<sup>183</sup>. Trzeba się liczyć z sytuacją, kiedy dialog się nie udaje. Komisja przedstawia w związku z tym swe sugestie, tak dla przedstawicieli Urzędu Nauczycielskiego jak i dla teologów<sup>184</sup>. Zasady owe są wyrazem i efektem pamięci dawniejszych bolesnych wypadków i świadomości obecnych niebezpieczeństw<sup>185</sup>. Teza uwzględnia jednak, że dialog może skończyć się, jeśli teolog zaprzecza prawdzie wiary, nie rokując nadziei na zmianę.

W takim przypadku sam teolog, jest tym, który odrzuca dialog<sup>186</sup>.

Jak podkreśla ówczesny sekretarz Komisji, temu dokumentowi można zarzucić – szczególnie na początku lektury – że powtarza już istniejącą naukę. Tak też czyni, przypominając rolę biskupów i teologów, odróżniając jedną od drugiej. Pewną nowością jest natomiast podjęcie problemu konfliktów i dialogu. Dialog jest uprawniony, a nawet w pewnych momentach konieczny dla dobra nauki Kościoła.

Kolejnym dokumentem dotyczącym zagadnień teologii systematycznej w ich specyfice fundamentalnej wydanym przez Międzynarodową Komisję Teologiczną w 1988 roku, był tekst *Interpretacja dogmatów*. Problematykę sformułowano w pytaniach: „Jak możemy traktować poważnie krąg hermeneutyczny istniejący między podmiotem i przedmiotem, nie popadając w relatywizm, który zna jedynie interpretację interpretacji, które ze swej strony prowadzą nieprzerwanie do nowych interpretacji? Czy nie istnieje – nie ponad, ale wewnątrz samego historycznego procesu interpretacji – prawda, która istniałaby sama przez się? Co daje absolutne roszczenie prawdy? Czy istnieją stwierdzenia, która mogą być przyjęte lub zanegowane w każdej kulturze i w każdej sytuacji?”<sup>187</sup>.

---

<sup>183</sup> Tamże, s. 61.

<sup>184</sup> R. WINLING, *Teologia współczesna 1945-1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 461.

<sup>185</sup> P. DELHAYE, *Wprowadzenie sekretarza generalnego Komisji*, dz. cyt., s. 162.

<sup>186</sup> K. LEHMANN, *Komentarz do tez Międzynarodowej Komisji Teologicznej dotyczących wzajemnych relacji Urzędu Nauczycielskiego i teologii*, w: DMKT, s. 69.

<sup>187</sup> *Interpretacja dogmatów*, w: DMKT, s. 273-274.

Dokument składa się z trzech części: w pierwszej Komisja przedstawia krótko filozoficzną i teologiczną problematykę związaną z interpretacją dogmatów; druga część stanowi podstawy teologiczne tego zagadnienia (biblijne, wypowiedzi i praktyka Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz systematyczną refleksję teologiczną); część trzecia podaje kryteria interpretacji.

Aktualność tego zagadnienia wyraża się w swojego rodzaju nieustannym rozdźwięku między tradycją i aktualną sytuacją kulturową, a pogłębia się poprzez spotkanie kultur i różnych tradycji a także problem znalezienia pośrednictwa między różnymi kręgami kulturowymi. Stąd Komisja proponuje hermeneutykę trans-kulturową jako warunek pokoju i jedności. Komisja prezentuje różne typy hermeneutyki: hermeneutyka o ukierunkowaniu pozytywistycznym, która akcentuje biegun obiektywny, nie doceniając zarazem znaczenia podmiotowości ludzkiej w procesie poznania; hermeneutyka antropologiczna z decydującym akcentem podmiotowym, redukująca jednak zarazem w ten sposób poznanie do podmiotowości; hermeneutyka kulturowa, która dochodzi do zrozumienia tego, co rzeczywiste, za pośrednictwem obiektywnych realizacji kulturowych w instytucjach ludzkich<sup>188</sup>. Pozostaje jednak problem wartości transcendentalnych.

Dokument wskazuje na hermeneutykę metafizyczną, która stawia problem samej prawdy tego, co rzeczywiste. Stąd wezwanie do podjęcia wysiłku odnowy metafizyki i jej pytania dotyczącego prawdy o rzeczywistości. Wyłania się tutaj problem relacji między prawdą i uwarunkowaniami kulturowymi i historycznymi.

Komisja przyznaje, że każda wiedza opiera się na założeniach i przedrozumieniu. We wszystkim, co człowiek poznaje, mówi, robi ma miejsce antycypacja czegoś ostatecznego, nieuwarunkowanego i absolutnego. W każdym poszukiwaniu opieramy się na prawdach podstawowych. Poprzedza nas zatem jakieś światło prawdy. Te uprzednie założenia w stoicyzmie nazywano dogmatem, w tym też sensie mówi się o podstawowej strukturze dogmatycznej człowieka. Stąd całe kultury opierają się na podobnych wartościach. Podobne

---

<sup>188</sup> Tamże, s. 275.

prawdy, które są uniwersalne w czasie i przestrzeni, uznawane są za uniwersalne w dyskusjach historycznych i spotkaniu kultur.<sup>189</sup>

Następnie Komisja podejmuje problemy natury teologicznej. W Kościele autentycznymi wyrażeniami prawdy są dogmaty i Tradycja. Ta prawda objawiona przez Boga, jest uniwersalna, ważna i niezmienna w swej istocie<sup>190</sup>. Pewność dogmatów została poddana w wątpliwość w czasach Reformacji i w czasach nowożytnych. Niektórzy uznają, że przeszkadzają one w żywotnym przekazywaniu wiary. Problem niezrozumienia dogmatów zaostrzył się, gdy Kościół szukał możliwości wejścia ze swoimi dogmatami w krąg kultur afrykańskich i azjatyckich. Stąd zagadnienie interpretacji dogmatów stało się ogólnym wezwaniem ewangelizacji, szczególnie zaś nowej ewangelizacji. Komisja podkreśla, że rozwiązanie proponowane przez teologię hermeneutyczną jest niewystarczające, ponieważ nie zapewnia odpowiedniego zrozumienia objawienia i pragmatycznej koncepcji dogmatów<sup>191</sup>. W różnych typach hermeneutyki (teologii wyzwolenia, teologii feministycznej) pojawia się problem przenoszenia właściwego centrum hermeneutyki w kierunku jakiegoś innego czynnika, który stawia w centrum i uznaje za kryterium całości (*pars pro toto*). W ten sposób zagadnienie interpretacji dogmatów stawia nas wobec podstawowych problemów teologii, w ich leży zagadnienie teologicznego rozumienia prawdy i rzeczywistości, a także zagadnienie historyczności dogmatów. Chodzi o poznanie w jaki sposób Kościół mógłby dzisiaj przekazywać nauczanie wiary. Wobec różnych sytuacji społeczno-praktycznych pojawia się problem jedności i różnorodności dogmatycznego wykładu<sup>192</sup>.

Druga część dokumentu ukazuje teologiczne podstawy interpretacji dogmatów, podejmując zagadnienia biblijne, wypowiedzi i praktykę Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz podstawowe refleksje systematyczne i teologiczne.

---

<sup>189</sup> Tamże, s. 276.

<sup>190</sup> Tamże, s. 277.

<sup>191</sup> Tamże.

<sup>192</sup> Tamże, s. 279.

Odnosząc się do biblijnych podstaw zagadnienia Komisja stwierdza, że Nowy Testament interpretuje Stary, zaś Jezus jest interpretatorem Ojca. Wiara przekazana przez Apostołów jest w Kościele wiernie strzeżona. W Nowym Testamencie szczególne znaczenie mają formuły wyznania wiary. Jedyłą prawdę wyraża się w wielkim i wielopostaciowym bogactwie formuł. Jedyne misterium Chrystusa wyraża się w wielu formułach i aspektach.

Deklaracje i praktyka Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dają teologiczną podstawę rozumienia interpretacji dogmatów. Droga kolejnych soborów powszechnych pokazuje, że historia dogmatów jest procesem nieprzerwanej i żywej interpretacji Tradycji. Sobór Trydencki bronił nauki, według której Ewangelia jest przekazywana w Tradycji Kościoła. Sobór Watykański I uznał fakt rozwoju dogmatów, byle by dokonywały się w jednym znaczeniu i w jednym sensie<sup>193</sup>. Pius XII w encyklice *Humani generis* przestrzegał przed relatywizmem dogmatycznym, Paweł VI natomiast w encyklice *Mysterium fidei* położył nacisk na fakt, że powinno się zachować właściwe wyrażenie dogmatów określanych w Tradycji<sup>194</sup>.

Sobór Watykański II uznał i zaakceptował historyczne odniesienie dogmatów. Nauczał, że cały lud Boży może uczestniczyć w prorockim urzędzie Chrystusa. Sobór zauważył również, że z pomocą Ducha Świętego dokonuje się w Kościele rozwój rozumienia Tradycji apostoelskiej. Kongregacja Nauki Wiary w deklaracji *Mysterium ecclesiae* stwierdza, że formuły dogmatyczne nie definiują prawdy w sposób nieokreślony, zmienny lub przybliżony oraz nie przekształcają jej ani nie deformują<sup>195</sup>.

Komisja wspomina także o doktrynie „ocen” teologicznych. Rozróżnia prawdy wiary w sensie ścisłym oraz prawdy dotyczące życia moralnego<sup>196</sup>. Definicje dogmatyczne są tylko elementem w ramach bardzo szerokiej Tradycji.

---

<sup>193</sup> *Interpretacja dogmatów*, w: DMKT, s. 282; Zob. Z. KIJAS, *Rzecz o dogmatach i jego kryteria*, w: *Teologia fundamentalna t. 5, Poznanie teologiczne*, red. T. DZIDEK, Ł. KAMYKOWSKI, A. KUBIŚ, Kraków 1997, s. 84-85.

<sup>194</sup> *Interpretacja dogmatów*, w: DMKT, s. 282.

<sup>195</sup> Tamże, s. 283.

<sup>196</sup> Tamże.

W ten sposób posiadamy rzeczywistość i prawdę Chrystusa tylko przez pośrednictwo świadectwa Kościoła<sup>197</sup>. Zdaniem Komisji, praktyka Urzędu Nauczycielskiego Kościoła powinna się przystosować do pastoralnego charakteru Kościoła. Zatem zadaniem Magisterium jest połączenie „poświadczenia prawdy Jezusa Chrystusa” z szerszą misją jaką jest *cura animarum*.

Po zaprezentowaniu teologicznych podstaw interpretacji dogmatów oraz omówieniu biblijnego fundamentu i zarysowaniu stanowiska Magisterium Kościoła, Komisja kieruje swoją uwagę na refleksje typu systematyczno – teologicznego.

Najpierw Komisja przedstawia zagadnienie dogmatu umieszczając go w ramach Tradycji Kościoła. Tradycja wciela się w symbole i języki wszystkich narodów, oczyszcza i przekształca ich bogactwa. Takim językiem Kościół głosi prawdę Chrystusa za każdym razem w nowy sposób.

W Tradycji Kościoła dogmat w sensie szerszym rozumie się jako „doktrynalne i wiążące świadectwo Kościoła dla zbawczej prawdy Boga zapowiedzianej w Starym Testamencie oraz objawionej w sposób ostateczny i w swojej pełni przez Jezusa Chrystusa”<sup>198</sup>. Te dogmaty powinny być interpretowane jako słowa przypominające, zapewniające i zapowiadające. W sensie ścisłym „dogmatem jest doktryna, w której Kościół przedstawia w sposób ostateczny jakaś prawdę objawioną, w formie obowiązującej cały lud chrześcijański, w taki sposób, że jej odrzucenie jest traktowane jako herezja i potępiane anatema”<sup>199</sup>. W tak rozumianym dogmacie zbiegają się komponent doktrynalny i dyscyplinarny. By uniknąć niebezpieczeństwa pozytywizmu i minimalizmu, konieczna jest podwójna interpretacja dogmatów: integracja wszystkich dogmatów w całości doktryny i życia Kościoła oraz integracja każdego dogmatu w całość wszystkich dogmatów. Opierając się na

---

<sup>197</sup> Tamże, s. 286.

<sup>198</sup> Tamże.

<sup>199</sup> *Interpretacja dogmatów*, w: DMKT, s. 287.



średniowiecznej tradycji teologicznej, wnioskuje się, że artykuł wiary jest rzeczywistą i prawdziwą zdolnością ujęcia prawdy Bożej<sup>200</sup>.

W trzeciej części dokumentu *Interpretacja dogmatów*, Komisja podaje kryteria owej hermeneutyki.

Interpretacja dogmatów jest drogą, która prowadzi nas do jedyne­go i wiecznego Boga. Dlatego też dogmaty należy rozumieć w sposób analogiczny. Punktem wyjścia powinno być Pismo Święte. „Międzynarodowa Komisja Teologiczna zwróciła uwagę na trwający w naszych czasach konflikt między egzegezą a teologią dogmatyczną. Komisja dostrzega przy tej okazji usługi świadczone przez egzegezę teologii systematycznej. Dla ścisłości wypada dodać, że konflikt został wywołany przez egzegezę liberalną”<sup>201</sup>.

Sobór Watykański II zalecał, by w badaniu Pisma Świętego poszukiwać tego co hagiografowie rzeczywiście chcieli wyrazić. Wskazuje, by włączyć interpretację krytyczno-historyczną w interpretację teologiczną i eklezjalną. Interpretacja Pisma Świętego zatem powinna wychodzić od Jezusa Chrystusa, które jest jego centrum. W dogmacie Kościoła chodzi o poprawną interpretację Pisma Świętego.

Komisja proponuje chrystocentryzm Pisma Świętego jako kryterium. Mocno akcentuje wewnętrzną jedność Biblii oraz Tradycji i wspólnoty Kościoła. W jedynej Tradycji, której ośrodkiem objawienia jest Jezus Chrystus, który jest punktem jedności dla Tradycji, dla wielości jej form.

Następnie Komisja podejmuje zagadnienie dogmatu w Tradycji i we wspólnocie Kościoła. Dogmaty nie mogą być wyłączone ze wspólnoty Kościoła. Ich znaczenie ma charakter soteriologiczny, muszą chronić wspólnotę eklezjalną od błędu, leczyć rany i służyć rozwojowi<sup>202</sup>. To zadanie powinni podjąć zarówno świadkowie jak i nauczyciele.

---

<sup>200</sup> W. BEINERT, *Podręcznik teologii dogmatycznej, traktat I - Teologiczna teoria poznania*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1998, s. 48.

<sup>201</sup> PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, 3 D 4.

<sup>202</sup> *Interpretacja dogmatów*, w: DMKT, s. 294.

Dogmaty powinny realizować zasadę *consensus fidelium*, a zatem zasadę zgodności wiary i obyczajów całego Kościoła<sup>203</sup>. Powinny być interpretowane w ten sposób, by przynosiły owoce w obecnym życiu Kościoła, by otwierały na prawdę. Interpretacja powinna uwzględniać trwałą wartość i aktualność prawdy.

Podjmując zagadnienie dogmatu i jego interpretacji aktualizującej, Komisja najpierw wyjaśnia, że interpretacja aktualizująca „jest natchniona, podtrzymywana i prowadzona przez działanie Ducha Świętego w Kościele i w sercu każdego chrześcijanina. Realizuje się w świetle wiary”<sup>204</sup>.

Zaznaczono, że formuły dogmatyczne mają swoją trwałą wartość. Kościół wypracował swoisty język i metodę w oparciu o refleksję filozoficzną. Stąd potrzeba, by przybliżyć je w procesie ewangelizacji. „Podobnie jak postąpił Newman, a także wielu przed i po nim, dokument starał się sformułować pewną liczbę kryteriów, gwarantujących ortodoksyjność proponowanej lektury Objawienia. Zaproponowane zostały dwie grupy takich «modeli» odnoszących się w równej mierze do przeszłości, jak i do przyszłości. Siedem kryteriów, które podał Newman, zachowało swoją aktualność, tworząc jedną grupę, chociaż nie najważniejszą”<sup>205</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna wyróżnia także kryteria interpretacji aktualizującej: zaleca zachowanie ośrodka chrystologicznego. W związku z tym zasadniczą rolę powinna odgrywać kryterium początku – „Mówiło ono, że uściślenie niezmiennej prawdy objawionej podawanej w formie dogmatu jedynie wówczas zachowuje swoją wartość, jeżeli korzeniami swymi sięga nauki apostołów i pozostaje w pełnej harmonii z ich nauczaniem”<sup>206</sup>. Ponadto ważną rolę pełni „kryterium antropologiczne”: „Autorzy dokumentu zaznaczyli bardzo wyraźnie, że człowiek jest jedynie punktem odniesienia dla wiary i dla dogmatów, nie zaś miarą ich interpretacji”<sup>207</sup>, oraz jak dodaje Sobór

---

<sup>203</sup> Tamże, s. 295.

<sup>204</sup> Tamże, s. 296; Zob. W. BEINERT, dz. cyt., s. 49.

<sup>205</sup> Z. KIJAS, *Rozwój dogmatów i jego kryteria*, dz. cyt., s. 85; Zob. W. Beinert, dz. cyt., s. 56-57.

<sup>206</sup> Z. KIJAS, *Rozwój dogmatów i jego kryteria*, dz. cyt., s. 85.

<sup>207</sup> Tamże.

Watykański II – interpretowanie znaków czasu<sup>208</sup>. „Kryteria Komisji, Newmana oraz inne pojawiające się nadal w aktualnym czasie, zachowują swoją wartość o tyle, o ile trwają w pełnej harmonii z nauczaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Jemu właśnie powierzona została posługa autentycznej interpretacji Bożego słowa”<sup>209</sup>.

Podsumowując, dokument puentuje całe rozważania: „Każda interpretacja dogmatów powinna służyć temu jednemu celowi, a mianowicie, by w Kościele i w każdym wierzącym «duch i życie» rodziły się z litery dogmatów”<sup>210</sup>.

Sobór Watykański II był przełomem w życiu Kościoła XX wieku. Poruszył on wiele kwestii z dziedziny teologii. Zła interpretacja nauki soborowej zrodziła pewne niezrozumienia. W odpowiedzi na nie Komisja wyjaśnia najpierw zjawisko pluralizmu – pewne *novum* w ówczesnym Kościele i ukazuje jego pozytywny wkład w teologię. Dopuszcza go, wskazując jednak na pewne niebezpieczeństwa jakie on ze sobą niesie. Odnośnie do zagadnienia apostołowości i sukcesji apostołowej Komisja wskazuje na podstawy teologiczne i historyczne sukcesji apostołowej oraz na znaczenie Apostołów w życiu Kościoła. Z uwagi na ekumeniczną orientację tego dokumentu wnioskiem i odpowiedzią w sensie ścisłym jest podanie kryteriów dla ocen urzędów niekatolickich. Wspomniana orientacja rzuca na te kryteria, charakteryzując się wielką otwartością na wyznania niekatolickie.

Dokument rozważający relacje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologii jest także odpowiedzią na dowartościowanie roli teologa w Kościele po Soborze. Członkowie Komisji regulują tę relację, ukazując odrębność a zarazem komplementarność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologii. Ten dokument wyróżnia się życzliwym spojrzeniem i wielką wyrozumiałością odnośnie do teologów, którzy błędzą w swym nauczaniu, a jako drogę rozwiązania występujących trudności, członkowie Komisji zalecają dialog. Napięcia

---

<sup>208</sup> *Interpretacja dogmatów*, w: DMKT, s. 298.

<sup>209</sup> Z. KIJAS, *Rozwój dogmatów i jego kryteria*, dz. cyt., s. 85.

<sup>210</sup> *Interpretacja dogmatów*, w: DMKT, s. 300.

natomiast w pracy teologów i biskupów Komisja uważa za pożyteczne i służące nauce wiary Kościoła.

Dokument *Interpretacja dogmatów* charakteryzuje się bardziej dojrzałym i systematycznym charakterem. Zajmując się tym zagadnieniem, Komisja zadała sobie trud zrozumienia istoty rzeczywistości dogmatów, ich znaczenia dla życia Kościoła, a zauważając problemy ze zrozumieniem ich treści wskazała drogi rozwiązania istniejących konfliktów. Podbudowując swoje nauczanie argumentem Tradycji, Komisja podkreśla konieczność chrystocentryzmu, a zarazem wskazuje na interpretację aktualizującą, posiłkując się przy tym kryteriami interpretacji dogmatów Newmana. Zagadnienie podjęte w kontekście misyjnej działalności Kościoła oraz nowej ewangelizacji wskazuje na cel tych rozważań, a zatem przybliżenie treści wiary Kościoła ludziom niewierzącym lub oziębłym. Stąd Komisja wzywa do takiego ukazania treści dogmatów, by były one zrozumiałe dla dzisiejszego człowieka.

## **2.2. PROBLEMATYKA TEOLOGICZNO – DOGMATYCZNA**

Obszerną część teologicznej twórczości Międzynarodowej Komisji Teologicznej zajmuje problematyka teologiczno – dogmatyczna. W niej podejmuje ona najbardziej doniosłe zagadnienia mające wpływ nie tylko na teologię Kościoła, ale również na wiarę ludu Bożego. W niniejszym paragrafie zajmiemy się analizą tejże problematyki z uwzględnieniem kontekstu powstania poszczególnych dokumentów. Zagadnienia zostaną zaprezentowane w chronologicznej kolejności – począwszy od najwcześniej wydanych. Wyjątek stanowi dokument: *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu*, który jest kontynuacją wcześniej wydanego: *Teologia, chrystologia, antropologia*.

Chrystologia w dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej jest wprost poruszana trzykrotnie. Obok dokumentów typowo chrystologicznych dogmat o Jezusie Chrystusie poruszany jest także w dokumencie dotyczącym

soteriologii<sup>211</sup>. Nim autor przedstawi refleksję Międzynarodowej Komisji Teologicznej, krótko opisz kontekst teologiczny, w którym te dokumenty powstawały.

Z pewnością chrystologia przeżywa w epoce posoborowej dynamiczny rozwój. Ten dynamizm wynika z połączenia chrystologii z soteriologią, a także coraz śmielszych prób łączenia jej z pneumatologią<sup>212</sup>. Traci na sile przeciwieństwo Jezus historii – Chrystus wiary,<sup>213</sup> stąd wyłania się integralność jako pierwszorzędna cecha współczesnej chrystologii. Wobec niewystarczalności chrystologii odgórną dowartościowano chrystologię oddolną<sup>214</sup>. Skutkuje ona antropologicznym oparciem chrystologii. Stąd wynika dalszy element chrystologii, mianowicie jej wymiar antropologiczny<sup>215</sup>. Ten wymiar w epoce „zwrotu antropologicznego” ma szczególne znaczenie.

Należałoby dodać także orientację tryniarną współczesnej chrystologii, prezentowana głównie przez H. U. von Balthasara<sup>216</sup>. Jeszcze jednym akcentem współczesnej chrystologii jest jej pluralizm. Wśród różnych typów chrystologii należałoby wymienić: w nurcie chrystologii uniwersalno – teologicznej: chrystologię sensu (J. Ratzinger), chrystologię znaczenia (J. Nolte) chrystologię słowa (L. Bouyer); w nurcie kosmiczno – antropologicznym: chrystologię kosmiczną (P. T. de Chardin), chrystologię transcendentną (H. Rahner), chrystologię ludzkiej transcendencji (P. Schoonenberg); w perspektywie historyczno-personalistycznej: chrystologię posłuszeństwa (H. U. von Balthasar), chrystologię proegzystencji (H. Schürman), chrystologię przymierza (J. Galot) oraz chrystologię wolności (Ch. Duquoc); chrystologię w perspektywie eschatyczno-pneumatologicznej (H. Mühlen i W. Kasper) oraz chrystologię

---

<sup>211</sup> A. OLM I, *La cristologia della Commissione Teologica Internazionale (1969-1999)*, „Edizioni Studio Domenicano” (*Sacra Doctrina*) t. 45 (2000), nr 5.

<sup>212</sup> A. NOSSOL, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 195.

<sup>213</sup> Tenże, *Współczesny pluriofmizm chrystologiczny*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 11 (1985), s. 19.

<sup>214</sup> T. DOLA, *Główne akcenty współczesnej dyskusji Chrystologicznej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 11 (1985), s. 42-43.

<sup>215</sup> A. NOSSOL, *Nowe drogi chrystologii katolickiej*, „Communio” 15 (1983), nr 3, s. 88-89.

<sup>216</sup> G. L. MÜLLER, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymański, Kraków 1998, s. 426-427.

metadogmatyczną (H. Küng, J. Pohier i E. Schillebeeckx)<sup>217</sup>. Do tego podziału należałoby dodać chrystologię teologii wyzwolenia (G. Gutierrez, L. i C. Boff, J. L. Segundo, J. Sobrino)<sup>218</sup>.

Odnosnie do dwóch pierwszych dokumentów chrystologicznych (*Wybrane zagadnienia z chrystologii; Teologia, chrystologia, antropologia*) należałoby wyodrębnić trzy obszary zainteresowań: metodologiczne i hermeneutyczne; relacje między chrystologią i teologią oraz stosunek chrystologii i antropologii<sup>219</sup>.

Pierwszy dokument, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, został wydany w 1979 roku<sup>220</sup>. Powodem podjęcia tego studium było nowe, żywe zainteresowanie zagadnieniami chrystologii, biorące się z pogłębionego studium biblijnego, z historycznych badań starożytnych soborów chrystologicznych oraz pytań stawianych przez świeckich członków Kościoła<sup>221</sup>. Innym powodem były napięcia między teologami a Nauczycielskim Urzędem Kościoła<sup>222</sup>. Kongregacja Nauki Wiary była zmuszona do interwencji w przypadku poglądów profesora Hansa Künga<sup>223</sup>, o. profesora Edwarda Schillebeeckxa<sup>224</sup> oraz o. Jacquesa Pohiera<sup>225</sup>. Intencją Międzynarodowej Komisji Teologicznej było przedstawienie w tym dokumencie tych kwestii, w których pojawiły się trudności, jak i tych, które domagały się eksplikacji z uwagi na rozwój i pogłębianie zagadnień chrystologii.

---

<sup>217</sup> A. NOSSOL, *Per Christum et in Christo Kierunki współczesnej chrystologii katolickiej*, „Collectanea Theologica” 45 (1975), z. 4, s. 28; tenże, *Współczesny pluriofmizm chrystologiczny*, dz. cyt., s. 22.

<sup>218</sup> H. WAGNER, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 196; autor prezentuje inny podział kierunków chrystologicznych umieszczając pominiętą przez A. Nossola teologię wyzwolenia.

<sup>219</sup> P. CODA, *Sui due documenti della Commissione Teologica Internazionale riguardanti la cristologia*, w: „Nouva Umanita” 5 (1983), nr 27, s. 48.

<sup>220</sup> *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, w: DMKT, s. 111.

<sup>221</sup> Tamże, s. 112.

<sup>222</sup> A. NOSSOL, *Nowe drogi chrystologii katolickiej*, dz. cyt., s. 90-91.

<sup>223</sup> *W trosce o pełnię wiary, Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary*, Tarnów 1995, s. 140.

<sup>224</sup> Tamże, s. 171; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1974.

<sup>225</sup> *W trosce o pełnię wiary, Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary*, Tarnów 1995, s. 127; J. POHIER, *Quand je dis Dieu*, Paris 1977.

W pierwszej części postawiono problem historycznej autentyczności osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Najpierw zajęto się poszukiwaniem autentycznych świadectw dotyczących Jezusa Chrystusa, które ukazywałyby osobę Jezusa nie jako abstrakcyjną ideę, ale jako historyczną postać<sup>226</sup>. Zauważono, że Nowy Testament ukazuje świadectwo wiary pierwotnej gminy, które ma za zadanie wzbudzić wiarę w Jezusa Chrystusa. Ukazano również błędne podejście do badań nad historycznością Jezusa, których wyniki przeciwstawiono dogmatowi chrystologicznemu. To podejście budowane jest na niewłaściwych filozoficznych lub psychologicznych założeniach. Podkreślono, by w badaniach historycznych unikać tych błędnych założeń<sup>227</sup>.

Następnie zajęto się kwestią jedności Jezusa ziemskiego oraz Chrystusa uwielbionego. Członkowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej zauważyli, że pełne poznanie Jezusa Chrystusa odbywa się nie tylko na drodze badań historycznych i egzegetycznych, ale również na drodze refleksji chrystologicznej: teksty Nowego Testamentu zmierzają do poznania i przyjęcia wiary, wychodzą zatem ponad badania historyczne. Zmierzają do istoty orędzia ewangelicznego, w której odnajdują tożsamość Jezusa ziemskiego i Chrystusa uwielbionego. Całość i jedność wydarzenia zbawienia, którym jest Jezus Chrystus, zakładają Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie<sup>228</sup>. Taką całość, a zarazem syntezę, odnajdujemy w „formułach wyznania wiary” i „homologiach”, które realizują autentyczną łączność między historią indywidualną i znaczeniem wiecznie żyjącego Jezusa Chrystusa; przedstawiając syntetycznie „historię istoty” Jezusa Chrystusa<sup>229</sup>. W tej części dowartościowano również eklezjalny element w procesie poznania osoby Zbawiciela: „Bez pośrednictwa i pomocy wiary eklezjalnej poznanie Chrystusa nie jest dzisiaj możliwe”<sup>230</sup>. Na końcu pierwszej części postuluje się powrót do refleksji nad

---

<sup>226</sup> P. CODA, *Sui due documenti della Commissione Teologica Internazionale riguardanti la cristologia*, dz. cyt., s. 49.

<sup>227</sup> *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, w: DMKT, s. 114.

<sup>228</sup> Tamże.

<sup>229</sup> Tamże, s. 115.

<sup>230</sup> Tamże.

Jezusem „ziemskim”, która wydaje się bardziej owocna i konieczna, a zarazem najlepiej ukazują istotę człowieka oraz akcentuje rolę Ducha Świętego w procesie budzenia wiary w Jezusa Chrystusa.

Druga część dokumentu ukazuje wiarę chrystologiczną pierwszych soborów. Pierwszym okresem refleksji chrystologicznej jest czas od powstania Nowego Testamentu do Soboru Nicejskiego I (325). Na początku kategorycznie odrzuca się twierdzenie, jakoby bóstwo Chrystusa pochodziło z hellenizmu (rozwój systematycznej refleksji filozoficzno-teologicznej) a nie z biblijnego objawienia. Wskazuje się wprawdzie na zapożyczenie idei „drugiego Boga” – pośrednika między Bogiem a stworzeniem, ale zaraz ukazuje się fatalne skutki tego zapożyczenia w postaci subordynacjonizmu oraz arianizmu. Ojcowie soborowi z Nicei zapożyczyli pojęcie *homoousios* z filozofii, ale tylko w celu autentycznego wyrażenia sensu wypowiedzi Nowego Testamentu. Taki sposób definiowania sprawił, że Kościół oparł się także na doświadczeniu zbawienia i przebóstwienia człowieka w Chrystusie oraz doświadczeniu zbawienia jako takiego<sup>231</sup>. Innym problemem tego okresu była kwestia preegzystencji. Potępiono wówczas stanowisko preegzystencji intencjonalnej jako niewystarczającej, wyrażając w ten sposób wiarę w ontologiczną preegzystencję Jezusa Chrystusa. W czasach między soborami Efeskim (431) i Chalcedońskim (451), zajęto się metafizyczną i zbawczą tożsamością Chrystusa. Sam Sobór Chalcedoński uregulował tę kwestię, umieszczając obie natury w jednej osobie Chrystusa<sup>232</sup>, podczas gdy Sobór Konstantynopolitański III (680 – 681) dowartościował rolę natury ludzkiej<sup>233</sup>.

W trzeciej części podjęto zagadnienie aktualnej wartości dogmatu chrystologicznego. Zajęto się w niej godnością i naturą kultury ludzkiej, a także odnowieniem antropologii w świetle chrystologii<sup>234</sup>. Zwrócono uwagę na problemy obecnej chrystologii zarówno w dziedzinie języka jak i zrozumienia

---

<sup>231</sup> Tamże, s. 116.

<sup>232</sup> Tamże, s. 117.

<sup>233</sup> P. CODA, *Sui due documenti della Commissione Teologica Internazionale riguardanti la cristologia*, dz. cyt., s. 51-53.

<sup>234</sup> G. STRZELCZYK, *Dogmatyka t. 1, Traktat o Jezusie Chrystusie*, Warszawa 2005, s. 397.



idei zbawienia oraz przeżycia misterium wyzwolenia. W odpowiedzi na te trudności sformułowano postulat przyjęcia pewnej liczby prawd, które wyjaśniają wiarę w Chrystusa i zbawienie. Koncepcja życia ludzkiego wyprowadzona z egzystencji Chrystusa (proegzystencji) domaga się od człowieka nawrócenia.

Ostatnim elementem tej części dokumentu jest konieczność aktualizowania doktryny i przepowiadania chrystologicznego. Podkreślono w nim potrzebę przedstawienia syntezy misterium Chrystusa, która uwzględniałaby wynik egzegezy biblijnej, wydobyla pełne znaczenie formuły: „Chrystus umarł za nas”, oraz uwzględniła zagadnienia, w których napotymano trudności: zagadnienie świadomości i wiedzy Chrystusa oraz zagadnienie odkupienia dokonanego dla wszystkich i raz na zawsze<sup>235</sup>.

Czwarta część zajmuje się relacją między soteriologią i chrystologią. Na początku zaznaczono, że Jezus był świadomy swego posłannictwa, swojej egzystencji, która była skierowana na innych. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa ukazują Go jako Odkupiciela eschatologicznego. Jezus w życiu i śmierci oddaje się Ojcu, a ten przyjmuje Go w zmartwychwstaniu<sup>236</sup>. Refleksja soteriologiczna przybierała w Kościele różne postacie, tworząc jednak spójną całość. Komisja, wyróżniając różne modele soteriologiczne, krytykuje koncepcję zastępstwa. W dokumencie formułuje się postulat odnowienia pneumatologicznego wymiaru chrystologii<sup>237</sup>.

W 1981 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna wydała kolejny chrystologiczny dokument: *Teologia, chrystologia, antropologia*, który miał być kontynuacją poprzedniego. Traktuje on o związku chrystologii z całością wykładu nauki o Bogu, a następnie o relacjach między chrystologią i antropologią. Problem relacji pojawił się po Soborze Watykańskim II, który w miejsce ówczesnej teocentrycznej teologii pragnął dowartościować

---

<sup>235</sup> *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, w: DMKT, s. 116.

<sup>236</sup> Tamże, s. 127.

<sup>237</sup> H.U. BALTHASAR, *Samoświadomość Chrystusa*, „Communio” 3 (1983), nr 3, s. 62.

chrystocentryzm<sup>238</sup>. „Ważne jest tu zachowanie trzech zasadniczych aspektów chrystologii, a zarazem stworzenia jej właściwej relacji z antropologią. Pierwszy aspekt wyraża niezbędność antropologii dla chrystologii, która objawia się w ukazaniu właściwej relacji człowieka do Boga”<sup>239</sup>.

W refleksji na temat relacji teologii i antropologii zwrócono uwagę na zachwianie komplementarności drogi zstępującej i wstępującej, unikając pomieszania i rozdzielenia chrystologii z refleksją o Bogu<sup>240</sup>, twierdząc jednocześnie, że misterium Boga objawione w Chrystusie zdecydowanie przewyższa myśli i pragnienia ducha filozoficznego oraz religijnego, zostawionych swoim własnym siłom<sup>241</sup>. Określając stosunek między teocentryzmem a chrystocentryzmem, zaznaczono, że ich przeciwstawienie jest wynikiem błędnego założenia, ponieważ chrystocentryzm i teocentryzm chrześcijański w gruncie rzeczy jest czymś jednym. Wgłębiając się w rzeczywistość teizmu naturalnego, nie kwestionuje się go, ponieważ ma on swoje źródło w Bogu<sup>242</sup>. Następnie rozważono stosunek chrystologii do objawienia Trójcy Świętej. W tej relacji unika się rozdzielenia, które w konsekwencji prowadziłyby do agnostycyzmu. Chrystologia wpisana jest w refleksję o Trójcy, a misterium Jezusa objawia Boga Ojca. Ojciec z Synem i Duchem Świętym prowadzą życie trynitarnie w najgłębszy sposób. Ta relacja objawiona jest nam w historii zbawienia przez Jezusa Chrystusa.

Zajęto się również problemem relacji chrystologii i antropologii. Najpierw zauważono, że proegzystencja Chrystusa zakłada Jego preegzystencję, ukazując fałszywość koniecznego wyboru między chrystologią antropologiczną i funkcjonalną. Tak rozumiana chrystologia domaga się antropologii. Prawdziwa humanizacja człowieka domaga się jego przebóstwienia. Poznając chrześcijański

---

<sup>238</sup> A. NOSSOL, *Teocentryzm czy chrystocentryzm w wykładach teologii dogmatycznej*, „Collectanea Theologica” 41 (1971), z. 2, s. 15.

<sup>239</sup> K. GÓZDŹ, *Antropologia w relacji do teologii*, „Teologia w Polsce” 4,1 (2010), s. 84.

<sup>240</sup> *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: DMKT, s. 134.

<sup>241</sup> Tamże, s. 135.

<sup>242</sup> P. CODA, *Sui due documenti della Commissione Teologica Internazionale riguardanti la cristologia*, dz. cyt., s. 56.

sens przebóstwienia, Międzynarodowa Komisja Teologiczna stwierdza: „prebóstwienie jest prawdziwą i najwyższą «humanizacją» człowieka”<sup>243</sup>.

Drugą część dokumentu poświęcono najważniejszym zagadnieniom chrystologii współczesnej. Pierwsze zagadnienie dotyczy preegzystencji Jezusa Chrystusa. Podstawą tych rozważań są źródła biblijne, które są tłem i racją pozostałych<sup>244</sup>. Wskazują one na ontologiczny początek Jezusa Chrystusa wcielonego Syna Bożego. W Nowym Testamencie problematyka preegzystencji *Logosu* pojawia się w hymnach, która to forma bardzo ogranicza rozważania typowo spekulacyjne. Od samego początku refleksji chrystologicznej preegzystencja Jezusa Chrystusa współwiecznego z Ojcem wiąza ją z soteriologią.

Drugim punktem tej części dokumentu jest problem trynitarnego aspektu krzyża Jezusa Chrystusa czyli zagadnienie cierpienia Boga<sup>245</sup>. Autorzy przywołują najpierw ideę cierpienia Boga wg Hegla, następnie poglądy współczesnych teologów, którzy uważają, że „«wydanie własnego Syna» powoduje u Boga Ojca głębsze cierpienie niż jakiegokolwiek cierpienie porządku stworzonego”<sup>246</sup>, oraz starotestamentalne świadectwa uczuć Boga i nowotestamentalne Jezusa.

Ojcowie Kościoła kwestionują cierpienie Boga, nie negując Jego współczucia wobec cierpienia. Stwierdzają wszelką niezmiennosc Boga, która jednak nie sprzeciwia się Jego wolności. Bóg nie jest obojętny wobec losu człowieka. Leon I twierdzi, że współczucie może współistnieć ze szczęściem wiecznym. To współczucie nazywane jest „pasją miłości”<sup>247</sup>. Cierpienie

---

<sup>243</sup> *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: DMKT, s. 142.

<sup>244</sup> Tamże, s. 145.

<sup>245</sup> P. CODA, *Sui due documenti della Commissione Teologica Internazionale riguardanti la cristologia*, dz. cyt., s. 62-63; Cierpienie Boga zob. A. SMÓLSKI, *Cierpienie Boga*, „Communio” 24 (2004), nr 2, s. 3-14; M. FIGURA, *Cierpienie Boga w teologii Ojców Kościoła*, tamże, s. 26-45; J.P. BATUT, *Cierpiący Ojciec? Nowsze sugestie i propozycja H. U. von Balthasara w kwestii cierpienia Boga*, tamże, s. 46-64; J. CEERQUEIRA GONCALVES, *Kiedy Bóg także cierpi. Refleksje nad cierpieniem*, tamże, s. 72-86; E. HOUSSET, *Litość jako cierpienie miłości*, tamże, s. 106-116; D. GARDOCKI, *Cierpienie Boga we współczesnej teologii*, „Studia Bobolanum” (2012), nr 3, s. 5-20; Z. KUBACKI, *Od tezy o niecierpiętlności ku tezie o cierpieniu Boga w teologii Josepha Moingta SJ*, tamże, s. 27-41.

<sup>246</sup> *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: DMKT, s. 147.

<sup>247</sup> Tamże, s. 149.

rozdzielenia jest zawsze przewyższane przez radość zjednoczenia. „We wskazanej perspektywie relacji antropologii do teologii można zatem nakreślić kilka dalszych odniesień: podstawy egzegetyczne antropologii, antropologia teologiczna, teologia antropologiczna, kategorie metodologiczne w antropologii teologicznej”<sup>248</sup>.

W 1985 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna zajęła się istotnym problemem współczesnej chrystologii – świadomością jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu. Była to niezbędna reakcja myśli teologicznej Kościoła na błędne poglądy kwestionujące zarówno boską świadomość jak i boską samoświadomość Jezusa Chrystusa. Z poglądami, jakoby Jezus w gruncie rzeczy sam nie wiedział do końca kim naprawdę jest, rozprawił się merytorycznie znakomicie francuski biblista o. F. Dreyfus w swojej książce: *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?* Członkowie Komisji zajęli się tym problemem, stwierdzając, że Jezus był świadomy na sposób ludzki swojej boskiej tożsamości i zbawczej misji<sup>249</sup>. Zagadnienie to ujęte jest w czterech propozycjach (tezach). Pierwsza dotyczy świadomości relacji z Ojcem: „Jezus czerpał ten nieporównywalny autorytet ze swojej szczególnej relacji z Bogiem, o którym mówił «Mój Ojciec»”<sup>250</sup>. Propozycja druga<sup>251</sup> przedstawia świadomość Jezusa, jaką miał o swoim posłaniu. Jezus wiedział, że jest posłany, aby służyć i dać życie za wielu. Ta wiedza zakłada Jego preegzystencję. Relacja Ojca i Syna zakłada również pośrednictwo Ducha Świętego, ponieważ czysta ludzka egzystencja Jezusa jest wynikiem działania Ducha<sup>252</sup>. Trzecia propozycja dotyczy chęci założenia Kościoła<sup>253</sup>. Chrystus miał świadomość swojego posłania zbawczego. Obejmowała ona założenie Jego Kościoła to znaczy zwołanie wszystkich ludzi

---

<sup>248</sup> K. GÓZDŹ, *Antropologia w relacji do teologii*, „Teologia w Polsce” 4,1 (2010), s. 86.

<sup>249</sup> F. DREYFUS, *Czy Jezus wiedział że jest Bogiem?*, Poznań 1995; D. Gardocki, *Świadomość Jezusa na temat swojej boskiej tożsamości*, „Studia Bobolanum” (2009), nr 2, s. 88.

<sup>250</sup> *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu*, w: DMKT, s. 241; D. GARDOCKI, *Świadomość Jezusa na temat swojej boskiej tożsamości*, dz. cyt., s. 84.

<sup>251</sup> T. D. ŁUKASZUK, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*, Kraków 2000, s. 426-427.

<sup>252</sup> *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu*, w: DMKT, s. 244.

<sup>253</sup> D. GARDOCKI, *Świadomość Jezusa na temat swojej boskiej tożsamości*, dz. cyt., s. 82.

w rodzinę Bożą<sup>254</sup>. Propozycja czwarta traktuje o świadomości, Jezusa o Jego miłości do wszystkich ludzi<sup>255</sup>.

Podsumowując, Komisja w swoich rozważaniach sięgając do objawienia i nauki pierwszych soborów przywraca pierwotny obraz tajemnicy Chrystusa. Ten zabieg był konieczny z uwagi na krytykę podstawowych pojęć teologicznych pochodzących z pierwszych soborów, a co za tym idzie kwestionowanie boskości Chrystusa. Ukazano ścisły związek soteriologii i chrystologii. Dokumenty Komisji są także świadectwem odnowienia relacji między teologią, chrystologią i antropologią. Komisja stwierdza, że przeciwstawianie teocentryzmu chrystocentryzmowi jest błędem i podkreśla ich wzajemne powiązanie, odnośnie zaś relacji antropologii i chrystologii pokazuje łączność między humanizacją człowieka i jego przebóstwieniem w Chrystusie. W obrębie chrystologicznego wykładu Komisja zajęła się także aktualnymi problemami: preegzystencji ontologicznej Jezusa (odrzucając jej intencjonalną wersję); problemem cierpienia Boga (stwierdzając Jego współczucie i pasję miłości jako skutek rozdzielania) oraz problemem świadomości Jezusa, którą uzasadnia Komisja na podstawie argumentów biblijnych.

Następnym dogmatycznym zagadnieniem podejmowanym przez członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej jest eklezjologia. Zajęto się nią w perspektywie II Nadzwyczajnego Synodu, który Jan Paweł II zwołał w 1985 roku, w 20. rocznicę zakończenia obrad Soboru Watykańskiego II. Dokument Komisji zajmuje się samą Konstytucją *Lumen gentium*, zagadnieniem inkulturacji Ewangelii i Kościoła oraz założeniem Kościoła przez Chrystusa<sup>256</sup>.

Pierwszy rozdział dotyczy założenia Kościoła przez Jezusa Chrystusa. Jezus chciał założyć Kościół i rzeczywiście go założył. Ten fakt kwestionowany jest jednak przez niektórych przedstawicieli egzegezy historyczno-krytycznej. Stąd Komisja na nowo zajęła się tym zagadnieniem. Punktem wyjścia jest

---

<sup>254</sup> G. SEGALLA, *Samopojmowanie Jezusa jako pośrednika Boga Ojca i Jego królestwa*, „Communio” 22 (2002), nr 1, s. 60-61; *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu*, w: DMKT, s. 246; CH. SCHÖNBORN, *Bóg zesłał syna swego*, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 251.

<sup>255</sup> *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu*, w: DMKT, s. 247.

<sup>256</sup> *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, w: DMKT, s. 199.

znaczenie terminu *ecclesia*, który oznacza zgromadzenie wspólnoty, bądź każdą wspólnotę lokalną, bądź Kościół powszechny. Źródłem założenia wspólnoty Kościoła dotąd dopatrywano się głównie w dwóch wydarzeniach: pierwsze to zmiana imienia *Kefas* na Piotr, jego wyznanie wiary w relacji do założenia Kościoła, a drugie to ustanowienie Eucharystii<sup>257</sup>. Członkowie Komisji proponują nie wiązać założenie wspólnoty Kościoła z konkretnymi wydarzeniami, ale w samej osobie i dziele Jezusa Chrystusa widzieć korzeń i fundament Kościoła. Proces kształtowania się Kościoła trwa nadal, poprzez Ducha, dzięki któremu Chrystus karmi i buduje swój Kościół<sup>258</sup>.

W drugim rozdziale zwrócono uwagę na wielość określeń Kościoła, która oddaje rzeczywistość Kościoła jako misterium. Wobec tej wielości szczególną pozycję zajmują określenia Ciało jako jedność członków, oraz lud Boży. Ten ostatni najlepiej wyraża rzeczywistość sakramentalną wszystkich ochrzczonych. „Nowy lud Boży pojawia się jako «komunia wiary, nadziei i miłości», której źródłem jest Eucharystia”<sup>259</sup>. Określenie „lud Boży” najlepiej podkreśla charakter „misterium” i „podmiot historyczny”. Misterium wyraża tajemnicę Kościoła, który pochodzi od Trójcy Przenajświętszej, natomiast „podmiot historyczny” podkreśla działanie w historii i jej kształtowanie<sup>260</sup>. Między tymi aspektami istnieje autentyczna niezależność. Charakter Kościoła jako podmiotu odznacza się komplementarnością a zarazem nieustannym trwaniem w sytuacji niedopełnienia na ziemi. Mimo to pamięć i oczekiwanie łączy go z Jezusem, określając przez to tożsamość Kościoła. Nowy lud Boży w swoim historycznym istnieniu jest odpowiedzialny wobec świata – powinien być „duszą świata”, przepajając wszystkie aspekty życia duchem Ewangelii.

Kolejny rozdział wskazuje na konieczność inkulturacji, powołując się na słowa Pawła VI – „Rozdzźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów” (*Evangelii nuntiandii*, 20). Podstawą inkulturacji jest misterium Chrystusa. Komisja wskazuje także na „tajemniczą wymianę” między

<sup>257</sup> Tamże, s. 201.

<sup>258</sup> Tamże, s. 203.

<sup>259</sup> Tamże, s. 205.

<sup>260</sup> Tamże, s. 206.

inkulturacją Ewangelii i ewangelizacją kultur: „Z jednej strony, Ewangelia objawia każdej kulturze i wyzwala w niej ostateczną prawdę rzeczy, którą z sobą niesie, z drugiej strony, każda kultura wyraża Ewangelię w oryginalny sposób i ukazuje jej nowe aspekty”<sup>261</sup>.

Co do aspektów inkulturacji teologowie mówią o dwóch kategoriach dotyczących życia i języka. W życiu Kościoła inkulturacja polega na obecności w formacji i organizacyjnych strukturach Kościelnych pozytywnych wartości, które stanowią o tożsamości kultury. Polega ona również na pozytywnej aktywności i zaangażowaniu w odniesieniu do bardziej fundamentalnych problemów<sup>262</sup>. Na poziomie języka polega na wiernym oddaniu depozytu wiary w symbolach i rytach.

Rozdział piąty podejmuje zagadnienie Kościołów partykularnych i Kościoła powszechnego. Rozróżnia Kościół lokalny od powszechnego, określając go jako: „trwający przy swoim pasterzu i zgromadzony przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię”<sup>263</sup>. Teologowie odróżniają również w samym Kościele istotną strukturę mającą boskie pochodzenie od jej postaci, które są konsekwencją przygodnych i ewoluujących elementów, określające jedność i różnorodność. Relacja Kościół powszechny - Kościoły partykularne kształtuje się na wzór trynitarny: „Kościół Trójcy, którego różnorodność jest wieloraka, otrzymuje swoją jedność z daru Ducha Świętego, który jest więzią jedności Ojca i Syna”<sup>264</sup>. Komisja poucza także o roli Kościoła Rzymskiego oraz kolegium biskupów. Przypomina obowiązki biskupów w budowaniu jedności Kościoła, zauważa również nową rolę konferencji episkopatów i ich wzajemnych relacji sąsiedzkich, oraz wyraża nadzieję na przenikanie się różnorodnych elementów ludzkich w jedności wiary<sup>265</sup>.

Kontynuując refleksję nad Kościołem Komisja preferuje wizję wspólnoty uczniów Chrystusa jako hierarchicznie uporządkowanej społeczności.

---

<sup>261</sup> Tamże, s. 211-212.

<sup>262</sup> Tamże, s. 212.

<sup>263</sup> Tamże, s. 214.

<sup>264</sup> A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, Warszawa 2006, s. 418.

<sup>265</sup> *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, w: DMKT, s. 217.

Teologowie podkreślają rolę hierarchii oraz organizacji Kościoła jako komunii wedle określonej organizacji: „Komunia, która określa nowy lud Boży, zakłada więc komunię społeczną hierarchicznie zorganizowaną”<sup>266</sup>. Następnie formułuje się zasady życia w hierarchicznie zorganizowanej społeczności komunii. Celem całego prawodawstwa jest dzieło Kościoła; wszelkie normy i prawo obecne w Kościele świadczą o władzy prawodawczej Kościoła. Wolność chrześcijańska nie zakłada usunięcia norm, które nie krępują, lecz pomagają w ziemskim pielgrzymowaniu.

Kolejnym zagadnieniem podejmowanym w tym dokumencie jest kapłaństwo powszechne i jego relacje do kapłaństwa urzędowego. W tej części wyklada się naukę o kapłaństwie sakramentalnym wynikającym ze święceń, oraz powszechnym wynikającym z sakramentu chrztu, który zobowiązuje wszystkich świeckich do składania ofiary ze swojego życia. Najpełniej ta ofiara dokonuje się w sakramentach. Komisja, cytując konstytucję *Lumen gentium*, wskazuje na pierwszeństwo kapłaństwa urzędowego: „dzięki swej władzy, jaką posiada, tworzy lud kapłański i nim kieruje, w zastępstwie Chrystusa sprawuje ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu, wierni natomiast (...) współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii”<sup>267</sup>. Należy dodać, że powszechne kapłaństwo wiernych i kapłaństwo urzędowe pochodzą z jednego źródła – kapłaństwa Chrystusa, mają jeden cel – ofiarę całego Ciała Chrystusa. Jednakże odmienne jest powołanie duchownych i świeckich. Mimo, że świeccy są dopuszczani do pewnych posług, mają własne powołanie i zadania, odmienne od biskupów i kapłanów. Świeccy powinni szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami ziemskimi<sup>268</sup>.

Następnie podjęto problem Kościoła jako sakramentu<sup>269</sup>. Konsekwencją ujęcia Kościoła jako sakramentu jest jedność. Stąd też następny rozdział dokumentu

---

<sup>266</sup> Tamże, s. 218.

<sup>267</sup> Tamże, s. 222.

<sup>268</sup> Tamże, s. 225.

<sup>269</sup> Z uwagi na współczesne zagrożenia płynące ze strony przedstawicieli pluralistycznej teologii religii szerzej to zagadnienie podjęto w trzecim rozdziale.



o Kościele dotyczy tegoż zagadnienia. „W praktyce należy dostrzec jedność teologiczną Kościoła i historyczny pluralizm wspólnot chrześcijańskich (...)”<sup>270</sup>. Mimo tego pluralizmu akcentuje się jedność, która wynika z jedności kolegium apostoelskiego, któremu przewodniczy Piotr, celem budowania ludu Bożego: „Jeden, jedyny i powszechny Kościół, Kościół Jezusa Chrystusa, może być historycznie rozpoznany w Kościele widzialnym, zbudowanym wokół kolegium biskupów i jego Głowy, biskupa Rzymu”<sup>271</sup>.

Komisja zauważa również, że różne elementy uświęcenia mogą rozwijać się poza widzialnymi strukturami Kościoła, co odnosi się do Kościołów wschodnich i odłączonych. Jednak tylko w Kościele Katolickim można osiągnąć pełnię zbawczych środków<sup>272</sup>.

Zwrócono uwagę również na eschatologiczny charakter Kościoła. Dąży on bowiem do swojego celu, który jest w niebie. Różnica między Kościołem a Królestwem Bożym jest taka, że Kościół jest zalążkiem i początkiem Królestwa. Pojawia się również propozycja nazywania Kościoła sakramentem Królestwa. Komisja dopuszcza stosowanie takiego określenia, jednak w ściśle określonym znaczeniu<sup>273</sup>. Na koniec stawia się Maryję jako obraz i początek Kościoła, który osiągnie pełnię w przyszłym wieku<sup>274</sup>.

Dokument ten posłużył jako pomoc w zredagowanej jako owoc synodu adhortacji *Christifideles laici*<sup>275</sup>, ukazującej potrzebę zaangażowania się wiernych świeckich w życie Kościoła. Również Kongregacja Nauki Wiary korzystała z tego opracowania Komisji redagując *List do biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*<sup>276</sup>.

W tym dokumencie Komisja stara się przypomnieć nauczanie Soboru Watykańskiego II o Kościele, stąd podstawowym odniesieniem jest tutaj

<sup>270</sup> *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, s. 229.

<sup>271</sup> Tamże.

<sup>272</sup> Tamże, s. 231.

<sup>273</sup> Tamże, s. 235.

<sup>274</sup> Tamże, s. 236.

<sup>275</sup> JAN PAWEŁ II, *Christifideles laici*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II t. 1*, Kraków 1996, s. 268-377

<sup>276</sup> *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary*, Tarnów 1995, s. 390-401.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że ów dokument jest pewnym komentarzem do tej konstytucji. Niemniej jednak poruszono także zagadnienia nowe takie jak inkulturacja wiary oraz zagadnienie obecności świeckich w Kościele.

Pewną kontynuacją dokumentu *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* były rozważania podjęte i opublikowane w 1988 roku w dokumencie *Wiara i inkulturacja*. Tekst ten stanowił pewną podstawę wydanej kilka lat później encykliki Jana Pawła II *Redemptoris missio*<sup>277</sup>, w której szczególnie punkty 52 i 53 noszą na sobie znamię pracy Komisji. Ten dokument szerzej jest omówiony w dalszej części pracy dotyczącej współczesnych zagadnień teologicznych. Z uwagi na szersze omówienie zagadnienia inkulturacji w trzecim rozdziale, autor w tym miejscu pragnie jedynie zasygnalizować istnienie tego dokumentu.

Joseph Ratzinger już kilkadziesiąt lat temu mówił, że eschatologia zawładnęła całą teologią<sup>278</sup> oraz, że zadaniem teologów w dziedzinie eschatologii<sup>279</sup> jest zintegrowanie perspektyw, które pozwoli objąć jednym spojrzeniem jednostkę i społeczeństwo, teraźniejszość i przyszłość<sup>280</sup>. Z kolei ks. Lucjan Balter w książce *Eschatologia współczesna*<sup>281</sup> mówi o burzy, jaką wywołała w eschatologii książka Karla Rahnera *Zur Theologie des Todes*<sup>282</sup>. Dopiero list Kongregacja Nauki Wiary *Retentiores episcoporum synodii*<sup>283</sup> tę burzę uciszył i przyczynił się do nowych prób ujęcia problematyki eschatologicznej.

---

<sup>277</sup> JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, Kraków 2006, s. 333-392.

<sup>278</sup> J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 16.

<sup>279</sup> Zob. L. BOROS, *Duch nowego ujęcia eschatologii*, „Concilium” (1968), nr 1-10, s. 78-84; A. GEORGE, *Sąd Boży*, „Concilium” (1969), nr 1-5, s. 12-20; P. MÜLLER-GOLDKUHLE, *Pobiblijne przesunięcie akcentów w historycznym procesie rozwojowym myślenia eschatologicznego*, tamże, s. 21-31; E. SCHILLEBEECKX, *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią*, tamże, s. 31-41; A. GRABNER-HAIDER, *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, tamże, s. 41-50; J. M. GONZÁLEZ-RUIZ, *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, tamże, s. 51-60; P. SCHOONENBERG, *Wierzę w życie wieczne*, tamże, s. 60-69; D. FLANAGAN, *Eschatologia a wniebowzięcie*, tamże, s. 76-84.

<sup>280</sup> J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 28.

<sup>281</sup> L. BALTER, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków 2010.

<sup>282</sup> Tamże, s. 44.

<sup>283</sup> *W Trosce o pełnię wiary, Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary*, dz. cyt., s. 129-132.

Po Soborze Watykańskim II eschatologia katolicka z nauki o rzeczach ostatecznych stała się teologią nadziei<sup>284</sup>.

Drugą cechą posoborowej eschatologii jest chrystocentryczne ukierunkowanie wypowiedzi eschatologicznych. „Rzeczywistością ostateczną nie jest «coś», lecz sam Bóg w Jezusie Chrystusie. Sam Bóg będzie nie tylko «naszym miejscem» po śmierci, ale również naszym ostatecznym spełnieniem”<sup>285</sup>.

Nowość posoborowej refleksji charakteryzuje się także egzystencjalnym ustawieniem problematyki eschatologicznej. Należy dostrzec w egzystencji każdego człowieka wymiar eschatologiczny. Współczesna eschatologia wskazuje na otwartość człowieka i jego ukierunkowanie ku Temu, który stanowi absolutną wartość, nie dziwi zatem fakt, że w 1992 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna zajęła się aktualnymi problemami eschatologii. Wspomina w nim o potrzebie wykładu nauki katolickiej o rzeczach ostatecznych w związku z aktualną kondycją osoby ludzkiej. Sekularyzacja, która poważnie zniekształca wizję człowieka, wypacza także fundamenty nadziei eschatologicznej. Istnienie półcienia teologicznego, a nawet nowe interpretacje dogmatu o zmartwychwstaniu, nie wspierają nadziei życia wiecznego. Ogólne przekonanie, że istnieje tylko materia i wraz ze śmiercią wszystko się kończy próbuje wyłączyć pytania o śmierć i życie przyszłe<sup>286</sup>. Kwestie eschatologiczne są pomijane z powodu eschatologii wewnątrzświatowej (kładącej akcent na znaczenie budowania królestwa Bożego już w naszej historii)<sup>287</sup>.

Wyżej wymienione wszystkie czynniki skłoniły Komisję do podjęcia niektórych zagadnień eschatologii. Na początku zaznaczono, że zagadnienia eschatologiczne podejmowane były już w okresie przednicejskim. Zmartwychwstanie będzie miało miejsce w czasie paruzji, nie zaś w czasie śmierci człowieka. Zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną naszego

---

<sup>284</sup> G. KUCZA, *Jaka eschatologia dzisiaj? Główne przesunięcia akcentów w eschatologii posoborowej*, „Communio”, 22 (2002), nr 5, s. 133.

<sup>285</sup> Tamże, s. 135.

<sup>286</sup> P. C. PHAN, *Contemporary context and issues in eschatology*, „Theological Studies” 55 (1994), s. 508.

<sup>287</sup> *Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 305.

zmartwychwstania stąd nasze zmartwychwstanie, podobnie jak Jego, także będzie cielesne<sup>288</sup>. Komisja wyszczególnia podstawowe zasady interpretacyjne, by uniknąć przesadnego akcentu fizykalnego lub spirytualistycznego: konieczność pełnej akceptacji prawd objawionych; wiedza odnośnie do naszego zmartwychwstania powinna być oparta na wiedzy o zmartwychwstaniu Jezusa; należy posługiwać się koncepcją człowieka opartą na Piśmie Świętym i na rozumie, która rozpozna powołanie człowieka jako stworzenia. Skoro Bóg jest „rzeczą ostateczną” stworzenia. On jest Tym, w którym wszystko co skończone, umiera, i w Nim zmartwychwstaje<sup>289</sup>. Komisja krytykuje koncepcję zmartwychwstania w śmierci, która jest według niej wynikiem pozostałości platonizmu i jest nie zgodna z Pismem Świętym. Pogląd na zmartwychwstanie jako przyszłe wydarzenie połączone z paruzją Chrystusa, jest argumentem za stanem przejściowym. Stary Testament mówi o pewnym stanie po śmierci, który nazywano *szeolem*. W Nowym Testamencie mowa o komunii z Chrystusem, której człowiek dostępuje zaraz po śmierci<sup>290</sup>.

W dalszej części podjęto refleksję nad rzeczywistością zmartwychwstania we współczesnym kontekście teologicznym. Komisja wspomina o eschatologii dusz, która jest stanem jednoczenia się kolejnych chrześcijan w Chrystusie i z Chrystusem. Dokonano zarazem analizy teologicznej herezji dotyczących zmartwychwstania. Konkretnie chodziło o koncepcję śmierci całkowitej (thnetopsychizm oraz w XX wieku *Ganztod*)<sup>291</sup>, która to herezja kwestionowała podwójną fazę eschatologiczną. Inną próbą kwestionowania tej idei jest zarzut, że pochodzi ona z kultury greckiej. Kościół to twierdzenie zdecydowanie odrzuca.

Człowiek powołany jest do zmartwychwstania. Dusza, która istnieje po śmierci, ma w sobie zdolność do zjednoczenia się z ciałem. Dalej tę zdolność nazywa się skłonnością do zmartwychwstania<sup>292</sup>. Komisja odrzuca oskarżenie, że

---

<sup>288</sup> P. C. PHAN, *Contemporary context and issues in eschatology*, dz. cyt., s. 509.

<sup>289</sup> *Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 310-311.

<sup>290</sup> P. C. PHAN, *Contemporary context and issues in eschatology*, dz. cyt., s. 510.

<sup>291</sup> *Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 317-318.

<sup>292</sup> Tamże, s. 321.

dwustopniowość antropologiczna jest zaczerpnięta z dualizmu platońskiego. Taka antropologia zaczerpnięta jest z biblijnych tekstów<sup>293</sup>. Sama śmierć, mimo że z przyczyn oczywistych napełnia nas żalem i odrazą, powinna być traktowana jako brama do zjednoczenia z Chrystusem. Zwyczaje grzebania zwłok są wyrazem wiary w zmartwychwstanie i powinny być zachowane<sup>294</sup>, co nie oznacza, że Kościół sprzeciwia się kremacji (z wyłączeniem zaprzeczania zmartwychwstania)<sup>295</sup>.

Komisja zwróciła uwagę na „witalną więź” wszystkich członków Kościoła. Jedność braci w Chrystusie nie kończy się wraz ze śmiercią, lecz jest umocniona przez wymianę dóbr duchowych. Ta komunikacja dokonuje się za pośrednictwem modlitw<sup>296</sup>. Nadmieniono również, że wywoływanie duchów jest potępione oraz wyrażono wiarę, że Kościół oczyszczający może doznawać pomocy od pielgrzymującego<sup>297</sup>. Oczyszczenie duszy przed spotkaniem z Bogiem towarzyszy wszystkim, którzy umarli w grzechu powszednim. Grzechy śmiertelne natomiast uniemożliwiają owe spotkanie. Stąd Kościół wyznaje, że istnieje miejsce wiecznego potępienia<sup>298</sup>. Członkowie Komisji zauważyli zjawisko coraz intensywniejszego rozpowszechniania się idei reinkarnacji. Przypomnieli stanowisko Kościoła, które zdecydowanie odrzuca tę koncepcję<sup>299</sup>.

Teologowie zwrócili zarazem uwagę na wielkość zamysłu Bożego i powagę życia ludzkiego. Bóg stworzył człowieka, umieścił go w raju i postawił w bliskości i przyjaźni z sobą. Tę bliskość i przyjaźń jednak zniszczył grzech. Bóg posłał swojego Jednorodzonego Syna, aby przez Niego pojednać świat ze sobą. W Nim także objawił nam pragnienie wejścia z człowiekiem w relację przyjaźni. Bóg kładzie przed człowiekiem drogę życia i śmierci pozostawiając mu wolny wybór. W swojej wolności, na podstawie udzielonych mu przez Boga

---

<sup>293</sup> P. C. PHAN, *Contemporary context and issues in eschatology*, dz. cyt., s. 511.

<sup>294</sup> *Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 325.

<sup>295</sup> P. C. PHAN, *Contemporary context and issues in eschatology*, dz. cyt., s. 511.

<sup>296</sup> *Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 326.

<sup>297</sup> Tamże, s. 327.

<sup>298</sup> P. C. PHAN, *Contemporary context and issues in eschatology*, dz. cyt., s. 511.

<sup>299</sup> *Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 329.

możliwości wyboru, otwiera się lub zamyka na Boga. Stąd mimo wielkiej woli zbawczej Boga, nie można zapominać o rzeczywistości wiecznego potępienia, która rzeczywiście istnieje.

Teologowie kończą ten wykład świadectwem liturgii, z którego wynikają następujące prawdy: zmartwychwstanie rzuca światło na wszystkie inne prawdy eschatologiczne, nasze zmartwychwstanie odbędzie się pod koniec świata, eschatologia dusz to stan pośredni dowodzący nieśmiertelności dusz, istnieje stan oczyszczenia oraz eschatologia dusz jest zapowiedzią zmartwychwstania<sup>300</sup>.

Podsumowując Komisja przestrzega przed utratą poczucia transcendencji i tajemnicy, wątpliwościami odnośnie do wiary w życie wieczne oraz przedstawia w bardzo prosty zagrożenia mające swe źródło we wschodnich religiach i zachodniej laicyzacji. Podkreśla, że Jezus Chrystus i Jego zmartwychwstanie jest podstawą nadziei całego ludu Bożego na życie wieczne, a także ukazuje związek eschatologii z życiem człowieka.

Kolejnym dokumentem zaprezentowanym w tym paragrafie jest tekst Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zatytułowany *Teologia odkupienia*<sup>301</sup>, który został wydany w 1995 roku. Komisja zaczyna od przedstawienia aktualnej sytuacji kondycji ludzkiej. Wspomina najpierw, że treścią odkupienia jest na pierwszym miejscu dobroć Boga, a następnie ludzka potrzeba<sup>302</sup>. Zauważono również paralelizm między stworzeniem i odkupieniem. Następnie wymieniono braki egzystencjalne, które skłaniają do myślenia o odkupieniu. Należą do nich doświadczenia zła i cierpienia, brak równowagi pojedynczego człowieka, trudności w harmonijnym współżyciu ludzi ze sobą, niezdolność do dobrego współżycia z naturą, a także przeświadczenie, że życie ludzkie nie ma sensu. U podstaw tych wszystkich krytycznych momentów leży niespełnione poszukiwanie przez ludzkość pokoju z Bogiem<sup>303</sup>.

---

<sup>300</sup> P. C. PHAN, *Contemporary context and issues in eschatology*, dz. cyt., s. 512.

<sup>301</sup> A. OLMI, *La soteriologia della Commissione Teologica Internazionale (1969-2003)*, „*Divus Thomas*” 107 (2004), nr 1, s. 125-187.

<sup>302</sup> *Teologia odkupienia*, w: DMKT, s. 341.

<sup>303</sup> Tamże, s. 345.

Przed systematycznym wykładem przedstawiono rozumienie odkupienia w wielkich religiach świata. W hinduizmie to wyzwolenie od prawa karmy, które może być osiągnięte na trzy sposoby: poprzez bezinteresowne działanie, duchową intuicję i pełną czci miłość Boga<sup>304</sup>. Buddyzm odkupienie widzi w nirwanie czyli wyzwoleniu od postaci tego świata, osiąganym przez pokonanie wszelkich pragnień i świadomości<sup>305</sup>. W islamie, z uwagi na brak idei grzechu pierwotnego, nie istnieje w ogóle idea odkupienia. Wszyscy ludzie natomiast potrzebują zbawienia, które rozumie się w kategoriach rozkoszy duchowych i materialnych. Osiąga się je przez wyznanie wiary, rytualną modlitwę, jałmużnę, post w miesiącu ramadan i pielgrzymkę do Mekki<sup>306</sup>. Komisja podejmuje także zagadnienie odkupienia w religiach tradycyjnych (pierwotnych, plemiennych, naturalnych), w których wyznaje się wiarę w najwyższą Istotę. Ta najwyższa Istota jest stwórcą wszystkiego, działa przez duchy, które decydują o ludzkim powodzeniu i przychylności. Komisja uwzględnia również mity i epickie opowieści, które mówią o stanie szczęśliwości z Bogiem, utracie tego idealnego stanu i oczekiwaniu na kogoś w rodzaju odkupiciela – zbawiciela.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna zajęła się także rozumieniem odkupienia we współczesnym świecie. Zwróciła uwagę na alternatywne ruchy określane mianem *New Age*, które obiecują zbawienie swoim adeptom. Oprócz kategorii ludzi, którzy oczekują zbawienia, które ma przyjść z zewnątrz oraz tych, którzy wierzą w samo-zbawienie, Komisja zwraca uwagę na istnienie pluralizmu kulturowego i intelektualnego. „Konkretna kondycja ludzi jest pełna dwuznaczności”<sup>307</sup>. Z jednej strony wielki postęp technologiczny, a z drugiej wiele nieprawości i cierpienia ludzi niewinnych. W tym kontekście musi być głoszona doktryna o odkupieniu<sup>308</sup>. Mimo wszystkich ograniczeń, ludzie czekają na wyzwolenie od zła i spełnienie pragnienia dobra. Kościół rozumie i przyjmuje doniosłość tych wysiłków, stara się jednak nie stracić z pola widzenia prawdy

---

<sup>304</sup> Tamże, s. 346.

<sup>305</sup> Tamże, s. 347.

<sup>306</sup> Tamże, s. 348.

<sup>307</sup> Tamże, s. 349.

<sup>308</sup> Tamże.

o ludzkiej kondycji. Tylko odkupienie może wyjść naprzeciw tym pragnieniom. Opiera się ono na dwóch podstawowych doktrynach: chrystologicznej i trynitarnej.

Po zarysowaniu kondycji ludzkiej w relacji do rzeczywistości odkupienia, Komisja przystępuje do omówienia biblijnych perspektyw odkupienia, następnie przechodzi do perspektyw historycznych teologii odkupienia.

Biblijne objawienie ukazuje odkupienie w perspektywie kultycznych ofiar lub daru z siebie. Wszystkie starotestamentalne motywy odkupienia i wyzwolenia zostają w pełni zrealizowane w Jezusie Chrystusie. Nowotestamentalne świadectwa akcentują aspekt wyzwolenia dzieła odkupienia.

Ojcowie Kościoła mają jasną ideę skuteczności obiektywnej (zbawienie całego świata) odkupienia i pojednania, oraz skuteczności subiektywnej (zbawienie poszczególnych ludzi)<sup>309</sup>. Św. Ireneusz uważa, że Chrystus odkupiając nas swoją krwią, zainaugurował nowe stadium w historii zbawienia, posyłając Ducha Ojca, aby Bóg i ludzkość mogli zjednoczyć się i trwać w harmonii<sup>310</sup>. Komisja przywołuje także słowa św. Atanazego, który mówi, że „Odkupiciel musiał uzdrowić nie tylko rzeczywistość samego grzechu, lecz również jego konsekwencje, a więc utratę podobieństwa do Boga”<sup>311</sup>. Grzegorz z Nazjanzu natomiast uważa, że „Chrystus przyjął na siebie całą kondycję ludzką, aby uwolnić nas od grzechu”<sup>312</sup>. Św. Augustyn akcentuje rolę łaski w odkupieniu<sup>313</sup>. Akwinata z kolei widzi odkupienie nie tylko w krzyżu, ale we wszystkich *acta et passiones in carne*<sup>314</sup>. Reformatorzy protestanccy podjęli anzelmową teorię zadośćuczynienia, nierozróżniając (jak to zrobił św. Anzelm) między zadośćuczynieniem i karą. Luter twierdził, że zadośćuczynienie spełnia się przez karę. Ponieważ Chrystus w pełni zapłacił dług należny Bogu jesteśmy

---

<sup>309</sup> Tamże, s. 359.

<sup>310</sup> Tamże, s. 361.

<sup>311</sup> Tamże, s. 362.

<sup>312</sup> Tamże.

<sup>313</sup> Tamże, s. 363.

<sup>314</sup> Tamże, s. 366.



zwolnienie od jakiegokolwiek dopełnienia<sup>315</sup>. Sobór Trydencki opierając się na Augustynie i Tomaszu stwierdza, że Chrystus odkupił nas przez swoją wielką miłość. Wewnątrz protestantyzmu liberalnego odkupienie było różnie rozumiane: teoria zastępczej kary przedstawiała Boga jako mściwego władcę, który domaga się kary; Albrecht Ritschl definiuje „odkupienie jako wolność do współpracy w pewnym łączeniu cnót ze względu na «królestwo Boże»”<sup>316</sup>. Bultmann dzieło odkupienia widzi w głoszeniu krzyża i zmartwychwstania<sup>317</sup>. Paul Tilich z kolei „przypisuje odkupienie Bożej mocy działającej przez słowa i symbole, które przemieniają ludzkie samo-zrozumienie”<sup>318</sup>. Teologia wyzwolenia uważa, że śmierć Jezusa ma charakter odkupieńczy w zależności od tego, jak dalece inspiruje innych do podjęcia walki na rzecz sprawiedliwego społeczeństwa<sup>319</sup>.

Komisja szeroko przedstawia koncepcję Karla Rahnera, która „przedstawia Jezusa jako nieprzekraczalny symbol, który objawia niezmienną, powszechną wolę zbawczą Boga”<sup>320</sup>. „W Rahnerowskiej teorii przyczynowości quasi-sakramentalnej zbawcza wola Boga określa znak, w tym przypadku śmierć Jezusa i Jego zmartwychwstanie i przez ten znak realizuje to, co oznacza”<sup>321</sup>. Współcześni teologowie podejmując teorię Rahnera, wprowadzili jeszcze radykalniejsze rozróżnienie pomiędzy transcendentnymi i kategoriałnymi aspektami religii<sup>322</sup>. Akcentują przy tym bardzo mocno soteriocentryzm. Komisja zaznacza, że pewna grupa teologów kładzie nacisk na równowagę między zstępującą i wstępującą soteriologią odnosząc się przy tym do tradycji<sup>323</sup>.

W czwartej części Komisja ukazuje perspektywy systematyczne teologii odkupienia. Najpierw przedstawia tożsamość Odkupiciela. „Upadła ludzka

---

<sup>315</sup> Tamże.

<sup>316</sup> Tamże, s. 367.

<sup>317</sup> Tamże.

<sup>318</sup> Tamże, s. 368.

<sup>319</sup> Tamże.

<sup>320</sup> Tamże, s. 369.

<sup>321</sup> Tamże.

<sup>322</sup> Tamże.

<sup>323</sup> *Teologia odkupienia*, w: DMKT, s. 371; A. ESPEZEL, *Tajemnica paschalna w samym sercu pośrednictwa Chrystusa*, „Communio” 17 (1997), nr 2, s. 98.

natura nie była zdolna sama z siebie do odnowienia relacji z Bogiem i wejścia na nowo w stan przyjaźni z Nim. Autentyczny więc Odkupiciel powinien być boski<sup>324</sup>. Tożsamość Odkupiciela jest więc dziełem Trójcy Świętej. Jan Paweł II w *Redemptor hominis* mówi, że „Chrystus zjednoczył się na zawsze z każdym człowiekiem poprzez tajemnicę odkupienia<sup>325</sup>”. Komisja akcentuje również rolę wspólnoty Kościoła w procesie poznania Odkupiciela<sup>326</sup>. Kościół uobecnia Odkupiciela w przeżywaniu misterium paschalnego. Zauważa także rolę Maryi<sup>327</sup>, która współuczestniczy w powszechności pośrednictwa Odkupiciela<sup>328</sup>. Ojciec uczynił nas swoimi dziećmi przez posłuszeństwo Jezusa. Ludzkość odkrywa siebie jako skierowaną w sposób podstawowy do zbawienia a jednocześnie głęboko naznaczoną przez grzech. Człowiek jest jednak otwarty na perspektywę zbawienia i zdolny do jego przyjęcia. W ostatniej części dokumentu *Teologia odkupienia*, Komisja ukazuje drogę do realizacji odkupienia w życiu człowieka. Dzieło odkupieńcze Chrystusa rozciąga się na całą ludzkość, ponieważ każdy jest powołany do życia wiecznego. Pierwszym warunkiem wejścia w przymierze, które Chrystus zapoczątkował swoją śmiercią i zmartwychwstaniem, jest odpowiedź wiary. Przez chrzest Chrystus uzdalnia ludzi do doświadczenia odkupienia i przyjęcia łaski i wolności w Duchu Świętym<sup>329</sup>. Przez wiarę Jezus zaprasza ludzi do posłuszeństwa najgłębszemu prawu i zachowywaniu Ewangelii. Wyzwolenie z grzechu przez odkupienie w Chrystusie jedna osobę z Bogiem i ludźmi<sup>330</sup> oraz wskazuje nową drogę posłuszeństwa. Wolność i pojednanie buduje prawdziwą komunie ze Stwórcą, który stał się Zbawicielem<sup>331</sup>. W Kościele i przez Kościół człowiek jest zbawiany

---

<sup>324</sup> *Teologia odkupienia*, w: DMKT, s. 372.

<sup>325</sup> Tamże, s. 373.

<sup>326</sup> Tamże.

<sup>327</sup> Zob. G.M. BARTOSIK, *Zbawcza służba Maryi*, w: *Tajemnica odkupienia „Kolekcja Communio”* 11, Poznań 1997, s. 369-396; C. I. GONZALEZ, *Maryja „pierwsza odkupiona w nauczaniu Jana Pawła II*, tamże, s. 343-367.

<sup>328</sup> *Teologia odkupienia*, w: DMKT, s. 375.

<sup>329</sup> Tamże, s. 382.

<sup>330</sup> Tamże, s. 383.

<sup>331</sup> Tamże, s. 384.

i odnajduję komunie z Bogiem. Zmagania, trudności i modlitwy jednoczą z Panem. Różnorodne etapy odkupienia ujawniają się w łonie Kościoła<sup>332</sup>. W Kościele chrześcijanie doświadczają wyzwolenia. Przez Eucharystię doświadczają pełni życia eklezjalnego i komunii z Odkupicielem. Wyzwoleni, pojednani i żyjący w komunii wierni doświadczają uświęcenia. Jest to uczestnictwo w świętości Boga, który może przemienić każdą egzystencję. Odkupienie dotyka także społeczeństw, przemienia życie wierzących, swoim wpływem prowadzi do przełamania przemocy, krzywd i niesprawiedliwości. Rozciąga się ono także poza samo życie chrześcijan, swoim wpływem obejmuje cały świat<sup>333</sup>. Odkupienie wypełni się wraz z powrotnym przyjściem Jezusa na Ziemię.

Podsumowując, w soteriologicznych rozważaniach zwrócono uwagę na Jezusa Chrystusa jako Jedyne Zbawiciela świata i człowieka. W ten sposób dokument *Teologia odkupienia* rozwija naukę o odkupieniu wyłożoną przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Redemptor hominis*<sup>334</sup>.

W 2007 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna wydała dokument dotyczący nierozstrzygniętego dotąd problemu pt.: *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*. Na płaszczyźnie teologicznej problem ten zdawał się być wtedy nierozwiązany<sup>335</sup>. Ważnym impulsem stało się także zjawisko częstego umierania dzieci bez chrztu, często związanego z praktyką *in vitro* oraz aborcją. Stąd powstaniu tego dokumentu towarzyszyło zainteresowanie mediów<sup>336</sup>. Sam papież Jan Paweł II wskazywał na trudności związane z tym zagadnieniem zwracając się do członków Komisji: „Temat ten jest głęboko związany z innymi podstawowymi zagadnieniami, takimi jak: powszechna zbawcza wola Boga,

<sup>332</sup> Tamże, s. 385.

<sup>333</sup> Tamże, s. 387.

<sup>334</sup> JAN PAWEŁ II, *Lettera di Giovanni Paolo II al cardinale Joseph Ratzinger, in occasione della plenaria della Commissione Teologica Internazionale (4 Ottobre 1996.)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/letters/1996/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19961004\\_cardinale-ratzinger\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1996/documents/hf_jp-ii_let_19961004_cardinale-ratzinger_it.html) [dostęp 10.10.2012].

<sup>335</sup> C. S. BARTNIK, *Los zbawczy dzieci zmarłych bez chrztu*, „Teologia w Polsce”, 2,1(2008), s. 163-172; K. GÓZDŹ, *Problem losu dzieci zmarłych bez chrztu*, „Teologia w Polsce”, 2,1 (2008), s. 173-175; F. DZIASEK, *Pośmiertny los dzieci nie ochrzczonych*, w: *Pod tchnieniem Duch Świętego, współczesna myśl teologiczna*, red. M. FINKE, Poznań – Warszawa – Lublin [b.r.w.], s. 427-456.

<sup>336</sup> T. JAKLEWICZ, *Nadzieja dla małych*, „Gość Niedzielny” 84 (2007), nr 18, s. 24-25.

jedyne i powszechne pośrednictwo Jezusa Chrystusa, rola Kościoła, powszechnego sakramentu zbawienia, teologia sakramentów, znaczenie nauki o grzechu pierwotnym. Przedmiotem waszej refleksji musi być zatem *nexus* między tymi wszystkimi tajemnicami, co pozwoli wam wypracować syntezę teologiczną, pomocną w coraz bardziej spójnej i światłej pracy duszpasterskiej”<sup>337</sup>.

Komisja podejmując zagadnienie nadziei zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu, stwierdza, że trudno przyjąć koncepcje teologiczne podważające wszechmoc i miłosierdzie Boże, takie jak np. teoria otchłani (*limbus puerorum*), która mimo że była uważana za oficjalne nauczanie Kościoła, nie miała potwierdzenia w Objawieniu. Stąd zasygnalizowana przez Komisję, potrzeba pogłębionej refleksji na ten temat, która nie może lekceważyć konsekwencji grzechu pierwotnego. Komisja stanęła także przed problemem natury teologicznej, jak pogodzić powszechną wolę zbawczą z koniecznością chrztu<sup>338</sup>. Zasada *lex orandi lex credendi* pozwala dostrzec pewne światło – święto Młodzianków, których czci się jako świętych, mimo że nie zostali ochrzczeni; Mszał Rzymski z 1970 roku wprowadził Mszę pogrzebową za nieochrzczone dzieci. „Kościół powierza Bożemu miłosierdziu te dzieci zmarłe bez chrztu”<sup>339</sup>. Kościół jest świadomy, że normalnym środkiem zbawienia jest chrzest, ma jednak nadzieję, że są inne drogi prowadzące do tego celu. Powołując się na hierarchię prawd, Kościół wychodzi od prymatu Chrystusa i Jego łaski, która ma pierwszeństwo przed Adamem i grzechem. Łaska jest darem od Boga, potępienie jest zasłużone, bo pochodzi z wolnego wyboru człowieka. „Można zadać sobie pytanie, czy dziecko, które umiera bez chrztu, ale za które Kościół w swej modlitwie wyraża pragnienie zbawienia, może być pozbawione oglądania Boga również bez swojego współdziałania”<sup>340</sup>.

<sup>337</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie Jana Pawła II do Członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej (Czwartek, 7 października 2004)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/2004/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20041007\\_commissione-teologica\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/october/documents/hf_jp-ii_spe_20041007_commissione-teologica_pl.html) [dostęp 10.10.2012].

<sup>338</sup> RADA NAUKOWA KEP, *Opinia teologiczna o losie dzieci zmarłych bez chrztu*, Warszawa 20.03.2002, [online] [http://www.poronienie.pl/teologia\\_los1.html](http://www.poronienie.pl/teologia_los1.html) [dostęp 09.03.2012].

<sup>339</sup> *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, dz. cyt., nr 5.

<sup>340</sup> Tamże, nr 7.

W Piśmie Świętym nie ma świadectw dotyczących dzieci zmarłych bez chrztu, dlatego też Komisja dokonała analizy dwóch rodzajów pouczeń biblijnych: dotyczące powszechnej woli zbawczej Boga oraz konieczności chrztu sakramentalnego. Chociaż ojcowie greccy stwierdzają, że dzieci nieochrzczone idą na zatracenie to np. Grzegorz z Nyssy uważa, że uczestniczą one w szczęśliwości w sposób odpowiadający ich naturze<sup>341</sup>. Na Zachodzie podjęto tę kwestię w związku z pelagianizmem. W kontekście tego sporu św. Augustyn otwarcie kwestionował możliwość zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu. Autorytet „doktora łaski” sprawił, że tą opinię przejęli łacińscy ojcowie Kościoła, a wśród nich także św. Grzegorz Wielki<sup>342</sup>.

W średniowieczu przyjęto zdanie św. Augustyna, interpretując najłagodniejszą karę jako pozbawienie łaski oglądania Boga. Te stanowiska ewoluowały następnie do uczestnictwa dzieci w zjednoczeniu z Bogiem proporcjonalnie do ich stanu<sup>343</sup>. Na przełomie XII i XIII wieku stworzono teorię o *limbus puerorum*, jako miejsce spoczynku tych dzieci<sup>344</sup>. W okresie potrydenckim ponownie zainteresowano się myślą św. Augustyna. Konsekwencją tego był jansenizm. Janseniści odrzucali teorię otchłani i bronili nauki św. Augustyna odnośnie do dzieci zmarłych bez chrztu. Mimo to teoria otchłani obecna jest w nauczaniu teologów aż do połowy XX wieku. W okresie od *Vaticanum I* do *Vaticanum II* zaczęto zastanawiać się, czy dzieciom umarłym bez chrztu nie przyznać jakiejś formy chrztu krwi bądź pragnienia<sup>345</sup>. Takie rozwiązanie okazało się jednak niewystarczające. W 1951 roku Pius XII w przemówieniu do włoskich położnych podkreślił konieczność sakramentalnego chrztu<sup>346</sup>. W tych refleksjach uwzględniano darmowość łaski i podporządkowanie wszystkich istot ludzkich Chrystusowi i odkupieniu<sup>347</sup>.

---

<sup>341</sup> Tamże, nr 12.

<sup>342</sup> Tamże, nr 20.

<sup>343</sup> Tamże, nr 23.

<sup>344</sup> Tamże, nr 24.

<sup>345</sup> J. J. PAWŁOWICZ, *Zbawienie dzieci nienarodzonych. Świadomość współczesnego Kościoła*, „Homo Dei” 80 (2011), nr 1, s. 62.

<sup>346</sup> *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, dz. cyt., nr 29.

<sup>347</sup> Tamże, nr 30.

Sobór Watykański II wskazał na Boga, jako ostateczny cel człowieka, do którego dąży się na drogach znanych tylko Bogu<sup>348</sup>.

Po przedstawieniu ewolucji myśli na temat zbawienia dzieci nieochrzczonych Komisja podjęła w tym kontekście zagadnienie natury hermeneutycznej. Wyjaśniła trzy główne twierdzenia, które są istotą problemu: powszechność woli zbawczej Boga, konieczność chrztu, konieczność łaski do wyzwolenia od grzechu pierworodnego i wejścia do Królestwa Bożego. Co do powszechnej woli zbawczej, począwszy od restrykcyjnej koncepcji św. Augustyna aż do XX-wiecznej możliwości zbawienia dla dzieci nieochrzczonych, Komisja dokonuje rozróżnienia wszystkich wypowiedzi Kościoła i teologów, na twierdzenia wiary, powszechne nauczanie i opinię teologiczną oraz klasyfikuje poszczególne wypowiedzi i koncepcje dotyczące tematu. Twierdzenie pelagian, że nieochrzczone dzieci mają dostęp do życia wiecznego, Komisja uważa za przeciwny wierze katolickiej, z uwagi na kwestionowanie konieczności chrztu do zbawienia. Twierdzenie, że karą za grzech pierworodny jest brak wizji uszczęśliwiającej, sformułowane przez Innocentego III, odnosi się do nauki o grzechu pierworodnym. Nie oznacza to jednak, że dzieci umierające bez chrztu są pozbawione wizji uszczęśliwiającej<sup>349</sup>. Średniowieczne wypowiedzi Magisterium dotyczące różnych kar należy interpretować w świetle epoki. Te wypowiedzi nie obligują do zamykania tym dzieciom możliwości wizji uszczęśliwiającej<sup>350</sup>. Bulla *Auctorem fidei* Piusa VI nie jest dogmatyczną definicją otchłani<sup>351</sup>. Pius XII w przemówieniu do włoskich położnych akcentuje moralny obowiązek udzielania chrztu dzieciom będącym w niebezpieczeństwie śmierci<sup>352</sup>. Twierdzenie, że dzieci nieochrzczone są pozbawione wizji uszczęśliwiającej było nauką Kościoła nie zaś wiarą Kościoła<sup>353</sup>. Twierdzenie, że jedyną karą dla tych dzieci jest pozbawienie wizji

---

<sup>348</sup> Tamże, nr 31.

<sup>349</sup> Tamże, nr 36.

<sup>350</sup> Tamże, nr 37.

<sup>351</sup> Tamże, nr 38.

<sup>352</sup> Tamże, nr 39.

<sup>353</sup> Tamże, nr 40.

uszcześliwiającej, jest opinią teologów, podobnie jak teza dotycząca szczęścia naturalnego. Podsumowując tę kwestię, Komisja stwierdza: „teologowie powinni uwzględnić apofatyczne ujęcie greckich Ojców Kościoła<sup>354</sup>.

Komisja w następnej części zgłębia zasady teologiczne związane z omawianym problemem. Pierwszą z nich jest powszechna wola zbawcza, którą odnajdujemy w Starym i Nowym Testamencie oraz w nauczaniu Kościoła. Drugą, powszechność grzechu oraz konieczność zbawienia. Powołując się na św. Cypriana, Komisja przywołuje trzecią zasadę dotyczącą konieczności Kościoła. Tę prawdę potwierdza Sobór Watykański II, zaznaczając jednocześnie, że dla tych, którzy nie mieli możliwości poznania Ewangelii, Chrystusowe zbawienie dostępne jest mocą łaski, która ma tajemniczy związek z Kościołem<sup>355</sup>. Konieczność chrztu sakramentalnego podkreśla w wielu miejscach Nowy Testament. Znane są także chrzest krwi i chrzest pragnienia przyjęte przez Kościół jako te, dzięki którym można osiągnąć zbawienie<sup>356</sup>. Komisja wzywa do nadziei, która wykracza poza wszelkie formy ludzkiej nadziei. Rodzice mogą mieć nadzieję co do nieochrzczonych dzieci, że Bóg przyjmie je w swoim zbawczym miłosierdziu. Komisja zachęca również do modlitwy, aby wszyscy byli zbawieni<sup>357</sup>.

W trzeciej części dokumentu Komisja uzasadnia nadzieję zbawienia dla nieochrzczonych. Zaczyna od zarysowania w kilku punktach nowego kontekstu: dążenie do jedności i pokoju pomogły wypracować eklezjologiczną komunie; docenienie nadziei w perspektywie rozpaczliwej utraty dziecka oraz miłość i miłosierdzie w cierpieniu; zauważenie cierpienia dzieci i zwrócenie uwagi na ich los; większa świadomość różnorodności dróg Bożych. Komisja zaznacza, że te refleksje sytuuje w obszarze nadziei (stwierdza, że nie ma wiedzy pewnej o zbawieniu dzieci zmarłych bez chrztu), a odpowiadając na znaki czasu, uzasadnia nadzieję zbawienia dla dzieci umarłych bez chrztu. Zauważa coraz większe otwarcie na taką możliwość Magisterium oraz *sensus fidelium*. Bóg jest

<sup>354</sup> Tamże, nr 41.

<sup>355</sup> Tamże, nr 60.

<sup>356</sup> Tamże, nr 66.

<sup>357</sup> Tamże, nr 69.

bogaty w miłosierdzie, stąd powołując się na 16 punkt Konstytucji soborowej *Lumen gentium* i odnosząc go do dzieci zmarłych bez chrztu, Komisja stwierdza, że Boży plan przewyższa ludzkie zrozumienie<sup>358</sup>.

Druga uwaga dotyczy konieczności chrztu: „Bóg może więc udzielić łaski chrztu bez sprawowania sakramentu: należy o tym pamiętać zwłaszcza wtedy, gdy udzielenie chrztu staje się niemożliwe”<sup>359</sup>. W trzeciej uwadze Komisja zastanawia się, czy dzieci zmarłe bez chrztu umierają w grzechu pierwotnym bez Bożej pomocy, oraz przedstawia drogi zjednoczenia z Chrystusem dla tych dzieci: drogę cierpienia, drogę ofiary dla Chrystusa na wzór świętych Młodzianków oraz drogę uprzedniej łaski zbawienia w Chrystusie na wzór Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny.

Kolejnym problemem jest przyjęcie zbawienia i używanie wolnej woli. Komisja po raz kolejny wykazuje słabość teorii otchłani oraz akcentuje rolę zwycięstwa Chrystusa Zbawiciela w odniesieniu do grzechu Adama: „solidarność ludzkości z Chrystusem musi mieć priorytet nad solidarnością z Adamem i to w takim ujęciu powinno się podejmować temat chrztu dzieci zmarłych bez chrztu”<sup>360</sup>. Solidarność z Chrystusem realizuje się poprzez zjednoczenie z Nim. To zjednoczenie wymaga jednak wolnej woli, której brak u dzieci. Brak wolnej woli nie kwestionuje możliwości oglądania Boga przez dzieci, które są ochrzczone. Stąd, z uwagi na brak chrztu, Komisja wskazuje na solidarność z Adamem, pytając zarazem, jak zmienić tę teorię, by przywrócić priorytet zjednoczenia z Chrystusem. Dlatego bierze się pod uwagę możliwość chrztu *votum* wyrażonego przez rodziców lub w jakiś sposób przez samo dziecko<sup>361</sup>.

Przeświadczenie, że te dzieci są pozbawione zbawienia jest sprzeczne z *sensus fidelium*, ponadto św. Paweł mówi o uświęceniu dzieci przez rodziców, co daje podstawy nadziei na zbawienie dziecka. Kiedy chrzci się dziecko, Kościół wstawia się za nim, dokonując aktu wiary, do którego ono nie jest zdolne, a

---

<sup>358</sup> Tamże, nr 81.

<sup>359</sup> Tamże, nr 82

<sup>360</sup> Tamże, nr 91.

<sup>361</sup> Tamże, nr 94.



zatem Kościół może w jego imieniu wyrażać *votum baptismi*. Powołując się na zasadę *lex orandi – lex credendi*, stwierdza, że od czasów Soboru Watykańskiego II Kościół modli się za dzieci zmarłe bez chrztu (co więcej istnieją nawet specjalne obrzędy pogrzebowe) oraz dodaje, że Kościół może dzieci zmarłe bez chrztu polecać tylko Bożemu miłosierdziu. Reasumując Międzynarodowa Komisja Teologiczna konstatuje, że istnieje wiele argumentów przemawiających za tym, aby mieć nadzieję, że dzieci nieochrzczone będą zbawione<sup>362</sup>. Zaznacza jednak, że jest to nadzieja w modlitwie, nie zaś pewność. Pokazuje, że zwyczajna droga do zbawienia prowadzi przez sakrament chrztu<sup>363</sup>.

Bez wielkiej przesady należy stwierdzić, że ten dokument był najbardziej oczekiwanym głosem teologów, jakiego wyczekiwali katolicy całego świata. Wobec tych oczekiwań Komisja odpowiedziała rzeczywiście szerokim opracowaniem tematu. Rozwiązanie problemu jednak nie doczekało się jakiegoś definitywnego rozstrzygnięcia. Komisja mówi o nadziei, którą uzasadnia rzeczowymi argumentami teologicznymi, powołując się na solidarność dzieci zmarłych bez chrztu z Chrystusem oraz zasadę *lex orandi lex credendi*. Wydaje się, że Komisja zrobiła maksymalnie dużo, nie kwestionując przy tym zasadności konieczności chrztu do zbawienia.

### 2.3. PROBLEMATYKA TEOLOGICZNO – MORALNA

Po *Vaticanum II* teologia moralna nieco zmieniła swój wizerunek. Główne punkty ciężkości w dociekaniach teologiczno-moralnych stopniowo zaczęły się przemieszczać. Etykę chrześcijańską zaczęto uzasadniać biblijnie, ukierunkowano ją również społecznie. Trzecim punktem ciężkości był problem takiego ujęcia obiektywnych norm, które by dalej zachowały swoje znaczenie w szybko zmieniającej się rzeczywistości<sup>364</sup>. W takim kontekście Międzynarodowa Komisja Teologiczna zajęła się szeregiem zagadnień teologiczno-moralnych.

---

<sup>362</sup> J. J. PAWŁOWICZ, *Zbawienie dzieci nienarodzonych. Świadomość współczesnego Kościoła*, dz. cyt., s. 61.

<sup>363</sup> *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, dz. cyt., nr 103.

<sup>364</sup> F. FURGER, *Odnowa teologii moralnej, próba sprawozdania*, „Collectanea Theologica” 45 (1975), z. 4, s. 30-34.

Pierwszy dokument z tego zakresu odnosi się do normy moralności w oparciu o biblijne dane. Następne dokumenty mają natomiast bardziej społeczną orientację.

W pierwszym dokumencie o charakterze teologiczno – moralnym Komisja zatwierdziła *in forma generica* tezy Hansa Ursa von Balthasara oraz Heinza Schürmanna dotyczące moralności chrześcijańskiej i jej norm.

We wprowadzeniu do swoich dziewięciu tez Balthasar zaznacza, że moralność chrześcijańska ma charakter wstępujący i przyjmuje dane antropologiczne jako swój punkt wyjścia.

Chrystus jest konkretnym imperatywem kategorycznym. Jest On normą uniwersalną działania moralnego, także konkretną normą personalną. Imperatyw sformułowany jest w trybie oznajmującym. Na mocy rzeczywistości naszego synostwa Bożego cała aktywność chrześcijańska jest realizacją naszej wolności, a nie przymusu<sup>365</sup>. W Chrystusie aktualizuje się miłość Ojca do świata, stąd Jezus jest normą uniwersalną. Rozciąga się ona na całą różnorodność osób i sytuacji moralnych w taki sam sposób, w jaki jednoczy na nowo w osobie Chrystusa wszystkich ludzi w ich jedności i wolności<sup>366</sup>. Synteza całej woli Ojca, zrealizowana w osobie Chrystusa, ma charakter eschatologiczny i nieprzekraczalny. Jest więc *a priori* normatywna dla wszystkich<sup>367</sup>. Dzieło Chrystusa wypełnione dla wszystkich, prowadzi do wspólnoty, która uosabia i uspołecznia. Działanie moralne chrześcijan opiera się właśnie na jego witalnej realizacji. Kościół jest otwarty na świat, jak Chrystus otwarty jest na Ojca<sup>368</sup>.

Balthasar wskazuje na chrześcijański sens złotej reguły. Polega ona na tym, że członkowie Chrystusa mogą pokładać w sobie nawzajem nadzieję i stanowić dla siebie oparcie. Chrześcijańska złota reguła przekracza więc zwykłą sprawiedliwość i pokazuje, że prawo jako ogólne braterstwo ludzkie znajduje swoje wypełnienie w Chrystusie<sup>369</sup>. Teolog z Lucerny porównuje etykę

---

<sup>365</sup> *Moralność chrześcijańska*, w: DMKT, s. 35.

<sup>366</sup> Tamże, s. 36.

<sup>367</sup> Tamże.

<sup>368</sup> Tamże, s. 37.

<sup>369</sup> Tamże.

chrześcijańska do krzyża: Chrystus jest obecny, jako jedyna norma w każdej poszczególnej relacji, w każdej sytuacji<sup>370</sup>. Każdy grzech odnosi się do Chrystusa i musi On zanieść go aż na krzyż. Świadome „nie” powiedziane Bogu łączy się z „nie” szatana. Przeciwstawienie się Chrystusowi, które ma miejsce w każdym grzechu jest atakiem wprost normy osobowej: „przebija serce Ukrzyżowanego”<sup>371</sup>.

Kolejne tezy dotyczą starotestamentalnych elementów zamierzonej syntezy. Najpierw Balthasar mówi o obietnicy. Jest ona skutkiem Bożego powołania, przez które ukonstytuowany jest podmiot moralny. Konkretyzuje się ona w jednostkach. Wiara w Boga jest posłuszeństwem, a więc ważna jest odpowiedź<sup>372</sup>. Posłuszeństwo Bogu jest oczekiwaniem obietnicy. Prawo natomiast jest drugim etapem i nie znosi obietnicy. Określone jest jako bardziej szczegółowe zdeterminowanie postawy człowieka. Z Bożego punktu widzenia z Prawem związana jest propozycja, która zaprasza do życia w zgodności z ustaloną bliskością przymierza<sup>373</sup>. Skrajne traktowanie Prawa w historii prowadziło do legalizmu lub do całkowitego odrzucenia go. Podsumowując Balthazar dodaje: „Tam, gdzie zanika wiara chrześcijańska w wypełnienie obietnic w Chrystusie, historia zostaje zdominowana nie tyle przez fragmentaryczne etyki zewnętrzne w stosunku do Biblii, ale przez etyki Starego Testamentu, które są bliższe chrześcijaństwu”<sup>374</sup>.

Trzecia grupa tez Hansa Ursa von Balthasara obejmuje tezy etyki pozabiblijnej. Człowiek odsłania się w sumieniu i daje dostęp do własnej głębi. Odkrywa także wspólnotę, przez którą określana jest jego wolność. W człowieku są inklinacje do dobra i nic nie może tego ukierunkowania zniszczyć<sup>375</sup>. Także bez Objawienia człowiek szuka swego ukierunkowania, ze względu na swoje uporządkowanie moralne. Etyka przedbiblijna szuka dobra odpowiedniego

---

<sup>370</sup> Tamże, s. 38.

<sup>371</sup> Tamże, s. 39.

<sup>372</sup> Tamże.

<sup>373</sup> Tamże, s. 41.

<sup>374</sup> Tamże, s. 42.

<sup>375</sup> Tamże, s. 43.

swojej naturze. Wobec normy absolutnej, człowiek odrzuca siebie na korzyść Dobra Boskiego i komunii międzyludzkiej. Pojawienie się faktu biblijnego sprawia że człowiek jest obdarzony wolnością przez wolnego Boga. Jeżeli wolność ta nie będzie zakorzeniona w Bogu, będzie szukała swojego fundamentu w sobie. Podstawą etyki postchrześcijańskiej jest dialogiczna relacja wolności ludzkiej<sup>376</sup>.

Drugą część dokumentu stanowią cztery tezy Heinza Schürmana. Na początku zastanawia się on nad obowiązywalnością, w dzisiejszych warunkach, sądów wartościujących obecnych w Biblii. Jezus jest przykładem i kryterium miłości, która służy i ofiaruje się. Przyjście i działanie Jezusa jest określone pojęciem „służba” lub za św. Pawłem – „kenoza”. Postawa Jezusa jest więc charakteryzowana jako miłość, która służy i ofiaruje się „dla nas” oraz czyni widzialną miłość Bożą<sup>377</sup>.

Słowa Jezusa są ostateczną normą moralną. One wyrażają Jego postawę miłości i powinny być interpretowane z przyjęciem za punkt wyjścia Jego osoby. Św. Paweł zaleca zachowywać słowa i rozstrzygnięcia Jezusa aby nie popaść w legalizm. Heinz Schürman zauważa, że wskazania Jezusa były zróżnicowane wymaganiami w zależności od przypadków.

W trzeciej tezie zwrócono uwagę na trwałość niektórych sądów wartościujących, na mocy ich podstaw teologicznych i eschatologicznych. Są to sądy domagające się od członków Kościoła wyrzeczenia dla Chrystusa. Te wymagania opierają się na powołaniu człowieka do całkowitego daru z siebie<sup>378</sup>.

Teza czwarta mówi o sądach wartościujących i szczegółowych wskazaniach zakładających zróżnicowane obowiązki. Schürman zastanawia się, na ile te wskazania były podyktowane duchem epoki, dodaje również, że problem hermeneutyczny nie może być odrzucony, jeśli chodzi o sądy

---

<sup>376</sup> Tamże, s. 46.

<sup>377</sup> Tamże, s. 49.

<sup>378</sup> Tamże, s. 51.

wartościujące<sup>379</sup>. W zakończeniu autor stwierdza, że tylko mała część sądów wartościujących jest uwarunkowana przez epokę i środowisko<sup>380</sup>.

Tezy Balthasara i Schürmanna były realizacją postulatów posoborowej teologii moralnej odnośnie do biblijnego ożywienia jej studium, a także wyrazem skoncentrowania etyki katolickiej na osobie Chrystusa. Obydwaj autorzy opierając się na Piśmie Świętym wyprowadzają ogólne wnioski odnośnie etyki katolickiej i adaptują je do realiów współczesnego świata.

W nurcie zagadnień teologiczno – moralnych wypada umieścić także dokument pt. *Postęp ludzki i zbawienie*, wydany w 1977 roku. Impulsem podjęcia tego zagadnienia było pojawienie się „teologii wyzwolenia”<sup>381</sup> oraz kontynuacja badań zapoczątkowanych przez konstytucję *Gaudium et spes*<sup>382</sup>.

Nim przystąpimy do prezentacji dokumentu, parę słów poświęcimy samemu fenomenowi tzw. „teologii wyzwolenia”<sup>383</sup>. Jest to nurt myśli teologicznej związany ściśle z sytuacją społeczno-polityczną narodów Ameryki Łacińskiej. Jest ona próbą odpowiedzi na stan ogromnej nierówności i niesprawiedliwości społecznej<sup>384</sup>. Sytuację tę można oddać jako sytuację ucisku, nędzy i zależności, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społeczno-politycznym, ekonomicznym i kulturowym. To doświadczenie przyczyniło się do obudzenia świadomości społecznej i jednostkowej, także w wymiarze teologicznym, oraz skierowania powszechnego zainteresowania ku działalności wyzwoleńczej. Fiasko teorii rozwoju<sup>385</sup> poskutkowało w kręgach chrześcijańskich – ożywionym zainteresowaniem tematyką socjalizmu i jego wizją świata i człowieka. Nawoływano do rewolucji, która wg J. Comblina została zapoczątkowana przez samego Jezusa. Rewolucja opierała się na miłości i

---

<sup>379</sup> Tamże, s. 53.

<sup>380</sup> Tamże, s. 54.

<sup>381</sup> B. INLENDER, *Zagadnienia moralne w pracach Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, „Collectanea Theologica” 46 (1976), z. 2, s. 125.

<sup>382</sup> *Postęp ludzki i zbawienie*, w: DMKT, s. 71.

<sup>383</sup> Zob. *Comisión Teológica Internacional. Teología de la liberación*, red. K. LEHMANN, Madrid 1978.

<sup>384</sup> J. WOŁKOWSKI, *Teologia wyzwolenia a szanse dialogu*, Warszawa 1988, s. 39.

<sup>385</sup> B. MONDIN, *Teologowie wyzwolenia*, tłum. R. Borkowski, Warszawa 1988, s. 30.

miłosierdziu, które mają wymiar społeczny<sup>386</sup>. Postulowana konieczność działań szybkich i głębokich, a więc rewolucyjnych zbliżyła teologów wyzwolenia do marksistowskiej analizy społeczeństwa i jednostki. Gutierrez wprost pisze o konfrontacji teologii z marksizmem: „Konfrontacja ta ponadto pomaga teologii dostrzegać to, co jej próby zrozumienia wiary zawdzięczają historycznej praktyce człowieka w historii oraz jakie znaczenie dla przekształcania świata może mieć jej własna refleksja”<sup>387</sup>.

Teologia wyzwolenia określa siebie jako krytyczną refleksję nad *praxis* historyczną w świetle wiary<sup>388</sup>. U podstaw tej teologii znajduje się najpierw sytuacja ubogich oraz nowe doświadczenie historyczne i duchowe. Stąd postulat pierwszorzędnej roli opcji na rzecz ubogich. Osiągnięcie tego celu realizuje się na drodze zastosowania swoistych form pośrednictwa: społeczno-analitycznego, pośrednictwa hermeneutycznego i praktyczno-pastoralnego. Pierwsze z nich polega na wykorzystaniu informacji i analiz dostarczonych przez nauki społeczne, które służą zrozumieniu mechanizmów rodzących ucisk i ubóstwo. Następnie przeprowadza się analizę w świetle wiary. Chodzi tu o spojrzenie i ocenę rzeczywistości w świetle planu Bożego. Ostatni etap charakteryzuje się zaangażowaniem w celu przekształcenia i zmiany istniejących struktur społecznych<sup>389</sup>.

Głównymi przedstawicielami teologii wyzwolenia są: wspomniany Gustavo Gutierrez (ur.1928), a także: Hugo Assman (ur. 1933), Eduardo Pironio (1920- 1988), Leonardo Boff (ur. 1938)<sup>390</sup>, Juan L. Segundo (1933-1989), Jose Miguez Bonino (1924-2012), Helder Camara (1909-1999)<sup>391</sup>, Juan Alfaro (ur. 1914)<sup>392</sup>.

---

<sup>386</sup> D. GARDOCKI, *Teologia wyzwolenia w świetle nauczania Kościoła*, „Studia Bobolanum” (2007), nr 3, s. 101-104.

<sup>387</sup> G. GUTIERREZ, *Teologia wyzwolenia*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1976, s. 19.

<sup>388</sup> D. GARDOCKI, *Teologia wyzwolenia w świetle nauczania Kościoła*, dz. cyt., s. 105.

<sup>389</sup> Tamże, s. 105-106.

<sup>390</sup> L. BOFF, *Sakramenty Kościoła*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1981.

<sup>391</sup> H. CAMARA, *Godzina Trzeciego Świata. Wybór pism*, tłum. J. Bukowski, D. Eska, L. Malewicz, Warszawa 1973; tenże, *Życ Ewangelią*, tłum. I. Bobbó-Batko, Warszawa 1995.

<sup>392</sup> J. ALFARO, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, tłum. P. Leszan, Warszawa 1975; tenże, *Teologia postępu ludzkiego*, tłum. S. Głowa, Warszawa 1971.

Dokument *Postęp ludzki i zbawienie* nie wymienia wprawdzie expressis verbis nazwy „teologia wyzwoleni”, jednak w całej swej treści nawiązuje do zagadnień ją kształtujących i będących jej zasadniczymi odniesieniami. Zajmuje się sprecyzowaniem tego, jak należy rozumieć relację istniejącą między zbawieniem eschatologicznym i postępem ludzkim, o której traktuje teologia latynoamerykańska. Relację tę winno się widzieć jako relację jedności, podkreślając jednak wyraźne różnice, jakie istnieją między zbawieniem i królestwem Bożym, postępem i związaną z nim ludzką działalnością<sup>393</sup>.

Sytuację ubóstwa i niesprawiedliwości Komisja stawia jako punkt wyjścia do dalszych refleksji teologicznych. Z doświadczenia duchowego rodzi się wysiłek intelektualny, który zmierza do wyrażenia odczuć miłości chrześcijańskiej w skutecznych działaniach za pośrednictwem refleksji ludzkiej i analizy naukowej<sup>394</sup>. Publikacje teologiczne podejmujące zagadnienia relacji postępu i zbawienia, wychodząc od doświadczenia ucisku dochodzą do jedności historii zbawienia i wysiłków na rzecz dobra ludzi. Komisja przestrzega, by nie redukować historii zbawienia do historii świata oraz, by nie pokładać nadziei w polityce, jakby ona miała być absolutnym spełnieniem wszelkiej aktywności.

W związku z tym Komisja precyzuje dwa zagadnienia. Po pierwsze debata polityczna nie może zagubić sensu właściwego perspektywie wszelkiej chrześcijańskiej aktywności; po drugie element polityczny nie jest wartością absolutną w Kościele, ale narzędziem mającym na celu służbę. Teologia powinna uznać pluralizm interpretacji naukowych w odniesieniu do rzeczywistości społecznej oraz nie wiązać się z żadną z nich<sup>395</sup>.

Pismo Święte piętnuje zjawisko niesprawiedliwości społecznej i nawołuje do jej zlikwidowania. Warto w tym świetle spojrzeć także na temat wyzwolenia. Wyzwolenie uzdalnia do działania w Jezusie Chrystusie, w miłości i służbie braciom. Nowy Testament pokazuje, że nie ma prawdziwej zmiany społeczeństwa bez pojednania człowieka z Bogiem i innymi ludźmi<sup>396</sup>.

<sup>393</sup> D. GARDOCKI, *Teologia wyzwolenia w świetle nauczania Kościoła*, dz. cyt., s. 99, przyp. 1.

<sup>394</sup> *Postęp ludzki i zbawienie*, w: DMKT, s. 73.

<sup>395</sup> Tamże, s. 76.

<sup>396</sup> Tamże, s. 80.

W systematycznych rozważaniach zauważono, że Bóg jest wyzwolicielem w pełnym znaczeniu tego słowa. On umacnia ducha i serce ludzi zbliżając ich sumienie i wzywając ludzi do pracy nad budowaniem sprawiedliwszego świata. W tym celu cały człowiek został wyzwolony od zła.

Pełne wyzwolenie dokona się jednak dopiero w przyszłym życiu. Instytucje społeczne są przedmiotem odpowiedzialności moralnej. Stąd wysiłek reformy musi odnieść się do niesprawiedliwych sytuacji i struktur. Komisja określiła także relację między postępem ludzkim i zbawieniem. Zaznaczono, że należy unikać całkowitego rozdzielenia tych rzeczywistości, jak również utożsamiania panowania Boga z ludzkim działaniem budowania świata na rzecz jego rozwoju.

Z jednej strony historia jest miejscem, w którym świat zostaje przekształcony do tego stopnia, że dotyka samego misterium Boga; z drugiej strony królestwo Boże realizujące się w ramach historii, przekracza w sposób absolutny wszystkie możliwości ziemskiej aktualizacji<sup>397</sup>. W swoim posłaniu Kościół nie powinien wiązać się z jakimkolwiek systemem społecznym w sposób nieodwołalny. Powinien jednak uwrażliwić swoje sumienie, by móc krytykować sytuacje społeczne. Powinien być solidarny z ubogimi. W zakończeniu zaakcentowano zadanie wszystkich członków Kościoła, by usłyszeli wołanie swoich braci o sprawiedliwość.

Zdecydowana odpowiedź Komisji na zagadnienie związane z teologią wyzwolenia zawiera w sobie przestrożę przed realizowaniem misji Kościoła w powiązaniu z określonymi systemami filozoficzno-społeczno-politycznymi. Rolą tych systemów jest służba. Kościół natomiast, zamiast wchodzić w układy polityczne, winien zająć się sytuacją ubogich. Wyzwolenie od niesprawiedliwości i ucisku nastąpi dopiero w życiu przyszłym, co nie oznacza oczywiście zaniechania wszystkich działań mających na celu poprawę sytuacji ubogich i warunków ich życia.

W 1983 roku Komisja wydała dokument *Godność i prawa osoby ludzkiej*. Porusza on na wielu miejscach zagadnienia teologiczno – moralne, jednak w

---

<sup>397</sup> Tamże, s. 83.



całości odnosi się raczej do tematyki pastoralnej, stąd decyzja o przedstawieniu jego analizy w trzecim rozdziale pracy poświęconym *explicite* właśnie tym zagadnieniom.

W 2004 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna opublikowała dokument pt.: *Communion and stewardship: Human persons created in the image of God*. Dokument ten wpisuje się w debatę, dotyczącą roli i godności człowieka w świecie. Spowodowana jest ona pytaniem o miejsce człowieka w świecie w perspektywie gwałtownego rozwoju technologii i znaczącego postępu, a także w kontekście nieustannego odkrywania wielkości świata stworzonego<sup>398</sup>. Dokument stawia sobie jako nadrzędny cel przypomnienie teologii *imago Dei* oraz udzielenie odpowiedzi na pytanie, jak dalece człowiek może ingerować w swoją naturę<sup>399</sup>.

W pierwszym rozdziale tematykę osoby ludzkiej stworzonej na podobieństwo Boże Komisja podejmuje w odniesieniu do trzech płaszczyzn: Pisma Świętego i Tradycji, modernistycznej krytyki teologii obrazu Bożego i koncepcji obrazu Bożego Soboru Watykańskiego II oraz we współczesnej teologii. Rozdział drugi podejmuje tematykę osoby i wspólnoty tworzonej na obraz Boży w następujących częściach: ciało i dusza, mężczyzna i kobieta, osoba i społeczność, grzech i zbawienie oraz obraz Boga i obraz Chrystusa. Trzeci rozdział mówi o szafarstwie wobec stworzenia widzialnego. Dzieli się on na trzy części: nauka i służebny charakter wiedzy, odpowiedzialność za świat stworzony oraz odpowiedzialność za biologiczną integralność istot ludzkich.

Pierwszy rozdział mówi o człowieku stworzonym na obraz Boga. Odnosząc się do Pisma Świętego i Tradycji stwierdza, że jest to klucz do rozumienia ludzkiej natury i wszystkich antropologicznych twierdzeń Starego i Nowego Testamentu<sup>400</sup>. Stary Testament ukazuje człowieka jako całość

---

<sup>398</sup> *Communion and stewardship*, nr 1; A. DAŃCZAK, *Chrystologia jako klucz do antropologii w dokumencie „Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga”*, „Studia Gdańskie” 18-19 (2005-2006), s. 111.

<sup>399</sup> J.M. LIPNIAK, *Przewodnie idee dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Communion and stewardship: human persons created In the image of God”*, „Przegląd Powszechny” 121 (2004), nr 12, s. 628.

<sup>400</sup> *Communion and stewardship*, nr 7.

duchowo-cieleśną stworzoną, by czynić sobie ziemię poddaną. Człowiek jest powołany do budowania relacji<sup>401</sup>. Idea *imago Dei* pojawia się w Starym Testamencie. Tą ideę potwierdza także Nowy Testament, który wyróżnia jej chrystologiczny i trynitarny charakter oraz podkreśla rolę sakramentów w tworzeniu *imago Christi*<sup>402</sup>.

Idealnym obrazem Boga jest Chrystusa, a człowiek powinien upodobnić się do Niego, by stać się Synem Ojca w mocy Ducha Świętego. To stawanie się wymaga aktywnego uczestnictwa, by przemieniać siebie na wzór Chrystusa<sup>403</sup>. Patrystyczna i średniowieczna teologia odróżnia obraz od podobieństwa. Ireneusz odróżnia obraz, który jest ontologicznym uczestnictwem, od podobieństwa, czyli moralnej przemiany. Z kolei Tertulian mówi, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i dał tchnienie życia jako podobieństwo. Jakkolwiek sam obraz istnieje w człowieku bezwzględnie, podobieństwo może być zniszczone przez grzech. Augustyn nie czyni takiego rozróżnienia. Obraz Boga w człowieku jest ukierunkowaniem go na Boga w powołaniu, wiedzy i miłości. Dla Tomasza z Akwinu *imago Dei* to przede wszystkim uczestnictwo w życiu Bożym, które realizuje się w akcie intelektualnej kontemplacji<sup>404</sup>. Mistyczne tendencje uduchowienia *imago Dei* prezentują Bonawentura i Mistrz Eckhart. Teologia ta pozostała ważna dla zwolenników Reformacji. Odmawiają oni jednak rzeczywistego istnienia obrazowi Boga i redukują go do czystej relacji. Ponadto stwierdzają, że grzech niszczy obraz Boga w człowieku.

Do końca średniowiecza *imago Dei* pozostało w centrum antropologii. Nowożytność przyniosła jej systematyczną krytykę. Nowożytni poddali w wątpliwość pojęcie kosmosu, co teologię *imago Dei* pozbawiło podstaw. Ponadto uważano ją za niesprawdzalną empirycznie, więcej, pojmowano człowieka jako samostaniowiący, autonomiczny podmiot pozbawiony relacji do Boga. Na skutek poglądów Freuda, Feuerbacha i Marksa, Boga pojmowano jako

---

<sup>401</sup> Tamże, nr 10.

<sup>402</sup> A. DAŃCZAK, *Chrystologia jako klucz do antropologii w dokumencie „Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga”*, dz. cyt., s. 112.

<sup>403</sup> Tamże.

<sup>404</sup> *Communion and stewardship*, nr 16.

projekcję ludzkich pragnień. Poglądy te zaowocowały ateizmem wielu „postępowych” środowisk jako naturalną konsekwencją oderwania człowieka od fundamentu wiary i Kościoła.

Atmosfera teologiczna XX wieku nie sprzyjała teologii *imago Dei*. W XIX wieku natomiast uważano ją za przejaw pychy. Ogólnie rzecz biorąc, teologia ta nie cieszyła się popularnością. Mimo niesprzyjających tendencji, na skutek intensywnego studium Pisma Świętego i pism Ojców Kościoła, rosło zainteresowanie *imago Dei*. Sobór Watykański II dał nowy impuls. Zwłaszcza konstytucja *Gaudium et spes* zaakcentowała ukierunkowanie człowieka na Boga, które jest podstawą godności ludzkiej i niezbywalnych praw osoby. Podstawą soborowego nauczania jest chrystologia. Chrystus będąc obrazem niewidzialnego Boga, przywraca podobieństwo dzieci Adama do Boga, które zostało zranione przez grzech pierwszych rodziców. Sobór podkreśla także trynitarną strukturę *imago Dei*. Ten, kto w pełni przemieni się w obraz Chrystusa, jest świętym i w nim Bóg objawia swą obecność i łaskę jako znak królestwa. Na tej podstawie Sobór mówi, że ludzka aktywność jest odzwierciedleniem boskiej kreatywności i musi być skierowana na sprawiedliwość i ludzkie braterstwo w celu tworzenia jednej rodziny<sup>405</sup>.

Zainteresowanie *imago Dei* na Soborze przyniosło rozwój na kilku płaszczyznach. Po pierwsze teologia ta rzuca nowe światło na powiązanie chrystologii z antropologią<sup>406</sup>. Przynosi ono głębsze zrozumienie jej dynamicznego charakteru. Po drugie, w świetle historii i ewolucji ludzkiej kultury można powiedzieć, że idea *imago Dei* wciąż się rozwija<sup>407</sup>. Teologowie wiążą także antropologię z teologią, by pokazać, że człowiek ze swej istoty posiada udział w prawie Bożym. Ostatecznie teologia ta definiuje człowieka jako *homo viator*, skierowanego na paruzję i wypełnienie Bożego planu wobec wszechświata.

---

<sup>405</sup> J. MAHONEY, *Evolution, altruism, and the image of God*, dz. cyt.

<sup>406</sup> A. DAŃCZAK, *Chrystologia jako klucz do antropologii w dokumencie „Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga”*, dz. cyt., s. 113.

<sup>407</sup> J. MAHONEY, *Evolution, altruism, and the image of God*, dz. cyt.

Drugi rozdział zaczyna się od stwierdzenia: „Wspólnota i szafarstwo to dwie wielkie nici, z których utkana jest tkanina *imago Dei*”<sup>408</sup>. Pierwsze z tych zagadnień podejmowane w tym rozdziale sprowadza się do następującego twierdzenia: Trójjedny Bóg objawił swój plan, by udzielić człowiekowi wspólnoty życia trynitarnego. Ze względu na tę komunie człowiek został stworzony na obraz Boży. To radykalne podobieństwo do Trójjedynego Boga jest podstawą możliwości komunii stworzonych istot z niestworzonymi osobami Trójcy Przenajświętszej. Stworzone istoty ludzkie ze swej natury są: cielesne i duchowe, mężczyznami i kobietami; skierowane na komunie z Bogiem i innymi; zranione przez grzech; w potrzebie zbawienia; przeznaczone do upodobnienia się do Chrystusa – idealnego obrazu Ojca w mocy Ducha Świętego.

Człowiek wezwany jest do korzystania ze wspólnoty i zarządzania fizycznym światem ofiarowanym mu przez Boga. Te działania zakładają interpersonalną wspólnotę i odpowiedzialną służbę, angażującą duchowe zdolności człowieka. Świat materialny tworzy warunki do współpracy ludzi ze sobą. Tej prawdzie nie zawsze poświęcano wystarczającą uwagę. Dziś teologia stara się przezwyciężyć antropologiczny dualizm. Cieleśność jest fundamentem osobistej tożsamości, nawet jeśli nie jest wprost obecna w świadectwach chrześcijańskiego Objawienia. W biblijnej antropologii wyklucza się dualizm: ciało – dusza. Mówi się o człowieku jako całości. Terminy używane w Starym Testamencie (*nefes, basar*) oraz w Nowym Testamencie (*sarx, soma*) wskazują na jedną istotę człowieka oraz rozumienie cieleśności jako istoty tożsamości człowieka. Cieleśność uczestniczy w życiu sakramentalnym. Cały człowiek jest nosicielem *imago Dei*. W Eucharystii duchowo i cieleśnie jednoczymy się ze Słowem wcielonym. Również człowiek w swym duchowym i cieleśnym wymiarze uczestniczy w zmartwychwstaniu<sup>409</sup>.

Dokument podkreśla równość płci i jej znaczenie w życiu duchowym i społecznym. Jezus przychodzi by odbudować pierwotną harmonię, najlepszym

---

<sup>408</sup> *Communion and stewardship*, nr. 25 [w tłum. autora].

<sup>409</sup> Tamże, nr 31.

sposobem budowania wspólnoty jest małżeństwo, które obrazuje Chrystusa i Jego Kościół.

Osoba stworzona na obraz Boga jest istotą cielesną, której tożsamość wzywa do szczególnej komunii z innymi. Oblubieńcze znaczenie ciała znajduje realizację w ludzkiej intymności i miłości, co odzwierciedla wspólnotę Trójcy, której wzajemna miłość została rozlana w stworzeniu i odkupieniu. Ta prawda jest centralną prawdą antropologii chrześcijańskiej<sup>410</sup>. Ludzie stworzeni na obraz Boży (*imago Dei*) są zdolni do poznania i miłości, zarówno personalnej jak i interpersonalnej. Istotą *imago Dei* jest to, że ludzie są społecznymi istotami włączonymi w ludzką rodzinę, która jednocześnie jest zapowiedziana i realizowana w Kościele. Zorientowanie człowieka na inne osoby swój wzór znajduje w wewnątrztrynitarnych relacjach<sup>411</sup>. Człowiek jest rzeczywiście społecznym, o ile realizuje w sobie społeczny charakter. Ludzkość została podzielona przez grzech i potrzebuje Chrystusa, który przywraca i odtwarza jedność zamierzoną przez Boga. Ta jedność realizuje się w Kościele.

Ludzie zostali obdarzeni pragnieniem, a zarazem możliwością budowania wspólnoty w wolności. Wolność jest Bożym darem, który jednak można zmarnować. Zamiast dążyć do ostatecznego dobra, ludzie mogą dążyć do przemijającego lub pozornego dobra. Grzech jest złym wykorzystaniem wolności, odrzuceniem Bożego zaproszenia do wspólnoty. On powoduje zniekształcenie *imago Dei* w człowieku, tworzy podziały, dotyka także fizycznego życia, przez cierpienie choroby i śmierć, w końcu utrudnia realizację obrazu Boga w człowieku. Dzisiaj egzegeci zgadzają się, że grzech nie może całkowicie zniszczyć obrazu Bożego, może go jedynie zakłócić i zniekształcić.

Przez zbawienie Chrystus rekonfiguruje *imago Dei* w kierunku Trójcy Świętej. W tej perspektywie zbawienie przemienia i wypełnia życie człowieka stworzonego na obraz Boży i na nowo kieruje w stronę prawdziwego uczestnictwa w życiu Bożych osób. Grzech nie niszczy pragnienia Boga. Człowiek może przyjmować łaskę, która nie jest zwykłym lekarstwem na grzech,

---

<sup>410</sup> Tamże, nr 40.

<sup>411</sup> Tamże, nr 41.

ale jakościową przemianą ludzkiej wolności. Skutkiem zbawienia jest łaska ofiarowana przez Chrystusa, który jako drugi Adam jest Głową nowej społeczności i który tworzy dla człowieka nową zbawczą sytuację, przez śmierć za grzesznika i przez zmartwychwstanie<sup>412</sup>.

Człowiek odtąd jest wolny od grzechu, Prawa, cierpienia i śmierci. Staje się wolny „dla” Boga w Chrystusie i Duchu Świętym, dla autentycznej miłości i dla nowego życia. W rzeczywistości tylko w tajemnicy Słowa wcielonego tajemnica człowieka staje się na prawdę jasna. Cytując 22 punkt Konstytucji *Gaudium et spes* Komisja konstatuje: Chrystus objawia człowiekowi jego pełnię bytu. Chrystus jest stwórcą, pośrednikiem i celem każdego człowieka, który został stworzony z pełni Chrystusa. Oznacza to, że egzystencja człowieka w pełni zależna jest od Boga<sup>413</sup>. Ojciec przeznaczył człowieka, aby upodobnił się do obrazu Jego Syna, który jest pierworodnym pośród wielu braci. Zatem w *imago Christi* objawia się znaczenie *imago Dei*. Codzienne życie jest określone przez dążenie do upodobniania się na obraz Chrystusa i poświęcenie swojego życia dla ostatecznego zwycięstwa Chrystusa na świecie. Wizja człowieka, jaką roztacza Komisja, jest panoramą podstawowych tematów, tradycyjnie podejmowanych dzisiaj przy omawianiu kwestii człowieka<sup>414</sup>.

W trzecim rozdziale Międzynarodowa Komisja Teologiczna podejmuje zagadnienie szafarstwa (*stewardship*)<sup>415</sup> w odniesieniu do widzialnego stworzenia. Człowiek zajmuje wyjątkowe miejsce we wszechświecie stąd korzysta z przywileju Bożego zarządzania widzialnym stworzeniem. Przez ten

---

<sup>412</sup> Tamże, nr 49.

<sup>413</sup> A. DAŃCZAK, *Chrystologia jako klucz do antropologii w dokumencie „Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga”*, dz. cyt., s. 118.

<sup>414</sup> Tamże, s. 117.

<sup>415</sup> Użyte tutaj słowo *stewardship* ma wielorakie znaczenie. Sama idea *stewardship* wyraża odpowiedzialność za świat stworzony także w aspekcie zarządzania jego zasobami. Zob. <http://en.wikipedia.org/wiki/Stewardship>; [http://en.wikipedia.org/wiki/Stewardship\\_\(theology\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Stewardship_(theology)) [online] [dostęp 16.01.2012]. Polscy autorzy tłumaczą słowo *stewardship* jako służba (zob. A. DAŃCZAK, *Chrystologia jako klucz do antropologii w dokumencie „Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga”*, „Studia Gdańskie” 18-19 (2005-2006), bądź nie tłumaczą go wcale (zob. J. M. LIPNIAK, *Ekoteologia w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej : Communio and Stewardship : Human Persons Created in the Image of God*, w: *Ekoteologia w Kościołach chrześcijańskich*, red. J. M. LIPNIAK, Świdnica – Nowa Ruda 2008.) Stąd autor idąc za sposobem przekładu *Słownika terminów i zwrotów religijnych* (K. Czekierda, *Słownik terminów i zwrotów religijnych angielsko-polski*, Kraków 2004), który słowo *steward* tłumaczy jako szafarz, słowo *stewardship* oddaje jako szafarstwo.

przywilej Bóg umożliwia człowiekowi uczestnictwo w swoim planie miłości i zbawienia. Z uwagi na miejsce człowieka w uczestnictwie Bożego zarządzania stworzeniem, mówi się o formie szafarstwa<sup>416</sup>. Człowiek stworzony na obraz Boga jest powołany do czynienia sobie ziemi poddanej i rządzenia nią w sprawiedliwości i świętości. W ten sposób rozśławia imię Boże po całej ziemi.

Taka koncepcja ludzkiej władzy i suwerenności odgrywa ważną rolę w chrześcijańskiej teologii. Panowanie człowieka jawi się w tym kontekście jako dominacja nad całym stworzeniem na sposób króla. Jednak Jezus przypomina uczniom poprzez przypowieści aspekt służebny, który jest elementem zarządzania<sup>417</sup>. Człowiek wykorzystując tę władzę otrzymaną od Boga, nie może zatem zmieniać prawa Bożego. Biblia ostrzega przed grzechem uzurpowania sobie boskiej roli. Człowiek działa jedynie jako szafarz. Zarządca musi brać pod uwagę, że jego działania będą osądzone. Nigdy nauka czy technologia nie mogą być celem samym w sobie, ale muszą służyć boskiemu planowi wobec całego stworzenia. Szafarstwo człowieka światem stworzonym jest szafarstwem wykonywanym z tytułu uczestnictwa w Bożym rządzeniu i jest mu zawsze poddane. Wykonuje się je przez naukowe poznawanie wszechświata, przez odpowiednią troskę o naturę i przez zachowanie własnej integralności.

Chrześcijanie są odpowiedzialni za umiejscowienie nowoczesnego naukowego rozumienia wszechświata w kontekście teologii stworzenia. Komisja cytuje wypowiedź Jana Pawła II dotyczącą ewolucji, jednocześnie zaznaczając, że niektóre teorie ewolucji są niezgodne z wiarą katolicką i nie można adaptować nauki neodarwinistów, którzy kontestują Bożą Opatrzność i przyczynowość. W świetle współczesnej nauki tłumaczy się stworzenie *ex nihilo* oraz podejmuje się dyskusje z wyżej wspomnianymi neodarwinistami.

Komisja wzywa do odpowiedzialności za stworzony świat. Zarówno za naturalne środowisko jak i los zwierząt<sup>418</sup>. Ukazuje nauczanie Kościoła dotyczące

---

<sup>416</sup> *Communion and stewardship*, nr 57.

<sup>417</sup> J. MAHONEY, *Evolution, altruism, and the image of God*, dz. cyt.

<sup>418</sup> A. DAŃCZAK, *Chrystologia jako klucz do antropologii w dokumencie „Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga”*, dz. cyt., s. 120.

tych kwestii oraz podkreśla ontologiczną różnicę między ludźmi i zwierzętami<sup>419</sup>.

Ostatnia część zawiera wskazówki odnoszące się do moralnych wyzwań spowodowanych nowymi technologiami oraz podaje zasady, które winne być zastosowane w odpowiedzialnym zarządzaniu biologiczną integralnością człowieka. Człowiek nie może traktować swojego ciała instrumentalnie. Zasada całości i integralności ma chronić wszystkie funkcje człowieka; kieruje się ona dwiema zasadami: niższe funkcje nie mogą być poświęcone dla wyższych zdolności (z wyjątkiem konieczności ratowania życia); różne organy i kończyny tworzą fizyczną jedność. Stąd mniej ważne części ludzkiego ciała nie mogą być poświęcane dla wyższych, ponieważ wspólnie tworzą integralną całość. Życie jest podstawową wartością i na nim budowane są inne. Człowiek nie może być przedmiotem niepożądanych ludzkich działań<sup>420</sup>. W celu zastosowania zasady integralności muszą być spełnione cztery warunki: interwencja chirurgiczna dotyczy chorej części ciała i jest bezpośrednio zagrożenie utraty życia; nie ma innej możliwości zachowania życia; jest szansa na powodzenie; pacjent musi wyrazić zgodę. Komisja przestrzega przed interpretowaniem tej zasady dla zachowania zdolności prokreacyjnych wskazuje na możliwe eugeniczne skutki takich działań. Zwraca zarazem uwagę na znaczenie aktu małżeńskiego. Jest on prawdziwy, gdy jest on wyrazem małżeńskiej miłości na poziomie fizycznym. Jest dopełniony, jeżeli odbywa się w czasie trwania fazy płodnej kobiety. Wzajemny dar mężczyzny i kobiety w wymiarze seksualnym staje się niekompletny przez okaleczenie i sterylizację. Ponadto techniki zapłodnienia, które zastępują akt, sprawiają, że dziecko nie jest owocem miłości. Klonowanie w sposób istotny narusza ludzką tożsamość oraz społeczność pomyślaną na obraz Trójjedynego Boga. Jako alternatywa dla inżynierii genetycznej Komisja proponuje terapię genową na komórkach macierzystych. Tylko na drodze pełniejszej realizacji obrazu Bożego w nas, człowiek się spełnia. Co do zasady

---

<sup>419</sup> Zob. J. M. LIPNIAK, *Ekoteologia w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej : Communio and Stewardship : Human Persons Created in the Image of God*, w: *Ekoteologia w Kościołach chrześcijańskich*, red. J. M. LIPNIAK, Świdnica – Nowa Ruda 2008.

<sup>420</sup> *Communio and stewardship*, nr 84.



proporcjonalności, należy ją stosować w przypadku, kiedy pozytywne skutki dla zdrowia pacjenta przeważają nad szkodami. Przy wątpliwości odnośnie do podawania leków ludziom w stanie terminalnym Komisja wskazuje na zasadę o podwójnym skutku.

Ontologiczny status człowieka nakłada ograniczenia na naszą zdolność dysponowania sobą. Nasza suwerenność nie jest nieograniczona. Uczestniczymy w pewien sposób w suwerenności nad światem i na koniec będziemy musieli zdać sprawę z naszego zarządzania Panu Wszechświata. Człowiek jest stworzony na obraz Boży, ale sam nie jest Bogiem.

Podsumowując, Komisja porusza kilka ważnych kwestii w tym dokumencie. Jedną z dwóch najważniejszych zmian posoborowych w tym dokumencie polega na odkryciu społecznej natury Boga oraz postawieniu pytania w jaki sposób przez „radykalne podobieństwo” do Boga, Trójca udziela ludzkości własnej wewnętrznej komunii życia<sup>421</sup>. Innym ważnym zagadnieniem dokumentu jest zajęcie przez ludzkość specjalnego miejsca we wszechświecie według Bożego planu oraz przywilej uczestnictwa w boskim zarządzaniu stworzeniem widzialnym<sup>422</sup>. W dokumencie dostrzega się także pewną ostrożność w nazywaniu człowieka wprost jako tego, który od początku nosi w sobie obraz Chrystusa. Dokument mówi o pełnym ukazaniu znaczenia obrazu Boga w człowieku poprzez wcielenie, ale w ten sposób, że nie narzuca wyłącznie chrystologicznego znaczenia protologii człowieka, ale także mówi o obrazie całej Trójcy Świętej w człowieku<sup>423</sup>.

Dokument, szeroko przypominając zapomnianą już nieco teologię *imago Dei*, zwraca uwagę na rolę człowieka w zarządzaniu i służbie wobec całego świata stworzonego, które to dwie rzeczywistości zamyka w angielskim słowie *stewardship*. Rozumienie tego terminu, mimo że było już przedstawione w tym rozdziale domaga się w podsumowaniu pewnego komentarza, bowiem znakomicie oddaje zadanie i właściwą pozycję człowieka we wszechświecie.

---

<sup>421</sup> J. MAHONEY, *Evolution, altruism, and the image of God*, dz. cyt.

<sup>422</sup> Tamże.

<sup>423</sup> A. DAŃCZAK, *Chrystologia jako klucz do antropologii w dokumencie „Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga”*, dz. cyt., s. 118.

Człowiek otrzymał ziemię, by nią zarządzać jako sługa, który wyczekuje powrotu swego Pana. Tak usytuowane miejsce człowieka domaga się poszanowania jego natury i troski o jego dobro.

Kolejnym dokumentem z zakresu teologii moralnej jest dokument *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne*. Wagę tego problemu podkreślił Benedykt XVI<sup>424</sup>. Wskazuje to z jednej strony na aktualność zagadnienia<sup>425</sup>, z drugiej zaś na potrzebę releksji nad naturą w obszarze etyki chrześcijańskiej<sup>426</sup>.

Dokument dotyczy odwołania się do wartości, które mają zapewnić pokój i szczęście ludziom. Poszukiwanie wartości dokonuje się na drodze prób znalezienia wspólnego języka etycznego oraz osobistego nawrócenia. W ten sposób teologia katolicka przeciwstawia się postmodernistyczno-ewolucyjnej podejrzliwości<sup>427</sup> oraz kieruje zaproszenie do przedstawicieli innych tradycji religijnych, by wykonali analogiczną pracę<sup>428</sup>.

Komisja zauważyła międzynarodowe starania o poszanowanie prawa naturalnego, które wyraziło się w Powszechnej Deklaracji Praw człowieka, które jednak nie sprostały pokładanym w nich nadziejom. Podejmowano także próbe wypracowania etyki światowej, która jednak przyczyniła się do relatywizacji moralności. Niewystarczający na tym polu okazuje się także pozytywizm prawny oraz etyka dyskusji. Członkowie Komisji, świadomi tych poszukiwań chcą wypracować etykę uniwersalną.

---

<sup>424</sup> BENEDYKT XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to members of the International Theological Commission (December 1, 2005)*, dz. cyt.; tenże, *Address of His Holiness Benedict XVI to participants at the plenary session of the International Theological Commission (December 5, 2008)*, dz. cyt.; tenże, *Address to the members of the International Theological Commission (October 5, 2007)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2007/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20071005\\_cti\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071005_cti_en.html) [dostęp 10.10.2012]; M. MACHINEK, *Secundum naturam vivere prawo naturalne we współczesnej dyskusji teologiczno-moralnej*, „Communio” 31 (2011), nr 1, s. 52.

<sup>425</sup> D. WEBER, V. CARRAUD, *Prawo naturalne: funkcja krytyczna*, „Communio” 31 (2011), nr 1, s. 99-109.

<sup>426</sup> M. MACHINEK, *Secundum naturam vivere prawo naturalne we współczesnej dyskusji teologiczno-moralnej*, dz. cyt., s. 52.

<sup>427</sup> I. MROCZKOWSKI, *Natura osoby ludzkiej a tożsamość człowieka*, „Communio” 31 (2011), nr 1, s. 42.

<sup>428</sup> M. MACHINEK, *Secundum naturam vivere prawo naturalne we współczesnej dyskusji teologiczno-moralnej*, dz. cyt., s. 62.

W pierwszym rozdziale Komisja doszukuje się zbieżności rozumienia prawa naturalnego z innymi religiami i tradycjami. Następnie przystępuje do analizy Pisma Świętego. Stary Testament wskazuje na dekalog jako zasadę etyki fundamentalnej. W pełni czasów Jezus Chrystus podejmuje złotą zasadę „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy”. Fragment listu św. Pawła Apostoła do Rzymian (2, 14-15), decydująco wpływa na rozwój refleksji chrześcijańskiej nad prawem naturalnym. Ojcowie Kościoła przyjmując stoicką idee prawa naturalnego, nieco ją modyfikują: „Prawem wiecznym jest boski umysł, inaczej wola Boża, nakazująca zachować porządek naturalny i zakazująca go przekraczać” – mówi definicja św. Augustyna. W średniowieczu prawo naturalne widziano jako „uczestnictwo racjonalnego stworzenia w wiecznym prawie Bożym, dzięki czemu stworzenie może w sposób świadomy i wolny włączyć się w zamysł Opatrzności”<sup>429</sup>. W nowożytnej refleksji nad prawem naturalnym zasłużyli się hiszpańscy teologowie, którzy powoływali się na nie, aby przeciwstawić się imperialistycznej ideologii krajów Europy. W nowożytności idea prawa naturalnego przybrała formy trudne do zaakceptowania, m.in. woluntaryzm. Wśród ówczesnych czynników prowadzących do sekularyzacji prawa naturalnego, Komisja wymienia rozdział rozumu i wiary, pewne aspekty Reformacji i chęć przewyciężenia konfliktów religijnych.

Również nowożytny nacjonalizm, przyjmujący istnienie absolutnego i normatywnego porządku bytów racjonalnych dostępnych rozumowi, relatywizuje odniesienie do Boga jako fundamentu prawa naturalnego. Nowożytny, racjonalistyczny model prawa naturalnego rozszerzał obowiązywalność prawa naturalnego. Taka tendencja była powodem kryzysu, „gdyż, szczególnie wraz z gwałtownym rozwojem nauki, myślenie zachodnie nabrało świadomości historyczności ludzkich instytucji i kulturowej relatywności wielu zachowań,

---

<sup>429</sup> *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, nr 27.

które czasami usprawiedliwiano odwołując się oczywistości prawa naturalnego”<sup>430</sup>.

W historii Kościoła wielokrotnie odnoszono się do prawa naturalnego w czterech najważniejszych kontekstach: 1.) wobec kultury redukującej racjonalność do obszaru nauk ścisłych, a odmawiającej tejże racjonalności obszarowi moralności, Kościół podkreśla zdolność uchwycenia przez ludzki rozum posłania etycznego zawartego w egzystencji; 2.) wobec relatywistycznego indywidualizmu, Kościół przypomina fundamentalne zasady rządzące życiem społecznym mającego charakter naturalny i obiektywny; 3.) wobec agresywnego laicyzmu dążącego do pozbawienia obecności chrześcijan w życiu i debacie publicznej, Kościół wskazuje na troskę, którą powinni dzielić wszyscy obywatele; 4.) wobec groźby nadużycia władzy, Kościół przypomina, że prawo państwowe nie obowiązuje w sumieniu, jeśli jest sprzeczne z prawem naturalnym<sup>431</sup>.

W drugim rozdziale Komisja chce uchwycić wartości moralne, które tworzą prawo naturalne. Zaczyna od przedstawienia nauki św. Tomasza, który podkreśla wagę kontekstu społecznego i kulturowego w procesie nauczania wartości moralnych oraz doświadczenia moralnego. Następnie wskazuje na proces rozpoznawania fundamentalnego prawa, które powinno kierować ludzkim działaniem. Św. Tomasz podkreśla jedność skłonności naturalnych i rozumu praktycznego<sup>432</sup>. W swoim poszukiwaniu osoba nabiera świadomości inklinacji swojej natury. Św. Tomasz wyróżnia trzy takie inklinacje: do zachowania i rozwijania swojej egzystencji, do podtrzymania gatunku, do poznania prawdy o Bogu. Te ogólne zasady rozpoznawane są w sposób naturalny. Trzeba je uznać, by mieć fundament dialogu prowadzącego do etyki powszechnej. Ważnym problemem jest aplikacja tych wspólnych zasad do życia. Problem ten wzywa moralistów do dialogu i dyskusji. Moralne predyspozycje osoby pozwalają adekwatnie ustawić normy działania. Komisja przestrzega jednak przed „etyką

---

<sup>430</sup> Tamże, nr 33.

<sup>431</sup> M. MACHINEK, *Secundum naturam vivere prawo naturalne we współczesnej dyskusji teologiczno-moralnej*, dz. cyt., s. 62.

<sup>432</sup> Tamże, s. 57.

sytuacyjną”

i wskazuje na rolę roztropności w dostosowaniu uniwersalnych zasad moralnych do różnorodności sytuacji. Komisja dodaje także element emocjonalny tak mocno akcentowany w etyce współczesnej<sup>433</sup>.

W trzecim rozdziale Komisja próbuje ustalić teoretyczne fundamenty prawa naturalnego. Nowość spojrzenia na prawo naturalne polega w pierwszym rzędzie na próbie złączenia w refleksji nad osobą dwóch poziomów argumentacji. Pierwszy to odkrywanie warunków humanizacji człowieka na płaszczyźnie filozoficznej, psychicznej i duchowej. Drugi – na odkrywaniu (na płaszczyźnie religijnej) w naturze osoby ludzkiej mądrości i stwórczej Boga w Trójcy Jedynej<sup>434</sup>. Wychodząc od doświadczenia do teorii, Komisja podkreśla konieczność rozpoznania fundamentów filozoficznych i teologicznych, celu metafizyki i definicji prawa naturalnego jako uczestnictwa w odwiecznym prawie. Następnie tłumaczy podstawowe pojęcia: natura, osoba i wolność. Komisja definiuje naturę jako „zasadę specyficznej tożsamości ontologicznej podmiotu, to znaczy jego istotę, która definiuje się przez stałe zrozumienie charakterystyki”<sup>435</sup>. Pojęcie osoby kształtowane jest z jednej strony przez definicją Boecjusza, która akcentuje jedność i godność podmiotu ludzkiego, z drugiej stwierdzeniem, że osoba „akceptuje kierunki nadane przez naturę”<sup>436</sup>. Wolność jawi się jako warunek odpowiedzi na Boże wezwanie. Harmonia natury, człowieka i Boga z czasem przeszła w konflikt wyrażający się przeciwstawieniem teonomii i autonomii człowieka. Natura rzeczy przestała być dla człowieka nowożytnego punktem odniesienia dla stanowiącej prawa etyki. Etyka została oddzielona od metafizyki<sup>437</sup>. „Aby przywrócić utraconą harmonię – pisze Międzynarodowa Komisja Teologiczna – oraz sens i siłę prawa naturalnego, należy promować spojrzenie mądrości, posługując się porządkiem

---

<sup>433</sup> Tamże, s. 62.

<sup>434</sup> I. MROCZKOWSKI, *Natura osoby ludzkiej a tożsamość człowieka*, dz. cyt., s. 42.

<sup>435</sup> *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, nr 65; T. Kraj, *Znaczenie pojęcia „natury” w prawie naturalnym*, „Communio” 31 (2011), nr 1, s. 66.

<sup>436</sup> *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, nr 67-68.

<sup>437</sup> I. MROCZKOWSKI, *Natura osoby ludzkiej a tożsamość człowieka*, dz. cyt., s. 39.

prawdziwie metafizycznym, zdolnym do jednoczesnego ujęcia Boga, kosmosu i ludzkiej osoby<sup>438</sup>. Komisja podkreśla, że prawo naturalne nie jest zbiorem gotowych reguł postępowania, ale raczej źródłem obiektywnej inspiracji<sup>439</sup>.

Rozdział czwarty podejmuje problem relacji: prawo naturalne i państwo. Osoba jest celem dla samej siebie, dobro wspólne zaś to zespół warunków, które pozwalają wzrastać osobie w jej człowieczeństwie. Prawo naturalne wyznacza porządek polityczny, ale nie istnieje wewnątrz prawa naturalnego. Prawo naturalne jest wcześniejsze od przepisów prawnych. Prawo stanowione powinno starać się sprostać wymaganiom moralnym. Jeśli prawo nie jest sprawiedliwe, nie jest prawem. Prawo stanowione powinno się dostosowywać do istniejącej sytuacji. Porządek polityczny nie jest porządkiem eschatologicznym, nie dotyczy on Królestwa Niebieskiego, jest niedoskonały i przejściowy. Mimo to musi pozostać otwarty na Boga, prawdę i sprawiedliwość. „Porządek polityczny jest raczej związany z uniwersalną etyką ludzką wpisaną w naturę człowieka<sup>440</sup>. Komisja podkreśla rolę rozumu w aprobowaniu prawa naturalnego.

Ostatni rozdział ukazuje Jezusa Chrystusa jako wypełnienie prawa naturalnego. Chrystus przynosząc Nowe Prawo, daje ludziom możliwość uczestnictwa w trynitarniej komunii oraz skuteczną umiejętność przewycięzania egoizmu. Poprzez *Logos*, w którym, przez którego i do którego został stworzony wszechświat, człowiek ma w sobie szczególne odniesienie do Niego. Stąd powołaniem człowieka jest bycie ukształtowanym na obraz Syna Bożego. Przez grzech człowiek odwrócił się od źródła mądrości<sup>441</sup>. Przez wcielenie, Chrystus odnowił obraz Boży i oddał człowieka samemu sobie. W ten sposób wypełnił plan Ojca. W swojej osobie Jezus jest przykładem życia zgodnego z prawem naturalnym. Św. Paweł mówiąc, że Jezus jest wypełnieniem prawa ukazuje Go jako cel Prawa, ale stwierdza zarazem, że Chrystus położył koniec pozytywnym

---

<sup>438</sup> *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, nr 76.

<sup>439</sup> M. MACHINEK, *Secundum naturam vivere prawo naturalne we współczesnej dyskusji teologiczno-moralnej*, dz. cyt., s. 62.

<sup>440</sup> *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, nr 96.

<sup>441</sup> Tamże, nr 104.

obowiązkom Prawa narzuconym na wymagania prawa naturalnego<sup>442</sup>. Przez mękę i śmierć Jezus wypełnił prawo miłości. Duch Święty jest dawcą nowego prawa wolności. „Łaska Ducha Świętego stanowi główny element Nowego Prawa, czyli Prawa Ewangelii”<sup>443</sup>. Przez światło rozumu wzmocniony wiarą człowiek lepiej rozumie wskazania prawa naturalnego prowadzącego do rozwoju człowieczeństwa. Stąd – jak konkluduje Komisja – prawo naturalne podtrzymuje związek z prawem Ducha w Chrystusie oraz daje podstawę do dialog z osobami innej duchowej orientacji<sup>444</sup>.

W tym dokumencie Komisja z otwartością wychodzi do świata nauki i innych religii z propozycją, aby razem z nimi rozważyć zagadnienie prawa naturalnego. Ta otwartość odbija się w treści tekstu. Już sama struktura wskazuje na bardziej teoretyczny i filozoficzny charakter dokumentu. Komisja w oparciu o tradycje innych religii i filozofii doszukuje się zbieżności w podejściu do prawa naturalnego. Następnie przystępuje do szukania jego teoretycznych i praktycznych fundamentów. Na końcu wskazuje na Jezusa Chrystusa jako wypełnienie prawa naturalnego. Ten głos Komisji zdaje się być wezwaniem do wszystkich ludzi dobrej woli – nie tylko katolików – o przejęcie się losem świata i człowieka. Autorzy dokumentu przypomnieli kluczowe wątki katolickiej nauki o prawie naturalnym. Pojawiły się także nowe akcenty jak podkreślenie roli doświadczenia moralnego<sup>445</sup>.

## 2.4. PROBLEMATYKA SAKRAMENTOLOGICZNA

W nurcie zagadnień teologiczno-moralnych jak i dogmatycznych znajduje się także sakramentologia Międzynarodowej Komisji Teologicznej rozumiana szeroko, jako refleksja nad sakramentami zarówno pod względem dogmatycznym jak i moralnym.

---

<sup>442</sup> Tamże, nr 107.

<sup>443</sup> Tamże, nr 111.

<sup>444</sup> Tamże, nr 112.

<sup>445</sup> M. MACHINEK, *Secundum naturam vivere prawo naturalne we współczesnej dyskusji teologiczno-moralnej*, dz. cyt., s. 62.

W dokumencie *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* zwrócono uwagę na kryzys instytucji małżeństwa, który był skutkiem kontestacji nauki soborowej, krytyki pobożności ludowej, także nauki humanistyczne odegrały ważną rolę w tym względzie. Skupiono się na problemach doktrynalnych. Dokument został podzielony na pięć części. instytucja sakramentu małżeństwa; sakramentalność; małżeństwo w perspektywie stworzenia i zbawienia; nierozzerwalność małżeństwa; problem rozwiedzionych.

W pierwszej części<sup>446</sup> Komisja charakteryzuje małżeństwo jako przymierze, które dla małżonków stanowi instytucję. Instytucja małżeństwa została zamierzona przez Boga. Jezus tę instytucję potwierdził i ukazał ją w poprawnym świetle. Uświęcił tę formę życia, włączając ją w tajemnicę miłości, która łączy Go jako Odkupiciela z Kościołem. Apostołowie podkreślali wartość małżeństwa i wymagali, by było celebrowane „w Panu”. W pierwszych wiekach małżeństwo było celebrowane pod przewodnictwem ojca rodziny, poprzez gesty i obrzędy domowe. Z tych celebracji wyeliminowano wszystkie aspekty religii pogańskiej. W Kościołach wschodnich od starożytności duszpasterze czynnie uczestniczyli w celebracji małżeństwa. W zachodnich Kościołach, w spotkaniu z rzymskim prawem, pojawiło się pytanie, co jest elementem konstytutywnym małżeństwa. Ustalono, że jest nim zgoda małżeńska. Stąd małżeństwo tajne aż do Soboru trydenckiego uważano za ważne. Z czasem Kościół zaczął wymagać niektórych obrzędów liturgicznych. Obecność proboszcza i świadków stała się zwykłą formą kanoniczną. W czasie Soboru Watykańskiego II zwrócono uwagę na nowe obrzędy liturgiczne zawarcia małżeństwa. Stwierdzono, że dar małżonków z siebie może wyrażać się w rozmaity sposób. Zaznaczono, że reformy prawa kanonicznego<sup>447</sup> powinny uwzględnić całościową wizję małżeństwa. Doceniono personalistyczny aspekt instytucji małżeństwa oraz strukturalną wartość małżeństwa, zależną od

---

<sup>446</sup> A. SARMIENTO, *Małżeństwo chrześcijańskie, podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, tłum. P. Rak, Kraków 2002, s. 47.

<sup>447</sup> Dokument został wydany w 1977 roku, a zatem sześć lat przed wydaniem nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego.



warunków ekonomicznych oraz od natury i zapisanych w niej przez Stwórcę wymaganiom.

Sakramentalność opiera się na analogii do tajemnicy, jaka łączy Jezusa Chrystusa i Kościół<sup>448</sup>. „W ten sposób małżeństwo chrześcijańskie, na sposób symbolu rzeczywistego i znaku sakramentalnego, konkretnie reprezentuje w świecie Kościół Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza jako rodzina jest słusznie nazwane «Kościółem domowym»”<sup>449</sup>. W sensie ścisłym małżeństwo jest znakiem zbawienia, który udziela łaski Jezusa Chrystusa<sup>450</sup>. Sakramentalność łączy się z nierozzerwalnością. Sakramentalność stanowi ostateczny, chociaż nie jedyny, fundament nierozzerwalności małżeństwa. Komisja stawia pytanie o rolę wiary w przyjęciu tego sakramentu. Zastanawia się czy bez wiary sakrament ten może być ważny. Odpowiadając wskazuje na intencję<sup>451</sup> jako minimalny warunek ważności sakramentu, ale stawia pod znakiem zapytania sakrament zawarty bez wiary. W związku z tym wzywa duszpasterzy do wysiłku umocnienia wiary narzeczonych.

W trzeciej części Komisja podejmuje refleksję na temat małżeństwa przez pryzmat stworzenia i zbawienia. Zwraca uwagę na niebezpieczne szerzenie się praktyk małżeństwa „stopniowanego”, polegającego na kilkakrotnym celebrowaniu sakramentu przez tę samą parę. Zastrzega również, że małżeństwo cywilne jest ważne tylko wtedy, kiedy zostaje udzielona dyspensa od formy kanonicznej lub gdy taka ceremonia została uznana za nadzwyczajną formę. W innych przypadkach obowiązuje zwyczajna, oficjalna forma celebracji sakramentu małżeństwa<sup>452</sup>.

W czwartej części Komisja dokonuje analizy zasady nierozzerwalności<sup>453</sup>. Zasada ta wyrasta z nauczania Chrystusa i Apostołów. Kościół twierdzi, że nawet

---

<sup>448</sup> B. FERDEK, *Nauczanie Kościoła katolickiego o nierozzerwalności małżeństwa w aspekcie dogmatyczno-historycznym*, „Sympozjum”, 14 (2010), nr 1, s. 31.

<sup>449</sup> *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*, w: DMKT, s. 95.

<sup>450</sup> A. SARMIENTO, *Małżeństwo chrześcijańskie, podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 116.

<sup>451</sup> B. Ferdek, *Nauczanie Kościoła katolickiego o nierozzerwalności małżeństwa w aspekcie dogmatyczno-historycznym*, dz. cyt., s. 32.

<sup>452</sup> A. SARMIENTO, *Małżeństwo chrześcijańskie, podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 115.

<sup>453</sup> B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998, s. 345.

cudzołóstwo<sup>454</sup> nie jest wystarczającym powodem rozwiązania małżeństwa. Samą zasadę można rozważać pod różnymi aspektami. W odniesieniu do małżonków – zjednoczenie osób wynikające z wzajemnego daru z siebie oraz dobro dzieci, domagają się nierozzerwalności. Stąd wypływa moralny obowiązek chronienia przymierza małżeńskiego. Konieczne jest usytuowanie małżeństwa w perspektywie Bożej: ludzki akt wzajemnego oddania się tworzy więź, która opiera się na woli Bożej, ta więź przewyższa wolę ludzi, nie zależy od niej i dlatego ze swej natury jest nierozzerwalna. Nierozzerwalność wynika także z faktu, że małżeństwo chrześcijańskie jest obrazem, sakramentem i świadectwem nierozzerwalnego zjednoczenia Chrystusa i Kościoła<sup>455</sup>. U podstaw nierozzerwalności leżą także względy socjologiczne – wymóg małżeństwa jako instytucji. Kościół wypracował doktrynę odnośnie do swojej władzy w dziedzinie małżeństwa: nie przyznał sobie jednak władzy rozwiązywania małżeństwa sakramentalnego zawartego i skonsumowanego<sup>456</sup>, jednak z powodów bardzo ważnych może ją przez kompetentną władzę kościelną, stwierdzić nieważność.

W piątej części Komisja zajmuje się rozwiedzionymi, którzy zawarli nowe związki. Określa nowe związki jako nieprawidłowe i nieprawowite. Takie stanowisko wynika ze związku Chrystusa i Kościoła. Ci, którzy weszli w taki związek, są pozbawieni Komunii eucharystycznej. Nie są jednak wykluczeni z działania łaski Bożej i odłączeni od więzi z Kościołem. Nie powinni być także pozbawieni opieki duszpasterskiej. Na końcu Komisja wzywa do działań, które mają ograniczyć liczbę rozwodów, szczególnie przez uświadamianie narzeczonym zakresu odpowiedzialności małżonka i rodzica.

Drugą część dokumentu *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* stanowi *Szesnaście tez chrystologicznych* Gustawa Martelela SI, zatwierdzonych *in forma generica* przez Międzynarodową Komisję Teologiczną.

---

<sup>454</sup> B. FERDEK, *Nauczanie Kościoła katolickiego o nierozzerwalności małżeństwa w aspekcie dogmatyczno-historycznym*, dz. cyt., s. 34.

<sup>455</sup> Tamże, s. 270.

<sup>456</sup> A. SARMIENTO, *Małżeństwo chrześcijańskie, podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 298.

W pierwszej tezie autor podkreśla związek sakramentu małżeństwa z tajemnicą Kościoła. Małżeństwo w pełni objawia się w związku z tajemnicą Kościoła. Zjednoczenie Chrystusa i Kościoła dopełnia na swój sposób miłość małżeńską mężczyzny i kobiety. Chrystus na krzyżu składa ofiarę, jaką małżonkowie chcą składać. Chrystus szanuje Kościół, jak mężowie powinni szanować żony. W Starym Testamencie stosuje się symbol miłości małżeńskiej dla ukazania miłości Boga. W ten sposób Stary Testament otwiera nas na rozumienie Jezusa jako oblubieńca – oblubieńca w najwyższym stopniu. Jezus jest bowiem fundamentem każdego małżeństwa. W Adamie należy widzieć figurę tego, który ma przyjść. Nie da się zrozumieć Adama, bez Chrystusa – drugiego Adama, i na odwrót. Chrystus jako „drugi” i „ostatni” Adam, może uzdrowić oraz przywrócić charakter małżeński, którego Bóg nie przestaje pragnąć dla dobra „pierwszego” Adama<sup>457</sup>. W Jezusie miłość, która pozostaje wierna, odnajduje stan, który jedynie On, jako ostatni Adam ma władzę ofiarować im na nowo. Sakramentalność małżeństwa chrześcijańskiego wyrasta z uczestnictwa małżonków w Kościele<sup>458</sup>. W nim miłość małżeńska staje się sakramentem. Stąd małżeństwu sakramentalnemu należy przyznać odpowiednią wartość. Nie można go zastępować cywilnym. „Małżeństwo staje się sakramentem na mocy publicznego charakteru chrześcijańskiego, który w sposób wewnętrzny zakłada wzajemne zaangażowanie, i które pozwala ponadto ustalić, w jakim sensie sami małżonkowie są szafarzami sakramentu”<sup>459</sup>. Małżonkowie są szafarzami sakramentu w Kościele i przez Kościół, o ile są żywymi członkami Ciała Chrystusa. Nie mogą w żadnym wypadku usuwać na drugie miejsce Tego, którego tajemnica jest źródłem ich miłości<sup>460</sup>. Nerozerwalność małżeństwa jawi się jako konsekwencja oblubieńczej relacji Chrystusa do Kościoła. Rozwód uniemożliwia dostęp do Eucharystii<sup>461</sup>. W odpowiedzi na pytanie o możliwość

---

<sup>457</sup> *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*, w: DMKT, s. 104.

<sup>458</sup> B. FERDEK, *Nauczanie Kościoła katolickiego o nerozerwalności małżeństwa w aspekcie dogmatyczno-historycznym*, dz. cyt., s. 31.

<sup>459</sup> *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*, w: DMKT, s. 107.

<sup>460</sup> B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 345.

<sup>461</sup> B. FERDEK, *Nauczanie Kościoła katolickiego o nerozerwalności małżeństwa w aspekcie dogmatyczno-historycznym*, dz. cyt., s. 36.

rozwiązania małżeństwa zawartego i skonsumowanego, Martelet porównuje potwierdzenie małżeństwa w ciele do realizmu wcielenia. Miłość małżeńska staje się absolutnym dzieleniem się sobą. Kościół nie ma więc żadnej władzy nad związkiem małżeńskim, który przyszedł pod władzę Tego, którego tajemnicę Kościół ma głosić, a nie pozbawiać jej treści<sup>462</sup>. Przywilej Pawłowy nie stoi w sprzeczności z wymienionymi tezami. Małżeństwo nie może być oddzielone od tajemnicy Chrystusa, stąd może ono być przeżywany jedynie jako ciągłe nawracanie się do Chrystusa. Taka wizja, opierająca małżeństwo na Chrystusie, ma przypominać Jego pierwszeństwo<sup>463</sup>.

Drugim dokumentem, w całości poświęconym zagadnieniom sakramentologicznym, jest tekst *Pojednanie i pokuta*<sup>464</sup>. Głównym impulsem powstania tego dokumentu był Synod Biskupów w 1983 roku. W związku z nim poproszono Komisję o przedstawienie propozycji dotyczących pokuty i pojednania<sup>465</sup>. Komisja swoją refleksję przedstawia w trzech aspektach: analizy sytuacji antropologicznej pokuty dzisiaj, w relacji z aktualnym kryzysem człowieka; podstaw biblijnych, historycznych i dogmatycznych doktryny o pokucie oraz rozważań dotyczących niektórych ważnych problemów odnośnie do doktryny i praktyki pokuty.

Rozważając na temat istoty pokuty w aspekcie antropologicznym, Komisja zauważyła, jak doniosłe ma ona znaczenie w życiu człowieka. Wskazała także na utratę poczucia grzechu, a w konsekwencji pokuty. W samym Kościele od początków praktykowano pokutę. Dzisiaj wielu uważa ją za nieskuteczną z ludzkiego punktu widzenia. Do tego dochodzi kryzys człowieka, który nie chce znać grzechu, ani nawrócenia. W naszych czasach grzech i wina są rozumiane nie tyle jako pierwotny element osobistej odpowiedzialności, ale jako drugorzędne manifestacje wynikające z natury, kultury, społeczeństwa, historii relacji i nieświadomości. Trzeba stąd odnowić koncepcję człowieka jako osoby

---

<sup>462</sup> *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*, w: DMKT, s. 109.

<sup>463</sup> B. FERDEK, *Nauczanie Kościoła katolickiego o nierozzerwalności małżeństwa w aspekcie dogmatyczno-historycznym*, dz. cyt., s. 38.

<sup>464</sup> *Pojednanie i pokuta*, w: DMKT, s. 151-177.

<sup>465</sup> Tamże, s. 152.

moralnej i religijnie odpowiedzialnej. Godność człowieka opiera się na jego relacji z Bogiem i na podobieństwie do Niego oraz na Jego darmowym powołaniu, które zaprasza go do komunii z Bogiem. Odnowa człowieka powinna zacząć się od nawrócenia do Boga i powrotu do komunii z Nim. Zarysowując wymiary antropologicznej pokuty, Komisja zauważa cielesne ukonstytuowanie osoby ludzkiej oraz jej zależność od wielu warunków. Z kolei wina i grzech naznaczają organizacje i struktury, obciążając w ten sposób wolność ludzką. Dlatego też nawrócenie winno rozciągać swój wpływ na zmianę struktur. Nawrócenie jawi się zatem jako powrót całej osoby do Boga i reintegracja każdej rzeczywistości ze Stwórcą. Ten wymiar pokuty ma charakter także społeczny. Swoją tożsamość człowiek odnajduje, gdy uznaje swoją grzeszną przeszłość i otwiera się na nową przyszłość. Nawrócenie ma polegać na otwarciu się na miłość do Boga i bliźniego. Wyznanie swoich win jest już elementem pokuty. Takie rozumienie pokuty prowadzi do „nadziei sensu ostatecznego i eschatologicznego pojednania świata<sup>466</sup>”.

W drugiej części Komisja skupia się na przedstawieniu podstaw teologicznych pokuty. W Starym Testamencie Bóg jawi się jako miłujący Ojciec zawierający przymierze ze swoim ludem i zawsze gotowy do odnowienia tego przymierza. Grzech natomiast jawi się jako zerwanie tego przymierza. W Nowym Testamencie Jezus wymóg nawrócenia, jako przyjęcia z wiarą obiecanego zbawienia. Nawrócenie jest łaską, to Bóg przez Jezusa jedna nas ze sobą. Pokuta i pojednanie mają także swoje podstawy chrystologiczne. Progegzystencja na rzecz grzeszników stała się w męce i śmierci Chrystusa służbą dla drugich<sup>467</sup>. Komisja mówiąc o krzyżu, używa pojęć zastępstwa, ofiary i wynagrodzenia. Zastępczość należy rozumieć jako pełne zaangażowanie się Jezusa Chrystusa w *conditio humana*. W osobie Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa, Bóg pojednał świat ze sobą. Odkupienie od grzechów dokonuje się przez „przedziwną wymianę”. Przez wcielenie Syna Boży zjednoczył się

---

<sup>466</sup> Tamże, s. 156.

<sup>467</sup> Tamże, s. 159.

z każdym człowiekiem<sup>468</sup>. Stąd pokuta powinna być rozumiana według koncepcji sakramentalnej, „jako dar uczyniony przez Boga z nowego bytu, który w konsekwencji skłania do działania etycznego i ascetycznego”<sup>469</sup>. Należy ją rozumieć jako pójście za Jezusem, jako posłuszeństwo Ojcu oraz jako służbę polegającą na reprezentowaniu innych i świata.

Eklezjalne podstawy pokuty realizują się przez działanie Ducha Świętego, który przedłuża pojednanie dokonane w Jezusie Chrystusie na rzeczywistość wierzących. Kościół jest znakiem pojednania dla wszystkich na trzy sposoby: jako Kościół ubogich (starając się ulżyć ich nędzy), jako Kościół grzeszników (postępując drogą nawrócenia i pokuty) oraz jako Kościół prześladowany. Znakiem pojednania staje się on przez gotowość do przebaczenia i ocalenie człowieka, przez zwrócenie uwagi i napomnienie. Grzech także rani sam Kościół, dlatego też i on potrzebuje oczyszczenia od zła, nawrócenia i odnowy<sup>470</sup>. Nawrócenie do Boga zakłada nawrócenie do braci. Nie ma przebaczenia win bez Kościoła. Pojednania z Kościołem i pojednania z Bogiem nie można od siebie oddzielić. Władza odpuszczania grzechów należy do Jezusa. Została ona udzielona także ludziom, w sposób szczególny posłudze apostołskiej w Kościele. Przez tę władzę sam Bóg dokonuje odpuszczenia grzechów. Bóg przebacza za pośrednictwem Ducha Świętego, gdy Kościół, przez działanie swoich urzędowych przedstawicieli, zwalnia penitenta z więzów win<sup>471</sup>. W ten sposób reintegracja w pełnej komunii sakramentalnej Kościoła jest znakiem odnowionej komunii z Bogiem. Pokutę należy połączyć z innymi sakramentami. Chrzest, który jest pieczęcią Ducha Świętego, jest podstawą udzielanej później pokuty. Pokuta odnosi się także szczególnie do Eucharystii – szczytu życia duchowego Kościoła i każdego wiernego. Także namaszczenie chorych jest specyficzną formą odnowy chrztu<sup>472</sup>.

---

<sup>468</sup> Tamże.

<sup>469</sup> Tamże.

<sup>470</sup> Tamże, s. 160.

<sup>471</sup> Tamże, s. 161.

<sup>472</sup> Tamże, s. 163.

Czwartym punktem podstaw teologicznych są podstawy w historii dogmatów i teologii. Istotna struktura sakramentu pokuty znajduje swe zakorzenie w słowach „wiązać i rozwiązywać” z Ewangelii św. Mateusza (16,19). Istota pojednania polega na tym, że pojednanie grzesznika z Bogiem dokonuje się w pojednaniu z Kościołem. Z jednej strony jest zatem akt skruchy grzesznika, a z drugiej ofiarowanie w imieniu Chrystusa przebaczenia grzechów.

W ewolucji sakramentu pokuty coraz większe znaczenie nabierał jego charakter osobowy, który z czasem został uznany i wyjaśniony. W naszym wieku natomiast na nowo odkryto wspólnotowy charakter pokuty. Konieczne jest dzisiaj wprowadzenie większej świadomości charakteru wspólnotowego pokuty, jak również harmonia między jego dwoma wymiarami<sup>473</sup>.

Trzecia część dotyczy zagadnień o charakterze praktycznym. Zaznacza się różnorodność form pokuty przy jedności strukturalnej procesu tego sakramentu<sup>474</sup>. Formy liturgiczne polegają także na medytacji, modlitwie stawienniczej Kościoła, liturgii godzin, lekturze, medytacji i celebracji Pisma Świętego. Komisja podkreśla, że należy przypominać praktyki aktualnej dyscypliny pokutnej, oraz że centralnymi momentami praktyki pokutnej są okresy i dni pokuty Kościoła w ciągu roku liturgicznego. Komisja wskazuje także na celebracje pokutną, rozumianą jako celebracja liturgiczna zebranej wspólnoty, podczas której głosi się wezwanie do pokuty i obietnicę pojednania. Mogą one być przestrzenią przebaczenia (grzechów powszednich). Wspomina się także

o możliwości rozgrzeszenia ogólnego, która odnosi się tylko do nadzwyczajnych sytuacji. Komisja zaleca jednak, by zamiast rozgrzeszenia ogólnego stosować możliwość odpuszczenia grzechów ciężkich za pośrednictwem żalu doskonałego. Takie wyjście zakłada pragnienie przyjęcia – o ile to będzie możliwe – sakramentu pokuty.

Rzeczywistość grzechu określa Komisja na podstawie danych biblijnych jako odmowę zbawienia, przeciwstawienie się woli Bożej, niesprawiedliwość

---

<sup>473</sup> Tamże, s. 164-168.

<sup>474</sup> Tamże, s. 168.

i winę oraz kłamstwo i ciemność. To wszystko prowadzi do oddalenia się od Boga i Jego woli oraz absolutyzowania dóbr stworzonych. Od czasów Kościoła pierwotnego aż do czasów współczesnych, różnicuje się grzechy na te, które wykluczają z królestwa Bożego oraz inne, nazywane powszednimi. Kościół akcentuje to rozróżnienie, ponieważ grzech ciężki jest zdecydowanym „nie” mówionym do Boga. Dodaje jednak, że z subiektywnego punktu widzenia serce człowieka, rozbite wskutek grzechu pierworodnego i podzielone, nie jest w stanie żyć i zaangażować się na rzecz Boga w sposób całkowity.

Ostatnim zagadnieniem jest relacja sakramentu pokuty do Eucharystii. Z jednej strony Eucharystia domaga się stanu łaski uświęcającej, z drugiej zaś Eucharystia odpuszcza niektóre grzechy (według Kościoła starożytnego – grzechy powszednie). Komisja wzywa do formacji sumienia i zrozumienia grzechu także przez dzieci. Kościół w całym świecie powinien jawić się jako znak i narzędzie pojednania przez świadectwo, liturgię i diakonię. Dokument *Pojednanie i pokuta* jako pomoc w przygotowaniu synodu przyczynił się także do powstania adhortacji posynodalnej *Reconciliatio et paenitentia*<sup>475</sup>.

Ostatnia publikacja Komisji, podejmująca kwestie sakramentologii, jest wydany w 2002 roku dokument pt.: *Diakonat, ewolucje i perspektywy*. Ten obszerny tekst został podzielony na siedem rozdziałów. Pierwszy rozdział mówi o diakoni Jezusa i diakoni Apostołów, drugi o diakonacie w Nowym Testamencie oraz w pismach patrystycznych, trzeci o zniknięciu stałego diakonatu, czwarty o sakramentalności diakonatu od XII do XX wieku, piąty o przywróceniu stałego diakonatu przez sobór Watykański II, kolejny o rzeczywistości stałego diakonatu dziś, ostatni, zaś siódmy ukazuje podejście teologiczne do diakonatu po Soborze Watykańskim II.

Dokument zaczyna się refleksją na temat diakonatu w czasach apostoelskich oraz patrystycznych, a także jego analizą aż do XX wieku. Dużo miejsca Komisja poświęca okresowi wokół Soboru Watykańskiego II, kiedy to przywrócono diakonat stały. W konstytucji *Lumen gentium* mówi się o dwóch

---

<sup>475</sup> JAN PAWEŁ II, *Reconciliatio et paenitentia*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II t. 1*, Kraków 1996, s. 191-267.



elementach: nałożeniu rąk, które ustawia przywrócenie diakonatu jako służby samej w sobie, ze specjalnym miejscem w hierarchii Kościoła i specyficznej naturze oraz o łasce sakramentalnej, która podkreśla sakramentalność służby<sup>476</sup>. Nałożenie rąk nie jest tutaj elementem udzielenia urzędu kapłańskiego, lecz znakiem skierowania do szczególnej posługi. Umocnieni bowiem łaską sakramentalną diakoni w posłudze liturgii, słowa i miłości, służą ludowi Bożemu w łączności z biskupem i jego kapłanami<sup>477</sup>. Stwierdzenie to potwierdza wszystkie tradycje, które oddzielają zadania diakona od kapłana.

Kolejny soborowy dokument: Dekret o działalność misyjnej Kościoła *Ad gentes*, odwołuje się do „łaski sakramentalnej” i sytuuje posługę diakona stałego w wielości posług rozbudzonych przez Ducha Świętego wśród swego ludu. W związku ze strukturą Kościoła lokalnego, Dekret *Ad gentes* mówi o posłudze słowa, posłudze charytatywno-społecznej oraz pastoralnej. W ten sposób diakon jest włączony w tajemnicę Kościoła i rzeczywistość sakramentalną. Konsekwencją takiej wizji jest wypełnianie trzech urzędów: nauczania, uświęcania i prowadzenia. Komisja ostrzega przed sprowadzeniem posługi diakona do pośrednictwa między świeckimi i Bogiem, lub między duchowieństwem a ludem Bożym. Diakon z jednej strony należy do stanu duchownego, z drugiej strony dzieli życie świeckich, którzy udzielają mu wsparcia. Przez diakona Kościół może prowadzić swoją wychowawczą misję wobec społeczeństwa. Może on promować miłość w zwróceniu się do najuboższych. Posługa diakona uobecnia zatem służbę Jezusa<sup>478</sup>.

Podsumowując wszystkie wypowiedzi Komisji traktujące o zagadnieniach sakramentologii, należy stwierdzić, że służą one w głównej mierze przypomnieniu nauki katolickiej. Ta uwaga odnosi się szczególnie do sakramentu małżeństwa, którego opracowanie przez Międzynarodową Komisję

---

<sup>476</sup> E. PETROLINO, *Diaconate: evolution and perspectives, the new ITC's Document on the Diaconate* [online], <http://idz.drs.de/library/files/en/perspective-enzo-en.pdf> [dostęp 30.12.2011].

<sup>477</sup> KK 29.

<sup>478</sup> E. PETROLINO, *Diaconate: evolution and perspectives, the new ITC's Document on the Diaconate*, dz. cyt.

Teologiczna posłużyło na Synodzie w 1980 roku<sup>479</sup>. Co do zagadnienia pokuty i pojednania Komisja zajmując się tym tematem z uwagi na przygotowanie Synodu Biskupów obok przypomnienia zwraca uwagę na pewne aktualne kwestie takie jak formy pokuty, celebracje pokutne rozróżnienie grzechów ciężkich i lekkich i związku pokuty z Eucharystią. Natomiast dokument o diakonacie, zwracając uwagę na ten pierwszy z trzech stopni święceń sakramentalnych w Kościele, jako na rzeczywistość odnowioną i ukazaną we właściwym świetle po Soborze jest ważnym głosem teologów traktującym o funkcjach i zadaniach tego urzędu.<sup>480</sup>

---

<sup>479</sup> JAN PAWEŁ II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai membri della Commissione Teologica Internazionale (Sabato, 5 ottobre 1985)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1985/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19851005\\_commissione-teologica\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/october/documents/hf_jp-ii_spe_19851005_commissione-teologica_it.html) [dostęp 10.10.2012].

<sup>480</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna wydała w roku 2000 dokument „*Pamięć i pojednanie, Kościół i winy w przeszłości*” (*Pamięć i pojednanie, Kościół i winy przeszłości, Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej 2000*, tłum. J. Królikowski, Sandomierz 2000). Więcej na ten temat: A. Dańczak, *Wymiar Świętości i grzechu w Kościele proszącym o przebaczenie*, „*Studia Gdańskie*” 18-19 (2005-2006), s. 93-107; J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary, Kościół jako komunia*, Kraków 2003, s. 251-259.



# **ROZDZIAŁ TRZECI**

## **W ODPOWIEDZI NA WYZWANIA WSPÓŁCZESNOŚCI**

Samo powołanie Międzynarodowej Komisji Teologicznej było wyrazem troski o właściwie prowadzony dialog myśli teologicznej ze współczesnością. Stąd nie dziwi przyznanie obszerniejszego miejsca zagadnieniom odpowiedzi Komisji na wezwania współczesności. Wyzwania te są podyktowane różnymi przyczynami. Z jednej strony są to znaki czasu rozpoznawane w Kościele, które domagają się odpowiedzi ze strony ludu Bożego, z drugiej zaś są to wyzwania związane ze stanem współczesnego społeczeństwa, usuwającego Boga na margines życia i kultury, co znajduje swój wyraz w deprecjonowaniu godności człowieka .

W niniejszym rozdziale zostanie zaprezentowana nauka Komisji odnośnie do inkulturacji wiary i dialogu religijnego, relacji Kościoła do praw osoby ludzkiej oraz zagadnienia Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. Z uwagi na ograniczony charakter tej pracy autor przedstawił je bardzo syntetycznie.

### 3.1. INKULTURACJA WIARY I DIALOG RELIGIJNY

Dekret Soboru Watykańskiego II o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* był ważnym głosem w dyskusji dotyczącej specyficznego celu i charakteru misji Kościoła. Ta wymiana zdań zwróciła uwagę na rzeczywistość kultury, która ma kluczowe znaczenie w zagadnieniu inkulturacji<sup>481</sup>. Konstytucja *Gaudium et spes* określa kulturę jako „ten zbiór danych personalnych i społecznych, które stanowią o człowieku, pozwalając mu na przyjęcie i kierowanie swoimi warunkami i swoim losem”<sup>482</sup>. Uzupełniając tę definicję należy dodać, że „przez ogólne pojęcie «kultura» zamierza się wskazać wszystkie te środki, którymi człowiek uszlachetnia i urzeczywistnia wielorakie możliwości ciała i duszy”<sup>483</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna wprowadzając w pojęcie inkulturacji używa wcześniej jeszcze niż pojęcia kultury pojęcia natury i definiuje je jako: „to, co go [człowieka] konstytuuje w jego bycie, wraz z dynamizmem jego tendencji w kierunku własnych celów”<sup>484</sup>, oraz dodaje także, że rozważenie natury ludzkiej według jej rozwoju w historii pokazuje człowieka wpadającego w niewolę namiętności. Stąd zastrzega, że kultura rozumiana jako synonim rozwoju może sprzyjać atmosferze pychy i egoizmu i promować te antywartości<sup>485</sup>.

Wiara chrześcijańska jest komplementarna z wszystkimi kulturami, ponieważ przekracza cały porządek natury i kultury oraz jest faktem dynamizującym wszelką kulturę. Komisja przytacza tu zasadę: „łaska szanuje naturę, leczyc ją od ran grzechu, umacnia ją i podnosi”<sup>486</sup> i dodaje, że wyniesienie do życia Bożego jest celem łaski, ale nie może być ono realizowane, jeśli natura nie jest uleczona i jeśli wyniesienie do porządku nadnaturalnego nie

---

<sup>481</sup> J. RÓŻAŃSKI, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008, s. 5.

<sup>482</sup> *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, w: DMKT, s. 210.

<sup>483</sup> *Wiara i inkulturacja*, w: DMKT, s. 254.

<sup>484</sup> Tamże.

<sup>485</sup> Tamże.

<sup>486</sup> Tamże, s. 255.

prowadziłoby do pełni doskonałości<sup>487</sup>. Prowadząc refleksję nad inkulturacją wiary proponuje się przyjęcie zasad chrześcijańskiej antropologii, która sytuuje we wzajemnych relacjach naturę, kulturę i łaskę<sup>488</sup>. Dla wyrażenia idei niesienia mocy Ewangelii w serce kultury i kultur używa się dziś pojęcia inkulturacja, który wyraża jeden z elementów misterium wcielenia<sup>489</sup>.

Dopiero po takim wprowadzeniu Komisja definiuje samo zjawisko inkulturacji<sup>490</sup>. Określa je jako wysiłek Kościoła zmierzający do wprowadzenia orędzia Chrystusa w określone środowisko społeczno-kulturalne, wzywając do wiary według wszystkich jej własnych wartości, uwzględniając, że są one do pogodzenia z Ewangelią<sup>491</sup>. Doktrynalną podstawę inkulturacji widzi się w różnorodności i wielości bytów stworzonych mających swój początek w woli Boga Stwórcy oraz – w jeszcze większym stopniu – w misterium Chrystusa: w Jego wcieleniu, życiu, śmierci i zmartwychwstaniu<sup>492</sup>. Między ewangelizacją kultur i inkulturacją Ewangelii dokonuje się tajemnicza wymiana: z jednej strony Ewangelia objawia każdej kulturze i wyzwala w niej ostateczną prawdę rzeczy, którą z sobą niesie; z drugiej strony, każda kultura wyraża Ewangelię w oryginalny sposób i ukazuje jej nowe aspekty. Stąd inkulturacja jest zjednoczeniem wszystkiego na nowo w Chrystusie i wyrazem powszechności Kościoła<sup>493</sup>. Wyraża się ona w różnych aspektach życia Kościoła. Formy i organizacje struktur kościelnych odpowiadają, jak to tylko możliwe, pozytywnym wartościom kultury. Inkulturacja jest działaniem w służbie całego człowieka i wszystkich ludzi<sup>494</sup>. Na poziomie języka wymaga ona, by depozyt wiary został przyjęty w słowach i kategoriach myśli, symbolach i rytach

---

<sup>487</sup> Tamże.

<sup>488</sup> J. RÓŻAŃSKI, *Wokół koncepcji inkulturacji*, dz. cyt., s. 218.

<sup>489</sup> *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, w: DMKT, s. 210.

<sup>490</sup> A. PIETRZAK, *Uzasadnienie inkulturacji we współczesnej teologii – status quaestionis*, „Roczniki Teologiczne” 54 (2007), z. 9, s. 6-8.

<sup>491</sup> R. PINDEL, *O potrzebie ekskultury w procesie inkulturacji*, „Ruch biblijny i liturgiczny” 60 (2007), nr 4, s. 247.

<sup>492</sup> *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, w: DMKT, s. 211.

<sup>493</sup> Tamże, s. 212.

<sup>494</sup> Tamże.

określonej kultury. Domaga się także wypracowania odpowiedzi doktrynalnej w odniesieniu do problemów kultury<sup>495</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna wykorzystuje badania historyczne w celu uzyskania specyfiki relacji, jaka miała i ma miejsce w dziejach, pomiędzy tradycją judeochrześcijańską a innymi kulturami. Z jednej strony omawia przeszłość, a z drugiej wskazuje na przyszłość, współczesną sytuację i zjawiska, jako witalny powód inkulturacji<sup>496</sup>.

Komisja przedstawia proces zakorzenia Ewangelii w historii zbawienia. Starożytny Izrael ukazuje przymierze Boga z ludźmi, zwraca uwagę na poziom kulturowy i religijny w kształtowaniu się tożsamości narodowej oraz powołanie Narodu Wybranego do przekazywania błogosławieństw wszystkim ludom ziemi. Jezus transcenduje każdą kulturę, a zarazem posłuszny woli Ojca oddaje życie, odnawiając zamysł Boga odnośnie do stworzenia. Jego śmierć i zmartwychwstanie pokazuje niewystarczalność ludzkiej mądrości i moralności, a także instytucji Prawa. Jezus był zdomowiony w swej ojczystej kulturze, posługiwał się językiem aramejskim, wychowywany był zgodnie ze zwyczajami hebrajskimi. Słowo Boże wchodzi w historię, która go przygotowuje, która go ogłasza i zapowiada<sup>497</sup>. „W Ciele Chrystusa, kultury, w takiej mierze, w jakiej są ożywiane i odnawiane przez łaskę i przez wiarę, są zresztą komplementarne. Pozwalają widzieć wielopostaciową płodność, do których są zdolne nauczanie i energie samej Ewangelii, same zasady prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności, gdy są przeniknięte przez Ducha Chrystusa”<sup>498</sup>. Życie i dzieło Jezusa ma zatem kulturowy charakter. Jego zjednoczenie z każdym człowiekiem sprawia, że jest On światłością i mądrością dla wszystkich narodów i kultur<sup>499</sup>. Zesłanie Ducha Świętego zapoczątkowało relację wiary chrześcijańskiej i kultur jako wydarzenie wypełnienia. Nowa wspólnota, która jest komunią miłości i wiary, jest przekazywana w wielości.

---

<sup>495</sup> Tamże, s. 211.

<sup>496</sup> A. PIETRZAK, *Uzasadnienie inkulturacji we współczesnej teologii – status quaestionis*, dz. cyt., s. 8.

<sup>497</sup> *Wiara i inkulturacja*, w: DMKT, s. 258.

<sup>498</sup> Tamże, s. 259-260.

<sup>499</sup> J. RÓŻAŃSKI, *Wokół koncepcji inkulturacji*, dz. cyt., s. 218.

Wiara w Chrystusa nie wymaga od nowych wierzących wyzbycia się swojej kultury, są oni jedynie zobowiązani do przyjęcia rzeczy koniecznych. Inkulturacja wiary zderza się z grzechem. Rozum ludzki, w swej zranionej kondycji nie jest w stanie przyjąć wcielenia Syna Bożego, dlatego wiara nie opiera się jedynie na mądrości ludzkiej, tylko na mocy Bożej<sup>500</sup>. W czasach ostatecznych Chrystus wchodzi w ludzką historię. Duch Święty przywraca równowagę każdej kulturze, do której zostanie przyjęty Chrystus. W ten sposób znajduje się ona w sytuacji eschatologicznej zmierzając do własnego wypełnienia w Chrystusie, ale zbawiona może być tylko przez odrzucenie zła. Stąd też każdy Kościół partykularny ma być sakramentem objawiającym Chrystusa w ramach partykularnej kultury. Mimo, że jest poddany pokusom z uwagi na uczestnictwo w dynamizmie kultur i kolejnym doświadczeniach, jest zobowiązany do zachowania wiary apostoelskiej oraz solidarności w miłości z Kościołem powszechnym. Kościół partykularny świadczy o swoim Panu, gdy biorąc pod uwagę uwarunkowania kulturowe, naśladuje Go w pierwszej kenozie wcielenia i ostatecznego upokorzenia w śmierci<sup>501</sup>.

Tak rozumiana inkulturacja stawia w obrębie zainteresowania i troski Kościoła problemy z nią związane. W związku z tym Komisja widzi wielką wartość w pobożności ludowej, a zarazem ukazuje pewne zagrożenia, które mogą prowadzić do deformacji wiary czy powstawania sekt. Dlatego proponuje katechezę oraz żywą i odpowiednią liturgię w procesie integracji czystej wiary i tradycyjnych form życia religijnego. Pobożność ludowa może wiele wnieść do antropologii kulturowej i zredukować rozdźwięk między wiarą i pewnymi instytucjami społeczno-ekonomicznymi<sup>502</sup>. Młodym Kościołom, Komisja wskazuje na konieczność przejęcia tego, co głoszone im w procesie ewangelizacji oraz zrodzenia form oryginalnych, w których wyrazi się jedyna i wspólna wiara.

Ważnym zadaniem w procesie inkubacji wiary jest odkrycie Chrystusa jako „egzegetę i egzegezę” Ojca w Duchu i kontemplowanie Go jako takiego oraz

---

<sup>500</sup> *Wiara i inkulturacja*, w: DMKT, s. 261.

<sup>501</sup> Tamże, s. 261.

<sup>502</sup> Tamże, s. 264.



odkrywać Go jako „egzegetę i egzegezę” człowieka, źródło i cel kultury<sup>503</sup>. „We współczesności inkulturacja Ewangelii wymaga wysiłku metodycznego poszukiwania, jak też skoncentrowanego działania. Kościół podejmuje wyzwanie zrozumienia współczesnej kultury w jej charakterystycznych elementach oraz oczekiwaniach i potrzebach w stosunku do zbawienia przyniesionego przez Jezusa Chrystusa. Wzywa do solidarności, troski o integralne dobro osoby, popierania sprawiedliwości, pokoju, adoracji Boga. Stara się pojąć głębiej cywilizację instytucje różnych narodów oraz kultywować ich wartości i najlepsze dary”<sup>504</sup>.

Ważnym problemem, rozwiniętym później w dokumencie *Chrześcijaństwo a religie* jest problem inkulturacji wiary i religii niechrześcijańskich. Kościół od samego początku spotykał się z wielością religii i koniecznością życia w świecie, który żywi sympatię do pluralizmu religijnego, dlatego, musi uwzględnić elementy religijne środowiska w którym przyszło mu się zaszczerpić i rozwijać. Komisja jednoznacznie wskazuje na uprzywilejowaną formę relacji jaką jest dialog<sup>505</sup>, daje teologiczne podstawy oparte na Biblii i tradycji patrystycznej do jego prowadzenia oraz naprowadza na pierwotne rozumienie zasady *Extra ecclesiam nulla salus*<sup>506</sup>, pozytywnie stwierdzając możliwość zbawienia w religiach pozachrześcijańskich<sup>507</sup>.

Dialog z innymi przyczynia się do lepszego zrozumienia różnych religii i wzrostu pobożności. Kościół w dialogu uczy się i słucha. Nie odrzuca tego co prawdziwe i święte, co więcej, jest on powołany by być sługą jedności w Jezusie Chrystusie dla wszystkich ludzi i narodów<sup>508</sup>. Zwiększenie znaczenia regulacji stosunków między religiami oraz fakt nasilonych migracji, zwiększonej wymiany ekonomicznej, rozwoju telekomunikacji, szybszego przepływu

<sup>503</sup> Tamże, s. 266-267.

<sup>504</sup> J. RÓŻAŃSKI, *Wokół koncepcji inkulturacji*, dz. cyt., s. 220.

<sup>505</sup> *Wiara i inkulturacja*, w: DMKT, s. 265.

<sup>506</sup> T. W. TILLEY, *Christianity and the Word religions, a recent vatican dokument*, „Theological Studies” 60 (1999), s. 321.

<sup>507</sup> I. LEDWOŃ, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Tekst – Komentarz – Studia*, red. I. S. LEDWOŃ, K. PEK, Lublin – Warszawa 1999, s. 96.

<sup>508</sup> *Wiara i inkulturacja*, w: DMKT, s. 265. J. DUPUIS, *Chrześcijaństwo i religie, od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003, s. 252.

informacji oraz zwiększenie świadomości „faktu religijnego”<sup>509</sup> sprawiają, że „dialog międzyreligijny jest konieczny ze względu na problemy nękające ludzkość, a chrześcijaństwo nie pozostaje na zewnątrz ani nie może pozostawać na marginesie takiego spotkania”<sup>510</sup>.

Komisja wyraziła otwarcie na zrozumienie roli religii niechrześcijańskich we wskazaniu na uniwersalność Bożych zamiarów, na powszechność dzieła Chrystusowego oraz na sakramentalny charakter Kościoła<sup>511</sup>. Podkreślenie powszechnego znaczenia tego jedyne go zbawczego zamiaru Boga, akcentuje bardzo mocno jedność na płaszczyźnie religijnej wszystkich ludzi, a zarazem zmusza do refleksji nad realizacją tego zamysłu<sup>512</sup>.

Dialog międzyreligijny opiera się na wspólnym pochodzeniu wszystkich ludzi, na wspólnym przeznaczeniu, na jedynym Boskim planie zbawienia wypełnionym przez Jezusa Chrystusa, oraz na czynnej obecności Ducha Bożego<sup>513</sup>. Komisja podkreśla istnienie pozytywnych wartości w innych kulturach, których nieodłącznym składnikiem jest religia. Zauważono także wspólną płaszczyznę teologiczną, co daje odpowiedź na pytanie o sens dialogu<sup>514</sup>. Zarówno Magisterium jak i teologowie uznając wartości i prawdy znajdujące się w innych religiach dążą do dialogu<sup>515</sup>. Jednak „forma dialogu nie może osłabiać treści własnej wiary i własnej etyki”<sup>516</sup>. Komisja sprowadza dialog do dwóch zasadniczych pytań o sens Boga i człowieka. W pierwszym zagadnieniu Komisja zwraca uwagę na ustalenie obrazu Boga pomiędzy uczestnikami dialogu. Stąd pytania o Jego naturę, przymioty oraz terminologię

---

<sup>509</sup> Ł. KAMYKOWSKI, *Dokument Chrześcijaństwo a religie a dialog międzyreligijny – wzajemne relacje*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Tekst – Komentarz – Studia*, red. I. S. LEDWOŃ, K. PEK, Lublin – Warszawa 1999, s. 102.

<sup>510</sup> *Chrześcijaństwo a religie*, w: DMKT, s. 393.

<sup>511</sup> Ł. KAMYKOWSKI, *Dokument Chrześcijaństwo a religie a dialog międzyreligijny – wzajemne relacje*, dz. cyt., s. 106.

<sup>512</sup> Tamże.

<sup>513</sup> *Chrześcijaństwo a religie*, w: DMKT, s. 401.

<sup>514</sup> Ł. KAMYKOWSKI, *Dokument Chrześcijaństwo a religie a dialog międzyreligijny – wzajemne relacje*, dz. cyt., s. 105.

<sup>515</sup> *Chrześcijaństwo a religie*, w: DMKT, s. 422.

<sup>516</sup> Tamże, s. 425.

teologiczną, które wyrastają z odrębności kulturowej<sup>517</sup>. W dialogu jest obecny aspekt antropologiczny z dwóch powodów: dialog powoduje komunikację dwóch osób, każda jest podmiotem swego słowa i swego postępowania, dialog prowadzą wierni należący do różnych religii. Stąd konieczność refleksji nad koncepcją osoby oraz jej otwartością na drugiego człowieka. Ważnym elementem dialogu jest modlitwa, ponieważ „dialog w duchu modlitwy sprawia, że jego uczestnicy stają się ulegli działaniu Ducha Świętego”<sup>518</sup>. Spotkanie na wspólnej płaszczyźnie dążenia do zbawienia istot stworzonych na obraz Boga stawia strony na równym poziomie. Wspólnym podłożem wszystkich problemów i sytuacji ludzkiej jest śmierć. Bez przejścia przez nią nikt nie może zobaczyć Boga. Jest ona płaszczyzną, gdzie Transcendentny Bóg sięga przepaści kondycji ludzkiej. W tym kontekście pada bardzo ważne pytanie: czy Bóg przejmuje się śmiercią człowieka? Tylko Bóg jest zwycięzcą śmierci i tylko przez wiarę w Niego człowiek zostaje wyzwolony z jej więzów. „Dialog międzyreligijny uzyskuje więc sens w ekonomii zbawienia; nie ogranicza się do kontynuowania orędzia proroków i posłannictwa Jana Chrzciciela, ale zasada się na wydarzeniu zbawienia dokonanego przez Chrystusa i zmierza ku drugiemu przyjsciu Pana”<sup>519</sup>. W tym kontekście dialog nabiera charakteru eschatologicznego.

Komisja podejmuje także polemikę z pluralistyczną teologią religii<sup>520</sup>. Ponieważ szerzej zostanie ona omówiona poniżej, teraz wskażemy jedynie na te aspekty polemiki z pluralistami, które dotyczą wyłącznie dialogu międzyreligijnego. Pluralistyczna teologia religii dąży do porzucenia roszczeń chrześcijaństwa odnośnie wyższości oraz uznania równości wszystkich religii. Zrównanie ma być warunkiem owocnego dialogu<sup>521</sup>. Odpowiadając, Komisja stwierdza, że dążenie do prawdy jest podstawowym warunkiem współistnienia i

---

<sup>517</sup> Tamże, s. 427.

<sup>518</sup> J. URBAN, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999, s. 221.

<sup>519</sup> *Chrześcijaństwo a religie*, w: DMKT, s. 429.

<sup>520</sup> J. URBAN, *Dialog międzyreligijny w świetle teologii pluralistycznej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 20 (2000), s. 213-225.

<sup>521</sup> *Chrześcijaństwo a religie*, w: DMKT, s. 422; J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, dz. cyt., s. 18.

każdej formy dialogu<sup>522</sup>. Bardzo mocno akcentuje zbawcze dzieło Chrystusa, które jest wyrazem posłuszeństwa Ojcu. Jezus jest jedynym pośrednikiem, który realizuje jedyną ekonomię zbawienia<sup>523</sup>. Zbawcze znaczenie religii dopuszcza się jedynie w odniesieniu do Jezusa Chrystusa i Jego niezastąpionej roli<sup>524</sup>. Formułując podstawy teologiczne dialogu Komisja dodaje, że Kościół jest uprzywilejowanym miejscem działania Ducha Świętego, choć niektóre teksty Nowego Testamentu sugerują także powszechność Jego działania<sup>525</sup>.

Podkreślanie destrukcyjnych roli wzajemnych uprzedzeń i niezrozumienia, nie może zdaniem Komisji, prowadzić do wyrzeczenia się własnej wiary, byleby tylko dialog mógł zaistnieć<sup>526</sup>. Komisja zastrzega, że inkulturacja w żadnym wypadku nie może przyczynić się do synkretyzmu religijnego<sup>527</sup>.

Podsumowując, teologowie Komisji stwierdzają, że „boska pedagogia dialogu nie polega jedynie na słowach, ale także na czynach; słowa ukazują «nowość chrześcijańską», nowość miłości Ojca o którym świadectwo dają czyny»<sup>528</sup>. Dialog jest częścią misji Kościoła. To nie chrześcijanie są najpierw posyłani, by prowadzić dialog, lecz Kościół. Nie przedstawiają swoich poglądów, lecz Jezusa Chrystusa. Bardziej niż ludzkie argumenty, to Duch Święty porusza serca. Pomimo, że czym innym jest dialog a czymś odmiennym głoszenie Ewangelii, to mimo wszystko dialog nie może być pozbawiony swojej wartości świadectwa<sup>529</sup>.

---

<sup>522</sup> *Chrześcijaństwo a religie*, w: DMKT, s. 424.

<sup>523</sup> Tamże, s. 409.

<sup>524</sup> A. SZOSTEK, *Uniwersalizm i szczególna ranga chrześcijaństwa – prezentacja dokumentu*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Tekst – Komentarz – Studia*, red. I. S. LEDWOŃ, K. PEK, Lublin – Warszawa 1999, s. 61.

<sup>525</sup> M. RUSECKI, *Chrześcijaństwo a religie, analiza krytyczna*, w: *Chrześcijaństwo a Religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Tekst – Komentarz – Studia*, red. I. S. LEDWOŃ, K. PEK, Lublin – Warszawa 1999, s. 73.

<sup>526</sup> J. URBAN, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, dz. cyt., s. 125.

<sup>527</sup> *Wiara i inkulturacja*, w: DMKT, s. 266.

<sup>528</sup> *Chrześcijaństwo a religie*, w: DMKT, s. 430.

<sup>529</sup> L. F. LADARIA, *Chrześcijaństwo i religie. Prezentacja dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, [online] [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20120308\\_ladaria\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20120308_ladaria_pl.html) [dostęp 9.12.12].

### 3.2. KOŚCIÓŁ A PRAWA OSOBY LUDZKIEJ

Los człowieka zawsze był drogi Kościołowi, dlatego od samego początku wzywał do miłości i poszanowania każdej istoty ludzkiej. Tematyka ta nie mogła być obca także Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Zajęła się ona kwestią praw osoby ludzkiej, począwszy od dokumentu wydanego w 1983 roku zatytułowanego: *Godność i prawa osoby ludzkiej*. Ten dokument był odpowiedzią na potrzebę analizy stanowiska Soboru Watykańskiego II, który podał syntezę nauki o godności i prawach osoby ludzkiej, a także na konieczność odnowy teologicznej wychodzącej od osobowej natury człowieka. Trzeci znak czasu, na który wskazywał Jan Paweł II, to „niestrudzona praca na rzecz poszanowania praw człowieka oraz coraz skuteczniejsza ich obrona, zgodnie z oczekiwaniami biednych”<sup>530</sup>. W późniejszym czasie Komisja zajmowała się tym tematem przy podejmowaniu zagadnienia *imago Dei*<sup>531</sup> oraz w odniesieniu do prawa naturalnego w dokumencie *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*.

Komisja zaznacza, że inspiracją do zajęcia się tą problematyką jest z jednej strony pilna potrzeba głoszenia i nauczania na temat godności i praw osoby ludzkiej, z drugiej, uświadomienie sobie niesprawiedliwości popełnianych przeciw osobie ludzkiej<sup>532</sup>. Kilkanaście lat po ukazaniu się dokumentu *Godność i prawa osoby ludzkiej*, Komisja napisała: „Niektóre kraje zakwestionowały powszechność zadeklarowanych praw, uważając je za zbyt związane z kulturą zachodnią, co prowadzi do poszukiwań ich bardziej zrozumiałej formuły. Co więcej, pewne istniejące tendencje do mnożenia dodatkowych praw człowieka bardziej ze względu na nieuporządkowane pragnienia konsumpcyjne jednostki lub roszczenia poszczególnych grup niż ze względu na obiektywne wymagania wspólnego dobra ludzkości, niemało przyczyniły się do dewaluacji tych praw”<sup>533</sup>.

---

<sup>530</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 5 grudnia 1983 roku*, cyt. za: F. COMPAGNONI, *Prawa człowieka*, tłum. S. Bielański, Kraków 2000, s. 196.

<sup>531</sup> *Communion and stewardship*, dz. cyt.

<sup>532</sup> *Godność i prawa osoby ludzkiej*, w: DMKT, s. 179.

<sup>533</sup> *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, dz. cyt. nr 4.

Zagadnienie godności i praw człowieka Kościół umieszcza w kontekście głoszenia kerygmatu. Jego przyjęcie wymaga wiary, nowe życie natomiast zakłada nawrócenie, pociągające za sobą różne skutki w każdej dziedzinie działalności człowieka, także w odniesieniu do obrony godności osoby ludzkiej<sup>534</sup>. Komisja widzi prawa człowieka jako uszczegółowienie prawa naturalnego<sup>535</sup> oraz złotej reguły<sup>536</sup>. Celem poprawnego odczytania praw człowieka, ukazuje ona ich hierarchię. Najpierw podaje prawa „podstawowe”, które gwarantują godność osoby ludzkiej i cytuje te prawa za Międzynarodowym Paktem Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 roku: „prawo do życia”, „godność należna osobie ludzkiej”, „podstawowa równość” oraz „wolność myśli sumienia i religii”<sup>537</sup>. Inne prawa tj. prawa cywilne, polityczne, ekonomiczne, społeczne, kulturowe, sytuuje się na niższym poziomie. Są one pewną konsekwencją praw podstawowych, które mogą być zależne od okoliczności historycznych i geograficznych, stąd w niektórych środowiskach są one nieosiągalne. Komisja przestrzega jednak przed zanegowaniem praw podstawowych. Jeszcze inne prawa jawią się jako pewne postulaty ideału i postępu „oczekiwanego jako wspólne uogólnienie «humanizacji», co więcej, jako wymaganie prawa narodów i jako normy ściśle zobowiązujące”<sup>538</sup>. Komisja stawia dobro wspólne jako warunek zastosowania praw mniejszych. Dla uniknięcia dwuznaczności podaje kilka koncepcji godności osoby ludzkiej wyróżniając tę, która nawiązuje do teologii historii zbawienia.

W wykładzie nauki o godności i prawach człowieka, Komisja zaczyna od zbadania źródeł teologicznych. Odwołując się do Pisma Świętego, wskazuje na przymierze między Bogiem i człowiekiem jako fundament życia moralnego i społecznego Narodu Wybranego<sup>539</sup>. Bóg objawia swoją sprawiedliwość, ale wymaga także posłuszeństwa wobec swoich przykazań. Zachowywanie

---

<sup>534</sup> F. COMPAGNONI, *Prawa człowieka*, dz. cyt., s. 197.

<sup>535</sup> *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, dz. cyt., nr 35.

<sup>536</sup> Tamże, nr 51.

<sup>537</sup> *Godność i prawa osoby ludzkiej*, w: DMKT, s. 180.

<sup>538</sup> Tamże, s. 180-181.

<sup>539</sup> B. M. AHERN, *Biblical Doctrine on the Rights and Duties of Man*, w: *Human Dignity and Human Rights, International Theological Commission Working Papers*, „Gregorianum” 65/2-3, Roma 1984, s. 305-306.

przykazań obejmuje szacunek dla prawa ludzi, w tym co dotyczy życia, czci, prawdy, godności małżeństwa i używania dóbr materialnych. Nakłada także obowiązek szanowania ubogich i prześladowanych. Bóg zatem w zamian za swoje dary, oczekuje miłosierdzia i wierności. Prawom jednych odpowiadają obowiązki drugich. W Starym Testamencie prorocy podkreślali konieczność wypełnienia moralnych klauzul wynikających z miłości bliźniego i protestowali przeciwko niesprawiedliwości społecznej. Jezus zapowiadając i realizując Królestwo Niebieskie wymagał nawrócenia od swoich uczniów, głosił im nową sprawiedliwość, dzięki której będą naśladować Ojca Niebieskiego, a tym samym będą traktować wszystkich ludzi jako swoich braci<sup>540</sup>. Jezus w swoim życiu Jezus przyjął postawę proegzystencji, czyli całkowitego daru z siebie dla innych<sup>541</sup>. Nauczanie Apostołów, ukazuje Kościół, jako nowe stworzenie realizowane przez Ducha Świętego. Przez Jego działanie ludzie zostają ubogaceni godnością przybranych dzieci Bożych.

Komisja przytacza również wypowiedzi Magisterium Kościoła broniąc prawa i godności osoby ludzkiej. Czynili to Jan XXIII, Paweł VI oraz Jan Paweł II. Podjął to zagadnienie także Sobór Watykański II, szczególnie w Konstytucji *Gaudium et spes*, w której zorientowanie człowieka na Boga widzi jako podstawę godności i niezbywalnych praw człowieka<sup>542</sup>. Także Kodeks Prawa Kanonicznego z roku 1983 porusza tę tematykę. Nauczanie Stolicy Apostolskiej nawiązuje do biblijnych i patrystycznych źródeł Kościoła, a jego analiza pozwala wyróżnić dwie komplementarne płaszczyzny. Pierwsza określona jako wstępująca, oparta na rozważaniach rozumowych i uwznioślona przez Objawienie. Druga – zstępująca, w osobie Słowa ukazuje się jako podstawa i zasięg praw człowieka<sup>543</sup>. Ta podstawa otrzymuje tutaj sens chrystologiczny.

Następnie Komisja ukazuje godność i prawa osoby ludzkiej w świetle teologii historii zbawienia w trzech stadiach. Pierwsze stadium – stworzenia, rozważa człowieka właśnie w tych kategoriach. Komisja zaznacza zbieżność

---

<sup>540</sup> *Godność i prawa osoby ludzkiej*, w: DMKT, s. 182.

<sup>541</sup> B. M. AHERN, *Biblical Doctrine on the Rights and Duties of Man*, dz. cyt., s. 316.

<sup>542</sup> *Communion and stewardship*, nr 22.

<sup>543</sup> *Godność i prawa osoby ludzkiej*, w: DMKT, s. 183.

między doktryną teologiczną a filozofią. W tradycji biblijnej człowiek jawi się jako wynik najbardziej szczególnego działania Boga. Jest on nie tylko istotą cielesną, ale i obdarzony sumieniem i odpowiedzialnością. W tym uprzywilejowaniu swoją podstawę znajduje godność. Drugi element wykładu biblijnego zwraca uwagę na wymiar społeczny. Wszyscy członkowie rodzaju ludzkiego są godni takiej samej uwagi, dlatego z natury społecznej człowieka wynika wzajemna zależność między postępem osoby ludzkiej i rozwojem społeczeństwa<sup>544</sup>. Trzecia cecha charakterystyczna to misja panowania człowieka nad wszystkimi istotami wszechświata. W tym panowaniu nie może zabraknąć troski o prawa człowieka, tak by każda osoba korzystała z takiej samej równości w dzieleniu współodpowiedzialności, zadań i korzyści.

Historia zbawienia ukazuje także człowieka w kontekście jego słabości i grzechu. Komisja wzywa zatem aby nie rozpoczynać od naprawy grzesznych struktur, co raczej skierować powszechny wysiłek ku nawróceniu serc. Tę prawdę przypomina się w celu podjęcia poszukiwania, odzyskania i przywrócenia ludziom godności.

W kolejnym stadium dochodzi do głosu prawda o odkupieniu człowieka<sup>545</sup>. Ewangelia daje religijną podstawę godności i praw osoby oraz otwiera ludziom nowe i szersze perspektywy<sup>546</sup>. Stąd Komisja formułuje postulat, że „chrześcijanin, we własnej duszy i życiu codziennym, winien podporządkowywać się wymogom nowego życia i zachowywać się zgodnie z wymogami godności chrześcijańskiej. Ze szczególną uwagą będzie się odnosił do poszanowania praw innych. Zgodnie z prawem Chrystusa i nowym przykazaniem miłości, nie będzie dążył do zaspokojenia własnych interesów, unikać będzie wszelkiego egoizmu”<sup>547</sup>.

Druga część dokumentu zaczyna się od zestawienia i analizy godności i praw osoby ludzkiej, Pierwszego, Drugiego i Trzeciego świata, z punktu

<sup>544</sup> Tamże, s. 185.

<sup>545</sup> W. PRINCIPE, *The dignity and rights of the human person as saved, as being saved, as to be saved by Christ*, w: *Human Dignity and Human Rights, International Theological Commission Working Papers*, „Gregorianum” 65/2-3, Roma 1984, s. 389-430.

<sup>546</sup> *Godność i prawa osoby ludzkiej*, w: DMKT, s. 187.

<sup>547</sup> Tamże, s. 188.



widzenia różnych nauk. Analizując ten stan rzeczy chrześcijanin chce, aby wszyscy stali się bardziej świadomi i skuteczni w popieraniu dobra wspólnego przez zachowanie i poszanowanie praw i godności osoby ludzkiej<sup>548</sup>.

W Pierwszym świecie godności prawa osoby ludzkiej są szeroko głoszone. Pojawia się jednak niebezpieczeństwo interpretowania tych praw w sensie autonomii absolutnej, która nie zawsze będzie popierała autentyczną godność człowieka. W wielu bogatych społeczeństwach widać zwrot ku konsumpcjonizmowi i egoizmowi. W ten sposób gubi się sens wartości wyższych, podejmuje się troskę wyłącznie o siebie, a przez to zanika wola poddania się normom moralnym<sup>549</sup>. Tę opinię podtrzymuje diagnoza Komisji z 2007 roku: „Mnożenie procedur i regulaminów prawnych w oddzieleniu od moralnego zmysłu wartości, które wykraczają ponad partykularne interesy, prowadzi do ich spłycenia, które ostatecznie służy jedynie interesom najpotężniejszych. Przynajmniej w pierwszym rzędzie uwidacznia się tendencja do reinterpretowania praw człowieka w oderwaniu od wymiaru etycznego i racjonalnego, który stanowi ich podstawę i cel, na rzecz czysto utylitarystycznego legalizmu”<sup>550</sup>. W tym przypadku ludzie powinni się szczerze nawrócić i zaangażować w życie zgodne z wymaganiami sprawiedliwości<sup>551</sup>. Komisja dodaje, że nieprzestrzeganie praw człowieka prowadzi do kryzysu ekologicznego i problemów społecznych<sup>552</sup>.

Drugi świat charakteryzuje się przewagą marksizmu realnego. Od obywateli wymaga się, aby zaakceptowali prawo ewolucji materii. To, co jest przyznane jednostkom, nigdy nie może być uważane jako coś ściśle prywatnego, a osobiste sumienie obywateli jest głosem kolektywu odbitego w jednostkach. Komisja zachęca – mimo wyraźnych różnic rozumienia godności i praw osoby ludzkiej – do roztropnego i skutecznego dialogu<sup>553</sup>.

---

<sup>548</sup> *Godność i prawa osoby ludzkiej*, w: DMKT, s. 189.

<sup>549</sup> Tamże, s. 190.

<sup>550</sup> *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, dz. cyt. nr 4.

<sup>551</sup> F. COMPAGNONI, *Prawa człowieka*, dz. cyt., s. 199.

<sup>552</sup> *Communion and stewardship*, nr 73.

<sup>553</sup> *Godność i prawa osoby ludzkiej*, w: DMKT, s. 191.

Sytuacja w Trzecim świecie ukazana jest w kontekście niesprawiedliwości międzynarodowej. Komisja apeluje, by odstąpić od nieuczciwego podziału dóbr i umożliwić biedniejszym krajom autentyczny postęp<sup>554</sup>.

Jako propozycję rozwiązania trudności podanych w wyżej wymienionych „światach”, Komisja proponuje personalistyczne tendencje filozoficzne. Trudnościom odnośnie do autentycznego znaczenia praw człowieka i ich zastosowania w życiu, chrześcijanin powinien przeciwstawiać moc wiary jak i oświecającą siłę teologii i filozofii, podkreślając wartość aktualnych tendencji personalistycznych. Personalizm ukierunkowuje człowieka na cel, który przekracza proces fizyczny tego świata. Osoba istnieje i osiąga pełny rozwój w zjednoczeniu i komunikacji z innymi ludźmi<sup>555</sup>. Komisja zachęca do poszukiwań podstaw tego personalizmu, zwracając uwagę na naukę św. Tomasza z Akwinu. Pokazuje również, że personalizm wskazuje na inną osobę, jako drogę i zarazem cel doskonałości oraz miłość jako drogę jej osiągnięcia. Osoba, aby osiągnąć pełni doskonałości powinna przenieść przez miłość swoje „ja” na inną osobę<sup>556</sup>. Miłość zakłada szacunek i sprawiedliwość wobec każdego człowieka, ponieważ kieruje go do zaangażowania dla dobra innych.

Prawa człowieka wynikają ze sprawiedliwości, a zatem z tego, co mu się słusznie należy i co jest wymagane do pełnego rozwoju. Pierwszą wartością jest prawo do życia, następną prawo do dysponowania dobrami, a także do współodpowiedzialności i wolności.

Na koniec Komisja podaje propozycje dotyczące wspólnego i powszechnego poszanowania praw człowieka. Przyjmując pluralizm doktryn filozoficznych oraz opinii dotyczących człowieka, należy przyjąć jako zasadę podstawową, że wartość godności ludzkiej jest najwyższym dobrem do jakiego należy dążyć na płaszczyźnie moralnej<sup>557</sup>. Ponadto zachęca, aby uznając podstawowe prawa, wytworzyć warunki godnego i wolnego istnienia. Należy jasno i wyraźnie zdefiniować prawa człowieka oraz uwzględnić je w

---

<sup>554</sup> J. ONAIYEKAN, *De dignitate et iure hominis in „Tertio Mundo”*, w: *Human Dignity and Human Rights, International Theological Commission Working Papers*, dz. cyt., s. 473-481.

<sup>555</sup> *Godność i prawa osoby ludzkiej*, w: DMKT, s. 193.

<sup>556</sup> F. COMPAGNONI, *Prawa człowieka*, dz. cyt., s. 200.

<sup>557</sup> Tamże.

konstytucjach i prawach. Aby tego dokonać konieczna jest zgoda, która przekracza różnice filozoficzne i socjologiczne, oraz konkretyzuje się w trzech zasadach: wolności, równości oraz uczestnictwa<sup>558</sup>. Stosowanie tych pryncypiów pozwoli uniknąć tendencji liberalistycznych, funkcjonalistycznych czy kolektywistycznych. Komisja zachęca również, by uznać jurysdykcje „jakiejś instytucji narodowej”<sup>559</sup> oraz aby ze względów metodycznych abstrahować od konfliktów przeszłości i zawężonych modeli właściwym niektórym wspólnotom.

### 3.3. KOŚCIÓŁ JAKO POWSZECHNY SAKRAMENT ZBAWIENIA

Soborowa Konstytucja *Lumen gentium* użyła na określenie Kościoła słowa sakrament<sup>560</sup>, które wyraża pochodzenie i całkowitą zależność Kościoła od Boga i Chrystusa. Wykazała także na ukazywanie i obecność misterium uniwersalnej miłości Boga względem ludzi oraz ich komunii między sobą<sup>561</sup>. Termin sakrament oddaje strukturę oraz naturę Kościoła. Sięgając do źródła słowa sakrament, Komisja odnosi się do greckiego słowa *mysterion*, które ma fundamentalne znaczenie. *Mysterion* jest postanowieniem Bożym, poprzez które Ojciec realizuje w Chrystusie swoją zbawczą wolę, objawiając ją równocześnie ziemską rzeczywistość zachowującą swoją przejrzystość<sup>562</sup>. Oczywiście słowo sakrament jak i inne określenia Kościoła używane są w znaczeniu analogicznym. Zwracają one uwagę na pewien aspekt Kościoła, dokładnie go nie definiując. Określenie sakrament akcentuje związek Chrystusa z Kościołem. Wszystkie obrazy biblijne podane w pierwszym rozdziale konstytucji *Lumen gentium* w terminie „sakrament” znajdują jakby „formalną transkrypcję”<sup>563</sup>. W Kościele prawdziwie obecny jest Chrystus, stąd można stwierdzić, że kto znalazł Kościół,

---

<sup>558</sup> Tamże.

<sup>559</sup> *Godność i prawa osoby ludzkiej*, w: DMKT, s. 195.

<sup>560</sup> KK 9, 48.

<sup>561</sup> *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, w: DMKT, s. 225-226.

<sup>562</sup> Tamże, s. 226.

<sup>563</sup> Tamże.

znalazł również Chrystusa. Jezus stoi jednocześnie przed Kościołem, aby w Duchu Świętym pociągnąć do jeszcze większych rzeczywistości<sup>564</sup>.

Kościół oczekując powtórnego przyjścia Chrystusa doświadcza grzechu i bólu. Ludzki wymiar Kościoła może być przeszkodą w działaniu Ducha Świętego. Podobnie pasterze, nie są wolni od nadużyć i błędów. Ponieważ sakrament jest „znakiem i narzędziem” zbawienia, rzeczywistość symboliczna i społeczna, która go stanowi, wskazuje zawsze na rzeczywistość wyższą i bardziej podstawową, to znaczy boską. Ta prawda ma zastosowanie także w odniesieniu do Kościoła. Jest On zależny całkowicie od Chrystusa, nigdy się z Nim nie mieszając<sup>565</sup>.

Kościół nie jest jednak ósmym sakramentem. To określenie ma bardziej podstawowe znaczenie niż w odniesieniu do siedmiu sakramentów. Nie wszystko

w Kościele ma moc zbawczą. Jeżeli jednak Kościół jest sakramentem to Chrystus jest prasakramentem, od którego Kościół zależy<sup>566</sup>. Teologowie katolicycy wskazując na znaczenie tego określenia, tłumaczą je przez analogię – Chrystusa sakramentem Boga. Kościół jest sakramentem Chrystusa, ponieważ jest Oblubienicą i Ciałem Chrystusa. Zatem słowo sakrament w odniesieniu do Kościoła przypomina zbawienie, które realizuje się przez zjednoczenie z Bogiem w Chrystusie i prowadzi do jedności ludzi między sobą. Komisja łączy słowo sakrament ze słowem świat, ukazując w ten sposób, że Kościół jest sakramentem zbawienia świata, ponieważ świat potrzebuje zbawienia, a misję przekazywania jego ma Kościół. W tym znaczeniu Kościół jest sakramentem Chrystusa dla zbawienia świata. W określeniu sakrament zatem Kościół jawi się jako znak, w którym człowiek może odnaleźć wielkość Bożej miłości i prawdę Ewangelii, a także jako „znak i narzędzie” zbawienia<sup>567</sup>.

Komisja kontynuuje rozważania nad Kościołem jako powszechnym sakramentem zbawienia w kontekście rozważań nad stosunkiem chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich. Impulsem do tych rozważań była odpowiedź na

---

<sup>564</sup> Tamże, s. 227.

<sup>565</sup> Tamże.

<sup>566</sup> Tamże.

<sup>567</sup> Tamże, s. 228.

zarzuty dotyczące Kościoła wysuwane przez pluralistyczną teologię religii. Stanowi ona bowiem poważne wyzwanie dla katolickiego rozumienia Kościoła wyartykułowanego przez Sobór Watykański II. Na podstawie eklezjologii tegoż Soboru, Komisja jak i pojedynczy teolodzy rozważają ujęcie Kościoła w charakterze powszechnego sakramentu zbawienia<sup>568</sup>. Warto w tym miejscu przedstawić poglądy przedstawicieli pluralistycznej teologii religii. Pluralistyczna teologia religii wypracowała ujęcie zagadnienia jako model ewolucyjny. Według jej przedstawicieli zanim zostało sformułowane stanowisko pluralistyczne teologia opowiadała się za rozwiązaniem inkluzywistycznym lub ekskluzywistycznym. Inkluzywizm<sup>569</sup> odpowiadał chrystocentryzmowi a ekskluzywizm<sup>570</sup> eklezjocentryzmowi. Pluralizm natomiast ma się opierać na teocentryzmie<sup>571</sup>. Teolodzy Komisji, powołując się na wypowiedzi Magisterium Kościoła, zdecydowanie odrzucili oskarżenie o skrajny ekskluzywizm.

Mimo, że dokument nie podaje żadnych nazwisk przedstawicieli pluralistycznej teologii religii, to najczęściej jednak pojawiają się poglądy J. Hicka i P. F. Knittera<sup>572</sup>. Ekspozycy pluralistycznej teologii religii akcentują chrześcijańskie przekonanie o powszechnej woli zbawczej obejmującej każdego człowieka, negując jednocześnie wyjątkową rolę Jezusa Chrystusa w historii zbawienia i dogmat o Chrystusie jako jedynym pośredniku<sup>573</sup>. Stanowisko pluralistyczne nie jest jednolite. Obejmuje ono teocentryzm zbawczy oraz teocentryzm połączony z chrystologią nienormatywną. Pierwsze stanowisko uznaje wielość prawdziwych pośrednictw zbawczych – Jezus Chrystus jest tylko wzorcem zbawienia. Bez Niego zbawienie jest możliwe, ale ludzie zostaliby

---

<sup>568</sup> M. FIGURA, *Kościół jako powszechny sakrament zbawienia*, w: *Tajemnica odkupienia*, „Kolekcja Communio” 11, Poznań 1997, s. 443.

<sup>569</sup> G. CHRZANOWSKI, *Zbawienie poza Kościołem*, Poznań 2005, s. 50-56.

<sup>570</sup> Tamże, s. 44-50.

<sup>571</sup> *Chrześcijaństwo a religie*, w: DMKT, s. 396.

<sup>572</sup> K. KAUCHA, *Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii J. Hicka i P. F. Knittera*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Tekst – Komentarz – Studia*, red. I. S. LEDWOŃ, K. PEK, Lublin – Warszawa 1999, s. 123.

<sup>573</sup> G. CHRZANOWSKI, *Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 56.

pozbawieni w ten sposób najjaśniejszej formy jego wyrazu. Drugie stanowisko odbiera Jezusowi rolę wzorca zbawczego pośrednictwa<sup>574</sup>.

C. Molari zajmujący się pluralistyczna teologią religii, dzieli ją na kierunek konwergentny i relatywistyczny. Pierwszy wiąże z R. Panikkarem, C. Geffrem oraz C. Duquoc'em. Pluralizm relatywistyczny reprezentuje głównie J. Hick. Międzynarodowa Komisja Teologiczna zdaje się podzielać tę systematykę<sup>575</sup>. Pannikar ściśle łączy chrystologię z teologią religii. Jego zdaniem Jezus Chrystus jest pośrednikiem zbawienia, ale formy Jego obecności w świecie są różnorodne i nie ograniczają się jedynie do chrześcijańskiego objawienia. Do takiego wniosku doprowadziło Panikara odróżnienie ziemskiego Chrystusa, którym był Jezus z Nazaretu, od *Logosu* – Chrystusa kosmicznego. *Logos* wcielił się wielokrotnie w historii świata: w Krisznę, w Buddę i w Jezusa z Nazaretu. Również w pluralizmie konwergentnym istotny jest chrystologiczny punkt wyjścia. Geffre odróżnia w Jezusie Chrystusie wymiar ziemski od boskiego. Chrześcijańskie objawienie nie jest zatem absolutne ani definitywne w stosunku do innych religii<sup>576</sup>. Duquoc z kolei twierdzi, że Bóg objawia swoją transcendencję w zbieżności i konwergencji partykularnych objawień. Stąd żadnych religii nie można absolutyzować, gdyż wszystkie przynależą do historii. Dotyczy to także chrześcijaństwa<sup>577</sup>. Wcześniejsi przedstawiciele wyakcentowali wyjątkowość chrześcijaństwa, natomiast Hick twierdzi, że mówienie o wyjątkowości chrześcijaństwa jest konfesyjnym szowinizmem<sup>578</sup>. Według niego, wszystkie religie są sobie równe, gdyż są podobnymi i równowartościowymi wyrazami Transcendencji Rzeczywistości. Stąd Knitter i Hick wysunęli postulat reinterpretacji tradycyjnego przekonania chrześcijaństwa o swojej absolutności, wyjątkowości i zbawczej pełni, nazywając to twierdzenie mitem<sup>579</sup>.

---

<sup>574</sup> K. KAUCHA, *Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii J. Hicka i P. F. Knittera*, dz. cyt., s. 124.

<sup>575</sup> Tamże.

<sup>576</sup> Tamże, s. 125.

<sup>577</sup> Tamże.

<sup>578</sup> Tamże, s. 126.

<sup>579</sup> *The Myth of God Incarnate*, J HICK, red., London 1993; K. KAUCHA, *Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii J. Hicka i P. F. Knittera*, dz. cyt., s. 126.

Pluralistyczna teologia religii na różne sposoby nawiązuje do teologii wyzwolenia<sup>580</sup>, do współczesnych koncepcji filozoficznych świata zachodniego, oraz do intuicji filozoficznych i religijnych Azji, zwłaszcza zaś subkontynentu indyjskiego<sup>581</sup>.

Definicja pluralistycznej teologii religii brzmi następująco: „Pomiędzy religiami nie tylko chrześcijaństwo może rościć sobie prawo do adekwatnej nauki o Bogu bazującej na fakcie zbawczego objawienia. Owo objawienie wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami obecne jest w swej (relatywnie) najwyższej formie także w innych religiach”<sup>582</sup>. Dotyczy ona przede wszystkim dwóch zagadnień: kwestii zasięgu indywidualnej możliwości zbawienia oraz pytania o skuteczność instancji, które roszczą sobie prawo do przekazywania zbawczej łaski Bożej<sup>583</sup>. John Hick dostrzega trzy fazy, które kolejno dochodzą do głosu w trakcie rozwoju kultury i cywilizacji człowieka. Według jego teorii każda nowa religia rozpoczyna swe istnienie od ekskluzywizmu. Kiedy jej wyznawcy spotykają się z silnym oporem a zarazem odnajdą wartości umysłu i ducha w nienagannym życiu wspólnotowym i indywidualnym, ekskluzywizm rozwija się w inkluzywizm. Ekskluzywność jest przedstawiana jako realizacja najwyższych ideałów w jednej jedynej religii. Ten sposób pojmowania fenomenu wielości religii przedstawia niestabilną formę kompromisu pomiędzy akceptacją innych religii, a próbą utrzymania starych roszczeń ekskluzywizmu. Tak dochodzi do końcowego przewyciężenia inkluzywizmu przez pluralizm<sup>584</sup>.

Na podstawie pozytywnej eksplikacji zasady *extra Ecclesiam nulla salus*, Komisja odnosi się do sakramentalności Kościoła. Pośrednictwo Chrystusa jest podstawą konieczności Kościoła do osiągnięcia zbawienia, która ma podwójne znaczenie. Dla tych, którzy wierzą w Jezusa konieczność należenia do Niego. Drugie znaczenie to konieczność posługi Kościoła dla zbawienia tych innych.

---

<sup>580</sup> G. CHRZANOWSKI, *Zbawienie poza Kościołem*, Poznań 2005, s. 60.

<sup>581</sup> J. URBAN, *Dialog międzyreligijny w świetle teologii pluralistycznej*, dz. cyt., s. 214.

<sup>582</sup> N. PODHORECKI, *Epistemologiczny postulat prawdy w kontekście pluralistycznej teologii religii*, „Premisla Christiana”, 11 (2004/2005), s. 130.

<sup>583</sup> Tamże, s. 128.

<sup>584</sup> Tamże.

k którzy – ze względu na Boży nakaz – powinien służyć przyjściu Królestwa Bożego.

Powołując się na encyklikę *Mystici corporis* Piusa XII, Komisja widzi możliwość zbawienia dla tych, którzy są poza widzialną komunią z Kościołem. Tę możliwość dostrzega także w liście Świętego Oficjum do abpa Bostonu, który rozróżnia między koniecznością przynależności do Kościoła dla zbawienia i koniecznością środków niezbędnych do zbawienia. W odniesieniu do tych środków Kościół stanowi ogólną pomoc do zbawienia<sup>585</sup>.

Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia, ale nie oznacza to niemożności osiągnięcia tego zbawienia w przypadku niepokonalnej niewiedzy dotyczącej konieczności przynależenia do niego. Granice Kościoła to granice łaski, działania Ducha Świętego, włączającego wszystkich ludzi dobrej woli w paschalną tajemnicę Chrystusa<sup>586</sup>. Niechrześcijanie są przyporządkowani do ludu Bożego. To stwierdzenie opiera się na fakcie, że powszechne powołanie do zbawienia obejmuje powołanie wszystkich ludzi do katolickiej jedności ludu Bożego<sup>587</sup>. Związek powołania do zbawienia i Kościoła opiera się na jedynym pośrednictwie Chrystusa obecnego w swoim Mistycznym Ciele. Według Konstytucji *Gaudium et spes* także niechrześcijanie mogą być włączeni w misterium paschalne, a jeśli są w nie włączeni to również w misterium Jego Ciała. Nawet jeśli temu zjednoczeniu duchowemu brakuje widzialnego wyrazu przynależności do Kościoła, niechrześcijanie usprawiedliwieni przez Chrystusa są włączeni do Jego Mistycznego Ciała.

Świadomość mniejszości Kościoła prowadzi do konieczności wyjaśnienia jego powszechnej funkcji zbawczej. Temu celowi ma służyć rozumienie Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. Precyzując tę koncepcję Komisja mówi, że Kościół pozostaje w służbie zjednoczenia wszystkich ludzi z Bogiem i ludźmi między sobą<sup>588</sup>. Dlatego Komisja widzi w konsekwentnym traktowaniu Kościoła nie tylko jako znaku, lecz również jako narzędzia co

<sup>585</sup> *Chrześcijaństwo a religie*, w: DMKT, s. 414.

<sup>586</sup> I. LEDWOŃ, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 95-96.

<sup>587</sup> *Chrześcijaństwo a religie*, w: DMKT, s. 415.

<sup>588</sup> K. KAUCHA, *Zasada Extra Ecclesiam salus nulla w świetle dokumentu Chrześcijaństwo a religie*, dz. cyt., s. 153.



sprawia, że kwestię „konieczności Kościoła do zbawienia” stawia się nie w kategoriach „konieczności przynależności do niego”, lecz „konieczności powszechnej funkcji zbawczej Kościoła”<sup>589</sup>.

Kościół jako sakrament pełni swoje posłanie za pośrednictwem „głoszenia całemu światu pełni prawdy o Chrystusie i Jego tajemnicy paschalnej, którą ludzie żyją, nie wiedząc o tym (*martyria*); w imieniu całej ludzkości Kościół pełni także posługę kapłańską, uobecniając Chrystusa – Odkupiciela i Zbawcę (*leiturgia*); wreszcie poprzez posługę pełnioną w *diakonii* świadczy o ofiarowaniu się Boga człowiekowi w miłości i o nadejściu tym samym Królestwa Bożego”<sup>590</sup>. Do posłania Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia należy wszystko, cokolwiek zostało zasiane w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrzędach i kulturach narodów<sup>591</sup>. W miarę jak Kościół poznaje, rozróżnia i przyswaja to, co prawdziwego i dobrego Duch Święty działał w słowach i czynach niechrześcijan, coraz bardziej staje się powszechnym sakramentem zbawienia.

Wyjątkowość, specyfikę i odrębność chrześcijaństwa należy sprowadzić do osoby Jezusa Chrystusa. W Nim dokonało się pełne i definitywne objawienie Boże, On jest jedynym Sprawcą odkupienia i jedynym Dawcą i Pośrednikiem zbawienia.

Reasumując, odpowiedzią na pluralistyczną teologię religii, jaką formułuje Komisja w dokumencie *Chrześcijaństwo a religie* można sprowadzić do konstatacji: „Pełnia objawienia i zbawienia obecna jest w założonym przez Chrystusa Kościele, który jest właściwym środowiskiem i miejscem «własnym» działania Ducha Świętego. Uniwersalność Chrystusowego objawienia i zbawienia realizuje się poprzez Kościół i dzięki Kościołowi, którego granice mierzyć należy nie widzialną przynależnością ochrzczonych, lecz zasięgiem działania Chrystusa. Wszystkie religie czerpią swoje zbawcze możliwości

---

<sup>589</sup> Ł. KAMYKOWSKI, *Dokument Chrześcijaństwo a religie a dialog międzyreligijny – wzajemne relacje*, dz. cyt., s. 107.

<sup>590</sup> I. LEDWOŃ, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 96.

*Chrześcijaństwo a religie*, w: DMKT, s. 415.

<sup>591</sup> Tamże, s. 417.

wyłącznie ze zbawczego dzieła Chrystusa i Kościoła, dlatego pozostają one w określonej relacji do chrześcijaństwa”<sup>592</sup>.

W niniejszym rozdziale zaprezentowano stanowisko Międzynarodowej Komisji Teologicznej wobec niektórych wyzwań, jakie niesie ze sobą i stawia wobec Kościoła i teologii współczesność. Odnośnie do zagadnienia inkulturacji, tematu bardzo żywego w Kościele, wskazano na jego konieczność w misyjnym zaangażowaniu ludu Bożego. Inkulturacja nie sprzeciwia się dialogowi religijnemu, ani go nie odrzuca, o ile dialog ten nie wymaga zaprzeczenia się własnej wiary. Zagadnienie praw osoby ludzkiej w Kościele podejmowane przez Komisję zwraca uwagę na dramatyczną sytuację ludzi w niektórych częściach świata. Ta odpowiedź jest zatem niestrudzonym wołaniem Kościoła o poszanowanie praw każdego człowieka. Trzecie zagadnienie wiąże się z podjętą na Soborze Watykańskim II kwestią Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. Komisja wyjaśniając i pogłębiając stanowisko Kościoła, czyni to w kontekście polemiki i dialogu z pluralistyczną teorią religii.

---

<sup>592</sup> I. LEDWOŃ, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 97.

## ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było ukazanie służebnej roli naukowej teologii wobec wiary wspólnoty Kościoła, na podstawie analizy treści i przesłania dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej, obejmujących lata 1969-2012.

Nie ulega wątpliwości, że koncepcja teologii w służbie Kościoła, za jaką opowiada się zarówno cała Komisja, jak i poszczególni jej członkowie, znajduje swój wyraz w szeregu publikacji, od początku jej powołania (1969) aż po dzień dzisiejszy.

Inspiracją do podjęcia tej tematyki stało się osobiste zainteresowanie autora pracy istotą i miejscem teologa i teologii w Kościele, a zarazem ich zadaniem w kształtowaniu wiary wyznawców Chrystusa.

Analiza materiałów źródłowych pozwala stwierdzić, iż niemal wszystkie teksty Komisji, do których się odnosimy posiadają głębokie zakorzenienie biblijne. Ich autorzy przytaczają chętnie liczne fragmenty Pisma Świętego, cytując je w brzmieniu dosłownym, lub parafrazując. Należy także wspomnieć o częstym odwoływaniu się członków Komisji do spuścizny patrystycznej w odniesieniu do aktualnych zagadnień i problemów. Teologom Komisji nieobce są oczywiście także dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a w szczególności treść nauczania ostatnich papieży. Twórczość Międzynarodowej Komisji Teologicznej ma także mocne zabarwienie antropologiczne i ekumeniczne. W swoich rozważaniach dowartościowuje ona także znaki czasu, jako ważne źródło teologii.

Opierając się na mocnym fundamencie Biblii, Tradycji, orzeczeń Magisterium oraz własnej twórczej pracy, Komisja wyprowadza wielokrotnie konkretne wnioski o charakterze pastoralnym. W niniejszym opracowaniu starano się zastosować podobną linię wyводу.

W poszczególnych rozdziałach ukazane zostały kolejne elementy interesującego nas tematu.

Właściwie pojęte miejsce i rola teologii we wspólnocie Kościoła zakłada najpierw pewien rodzaj autodefinicji i określenia metodologicznych ram i zasad pracy. Stąd na początku wskazano na metodologiczne zasady, jakimi kieruje się Komisja w swoich pracach oraz w jaki sposób ona sama działa. Cel Komisji podkreślany w obydwu jej statutach wskazuje na pomoc i służbę wobec Kongregacji Nauki Wiary – organu, który odpowiedzialny jest za czystość wiary Kościoła i jej wierność Objawieniu. W konsekwencji, każda wypowiedź Komisji, czy to na wyraźną prośbę przewodniczącego, którym jest każdorazowy prefekt Kongregacji Nauki Wiary, czy z uwagi na okoliczności wymagające zajęcia się danym tematem, jest wyrazem troski o stan wiary Kościoła. Przedstawiona natomiast metodologia uprawiania teologii przez Komisję pokazuje jej oparcie na najbardziej fundamentalnych dla wiary chrześcijańskiej kolumnach, mianowicie na Piśmie Świętym i Tradycji. Analiza źródeł wykazała ponadto, że Komisja w swych dokumentach konsekwentnie realizuje stawiane przez siebie postulaty uprawiania teologii jako zrozumienia wiary i udzielania jej racjonalnych podstaw.

Kolejny etap analizy źródeł miał za zadanie ukazać stanowisko Międzynarodowej Komisji Teologicznej w zagadnieniach teologii systematycznej. Tematyka podejmowana przez Komisję w kolejnych dokumentach obejmowała problematykę i specyficzne teologiczne „wyzwania” z zakresu teologii fundamentalnej, dogmatycznej oraz moralnej. Zdecydowano się także na umieszczenie zagadnień sakramentologii w osobnym paragrafie, z uwagi na to, że Komisja omawia je w ich kontekście dogmatycznym i moralnym.

Impulsem do powstawania kolejnych dokumentów Komisji były pojawiające się błędy, niewłaściwe tendencje teologiczne, nieścisłości wymagające doprecyzowania, lub po prostu potrzeba pozytywnego wykładu danego aspektu nauki Kościoła.

Analiza treści dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej pozwala na podsumowujące umieszczenie ich w szerokiej perspektywie eklezjologicznej. Wydaje się, że jej dokonania w tym zakresie mogą być pojmowane w kategoriach egzegezy i pogłębiania nauki o Kościele Soboru Watykańskiego II. Komisja odkrywa problematykę Kościoła w jego najgłębszej istocie, jest wierna Tradycji, przesiąknięta Ewangelią, a zarazem otwarta na wyzwania współczesności, najlepiej zatem spełnia misję, do której teologia jako taka została w Kościele powołana. Komisja nie skupia się na samych tylko problemach natury teoretycznej, ale również na sposobach głoszenia Ewangelii w dzisiejszym świecie, co stanowi wyraźne przełożenie kategorii teologicznych na język codzienny.

W redagowaniu dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej widać pewną ewolucję. Początkowo dokumenty sprowadzały się do lapidarnych tez będących odpowiedzią na zaistniałe trudności. Z czasem teksty Komisji analizowały zagadnienie z uwzględnieniem jego przyczyn, kontekstu i historii, odnosiły się do ewentualnych błędów związanych z analizowaną tematyką i dawały obszerny wykład nauki Kościoła.

Ostatni, trzeci etap analizy dokumentów Komisji, rozpatruje jej stanowisko wobec określonych wyzwań współczesności. Mamy tu wyraźnie do czynienia z elementami aspektu pastoralnego. Zagadnienia inkulturacji wiary i dialogu międzyreligijnego, kwestie praw osoby ludzkiej i problem rozumienia Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia w kontekście sporu z pluralistyczną teologią religii, ukazały działalność Komisji jako ciała mocno osadzonego w życiu eklezjalnym, żywo reagującego na aktualne wyzwania oraz nieustannie gotowego do merytorycznego i otwartego dialogu.

Komisja nigdy nie stawiała sobie za cel całościowego ujęcia teologii i wiary Kościoła. Jej członkowie są świadomi, że z uwagi na charakter i cel poszczególnych dokumentów, trudno stworzyć z ich wypowiedzi kompleksowy i komplementarny obraz. Wspólnym mianownikiem wszystkich podejmowanych zagadnień jest jednak zawsze troska o wiarę Kościoła. Dlatego teologię Komisji

charakteryzuje niezwykle klarowność i przejrzystość w opracowaniu podejmowanych zagadnień.

Mimo iż praca niniejsza podjęła wysiłek syntetycznego ukazania służebnej roli naukowej teologii wobec wiary Kościoła w dokumentach MKT, jej autor ma świadomość, że staje się ona niewielkim zaledwie przyczynkiem do ukazania bogactwa treści, zawartych w publikacjach Komisji. Szczególnie ciekawa byłaby głębsza analiza podejmowanych przez nią zagadnień w perspektywie ekumenicznej, ukazująca wkład teologii w przyszły kształt jedności Kościoła. Innym ciekawym badaniem byłoby z pewnością podjęcie prac nad chrystologią Komisji. Taka analiza jeszcze jaśniej ukazałaby chrystocentryzm nie tylko samej Komisji, ale i całego Kościoła po Soborze Watykańskim II.

Elementem, który niewątpliwie sprawił trudność przy analizie i redakcji pracy, okazał się dość wymagający niekiedy język teologiczny, używany przez autorów publikacji. Analiza ta zwróciła także uwagę na fakt, że członkowie Komisji stosunkowo niewiele miejsca poświęcają tak istotnemu zdawałoby się dla wiary Kościoła zagadnieniu, jakim jest osoba i postawa Matki Bożej, jako wzoru tak dla całej wspólnoty wierzących, jak i dla pojedynczego chrześcijanina.

Lektura i analiza dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej pozwala stwierdzić, że jest ona wzorcowym przykładem realizowania soborowych postulatów odnośnie do ożywienia studium teologicznego oraz sparafrazować słowa *Vaticanum II*: „Egzegeci zaś katoliccy i inni uprawiający świętą teologię powinni starać się, by wspólnym wysiłkiem pod nadzorem świętego Urzędu Nauczycielskiego, przy zastosowaniu odpowiednich pomocy naukowych, tak badać i wyklądać tajemnice wiary, by jak najliczniejsi słudzy Chrystusa i Kościoła mogli z pożytkiem podawać ludowi Bożemu zbawczy pokarm, który by rozum oświecał, wolę umacniał, a serca ludzi ku miłości Bożej rozpalał” (por. KO 23).

## BIBLIOGRAFIA

### LITERATURA ŹRÓDŁOWA – DOKUMENTY MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI TEOLOGICZNEJ

*Aktualne problemy eschatologii*, w: DMKT, s. 301-340.

*Apostolskość Kościoła i sukcesja apostołska*, w: DMKT, s. 19-31.

*Chrześcijaństwo i religie*, w: DMKT, s. 393-434.

*Communion and stewardship: Human person created in the image of God*, [online]  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_en.html#\\_edn1](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html#_edn1) [dostęp 07.05.2011].

*Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*, w: DMKT, s. 89-110.

*Godność i prawa osoby ludzkiej*, w: DMKT, s. 179-196.

*Interpretacja dogmatów*, w: DMKT, 273-302.

*Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, w: DMKT, s. 15-18.

*Kapłaństwo katolickie*, w: DMKT, s. 13-14.

*Le Diaconat, evolution et perspectives*, [online]  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_pro\\_05072004\\_diaconate\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_fr.html) [dostęp 06.02.2012].

*Moralność chrześcijańska*, w: DMKT, s. 33-54.

*Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, tłum. J. Królikowski, Radom 2008.

*Pamięć i pojednanie; Kościół i winy przeszłości, Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej 2000*, tłum. J. Królikowski, Sandomierz 2000.

*Pojednanie i pokuta*, w: DMKT, s. 151-177.

*Postęp ludzki i zbawienie*, w: DMKT, s. 71-88.

*Publication of the Document Theology today: perspectives, principles and criteria by the International Theological Commission*, [online]  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_index-](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_index-)

documentazione\_en.html [dostęp 9.12.2012].

*Refleksje o celach i metodach pracy Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, w: DMKT, s. 11-12.

*Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu*, w: DMKT, s. 237-250.

*Teologia de la liberación*, red. K. LEHMANN, Madrid 1978.

*Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012.

*Teologia odkupienia*, w: DMKT, s. 341-391.

*Teologia, chrystologia, antropologia*, w: DMKT, s. 133-150.

*Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia*, w: DMKT, s. 55-62.

*W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, tłum. R. Kiełtyka, Kraków 2010.

*Wiara i inkulturacja*, w: DMKT, s. 251-271.

*Wybrane zagadnienia z chrystologii*, w: DMKT, s. 111-132.

*Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, w: DMKT, s. 197-236.

## **DOKUMENTY KOŚCIOŁA**

PAWEŁ VI, *Statut Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, [online] [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_doc\\_19690712\\_statuto-provvisorio\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_19690712_statuto-provvisorio_en.html) [dostęp 4.10.2012].

PAWEŁ VI, *Creazione di due nuove congregazioni e promulgazione del «novus Ordo Missae» e del Calendario Romano (28 aprile 1969)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/speeches/1969/april/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19690428\\_due-congregazioni\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1969/april/documents/hf_p-vi_spe_19690428_due-congregazioni_it.html) [dostęp 18.06.2012].



PAWEŁ VI,

*Ai membri della VI Assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana (11 aprile 1970)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/speeches/1970/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19700411\\_assemblea-cei\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19700411_assemblea-cei_it.html) [dostęp 18.06.2012].

JAN PAWEŁ II,

*Christifideles laici*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 268-377.

JAN PAWEŁ II,

*Fides et ratio*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t.1, Kraków 2006, s. 675-738.

JAN PAWEŁ II,

*Redemptoris missio*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t.1, Kraków 2006, s. 333-392.

JAN PAWEŁ II,

*Reconciliatio et paenitentia*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 191-267.

JAN PAWEŁ II,

*Apostolic Letter in the form of Motu Proprio Tredecim anni for the final approval of the Statutes of the International Theological Commission (August 6, 1982)* [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprrio\\_06081982\\_tredecim-anni\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprrio_06081982_tredecim-anni_en.html) [dostęp 16.02.2012].

JAN PAWEŁ II,

*Discorso di Giovanni Paolo II ai membri della Commissione Teologica Internazionale (Lunedì, 5 dicembre 1983)*, [online], [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1983/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19831205\\_commissione-teologica\\_lt.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/december/documents/hf_jp-ii_spe_19831205_commissione-teologica_lt.html) [dostęp 16.02.2012].

JAN PAWEŁ II,

*Przemówienie Jana Pawła II do Członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej (Czwartek, 7 października 2004)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/2004/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20041007\\_commissione-teologica\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/october/documents/hf_jp-ii_spe_20041007_commissione-teologica_pl.html) [dostęp 10.10.2012].

JAN PAWEŁ II,

*Lettera di Giovanni Paolo II al cardinale Joseph Ratzinger, in occasione della plenaria della Commissione Teologica Internazionale (4 Ottobre 1996.)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/letters/1996/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19961004\\_cardinale-ratzinger\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1996/documents/hf_jp-ii_let_19961004_cardinale-ratzinger_it.html) [dostęp 10.10.2012].

- JAN PAWEŁ II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai membri della Commissione Teologica Internazionale nel XXV anniversario di fondazione (Sala del Concistoro -Venerdì, 2 dicembre 1994)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1994/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19941202\\_commissione-teologica\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1994/december/documents/hf_jp-ii_spe_19941202_commissione-teologica_it.html) [dostęp 10.10.2012].
- JAN PAWEŁ II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai membri della Commissione Teologica Internazionale (Sabato, 5 ottobre 1985)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1985/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19851005\\_commissione-teologica\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/october/documents/hf_jp-ii_spe_19851005_commissione-teologica_it.html) [dostęp 10.10.2012].
- JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do teologów niemieckich w Kolonii i w Altötting (1980)*, tenże, *Dzieła zebrane*, t.11, Kraków 2008, s. 73-76.
- BENEDYKT XVI, *Address of his holiness Benedict XVI to members of the International Pontifical Theological Commission, hall of the Popes, Friday, 2 December 2011*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2011/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20111202\\_comm-teologica\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20111202_comm-teologica_en.html) [dostęp 09.03.2012].
- BENEDYKT XVI, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Piątek, 5 grudnia 2008*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20081205\\_teologica\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081205_teologica_pl.html) [dostęp 09.03.2012].
- BENEDYKT XVI, *Address of his Holiness Benedict XVI to members of the International Theological Commission, Thursday, 1 December 2005*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051201\\_commissione-teologica\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051201_commissione-teologica_en.html) [dostęp 09.03.2012].
- BENEDYKT XVI, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej (Piątek, 3 grudnia 2010)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2010/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20101203\\_cti\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101203_cti_pl.html) [dostęp 9.10.2012].

- BENEDYKT XVI, *Discorso del santo padre Benedetto XVI alla Commissione Teologica Internazionale in occasione della sessione plenaria annuale (Sala dei Papi Venerdì, 7 dicembre 2012)*, [online], [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2012/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20121207\\_cti\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121207_cti_it.html) [dostęp 9.12.2012].
- BENEDYKT XVI, *Address to the members of the International Theological Commission (October 5, 2007)*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2007/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20071005\\_cti\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071005_cti_en.html) [dostęp 10.10.2012]
- BENEDYKT XVI, *List apostolski Porta fidei*, Kraków 2012.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na rok wiary*, Kraków 2012.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *W Trosce o pełnię wiary, Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary*, Tarnów 1995.
- PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, Poznań 1994.
- RADA NAUKOWA KEP, *Opinia teologiczna o losie dzieci zmarłych bez chrztu*, Warszawa 20.03.2002 [online], [http://www.poronienie.pl/teologia\\_los1.html](http://www.poronienie.pl/teologia_los1.html) [dostęp 09.03.2012].

## LITERATURA PRZEDMIOTU

- AHERN B. M., *Biblical Doctrine on the Rights and Duties of Man, Human Dignity and Human Rights, International Theological Commission Working Papers, „Gregorianum” 65/2-3, Roma 1984, s. 301-317.*
- LADARIA L. F., *Chrześcijaństwo i religie. Prezentacja dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, [online] [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20120308\\_ladaria\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20120308_ladaria_pl.html) [dostęp 9.12.12].

- CODA P., *Sui due documenti della Commissione Teologica Internazionale riguardanti la cristologia*, „Nouva Umanita” 5 (1983), nr 27, s. 47-70.
- DAŃCZAK A., *Chrystologia jako klucz do antropologii w dokumencie „Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga”*, „Studia Gdańskie” 18-19 (2005-2006), s. 109-123.
- DAŃCZAK A., *Wymiar świętości i grzechu w Kościele proszącym o przebaczenie*, „Studia Gdańskie” 18-19 (2005-2006), s. 93-107.
- DELHAYE P., *Wprowadzenie sekretarza generalnego Komisji*, „Życie i Myśl” 26 (1976), nr 11, s. 107-113.
- INLENDER B., *Zagadnienia moralne w pracach Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, „Collectanea Theologica” 46 (1976), z. 2, s. 123-126.
- KAMYKOWSKI Ł., *Dokument Chrześcijaństwo a religie a dialog międzyreligijny – wzajemne relacje*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Tekst – Komentarz – Studia*, red. I. S. LEDWOŃ, K. PEK, Lublin – Warszawa 1999, s. 101-122.
- KAUCHA K., *Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii J. Hicka i P. F. Knittera*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Tekst – Komentarz – Studia*, red. I. S. LEDWOŃ, K. PEK, Lublin – Warszawa 1999, s. 123-136.
- KRZYSZOWSKI Z., *Profesor dr hab. Stanisław Nagy SCJ jako członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, „Roczniki Teologiczne” 43 (1996), z. 2, s. 31-34.
- LEDWOŃ I., *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Tekst – Komentarz – Studia*, red. I. S. LEDWOŃ, K. PEK, Lublin – Warszawa 1999, s. 81-100.
- LEHMANN K., *Komentarz do tez Międzynarodowej Komisji Teologicznej dotyczących wzajemnych relacji Urzędu Nauczycielskiego i teologii*, w: DMKT, s. 67-69.

- LIPNIAK J. M., *Ekoteologia w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej : Communio and Stewardship : Human Persons Created in the Image of God*, w: *Ekoteologia w Kościołach chrześcijańskich*, red. J. M. LIPNIAK, Świdnica – Nowa Ruda 2008.
- LIPNIAK J.M., *Przewodnie idee dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Communion and stewardship: human persons created In the image of God*, „Przegląd Powszechny” 121 (2004), nr 12, s. 627-634.
- MAHONEY J., *Evolution, altruism, and the image of God*, [online] [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_hb6404/is\\_3\\_71/ai\\_n55207896/](http://findarticles.com/p/articles/mi_hb6404/is_3_71/ai_n55207896/) [dostęp 31.07.2011].
- NAGY S., *Wstęp*, w: DMKT, s. 5-10.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Magisterium a teologia według Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, w: *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, red. Z. KIJAS, Kraków 1996, s.111-113.
- OLEJNIK S., *Jedność wiary a pluralizm teologiczny*, „Collectanea Theologica” 45 (1975), z. 3, s. 5-18.
- OLEJNIK S., *Apostolskość Kościoła a sukcesja apostolska*, „Collectanea Theologica” 46 (1976), z. 1 s. 5-22.
- OLEJNIK S., *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, Warszawa 1982.
- OLMI A., *La cristologia della Commissione Teologica Internazionale (1969-1999)*, „Edizioni Studio Domenicano” (Sacra Doctrina) t. 45, (2000) nr 5.
- OLMI A., *La soteriologia della Commissione Teologica Internazionale (1969-2003)*, „Divus Thomas” 107 (2004), nr 1, s. 125-187.
- ONAIYEKAN J., *De dignitate et iure hominis in “Tertio Mundo”*, w: *Human Dignity and Human Rights, International Theological Commission Working Papers*, „Gregorianum” 65/2-3, Roma 1984, s. 473-481.
- PAWŁOWICZ J. J., *Zbawienie dzieci nienarodzonych. Świadomość współczesnego Kościoła*, „Homo Dei” 80 (2011), nr 1, s. 57-65.

- PETROLINO E., *Diaconate: evolution and perspectives, the new ITC's Document on the Diaconate.* [online], <http://idz.drs.de/library/files/en/perspective-enzo-en.pdf> [dostęp 30.12.2011].
- PHAN P. C., *Current Theology Contemporary context and issues in eschatology*, „Theological Studies” 55 (1994), s. 507-536.
- PRINCIPE W., *The dignity and rights of the human person as saved, as being saved, as to be saved by Christ*, w: *Human Dignity and Human Rights, International Theological Commission Working Papers*, „Gregorianum” 65/2-3, Roma 1984, s. 389-430.
- RATZINGER J., *Prefazione al volume Documenta – Documenti (1969-1985)*, [online] [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1988\\_prefazione-documenta-lev\\_ratzinger\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_prefazione-documenta-lev_ratzinger_it.html) [dostęp 16.02.2012].
- RATZINGER J., *Pielgrzymująca wspólnota wiary, Kościół jako komunia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2003.
- RUSECKI M., *Chrześcijaństwo a religie, analiza krytyczna*, w: *Chrześcijaństwo a Religii. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Tekst – Komentarz – Studia*, red. I. S. LEDWOŃ, K. PEK, Lublin – Warszawa 1999, s. 69-80.
- SEMMELOTH O., *Komentarz do tez Międzynarodowej Komisji Teologicznej dotyczących wzajemnych relacji Urzędu Nauczycielskiego i teologii*, w: DMKT, s. 62-67.
- SZOSTEK A., *Uniwersalizm i szczególna ranga chrześcijaństwa – prezentacja dokumentu*, w: *Chrześcijaństwo a Religii. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Tekst – Komentarz – Studia*, red. I. S. LEDWOŃ, K. PEK, Lublin – Warszawa 1999, s. 55-68.
- SZYMIK J., IVANČIČ T., HON S., *Teologia. Zadania i metoda*, „Roczniki teologiczne” 54 (2007), z. 2, s. 111-124.

## LITERATURA POMOCNICZA

- ALFARO J., *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, tłum. P. Leszan, Warszawa 1975.
- ALFARO J., *Teologia postępu ludzkiego*, tłum. S. Głowa, Warszawa 1971.
- ARDUSSO F., *Magisterium Kościoła*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2001, s. 99-144.
- BALTER L., *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków 2010.
- BALTHASAR H.U., *Samoświadomość Chrystusa*, „Communio” 3 (1983), nr 3, s. 53-64.
- BARTNIK C.S., *Los zbawczy dzieci zmarłych bez chrztu*, „Teologia w Polsce”, 2,1 (2008), s. 163-172.
- BARTOSIK G.M., *Zbawcza służba Maryi*, w: *Tajemnica odkupienia*, „Kolekcja Communio” 11, Poznań 1997, s. 369-396.
- BATUT J.P., *Cierpiący Ojciec? Nowsze sugestie i propozycja H. U. von Balthasara w kwestii cierpienia Boga*, „Communio” 24 (2004), nr 2, s. 46-64.
- BEINERT W., *Podręcznik teologii dogmatycznej, traktat I, Teologiczna teoria poznania*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1998.
- BOFF L., *Sakramenty Kościoła*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1981.
- BOROS L., *Duch nowego ujęcia eschatologii*, „Concilium” (1968), nr 1-10, s.78-84.
- BRAUN G., *Urząd Nauczycielski a przemiany w Kościele*, „Concilium” (1966), nr 7, s. 28- 38.
- CAMARA H., *Godzina Trzeciego Świata. Wybór pism*, tłum. J. Bukowski, D. Eska, L. Malewicz, Warszawa 1973.
- CAMARA H., *Życ Ewangelią*, tłum. I. Bobbé-Batko, Warszawa 1995.
- CERQUEIRA GONCALVES J., *Kiedy Bóg także cierpi. Refleksje nad cierpieniem*, „Communio” 24 (2004), nr 2, s. 72-86.
- CHRZANOWSKI G., *Zbawienie poza Kościołem*, Poznań 2005,
- COMPAGNONI F., *Prawa człowieka*, tłum. S. Bielański, Kraków 2000,

Concilium. *Materiały Kongresu „Przyszłość Kościoła”*. Bruksela 12-17 września 1970. Wybór, Poznań 1971.

- CZAJA A. *Traktat o Kościele*, Warszawa 2006.
- CZEKIERDA K., *Słownik terminów i zwrotów religijnych angielsko-polski*, Kraków 2004.
- DALY C.S., *Theologians nad the Magisterium*, „The Irish Theological Quarterly” 43 (1976), s. 225-240.
- DOLA T., *Główne akcenty współczesnej dyskusji Chrystologicznej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 11 (1985), s. 42-43.
- DREYFUS F., *Czy Jezus wiedział że jest Bogiem?*, tłum. R. Rubinkiewicz, Poznań 1995.
- DULLES A., *Sukcesja proroków w Kościele*, „Concilium” (1968), nr 1-10, s. 186 -191.
- DUPUIS J. *Chrześcijaństwo i religie, od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003.
- DZIASEK F., *Pośmiertny los dzieci nie ochrzczonych*, „Pod tchnieniem Duch Świętego, współczesna myśl teologiczna”, red. M. FINKE, Poznań – Warszawa – Lublin [b.r.w.], s. 427-456.
- ESPEZEL A., *Tajemnica paschalna w samym sercu pośrednictwa Chrystusa*, „Communio” 17 (1997), nr 2, s. 92-100.
- FERDEK B. , *Nauczanie Kościoła katolickiego o nierozzerwalności małżeństwa w aspekcie dogmatyczno-historycznym*, „Symposium”, 19 (2010), s. 27-39.
- FIGURA M., *Kościół jako powszechny sakrament zbawienia*, w: *Tajemnica odkupienia*, „Kolekcja Communio” 11, Poznań 1997, s. 442-459.
- FIGURA M., *Cierpienie Boga w teologii Ojców Kościoła*, „Communio” 24 (2004), nr 2, s. 26-45.
- FLANAGAN D., *Eschatologia a wniebowzięcie*, „Concilium” (1969), nr 1-5, s. 76-84.
- FRIES H., *Jedność wiary i różnorodność teologii*, „Życie i Myśl” 26



- (1976), nr 3, s. 10-23.
- FURGER F., *Odnova teologii moralnej, próba sprawozdania*, „Collectanea Theologica” 45 (1975), z. 4, s. 29-36.
- GARDOCKI D., *Świadomość Jezusa na temat swojej boskiej tożsamości*, „Studia Bobolanum” (2009), nr 2, s. 73-96.
- GARDOCKI D., *Teologia wyzwolenia w świetle nauczania Kościoła*, „Studia Bobolanum”(2007), nr 3, s. 99-126.
- GARDOCKI D., *Cierpienie Boga we współczesnej teologii*, „Studia Bobolanum” (2012), nr 3, s. 5-20.
- GEORGE A., *Sąd Boży*, „Concilium” (1969), nr 1-5, s. 12-20.
- GONZALEZ I., *Maryja „pierwsza odkupiona w nauczaniu Jana Pawła II, w: Tajemnica odkupienia*, „Kolekcja Communio” 11, Poznań 1997, s. 343-367.
- GONZÁLEZ-RUIZ J.M., *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, „Concilium” (1969), nr 1-5, s. 51-60.
- GÓZDŹ K., *Antropologia w relacji do teologii*, „Teologia w Polsce” 4,1 (2010), s. 83-95.
- GÓZDŹ K., *Problem losu dzieci zmarłych bez chrztu*, „Teologia w Polsce”, 2,1 (2008), s. 173-175.
- GRABNER-HAIDER A., *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, „Concilium” (1969), nr 1-5, s. 41-50.
- GUTIERREZ G., *Teologia wyzwolenia*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1976.
- HENRICI P., *Kościół a pluralizm*, „Communio” 3 (1983), nr 2, s. 3-7.
- HICK J., (red.) *The Myth of God Incarnate*, London 1993.
- HOUSSET E., *Litość jako cierpienie miłości*, „Communio” 24 (2004), nr 2, s.106-116.
- ILLANES J. L.,  
SARANYANA, J. I., *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997.
- JAKLEWICZ T., *Nadzieja dla małych*, „Gość Niedzielny” 84 (2007), nr 18, s. 24-25.
- JAVIERRE A., *Sukcesja apostołska*, „Concilium” (1968), nr 1-10, s. 164-171.

- KIJAS Z., *Rozwój dogmatów i jego kryteria*, w: *Teologia fundamentalna t.5 Poznanie teologiczne*, red. T. DZIDEK, Ł. KAMYKOWSKI, A. KUBIŚ, Kraków 1997, s. 72-87.
- KRAJ T., *Znaczenie pojęcia „natury” w prawie naturalnym*, „*Communio*” 31 (2011), nr 1, s. 65-76.
- KUBACKI Z., *Od tezy o niecierpiętlności ku tezie o cierpieniu Boga w teologii Josepha Moingta SJ*, „*Studia Bobolanum*” (2012), nr 3, s. 27-41.
- KUCZA G., *Jaka eschatologia dzisiaj? Główne przesunięcia akcentów w eschatologii posoborowej*, „*Communio*” 22 (2002), nr 5, s. 130-146.
- KÜNG H., *Tezy o istocie sukcesji apostoelskiej*, „*Concilium*” (1968), nr 1-10, s. 172-176.
- KÜNG H., *Od redakcji*, „*Concilium*” (1968), nr 1-10, s. 157.
- ŁUKASZUK T. D., *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*, Kraków 2000.
- MACHINEK M., *Secundum naturam vivere prawo naturalne we współczesnej dyskusji teologiczno-moralnej*, „*Communio*” 31 (2011), nr 1, s. 52-64.
- MONDIN B., *Teologowie wyzwolenia*, tłum. R. Borkowski, Warszawa 1988.
- MOYSA S., *Źródła i warunki pluralizmu teologicznego*, „*Collectanea Theologica*” 47(1977), z. 2, s. 5-20.
- MROCZKOWSKI I., *Natura osoby ludzkiej a tożsamość człowieka*, „*Communio*” 31 (2011), nr 1, s. 38-51.
- MÜLLER G. L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998.
- MÜLLER-GOLDKUHLE P., *Pobiblijne przesunięcie akcentów w historycznym procesie rozwojowym myślenia eschatologicznego*, „*Concilium*” (1969), nr 1-5, s. 21-31.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996.
- NOSSOL A., *Współczesny pluriformizm chrystologiczny*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 11 (1985), s. 17-29.
- NOSSOL A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.

- NOSSOL A., *Nowe drogi chrystologii katolickiej*, „Communio” 3 (1983), nr 3, s. 79-97.
- NOSSOL A., *Per Christum et in Christo kierunki współczesnej chrystologii katolickiej*, „Collectanea Theologica” 45 (1975), z. 4, s. 5-28.
- NOSSOL A., *Teocentryzm czy chrystocentryzm w wykładach teologii dogmatycznej*, „Collectanea Theologica” 41 (1971), z.2, s. 15-28.
- PIETRZAK A., *Uzasadnienie inkulturacji we współczesnej teologii – status quaestionis*, „Roczniki Teologiczne” 54 (2007), z. 9, s. 5-21.
- PINDEL R., *O potrzebie ekskulturacji w procesie inkulturacji*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 60 (2007), nr 4, s. 245-252.
- Pluralizm*, „Communio” 3 (1983), nr 2.
- PODHORECKI N., *Epistemologiczny postulat prawdy w kontekście pluralistycznej teologii religii*, „Premisla Christiana”, 11 (2004/2005), s. 125-144.
- POHIER J. *Quand je dis Dieu*, Paris 1977.
- RATZINGER J., *Moje życie*, tłum. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005.
- RATZINGER J., *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986.
- REMMERS J., *Sukcesja apostołskacalego Kościoła*, „Concilium” (1968) nr 1-10, s. 177-185.
- RIGAUX B., *Dwunastu apostołów*, „Concilium” (1968), nr 1-10, s. 158-163.
- ROGOWSKI R., *Charyzmat teologa*, „Collectanea Theologica” 48 (1978), z. 3, s. 5-18
- RÓŻAŃSKI J., *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008.
- RULER A VON., *Czy można mówić o sukcesji nauczycieli?*, „Concilium” (1968), nr 1-10, s. 192- 197.
- SARMIENTO A., *Małżeństwo chrześcijańskie, podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, tłum. P. Rak, Kraków 2002.
- SCHILLEBEECKX E., *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią*, „Concilium” (1969), nr 1-5, s. 31-41.

- SCHILLEBEECKX E., *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1974.
- SCHÖNBORN CH., *Bóg zesłał syna swego*, tłum. L. Balter, Poznań 2002.
- SCHOONENBERG P., *Wierzę w życie wieczne*, „Concilium” (1969), nr 1-5, s. 60-69.
- SEGALLA G., *Samopojmowanie Jezusa jako pośrednika Boga Ojca i Jego królestwa*, „Communio” 22 (2002), nr 1, s. 50-76.
- SMÓLSKI A., *Cierpienie Boga*, „Communio” 24 (2004), nr 2, s. 3-14.
- STRZELCZYK G., *Dogmatyka t. 1, Traktat o Jezusie Chrystusie*, Warszawa 2005.
- TESTA B., *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998.
- TILLEY T. W., *Christianity and the Word religions, a recent vatican dokument*, „Theological Studies” 60 (1999), s. 318-337.
- URBAN J., *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999.
- VAGAGGINI C., *Teologia pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005.
- VILLAIN M., *Czy jest możliwa sukcesja apostołska poza łańcuchem nakładania rąk?*, „Concilium” (1968), nr 1-10, s. 198-209.
- WAGNER H., *Dogmatyka*, Kraków 2007.
- WEBER D., *Prawo naturalne: funkcja krytyczna*, „Communio” 31 (2011), nr 1, s. 99-109.
- CARRAUD V.,
- WINLING R., *Teologia współczesna 1945-1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990.
- WOŁKOWSKI J., *Teologia wyzwolenia a szanse dialogu*, Warszawa 1988.
- ZILLES U., *Pluralizm w teologii*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, „Kolekcja Communio” 6, Poznań 1991, s. 360-370.

## WYKAZ SKRÓTÓW

<b>MKT</b>	Międzynarodowa Komisja Teologiczna
<b>KEP</b>	Konferencja Episkopatu Polski
<b>DMKT</b>	<i>Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996</i> , tłum. J. Królikowski, Kraków 2000
<b>KDK</b>	Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym <i>Gaudium et spes</i>
<b>KK</b>	Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele <i>Lumen gentium</i>
<b>cyt.</b>	cytuje się
<b>dz. cyt.</b>	dzieło cytowane
<b>nr</b>	numer (przy czasopismach)
<b>red.</b>	redaktor, redakcja
<b>s.</b>	strona
<b>t.</b>	tom
<b>tłum.</b>	tłumaczenie
<b>z.</b>	zeszyt, numer (przy czasopismach)
<b>zob.</b>	zobacz
<b>przyp.</b>	przypis
<b>[b.r.w.]</b>	brak roku wydania

Pismo Święte cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4, Poznań 1996.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II cyt. za: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.

# SPIS TREŚCI

## Wstęp 1

## ROZDZIAŁ PIERWSZY 8

### Metoda teologii 8

- 1.1. Ujęcie podmiotowe: cel i metody pracy Międzynarodowej Komisji Teologicznej.....9
- 1.2. Ujęcie przedmiotowe: realizacja postulatów metodologicznych w dokumentach Komisji ..... 13
  - 1.2.1. Źródła, przedmiot i cel teologii..... 13
  - 1.2.2. Zadania i metoda teologii..... 21

## ROZDZIAŁ DRUGI 35

### Zagadnienia teologii systematycznej 35

- 2.1. Problematyka teologiczno – fundamentalna..... 36
- 2.2. Problematyka teologiczno – dogmatyczna..... 52
- 2.3. Problematyka teologiczno – moralna..... 82
- 2.4. Problematyka sakramentologiczna..... 105

## ROZDZIAŁ TRZECI 118

### W odpowiedzi na wyzwania współczesności 118

- 3.1. Inkulturacja wiary i dialog religijny..... 119
- 3.2. Kościół a prawa osoby ludzkiej..... 127
- 3.3. Kościół jako powszechny sakrament zbawienia..... 134

### Zakończenie 142

### Bibliografia 146

- Literatura źródłowa – dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej..... 146
- Dokumenty Kościoła..... 147
- Literatura przedmiotu..... 150
- Literatura pomocnicza..... 154

### Wykaz skrótów 160

ISBN 978-83-64989-16-2



9 788364 989162