

**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU**

**Sławomir Zatwardnicki**

**CHALCEDOŃSKA FORMUŁA  
„BEZ ZMIESZANIA I BEZ ROZDZIELANIA”  
W ŚWIECIE DOKUMENTÓW  
MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI TEOLOGICZNEJ**

Rozprawa doktorska napisana na seminarium naukowym z teologii dogmatycznej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Włodzimierza Wołyńca przy współudziale promotora pomocniczego ks. dr. Jacka Froniewskiego

**Wrocław 2017**



Wobec niezliczonej ilości dróg, które się zbiegają, stwierdza się istnienie misterium dynamicznej, dwubiegunowej struktury bytu: bez zmieszania jego dwóch biegunów, bez rozdzielenia pomiędzy nimi, z determinującą supremacją jednego nad drugim: w ostatecznej analizie jest to supremacja nieskończoności nad skończonością.

*Cipriano Vagaggini*



# SPIS TREŚCI

WSTĘP .....	7
<b>ROZDZIAŁ I</b>	
<b>FORMUŁA CHALCEDOŃSKA W TEOLOGICZNO-HISTORYCZNYM KONTEKŚCIE.....</b>	<b>17</b>
1. <b>GENEZA SOBORU CHALCEDOŃSKIEGO .....</b>	<b>18</b>
1.1. Chrystologie szkół aleksandryjskiej i antiocheńskiej.....	20
1.2. Synteza zachodniej chrystologii w myśli Leona Wielkiego .....	28
2. <b>ANALIZA TEOLOGICZNA DEFINICJI WIARY SOBORU W CHALCEDONIE .....</b>	<b>33</b>
2.1. Treść i forma <i>Definitio fidei</i> .....	35
2.2. Kluczowe pojęcia w definicji .....	42
2.3. Znaczenie czterech dopełnień w formule dogmatycznej.....	46
3. <b>DOPEŁNIENIE FORMUŁY CHRYSOLOGICZNEJ NA SOBORACH W KONSTANTYNOPOLU .....</b>	<b>51</b>
<b>ROZDZIAŁ II</b>	
<b>FORMUŁA CHALCEDOŃSKA W CHRYSOLOGII .....</b>	<b>61</b>
1. <b>BÓG I CZŁOWIEK .....</b>	<b>61</b>
1.1. Chalcedoński drogowskaz ku Bogu i człowiekowi .....	61
1.2. Definitywna wartość dogmatu i konieczność jego aktualizacji .....	67
2. <b>FORMUŁA CHALCEDOŃSKA A AKTUALNE PROBLEMY CHRYSOLOGICZNE.....</b>	<b>72</b>
3. <b>CHRYSZTUS I BÓG TRÓJJEDYNY .....</b>	<b>78</b>
4. <b>ZIEMSKIE ŻYCIE JEZUSA I PREEGZYSTENCJA SŁOWA .....</b>	<b>82</b>
5. <b>JEZUS I ZBAWICIEL.....</b>	<b>86</b>
<b>ROZDZIAŁ III</b>	
<b>FORMUŁA CHALCEDOŃSKA W EKLEZJOLOGII .....</b>	<b>97</b>
1. <b>PODMIOT HISTORYCZNY I PODMIOT TRANSCENDENTNY.....</b>	<b>98</b>
2. <b>ŚWIĘTOŚĆ I GRZECH W KOŚCIELE .....</b>	<b>104</b>
3. <b>BOSKO-LUDZKA STRUKTURA KOŚCIOŁA .....</b>	<b>112</b>
3.1. Organizm społeczny Kościoła a zbawienie .....	112
3.2. Wzajemne odniesienia we wspólnocie eklezjalnej.....	119
4. <b>CHRYSZTUS I KOŚCIÓŁ.....</b>	<b>123</b>
4.1. Misterium Chrystusa i misterium Kościoła.....	123
4.2. Reinterpretacja formuły <i>extra Ecclesiam nulla salus</i> .....	128
4.3. Kościół i Królestwo Boże.....	134
5. <b>KOŚCIÓŁ I ŚWIAT .....</b>	<b>138</b>
5.1. Kościół i kultura .....	138
5.2. Misja duchowa i służba wobec świata .....	142
5.3. Porządek religijny a porządek polityczny .....	148

## ROZDZIAŁ IV

### FORMUŁA CHALCEDOŃSKA W ANTROPOLOGII ..... 157

1. NATURA I ŁASKA..... 158
  - 1.1. Porządki naturalny i nadnaturalny ..... 158
  - 1.2. Prawo naturalne i łaska Chrystusa..... 163
2. HUMANIZACJA A PRZEBÓSTWIENIE ..... 167
  - 2.1. Bóg człowiekiem – człowiek Bogiem..... 167
  - 2.2. Bosko-ludzki proces przebóstwienia ..... 173
3. *IMAGO DEI* I *IMAGO CHRISTI*..... 178
4. DZIAŁANIE BOŻE I WSPÓŁPRACA CZŁOWIEKA ..... 184
5. CZŁOWIEK I WSZECHŚWIAT ..... 190

## ROZDZIAŁ V

### FORMUŁA CHALCEDOŃSKA W ESCHATOLOGII ..... 197

1. POSTĘP LUDZKI A ESCHATOLOGICZNA PEŁNIA..... 198
2. CZAS I WIECZNOŚĆ ..... 206
3. OBJAWIENIE UNIWERSALNE I OBJAWIENIE HISTORYCZNE ..... 216
4. PIERWSZY CZŁOWIEK I OSTATNI ADAM..... 224

## ROZDZIAŁ VI

### FORMUŁA CHALCEDOŃSKA W METODOLOGII TEOLOGICZNEJ ..... 231

1. WIARA I NAUKA W EGZEGEZIE ..... 231
  - 1.1. Słowo Boga a ludzkie słowa..... 231
  - 1.2. Metody naukowe i posłuszeństwo wiary ..... 237
2. WIARA I DOGMAT ..... 245
  - 2.1. Teologiczna reinterpretacja dogmatów ..... 245
  - 2.2. Prawda dogmatu a forma wyrażenia..... 250
3. WIARA I „NAUKA WIARY” ..... 256
  - 3.1. Ani fideizm, ani racjonalizm ..... 256
  - 3.2. Aspekty naukowy i wyznaniowy ..... 263
  - 3.3. Teologia i świętość..... 267
4. TEOLOGIA I FILOZOFIA ..... 273
  - 4.1. Zrozumienie wiary a poznanie filozoficzne ..... 273
  - 4.2. Filozofia i teologia a inne nauki ..... 280

### ZAKOŃCZENIE ..... 289

### WYKAZ SKRÓTÓW ..... 305

### BIBLIOGRAFIA ..... 311

# WSTĘP

Jeśli centralną tajemnicą chrześcijaństwa jest misterium Chrystusa, to z kolei tajemnica Wcielenia wymagała, zwłaszcza w obliczu zniekształcających ją interpretacji, obrony oraz wyjaśnienia ze strony Kościoła. Próby opisanie stosunku pomiędzy Boskością a człowieczeństwem w Słowie Wcielonym podjęli się ojcowie Chalcedonu. W czasie Soboru odbywającego się w 451 roku przyjęto, że natury Boska i ludzka jednoczą się „bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”<sup>1</sup> w jednej Osobie Chrystusa. Mimo tego, że wszystkie cztery przysłówki przeczące wykorzystane w *Definicji wiary* mają swoje znaczenie, w literaturze teologicznej przywołuje się zwykle te dwa, które znalazły się w tytule niniejszej pracy doktorskiej. Nie sposób przecenić ani wkładu Chalcedonu, ani też znaczenia zużytkowanych dopełnień w chrystologii, której uprawianie nie może nie odnosić się do dogmatycznego sformułowania z V wieku. Nie dziwią zatem odwołania do Chalcedonu obecne w literaturze chrystologicznej, choć można by postawić pytanie, na ile dogmat rzeczywiście znajduje adekwatne w stosunku do swojej wagi miejsce zwłaszcza we współczesnej „nauce wiary”.

Zagadnieniem godnym uwagi ze względu na znaczenie dla refleksji teologicznej jawi się kwestia możliwości wykorzystania formuły chalcedońskiej „bez zmieszania i bez rozdzielania” poza chrystologią. Pomysł tematu dysertacji zrodził się z rosnącego przekonania o uniwersalnym potencjale formuły chalcedońskiej. Jeśli „wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone”, a Chrystus jest „przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1, 16-17), w takim razie w całej

---

<sup>1</sup> Sobór Chalcedoński, *Decyzja Soboru*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, s. 226. Pozostawiam to właśnie tłumaczenie (identyczne z wydaniem z 1988 roku) czterech dopełnień (bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania), ponieważ w polskiej literaturze teologicznej wydaje się ono być najpowszechniej przyjęte; tej nomenklatury trzymają się również tłumaczenia dokumentów MKT na język polski. Nowsze wydanie proponuje tłumaczenie: „Jeden i ten sam jest Chrystus, jednorodzony Syn i Pan w dwóch naturach bez zmieszania, niezmienny, nie podzielony i jest poznawany jako niepodzielny” – BF 89. W polskim wydaniu *Katechizmu* jest z kolei mowa o Chrystusie, który „ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia” – KKK 467. Jeszcze inne tłumaczenie: „bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania” – DWCh 11.

rzeczywistości można poszukiwać śladów misterium Wcielonego, a wszelkie tajemnice chrześcijańskie winny znajdować swoje wyjaśnienie w Nim właśnie<sup>2</sup>.

Tę swego rodzaju „intuicję teologiczną” zdawały się potwierdzać tu i ówdzie znajduwane w literaturze teologicznej odwołania do formuły chalcedońskiej traktowanej jako narzędzie możliwe do wykorzystania poza pierwotnym kontekstem chrystologicznym. Z tego klucza skorzystał na przykład Christoph Schönborn w opisie „relacji istniejących pomiędzy nieskończonym i skończonym, czasem i wiecznością, wolnością a przygodnością, Bogiem i światem”<sup>3</sup>. Skoro Chrystus stanowi ośrodek całego świata, w Chalcedonie wolno uznać według kardynała centrum, wokół którego kształtuje się cała teologia. Wtedy chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” staje się pewnego rodzaju „formułą światową” zdolną rozjaśniać antropologię, soteriologię, eklezjologię, a nawet (za Włodzimierzem Sołowjowem) relację Kościoła do polityki<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Wszak to Chrystus „jest ostatecznym Hermeneutą wszystkiego, co istnieje, i całych dziejów. Wszystko ma w Nim swoje istnienie, bo w Nim mieszka cała pełnia Bóstwa. Ostatecznie w Jezusie Chrystusie wszystko znajdzie swoje zrozumienie, wytłumaczenie i wyjaśnienie” – M. Rusecki, *Problematyka w teologii*, w: *Tożsamość teologii*, red.: A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 43-83, s. 75-76. Ponieważ w teologii wszystko odniesione jest do Boga, a Jego tajemnica ukazała się w Chrystusie, zatem całość prawd objawionych należy odnosić do misterium Chrystusa – TD 74; ID B, III, 3; C, I, 4; UR 12; KKK 90. MKT sugeruje tzw. zasadę *reductio in mysterium* będącą wyrazem dynamizmu jednoczącego wypowiedzi teologiczne – TD 74. Zasadę tę można rozumieć chrystologicznie – por. H. Urs von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkova, Poznań 2013, s. 13; I. Bokwa, *Kształtowanie się problematyki chrystologiczno-eschatologicznej w twórczości Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988)*, STV 1 (1996), s. 155-181, s. 178-179.

<sup>3</sup> Ch. Schönborn (współpr. M. Konrad, H.P. Weber), *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia* (Amateca, 7), tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 10.

<sup>4</sup> Por. Tamże, s. 172-174; W. Sołowjow, *Duchowe podstawy życia*, w: *Wybór pism*, t. 1, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1998, s. 9-121, s. 92. Por. również: G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie* (Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach, 5), tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 370: „Chalcedon daje wreszcie podstawy do typowo katolickiego światopoglądu, to znaczy do teandryzmu i chrześcijańskiego humanizmu”. Jest również „tak” powiedzianym światu – tamże, s. 371.

Jak zauważał Hans Urs von Balthasar, już Maksym Wyznawca (VII wiek) widział w chalcedońskim sformułowaniu opis struktury świata stworzonego i jego związku z Bogiem: „Związkiem, z którego mógł i musiał rozwinąć się jego światopogląd, jest hasło z Chalcedonu: *ασυγχύτως*, bez mieszania. Czyż właśnie ta ostateczna formuła chrystologii, rozumiana w całej jej głębi, nie miała być poszukiwaną formułą świata? [...] Strukturą całego ziemskiego istnienia jest «synteza», nie «mieszanina». Dopiero z pojawieniem się Chrystusa na ziemi stało się nieodparcie jasne, że stworzenie nie jest czystym odbiciem Boga, a więc nie może być odkupione tylko jednostronnie przez mistyczne roztopienie się w Bogu – mimo wyniesienia do uczestnictwa w Bogu, całego umarcia dla tego świata – lecz jedynie przy wyraźnym zachowaniu swojej natury i osiągnięciu przez nią doskonałości. Wielkim dokonaniem Maksyma jest wybór formuły chrystologicznej jako punktu zasadniczego całego światopoglądu” – H. Urs von Balthasar (wybór tekstów: W. Löser), *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 545. Por. również: C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 45: „U Maksyma chrystocentryzm należący do tradycji Ireneusza, ale wyjaśniony i sprecyzowany przez Sobór Chalcedoński, staje się naczelną zasadą całościowej i uniwersalnej wizji rzeczy na poziomie metafizycznym, kosmologicznym, historycznym, duchowym, kontemplatywnym i związanym z praktycznym działaniem”.



W sposób najbardziej pogłębiony na możliwość, a nawet konieczność uwzględnienia formuły chalcedońskiej w całej teologii zwracał uwagę włoski teolog Cipriano Vagaggini (1909 – 1999). Według niego – zauważa komentator dorobku członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej – dogmat chalcedoński jest wszechobejmującą regułą hermeneutyczną, a tak zwany bipolaryzm (współistnienie dwóch biegunów) wynikający z formuły chalcedońskiej stanowić ma wszechogarniający aspekt chrześcijańskiego bytowania i myślenia<sup>5</sup>. Bezpośrednie przywołanie formuły chalcedońskiej w kontekście pozachrystologicznym znalazłem również w jednym z opracowań Międzynarodowej Komisji Teologicznej<sup>6</sup>.

Zatem już nie tylko intuicja teologiczna, z jaką przystępowałem do badań, ale również odwołania do chalcedońskiej formuły znalezione nie tylko w wypowiedziach pojedynczych teologów (w tym członka komisji), lecz i w dokumencie autorstwa Międzynarodowej Komisji Teologicznej, wydawały się wielce obiecujące dla dalszych poszukiwań badawczych. Jednak pierwotny zamiar przepracowania całej teologii pod kątem Chalcedonu musiał zostać przeze mnie zrewidowany. Nawrócony z pychy na pokorę naukową<sup>7</sup> zdecydowałem się ograniczyć zakres dysertacji do badań nad publikacjami Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Wybór ten wydał mi się trafny przede wszystkim z tego względu, że wyprowadzone z badań wnioski nie byłyby wyrazem hipotezy pojedynczego (nawet jeśli wybitnego) teologa, lecz można by je uznać za wyraz wspólnego postrzegania teologii przez naukowców o uznanej reputacji a zarazem świadomych odpowiedzialności za wiarę Kościoła.

Jest Międzynarodowa Komisja Teologiczna, na co wskazują jej statuty, organem kościelnym mającym służyć Stolicy Świętej, a zwłaszcza Kongregacji Nauki Wiary. Komisja została powołana przez Pawła VI w 1969 roku, w reakcji na dwa lata wcześniej wyrażone sugestie potrzeby tego rodzaju instytucji mającej być wyrazem związku teologii z Urzędem Nauczycielskim Kościoła. W tym samym roku zatwierdzony został jej prowizoryczny statut (*ad experimentum*), uzupełniany następnie komentarzami papieża wygłaszanymi podczas inauguracji oraz na

---

<sup>5</sup> Por. M. Bielawski, *Wprowadzenie do wydania polskiego. Cipriano Vagaggini i jego teologizowanie*, w: C. Vagaggini, *Teologia*, dz. cyt., s. 9-14, s. 14.

<sup>6</sup> Chodzi o dokument TCA, który zostanie omówiony w dalszej części dysertacji.

<sup>7</sup> Por. U. Eco, *Jak napisać pracę dyplomową. Poradnik dla humanistów*, tłum. G. Jurkowlaniec, Warszawa 2007, s. 33. 39. Por. również radę Jerzego Szymika: „W pracy naukowej nie wolno jednak grzeszyć *per abundantiam*, przez nadobfitość” – por. *Mały teolog 2. Poradnik dla piszących prace naukowe*, red. J. Szymik i in., Katowice 2007, s. 155.

początku kolejnych sesji komisji. Definitywnej aprobaty statutu Międzynarodowej Komisji Teologicznej dokonał w 1982 roku Jan Paweł II listem apostolskim w formie „motu proprio” *Tredecim anni*, przy czym również papież z Polski komentował jej działalność w czasie kilku inauguracyjnych sesji komisji<sup>8</sup>.

Owoce pracy komisji w postaci dokumentów poddawane są głosowaniu, i jeśli otrzymają aprobację większości członków komisji, zyskują zatwierdzenie *in forma specifica*, a zatem w publikacji dokumentu trzeba widzieć wyraz przekonania całej komisji. Odmienną kwalifikację mają te opracowania, które otrzymały aprobatę *in forma generica* oznaczającą, że nie uzyskano wymaganej większości głosów członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej, a co za tym idzie dokument nie jest dziełem całej komisji, lecz wyraża jedynie opinię części komisji lub któregoś z jej członków. Wnioski z prac komisji przedkładane są wprost Ojcu Świętemu oraz oddawane do dyspozycji Kongregacji Nauki Wiary<sup>9</sup>.

Dla niniejszej dysertacji najbardziej warte podkreślenia jest założenie, że zagadnienia, którymi zajmuje się komisja, stanowią przedmiot uwagi całego Kościoła i dotyczą tych mających kluczowe znaczenie dla całej wspólnoty wierzących kwestii doktrynalnych, w których odbijają się nowe poglądy, tak że można mówić o współczesnej formie dawnych teologicznych problemów. Selektywnie opracowane zagadnienia otrzymują znamię odcisnięte przez wybitnych teologów, a zarazem odbija się w nich godna naśladowania przez innych teologów metoda uprawiania teologii<sup>10</sup>. Oznacza to, że zużytkowanie formuły chalcedońskiej przez Międzynarodową Komisję Teologiczną stanowi skierowaną w stronę wszystkich teologów sugestię, której nie wolno pominąć.

Zyskuje zatem na tym również niniejsza dysertacja oparta na dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej stanowiących główne źródło badań. Komisja opublikowała dotąd dwadzieścia siedem dokumentów, przy czym

---

<sup>8</sup> Por. International Theological Commission, *Texts and Documents (1969-1985)*, San Francisco 1989, s. xi-xv; *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 5-6 (wstęp Stanisława Nagy’ego); P. McPartlan, *Editorial: Theology Today*, *Ecclesiology* 1 (2014), s. 3-12, s. 4 (wraz z przypisem nr 9). Ostatni z wymienionych był członkiem MKT w latach 2004-2014.

<sup>9</sup> Por. TA 2. 4-5. 7. 9-12; RCM; *Od wiary do teologii*, dz. cyt., s. 6-8 (wstęp Stanisława Nagy’ego). Pierwszym przewodniczącym MKT został Franjo Šeper (1969-1981), po nim przewodniczyli Joseph Ratzinger (1981-2005) oraz William Joseph Levada (2005-2012). Po nim, aż do dziś funkcję tę pełni Gerhard Ludwig Müller.

<sup>10</sup> RCM; *Od wiary do teologii*, dz. cyt., s. 5-6 (wstęp Stanisława Nagy’ego); KWP, *Wprowadzenie*; TA, wprowadzenie oraz paragrafy 1 i 3.

znakomita większość z nich zyskała zatwierdzenie *in forma specifica*, a zatem może być potraktowana jako oficjalna wypowiedź całej komisji. Wyjątek stanowią następujące opracowania: *Apostolskość Kościoła i Sukcesja Apostolska*, *Moralność chrześcijańska i jej normy* (oba zyskały aprobatę *in forma generica*) oraz tezy dołączone do publikacji *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* (akceptacja *in forma generica*, z kolei propozycje przedstawione w dokumencie zatwierdzono jednak *in forma specifica*). Dokumenty, które nie uzyskały aprobaty większości członków komisji, traktuję jako źródło pomocnicze i odwołuję się do nich jedynie w przypisach. Międzynarodowa Komisja Teologiczna współpracowała również w powstaniu opracowania *Biblia i chrystologia* sygnowanego przez Papieską Komisję Biblijną<sup>11</sup>, które w takim razie traktuję na równi ze źródłami podstawowymi.

Sformułowanie „w świetle” użyte w tytule dysertacji sugeruje, że nie ograniczam się jedynie do wypowiedzi Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W pracy korzystam oczywiście również z wypowiedzi Magisterium Kościoła (łac. *Magisterium Ecclesiae*), najczęściej tych, na które powoływała się Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Sięgam także do literatury podstawowej (zaliczam do niej pozycje odnoszące się do formuły chalcedońskiej lub komentujące teksty źródłowe) oraz opracowań pomocniczych. Priorytet przyznaję dziełom autorstwa przewodniczących i członków komisji, wykorzystuję jednak również artykuły teologów odwołujących się do opracowań komisji.

Trzeba ze smutkiem skonstatować, że ani wielkiej wadze Chalcedonu, ani znaczeniu Międzynarodowej Komisji Teologicznej w teologii nie odpowiada liczba polskojęzycznych publikacji wprost podejmujących znaczenie dogmatu z V wieku czy odwołujących się do dotychczasowej spuścizny komisji. Elektroniczna Bibliografia Nauk Teologicznych FIDES<sup>12</sup> wskazuje na mniej niż trzydzieści pozycji poruszających tematykę Soboru Chalcedońskiego, przy czym wprost formule chalcedońskiej poświęcono zaledwie kilka tekstów (wszystkie mojego autorstwa). Artykuły i recenzje odwołujące się w tytule do opracowań Międzynarodowej Komisji Teologicznej nie przekraczają liczby dziesięć. Również Centralny Katalog Bibliotek FIDES<sup>13</sup> nie zawiera polskojęzycznych publikacji poświęconych Soborowi

---

<sup>11</sup> Por. przypis nr 1 w SJ, *Informacja wstępna* (P. Delhaye), w którym wyrażono PKB podziękowanie za wykonanie wspólnej pracy.

<sup>12</sup> Por. <http://biblio.fides.org.pl> (data dostępu: 02.03.2017).

<sup>13</sup> Por. <http://katalog.fides.org.pl> (data dostępu: 02.03.2017).

Chalcedońskiemu (są jedynie teksty dokumentów). Znaleźć w katalogu można jedną pozycję komentującą jeden z dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej<sup>14</sup>.

Znacznie bogatsza jawi się literatura obcojęzyczna. Jednak większość pozycji omawiających wkład Chalcedonu ogranicza się do przedstawienia tła historyczno-doktrynalnego i nie wykracza poza chrystologię<sup>15</sup>. Nie udało mi się dotrzeć do żadnej publikacji wprost odwołującej się do formuły chalcedońskiej, a tym bardziej odkrywającej jej znaczenie poza refleksją chrystologiczną, z wyjątkiem dzieła wspomnianego już Vaggaginięgo. W bogatej bazie ATLA Religion Database with ATLASerials<sup>16</sup> bez trudu można znaleźć artykuły dedykowane Chalcedonowi czy interpretacji dogmatu chalcedońskiego (niektóre z nich cytuję w dalszej części dysertacji), z kolei jedynie kilkadziesiąt artykułów odwołuje się do wypowiedzi Międzynarodowej Komisji Teologicznej, co biorąc pod uwagę tak obszerną bazę danych nie jest wcale wynikiem oszałamiającym, nawet jeśli pamiętać, że większość dostępnych czasopism związana jest z niekatolickimi wyznaniem, które nie mają obowiązku odnosić się do wypowiedzi katolickiej komisji. Nie znajduję w bazie żadnego artykułu podejmującego temat znaczenia formuły chalcedońskiej poza chrystologią.

Podsumowując dotychczasowy stan badań należałoby podkreślić brak publikacji podejmujących wprost temat niniejszej dysertacji. Odwołania do Chalcedonu czy bezpośrednio do formuły „bez zmieszania i bez rozdzielania” są obecne w literaturze teologicznej (zwłaszcza chrystologicznej), jednak pozachrystologiczne znaczenie formuły chalcedońskiej zostało omówione w sposób usystematyzowany i całościowy, na ile mi wiadomo, jedynie w spuściźnie Vaggaginięgo. Na pewno do tej pory nikt nie podjął się opracowania wyjściowego założenia w oparciu o dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

---

<sup>14</sup> Chodzi o opracowanie CRD.

<sup>15</sup> Należy wyróżnić klasyczną już pozycję Grillmeiera – por. ang. tłumaczenie: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, tłum. J.S. Bowden, London 1965. Historyczno-doktrynalny kontekst omawia również: F.M. Young (współpr. A. Teal), *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and Its Background*, London 2010. O Chalcedonie interpretowanym z perspektywy ekumenicznej – zob. M.I. Shenouda, *Christology and the Council of Chalcedon*, Colorado 2013.

<sup>16</sup> Por. <http://search.ebscohost.com/> (data dostępu: 02.03.2017). Baza ATLA Religion Database® (ATLA RDB®) with ATLASerials® (ATLAS®) w swoim zbiorze online zawiera imponujący indeks publikacji dotyczących religii i teologii. Baza została opracowana przez American Theological Library Association.

Zdaniem Vagagginiego zarówno struktura całej rzeczywistości, jak i struktura ludzkiego poznania charakteryzują się pewnego rodzaju wielobiegunowością dającą się sprowadzić do dwubiegunowości. Wśród elementów struktury przedmiotu, które należy brać pod uwagę w ich wzajemnym współlistnieniu, wymieniał członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej (w latach 1969-1985) między innymi następujące bieguny: w Bogu jedność natury – trzy Osoby; w Chrystusie jeden i jedyny Chrystus, ale prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek; Pismo jako dzieło Boskie i ludzkie zarazem; w człowieku natura – nadnaturalne (immanencja nadnaturalnego, transcendencja nadnaturalnego); człowiek ubóstwiony a pozostający człowiekiem; łaska i wolna wola; wiara – rozum; miłość – poznanie; w Kościele to, co ludzkie – Kościół boski; aspekty widzialny i niewidzialny; wspólnota życia Bożego – Kościół prawa; Kościół w świecie – Kościół pielgrzymujący (Inkarnacja – eschatologia); konieczność Kościoła do zbawienia – możliwość zbawienia niechrześcijan. Oprócz tego wskazywał też na następujące bipolarności: immanencja – transcendencja; stworzenie – Stwórca; istnienie – stawanie się (ontologia – historia); ontologia – funkcja („w sobie” – „dla mnie”)<sup>17</sup>.

Syntezę obu biegunów należy postrzegać w opinii eksperta Soboru Watykańskiego II z perspektywy chalcedońskiego „bez zmieszania i bez rozdzielania”, ponieważ Chrystus stanowi najwyższą konkretyzację dwubiegunowego misterium, od którego ono bierze swój uniwersalny bipolarizm. W ostatecznej analizie wszystkie antynomie (a zatem całe misterium) daje się według Vagagginiego sprowadzić do jednej fundamentalnej – chodzi o współlistnienie skończoności z nieskończonością, a więc w zasadzie o relację stworzenie – Stwórca. Co jednak ważne, supremacja bieguna boskiego nie tylko że nie niweczy integralności drugiego z nich, lecz wręcz go zabezpiecza<sup>18</sup>.

Pierwsza lektura dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej ukazała, że formuła chalcedońska nie pełni w refleksji komisji aż tak wyraźnej roli jak u Vagagginiego. Z kolei odniesienia do chalcedońskiego „bez zmieszania i bez rozdzielania” sugerują możliwość wykorzystania formuły również poza chrystologią.

---

<sup>17</sup> Por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 40. 49. 95. 97-99. 102. 115. 133. 154. 180-182. 184-185. Por. dla przykładu następującą wypowiedź: „Przedmiot teologii jest widziany na tle wielobiegunowego, a w ostatecznej analizie dwubiegunowego misterium: bytu w ogólności, ludzkiego poznania i działania, a konkretnie w misterium rzeczywistości objawionej i wiary chrześcijańskiej” – tamże, s. 163.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 99. 101-103. 117. 133 (motto dysertacji). 134-135. 154. 163. 168-169. 185.

W związku z tym w niniejszej dysertacji podejmę się uporządkowania zagadnień teologicznych podejmowanych przez Międzynarodową Komisję Teologiczną w oparciu o chalcedońską formułę. Niniejsze studium odpowie więc nie tyle na pytanie ogólne, czy i gdzie Międzynarodowa Komisja Teologiczna odwołuje się do chalcedońskiej formuły, ile raczej stanowić ma próbę odpowiedzi, w jaki sposób formuła „bez mieszania i bez rozdzielania” może przysłużyć się refleksji teologicznej. Rezultaty badań możliwości użytkowania formuły Chalcedonu wtórnie przysłużyć się będą mogły również rozwiązaniu kwestii, czy wolno widzieć w niej teologiczną zasadę hermeneutyczną.

Dla osiągnięcia założonego celu wystarczy zastosowanie metody teologicznej, która łączy w sobie elementy metody pozytywnej i spekulatywnej. Można w niej wyróżnić dwa etapy. W pierwszym dominować będzie proces krytycznej analizy i syntezy danych pozytywnych – przede wszystkim źródeł podstawowych, jakimi są dla mnie dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Ostatnie stadium tego etapu, w którym przeważać będzie intelektualna interpretacja wyników badań pod kątem wyjściowego problemu, w sposób płynny przejdzie do drugiego etapu właściwego dla metody spekulatywnej. Na tym etapie podejmę się próby ekstrapolacji formuły Chalcedonu na treści teologiczne podnoszone w dokumentach komisji<sup>19</sup>.

Znaczenie dysertacji polega w dużej mierze na przeprowadzeniu drugiego etapu, dzięki któremu stanie się możliwe nie tylko uszeregowanie teologicznych treści zawartych w opracowaniach komisji w oparciu o formułę Chalcedonu, ale również wyciągnięcie wniosków metateologicznych, potencjalnie ważnych dla teologów gotowych użytkować chalcedońskie „bez mieszania i bez rozdzielania” w teologii. Konkluzje te, pośrednio dające się wyprowadzić w treści rozdziałów, zostaną wprost zebrane w zakończeniu pracy.

Struktura rozdziałów odzwierciedli możliwość użytkowania formuły Chalcedonu w poszczególnych obszarach (traktatach) teologicznych. Po przedstawieniu historyczno-teologicznego kontekstu genezy dogmatu chalcedońskiego w rozdziale pierwszym ukażą możliwość jej użytkowania najpierw

---

<sup>19</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Metodologia teologii dogmatycznej*, StNT 2 (2007), s. 165-173, s. 170-171. Teolog preferuje zamiast pojęcia „metody spekulatywnej” termin „teologia systemowa” (lub „metoda systemowa”). Z tego powodu, że siłą rzeczy ograniczony zakres teologicznych zagadnień podjętych przez MKT uniemożliwił utworzenie całościowej systematyzacji całej teologii, ostatni termin nie może być przeze mnie użyty w opisie przyjętej metody.

w chrystologii (rozdział II), następnie w eklezjologii, antropologii i eschatologii (kolejno rozdziały III, IV i V). Ostatni z rozdziałów poświęcę metodologii teologicznej rozpatrywanej pod kątem formuły chalcedońskiej. Każdy z rozdziałów zostanie podzielony na paragrafy, w których treści podejmowane przez Międzynarodową Komisję Teologiczną zostaną uszeregowane według klucza dwubiegunowości. W ten sposób będzie możliwe określenie możliwości, sposobu oraz granic zastosowania chalcedońskiego „bez zmieszania i bez rozdzielania”.

Wszystkie dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej zostały przetłumaczone na język polski i zasadniczo korzystam z tłumaczeń. W przypadku sformułowań odnoszących się bezpośrednio lub pośrednio do formuły Chalcedonu, a więc kluczowych dla tematu rozprawy doktorskiej, sięgnę do oryginalnego języka dokumentu lub do jego oficjalnego wydania<sup>20</sup>, wskazując go za każdym razem przed zacytowaniem<sup>21</sup>. Transkrypcji z języka greckiego na alfabet łaciński dokonam zgodnie z tablicami podanymi w normie PN-ISO 843:1999<sup>22</sup>. Postaram się stosować do zaleceń Komisji Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk. Skorzystam jednak z możliwości pozostawionej przez nią i w przypadku słownictwa religijnego odnoszącego się do nazw wydarzeń zbawczych pozostanę przy wielkiej literze<sup>23</sup>. Dla uproszczenia aparatu przypisów uznałem za korzystne wprowadzenie skrótów, których zestawienie znajdzie się przed bibliografią. W wykazie tym pomijam skróty nazw ksiąg biblijnych, które przyjmę za wykazem zawartym w *Biblii Tysiąclecia*. Tam, gdzie nie zaznaczono, że jest inaczej, wszystkie cytaty biblijne przywołam za V wydaniem tego dzieła.

---

<sup>20</sup> Korzystam zarówno z wydań w wersji papierowej (zob. bibliografia), jak i elektronicznej dostępnej na stronie Stolicy Apostolskiej – por. [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_index-doc-pubbl\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_index-doc-pubbl_en.html) (data dostępu: 02.03.2017).

<sup>21</sup> Było to możliwe dzięki informacjom uzyskanym na drodze korespondencji osobistej z ks. prof. Jerzym Szymikiem, członkiem MKT (mail z dn. 26.09.2016); ks. prof. Januszem Królikowskim, redaktorem i tłumaczem polskich wydań dokumentów (maile z dn. 6.04.2016 oraz 9.04.2016); ks. Jerzym Mordalskim, nadzorującym z ramienia Wydawnictwa Księży Sercanów tłumaczenia opracowań MKT (mail z dn. 5.01.2016).

<sup>22</sup> Pełna nazwa normy: *Informacja i dokumentacja – Konwersja znaków greckich na znaki łacińskie*. Por. również: R. Popowski, *Wprowadzenie*, GPNT, s. xvi.

<sup>23</sup> Tę sposobność uzasadnia się względami emocjonalnymi – por. R. Przybylska, W. Przyczyna, *Pisownia Słownictwa Religijnego* (Teolingwistyka, 10), Tarnów 2011, s. 63. W ten sposób wszystkie wydarzenia związane z Chrystusem rozpoczynam od wielkiej litery: Wcielenie (także: Inkarnacja), Ukrzyżowanie (oraz Krzyż), Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie, Odkupienie. Preferuję też termin „Słowo Boże”, nawet gdy nie jest on odnoszony wprost do Osoby Słowa Bożego; odstępuję tutaj zatem od wskazówki Komisji Języka Religijnego (tamże, s. 67), która nie bierze pod uwagę, że ostatecznie to samo Słowo wyraża się na różne sposoby (VD 7).

Chronologia dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej zostanie uwzględniona przez dodanie daty publikacji dokumentu. Uznałem za korzystne wprowadzenie w całej pracy żywej paginy.



# ROZDZIAŁ I

## FORMUŁA CHALCEDOŃSKA

### W TEOLOGICZNO-HISTORYCZNYM KONTEKŚCIE

Według stanowiska ojców zgromadzonych na Soborze Chalcedońskim natury Boska i ludzka Chrystusa jednoczą się „bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”. Biorąc pod uwagę intencje ojców soboru – odpowiedź na poglądy źle wyrażające tajemnicę wiary, którą Kościół wyznaje i którą żyje od początku – można spojrzeć na wszystkie nieortodoksyjne przekonania z perspektywy soborowej definicji, dzieląc je na dwie grupy: pierwszą o tendencjach monofizyckich, a drugą o inklinacjach nestoriańskich. Formowały się one na bazie odmiennych i pozostających w napięciu chrystologii wschodnich szkół powstałych na obszarze dwóch metropolii dawnego chrześcijaństwa, Aleksandrii i Antiochii.

W niniejszym rozdziale scharakteryzuję szkoły antiocheńską i aleksandryjską, co jest niezbędne zarówno dla zrozumienia roli Chalcedonu ustalającego drogę „między Scyllą nestorianizmu a Charybdą monofizytyzmu”<sup>24</sup> w chrystologii, jak i dla uświadomienia sobie stałej, jak można założyć, tendencji ludzkiego umysłu, który w zetknięciu się z tajemnicą spotkania tego, co jednoczy się „bez zmieszania i bez rozdzielania”, staje na pozycjach „antiocheńskich” lub „aleksandryjskich”, a w skrajnych wypadkach nawet „nestoriańskich” i „monofizyckich”<sup>25</sup>. Z kolei konsekwentnie w odpowiedzi ojców soboru w Chalcedonie wolno widzieć model, według którego należy ujmować relacje między tym, co Boskie (nadprzyrodzone, wieczne) a ludzkie (naturalne, czasowe). Dlatego punkt ciężkości rozdziału pierwszego leży w analizie chalcedońskiej *Definicji wiary*, a zwłaszcza tej części, w

---

<sup>24</sup> A. Riches, *After Chalcedon: the Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of his Theandric Unity*, MTh 2 (2008), s. 199-224, s. s. 199.

<sup>25</sup> Por. np. zdanie wypowiedziane przez jednego z członków MKT: „*The heresies of Eutyches and Nestorius were propagated some fifteen hundred years ago, but the mental attitudes that sponsored them are common to all time*” – L. Bouyer, *Two Temptations*, Wor 1 (1962), s. 11-21, s. 11.

której pojawiają się kluczowe dla dysertacji sformułowania „bez zmieszania” i „bez rozdzielania”.

Nie byłoby jednak dogmatu z 451 roku, gdyby nie wkład Leona Wielkiego rekapitulującego zachodnią chrystologię, który również wymagał przedstawienia. Jeśli jest prawdą, że zrozumienie roli Chalcedonu nie jest możliwe bez zarysowania tła teologiczno-historycznego prowadzącego do sformułowania dogmatycznego, to jest również prawdą, że także *Definitio fidei* winno być odczytywane z uwzględnieniem późniejszego rozwoju chrystologii. Osobny paragraf poświęcę zatem na ukazanie, w jaki sposób formuła chalcedońska została dopełniona na kolejnych soborach odbywających się w Konstantynopolu (VI i VII wiek).

## 1. Geneza Soboru Chalcedońskiego

Pierwszych błędnych interpretacji chrystologicznych można by doszukiwać się już w I (gnostycy, dokeci) czy II (ebionicy) wieku. Również u źródeł debat trynitarnych legło pytanie o relację Chrystusa do Boga – arianizm IV wieku, który zwykło się kojarzyć raczej z doktryną trynitarną, w istocie zajmował się przede wszystkim chrystologią. W IV i V wieku punkt ciężkości przeniósł się z relacji Chrystusa do Boga na samą osobę Chrystusa. W chrystologicznych kontrowersjach wielką rolę odegrało nicejskie wyznanie mówiące o tym, że Syn przyjął ciało stając się człowiekiem, co w późniejszym czasie było czytane pod kątem pełności natury ludzkiej przyjętej przez Słowo. Z drugiej jednak strony w Nicei mocno podkreślono Boskość i transcendencję Logosu, stąd nerwem sporów stała się tajemnica Wcielenia, a dokładniej wyjaśnienie sposobu, w jaki Ten, który jest Synem Boga, może być równocześnie człowiekiem. Postawiono pytanie, jakiego rodzaju stosunek zachodzi między Boskością a człowieczeństwem w Chrystusie<sup>26</sup>. Właśnie to

---

<sup>26</sup> Por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 366. 375-376; J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)* (Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny, 1), tłum. M. Höffner, Kraków 2008, s. 236; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, tłum. przejrzał i terminologię ustalił E. Stanula, Warszawa 1988, s. 211; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka. Tom 1* (Biblioteka „Więzi”, 181), red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 235-444, s. 326.

Po raz pierwszy terminu „wcielenie” użył biskup Lyonu – por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III, 19, 1 (PG 7, 939); E. Ozorowski, *Dzieje chrystologii*, StT 1 (1983), s. 25-62, s. 28; J. Słomka, *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, SSHT 1 (2009), s. 97–104, s. 101, przypis nr 13.

zagadnienie pozostało głównym zarzewiem coraz to nowych konfliktów aż do wieku VII (czy nawet VIII, jeśli przyjąć, że kontrowersje dotyczące ikon w samej swojej istocie były sporem chrystologicznym<sup>27</sup>).

Kościół stanął wobec konieczności wyjaśnienia unii niestworzonej Boskości i stworzonego człowieczeństwa Chrystusa. Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej chrystologię patrystyczną, którą interesowała metafizyczna i zbawcza tożsamość Chrystusa (czym i kim jest Jezus oraz w jaki sposób zbawia?), można interpretować jako stopniowe pojmowanie i idące za nim teologiczne formułowanie misterium doskonałej zarazem transcendencji, jak i immanencji Boga w Chrystusie. Namysł teologiczny wymagał uwzględnienia dwóch, wydawałoby się sprzecznych, danych: absolutnej transcendencji Boga (wiara Starego Testamentu) oraz nowego w stosunku do wcześniejszych ingerencji Bożych rodzaju immanencji Boga w świecie, z jakim mamy do czynienia w osobistej i eschatologicznej interwencji Boga w Osobie Chrystusa. Trzeba było „pogodzić” ze sobą, a zarazem nie pomniejszać ani transcendencji Chrystusa-Boga (przeciw ebionizmowi, adopcjanizmowi i arianizmowi) oraz Boskiej niezmienności i niecierpielności (pokusa monofizytyzmu), ani immanencji wynikającej z wiary we Wcielenie Słowa i Jego autentyczne człowieczeństwo<sup>28</sup>.

Pytanie o ontologiczną strukturę bytu Chrystusa spletało się z soteriologią, skoro „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia” Słowo stało się człowiekiem<sup>29</sup>. Przy

---

U źródła kształtowania doktryny trynitarniej legła kwestia stricte chrystologiczna – Ariusz nie mógł sobie poradzić z pogodzeniem danych biblijnych mówiących o posłuszeństwie Chrystusa z poglądem, że miałby On być niezmiennym w swojej naturze i równym Ojcu Bogiem. Ówczesni Ariuszowi twierdzili, że problem dotyczył Zbawiciela, a nie Jego pochodzenia od Ojca. Dopiero Atanazy z Aleksandrii ukształtował wyobrażenie o arianizmie jako kontrowersji przede wszystkim trynitarniej – por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty i komentarze* (Myśl teologiczna, 74), Kraków 2013, s. 8. 132. Por. WZC II, 2: „Ariusz [...] nauczał, że Syn zajmuje miejsce pośrednie między Ojcem i stworzeniem”.

<sup>27</sup> KSO 14: „Tajemnica wcielenia faktycznie pozwoliła na przedstawienie Boga, który stał się człowiekiem, w Jego rzeczywistości ludzkiej i historycznej. Argumenty, które w dyskusjach ikonoklastycznych w VII i VIII w. zostały wykorzystane do obrony przedstawienia artystycznego Słowa Wcielonego i wydarzeń zbawczych, opierały się na głębokim rozumieniu zjednoczenia hipostatycznego, które odrzucało oddzielanie w obrazie tego, co boskie od tego, co ludzkie”. Por. tamże, 18 oraz publikację ukazującą związek ikon z chrześcijańską nauką o Wcieleniu – Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.

<sup>28</sup> WZC II, 4. Cipriano Vagaggini za jeden z przejawów bipolarności uważał właśnie dwa bieguny: immanencję i transcendencję (czy też: skończoność – nieskończoność lub stworzenie – Stwórca) – por. *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 98. Por. również: G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 60: „Jaka musi być osobowa relacja człowieka Jezusa z Nazaretu do Boga, ażeby transcendentny Bóg mógł w jego historii udzielić się eschatologicznie i definitywnie?”.

<sup>29</sup> Takie sformułowanie, które odpowiadało wielu starożytnym wyznaniom wiary, znalazło się już w nicejskim *Credo* – por. Sobór Nicejski I, *Wyznanie wiary 318 Ojców*, DSP, s. 24, s. 25. Sobór w Nicei

okazji oddała to niesłuszne oskarżenia o uprawiane jakoby przez ówczesnych myślicieli i ojców soborowych „spekulacje dla spekulacji”. Owszem spory chrystologiczne nigdy nie były powodowane jedynie akademickimi motywacjami, lecz wiązały się ze sprawą ludzkiego zbawienia<sup>30</sup>. W 451 roku postawiono Objawienie ponad filozofią, a użyte pojęcia miały na celu wyrażenie czy raczej obronę tajemnicy dokonanego w Chrystusie pojednania tego, co z punktu widzenia samego rozumu wydawało się musieć przeciwstawiać sobie. Sobór Chalcedoński stanął właśnie przed zadaniem pokazania, w jaki sposób możliwa jest synteza dwóch punktów widzenia: antiocheńskiego rozróżnienia natur zabezpieczającego transcendencję oraz aleksandryjskiej unii hipostatycznej zorientowanej raczej ku immanencji Słowa<sup>31</sup>. Nie byłoby to możliwe bez wkładu Leona Wielkiego, który w reakcji na poglądy wschodnie oraz w oparciu o chrystologię zachodnią próbował wypracować stanowisko możliwe do przyjęcia przez cały Kościół.

### 1.1. Chrystologie szkół aleksandryjskiej i antiocheńskiej

Mocne strony jednej ze szkół wschodnich są odwrotnością słabych stron drugiej, z kolei każda z nich prócz znaczenia ma również będące ich przeciwieństwem ograniczenia<sup>32</sup>. Teologie obu szkół mogły służyć prawdzie, ale

---

cieszył się olbrzymim poważaniem, np. Cyryl Aleksandryjski podkreślał, że razem z ojcami soboru zasiadał sam Jezus Chrystus, który przewodniczył obradom, a Duch Święty mówił przez zgromadzonych ojców – por. I. Hrizostom, *Vselensij Sobor*, New York 1958, s. 18.

<sup>30</sup> SJ 2.1: „Przepowiadanie apostoelskie o boskim synostwie Chrystusa zakłada również i nierozdzielnie (łac. *inseparabiliter*) znaczenie soteriologiczne”. Por. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego. Część 1 – Dzieje* (Alfa – teologia dla wszystkich, 2), Tarnów 1994, s. 48. Według prawosławnego teologa można na całą historię dogmatu chrystologicznego spoglądać z perspektywy Odkupienia – por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 150. Już zdefiniowanie Bóstwa Chrystusa w Nicei opierało się nie na samych stwierdzeniach Pisma Świętego, ale właśnie na syntezie doświadczenia zbawienia i przebóstwienia z wyjaśnieniem teologicznym – WZC II, 2. Nie chodziło więc o zamiłowanie do spekulacji, owszem oparto się na realizmie chrześcijańskiego doświadczenia – por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 35-36. Według kardynała do trzech filarów chrystologii należą: Pismo Święte, Tradycja oraz doświadczenie – por. tenże, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 29. Idea przebóstwienia jest droga przede wszystkim Wschodowi – por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o lasce* (Myśl Teologiczna, 48), tłum. S. Jopek, Kraków 2005, s. 32: „Celem wychowawczego procesu zbawczego jest «prebóstwienie» człowieka. Poczawszy od Ignacego z Antiochii jest to zasadnicza idea wschodniej teologii zbawienia. Bóg staje się człowiekiem, aby człowiek stawał się Bogiem”.

<sup>31</sup> WZC II, 5. Por. J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 235.

<sup>32</sup> Charakterystykę szkół w Aleksandrii i Antiochii oparłem przede wszystkim na następujących pozycjach: B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych* (Historia dogmatów, 1), red. B. Sesboüé, red. nauk. pol. T. Dzidek, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 326-327; J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 239-240. 248-249. 256-257. 260-261. 266; G. Strzelczyk,

mogły też po przekroczeniu pewnych granic stawać się pożywką dla herezji. Rzeczywiście, na bezie chrystologii antiocheńskiej wykształcił się nestorianizm, a u podstaw monofizytyzmu legła aleksandryjska chrystologia<sup>33</sup>.

Według Tadeusza Łukaszuka wszystkie odrębności Antiochii i Aleksandrii wynikały z odmiennego założenia – chodzi o chrystologiczny schemat przyjęty przez obie szkoły<sup>34</sup>. W Aleksandrii korzystano ze schematu Słowo-Ciało (gr. *Logos-sarx*). Refleksja w tym schemacie zstępującym rozpoczynała się od Bóstwa Chrystusa i podejmowała akt, gdy odwieczne Słowo stało się ciałem i przyswoiło sobie pełne człowieczeństwo dokonując kenozy. Akcent w tym schemacie padał bardziej na jedność niż rozróżnienie natur, a myśl biegła od jedności do dwoistości (boskości i

---

*Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 327. 338-339; G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008, s. 176; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, dz. cyt., s. 49-50; J. Grzywaczewski, *Sobór Chalcedoński i jego następstwa*, w: *W blasku miłości*, red. M. Włosiński, Włocławek 2012, s. 95-124, s. 98; T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 245-246; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 226. 231. 243; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 138; G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 338-348; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 13-14. W kolejnych akapitach, w których charakteryzuję obie szkoły, w przypisach do tekstu wskazuję jedynie na pozostałe publikacje, z których skorzystałem, albo przywołuję te wyżej wymienione, gdy są cytowane lub gdy odwołuję się do tezy sformułowanej przez konkretnego autora.

<sup>33</sup> Por. J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 237. 241-243. 249. 252; T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”. *Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym* (Seria Podręczników / Papiaska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny, 10), Kraków 2010, s. 246 (oraz tamże, przypis nr 468).

Pelikan jest zdania, że nie należy klasyfikować doktryn chrystologicznych na podstawie patriarchatów, ponieważ obie szkoły szukały porozumienia ze sformułowaniami charakterystycznymi dla adwersarzy – por. J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 256. Wydaje się, że cel, jaki założono w niniejszej pracy, pozwala jednak na przyjęcie takiego „patriarchalnego” uproszczenia chrystologicznych kontrowersji; dzięki temu zabiegowi udaje się wyraźnie ukazać cechy charakterystyczne różnych interpretacji, jakie wyłoniły się w historii. Z kolei koniecznym ze względu na ramy przedłożenia ograniczeniem jest pominięcie kwestii pretensji obu centrów do odgrywania kluczowej roli w życiu polityczno-kościelnym. Dla jasności wyводу pomijam aspekty polityczne (napięcie między Konstantynopolem, „nowym Rzymem”, a metropolią w Aleksandrii) oraz psychologiczne (np. mocną osobowość kontrowersyjnego w postępowaniu względem innych osób Cyryla zwanego nie bez powodu „papieżem” aleksandryjskim). Miały one swoje znaczenie w takim a nie innym przebiegu sporów chrystologicznych, jednak skupiam się jedynie na doktrynalnym aspekcie, który uznaję nie tylko za punkt newralgiczny konfliktu, ale również za źródło teologicznych wniosków ważnych dla założonego celu dysertacji. Idę za wskazaniem Łukaszuka: „napięć pojawiających się na linii Aleksandria – Antiochia nie da się sprowadzić bez reszty do gry ludzkich ambicji z obydwu stron, w wielu bowiem przypadkach dochodziło do poważnych konfrontacji odmiennych koncepcji teologicznych” – T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 245. Zwłaszcza spory chrystologiczne należy koniecznie rozpatrywać z teologicznego punktu widzenia, tym bardziej że legły u podstaw obowiązującej do dziś ortodoksji sformułowanej w reakcji na błędne poglądy.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 245. Należy również pamiętać, że obie szkoły dokonywały egzegezy Pisma Świętego według odmiennych założeń – por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński (Myśl teologiczna, 26), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2000, s. 157-204 (egzegeza antiocheńska) i 204-236 (egzegeza aleksandryjska). Interesujące, ale niestety nie mieszczące się w niniejszym opracowaniu, byłoby prześledzenie wzajemnych zależności pomiędzy interpretacją Biblii a chrystologią obu szkół.

człowieczeństwa) w Chrystusie. Zwykło się nazywać chrystologię szkoły aleksandryjskiej doktryną „unii hipostatycznej”<sup>35</sup>. Uprzywilejowanym odniesieniem biblijnym dla Aleksandryjczyków była Ewangelia według św. Jana, zwłaszcza: „A Słowo stało się ciałem” (1, 14), przy czym „ciało” rozumiano jako pełne człowieczeństwo<sup>36</sup>. Także hymn o kenozie Słowa (Flp 2, 6-11) bywał chętnie przywoływany w ich refleksji. Jednak dalszy ciąg Ewangelii wydawał się sprzyjać interpretacji antiocheńskiej, skoro Jan mówił o Słowie, które „zamieszkało wśród nas” (1, 14). Niełatwo dawał się aleksandryjski schemat uzgodnić z natchnionymi tekstami mówiącymi o rozwoju i dorastaniu człowieka Jezusa (np. Łk 2, 52).

Z kolei Antiochia bazowała na schemacie Słowo-człowiek (gr. *Logos-anthropos*). Myśl teologiczna w tym wstępującym schemacie wychodziła od człowieka Jezusa, który został „przyjęty” przez Słowo, które w nim zamieszkało. W tej chrystologii, którą określa się mianem „teologii zamieszkującego Słowa”<sup>37</sup>, wychodzono od dwoistości w Chrystusie, by dojść do jedności; akcent kładł się w tym podejściu na rozróżnienie natur. Antiocheńczycy preferowali przede wszystkim Ewangelie synoptyczne, z kolei w Janowym stwierdzeniu o Słowie, które „zamieszkało wśród nas” (1, 14), dopatrywali się potwierdzenia tego, że Logos przyjął człowieka, w którym zamieszkał i przez którego ukazał się ludziom. Metaforę zamieszkiwania brano z *Listu do Kolosan*, gdzie, jak sądzono, jest mowa o człowieku przyjętym przez Słowo, w którym „mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (2, 9). Jednak Pismo stwierdzało również, że to nie człowiek, lecz sam Pan chwały został ukrzyżowany (por. 1 Kor 2, 8). Podobnie podmiot zdania „Jezus Chrystus – wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8) zdawał się przeczyć antiocheńskiemu rozumieniu Wcielenia jako zamieszkania Słowa w człowieku.

---

<sup>35</sup> Inna nazwa to „chrystologia unitarna” – por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 298. 345.

<sup>36</sup> Strzelczyk zauważa, że już pod koniec III wieku, w znacznym stopniu dzięki refleksji Orygenesa, w użyciu znajdują się wszystkie elementy ontologii Chrystusa, które później wejdą na stałe do chrystologii: dwie natury Chrystusa z właściwymi im sposobami działania oraz własnościami zachowanymi po Wcieleniu; jedność bytu Chrystusa pomimo rozróżnienia natur; przyjęcie przez Logos człowieczeństwa, a więc nie tylko ciała, ale i rozumnej duszy (raczej „wczłowieczenie” niż „wcielenie”) – por. G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 320-321.

<sup>37</sup> Ang. *theology of the indwelling Logos* – J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 261 (oraz przypis nr 170). Inne nazwy: „chrystologia diofizycka” lub „chrystologia dualistyczna” – por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 298. 339. Chrystologię antiocheńczyków można opisać również formułą „odwieczne Słowo przyjmujące postać człowieka” – G. O’Collins, *Chrystologia*, dz. cyt., s. 176.

Na podstawie tej krótkiej charakterystyki szkół nietrudno wskazać ich mocne i słabe strony. Aleksandryjski schemat oddaje jedność Chrystusa, w którym Słowo zostało autentycznie zhumanizowane, uczłowieczone, ale pozostało tym samym Słowem (Janowe orzeczenie „stało się”, a nie – „zamieniło się”). Utworzona w Osobie Chrystusa Bosko-ludzka wspólnota sprawia, że Bóg może rzeczywiście udzielać się ludziom. W schemacie tym z łatwością przyjmuje się wymianę przymiotów Boskich i ludzkich (łac. *communicatio idiomatum*), jest to jednak okupione niebezpieczną tendencją do wyjaśniania jedności Chrystusa przez umniejszenie człowieczeństwa, jakby Logos we Wcieleniu przyjął nie integralne człowieczeństwo, lecz jedynie jakieś jego niższe elementy (ciało, sfera zmysłów, dusza niższa), a sam zajął miejsce wyższych<sup>38</sup>. Skutkiem tego Słowo zjednoczyłoby się jednak nie tyle z człowiekiem, co z jego ciałem. W każdym razie chrystologia Aleksandrii ma kłopot z wypracowaniem języka oddającego odrębność natur po zjednoczeniu, w konsekwencji czego ludzka kondycja Chrystusa jest mało uwypuklona. Troszcząc się o niepodzielną jedność – poświęca symetrię między boskością a człowieczeństwem kosztem integralności tego ostatniego. W refleksji aleksandryjskiej nie rozróżnia się również „stanów” w historii Chrystusa (np. nie zwraca się uwagi na różnicę między człowieczeństwem po Wcieleniu a uwielbionym człowieczeństwem), ponieważ uwaga jest skupiona na ontologii. Cześć należy się osobie Wcielonego – Boga, który stał się człowiekiem, a w stosunku do Maryi stosuje się tytuł *Theotokos*. Związek Bóstwa z człowieczeństwem w Chrystusie prowadzi do ontologicznej transformacji ludzkiej natury<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Kelly widzi takie tendencje w związku z filozofią – Aleksandryjczycy „przyjmowali za przesłankę platońską koncepcję człowieka jako ciała ożywionego duszą lub duchem z istoty odmiennym od niego” – J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 211. Z kolei w schemacie antiocheńskim dawać ma o sobie znać „arystotelesowska teoria człowieka jako psychofizycznej jedności” (tamże, s. 212). Pietras dostrzega w teologii aleksandryjskiej wpływ „zstępującego” platonizmu: „człowiek jest duszą, która spadła ze świata idei i czasowo związana jest z materią, ale jej powołaniem jest powrót tam, skąd przysła. Od Boga też, «z góry», przychodzi wszystko, a sens Pisma jest boski, czyli duchowy, wykraczający poza samo dosłowne znaczenie. Chrześcijanie przejęli tę mentalność, dodając do tego schematu jeszcze Jezusa Chrystusa. Zgodnie z ogólną zasadą «zstępowania» Chrystus jest pojmowany jako Syn Boży, który zstąpił na ziemię, wszedł w ciało i stał się człowiekiem” – H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 13. Sugeruje się również wpływ hellenistycznej koncepcji Logosu na chrystologię Aleksandryjczyków – por. T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 219.

<sup>39</sup> Teologowie aleksandryjscy „podkreślali możliwość przebóstwienia człowieka, czyli możliwość mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem w ogóle a natury ludzkiej z boską w Chrystusie w szczególności” – Sz. Włodarski, *Siedem soborów ekumenicznych*, Warszawa 1969, s. 83.

Stałą pokusą związaną ze schematem przyjmowanym w Aleksandrii był monofizytyzm – zauważalny już u Apolinarego z Laodycei (ok. 310 – ok. 390)<sup>40</sup>, a doprowadzony do skrajności przez Eutychesa (ok. 378 – ok. 454). Tego ostatniego oskarżono o to, że głosił dwie natury Chrystusa przed Wcieleniem, a jedną po Wcieleniu<sup>41</sup>. Według radykalnych zwolenników monofizytyzmu jeśli „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14), dało tym samym początek jednej tylko naturze (gr. *mia fysis*), co musiało z kolei oznaczać albo zlanie się bóstwa i człowieczeństwa w trzecią teandryczną naturę, albo wchłonięcie ludzkiej natury przez Boską naturę Chrystusa czy Osobę Logosu. Tak czy owak, nie dałoby się utrzymać współistotności Chrystusa z ludźmi, bo trudno byłoby mówić o pełnym człowieczeństwie. Tendencji monofizyckich należy się dopatrywać wszędzie tam, gdzie spotkanie Boga z człowiekiem prowadzi do odrzucenia czy pomniejszenia rzeczywistości ludzkiej<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Jeśli Słowo „współistotne Ojcu” miało współistnieć po Wcieleniu z duchem ludzkim, musiało się to odbywać według Aleksandryjczyka kosztem człowieczeństwa. Logos przyjął ciało i niższą duszę, a sam wszedł w miejsce ludzkiego ducha (duszy wyższej, in. duchowej). Chrystus zatem stał się człowiekiem jedynie pozornie – por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 315-316; G. O’Collins, *Chrystologia*, dz. cyt., s. 175; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 329-330; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, dz. cyt., s. 49; J. Grzywaczewski, *Sobór Chalcedoński i jego następstwa*, art. cyt., s. 97; J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 257.

Grzegorz z Nazjanzu (ok. 330 – 390) porównywał apolinarystów do doкетов – por. *List CII*, w: tenże, *Listy (Pisma Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu*, 15, red. J. Sajdak), tłum. J. Stahr, Poznań 2005 (reprint wydania z 1933 roku), s. 146-152, s. 149.

<sup>41</sup> Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 328; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 458.

Zdaniem Leona Wielkiego przesłuchiwany Eutyches miał powiedzieć: „Wyznam, że nasz Pan przed zjednoczeniem składał się z dwóch natur, zaś po zjednoczeniu wyznaję jedną naturę”, co papież skomentował słowami: „Tymczasem bezbożnością jest mówić, że Jednorodzony Syn Boży miał dwie natury przed wcieleniem i równą niegodziwością utrzymywać, że po tym, jak Słowo stało się ciałem, była w Nim jedna natura” – LPLF 6, w: DSP, s. 196-213. Por. tenże, Mowa nr 28, w: *Mowy*, dz. cyt., s. 118.

Interesuje mnie nie tyle obiektywna ocena historycznych poglądów Eutychesa, ile błąd w interpretacji misterium Wcielenia, dla którego przyjęto nazwę „monofizytyzmu”.

<sup>42</sup> Por. KKK 467; G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Monofizytyzm*, LPTK, s. 189; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Monofizytyzm*, MST, kol. 248; A.A. Napiórkowski, *Herezje*, LTF, s. 456-462, s. 460; I. Bieda, *Chrystologia Ojców*, SWP, s. 424-456, s. 425; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 246-247; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 347; L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V soborem ekumenicznym*, w: *Historia teologii, I. Epoka patrystyczna*, red. A. di Bernardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski i in. Kraków 2010, s. 547-617, s. 593; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, dz. cyt., s. 65; Sz. Włodarski, *Siedem soborów ekumenicznych*, dz. cyt., s. 112-113. Zdaniem Tomasza z Akwinu (1225 – 1274) fałsz poglądów Eutychesa ujawnia się, jeśli uwzględnić, że natura Boska jest niezmienna. Doskonała natura, gdy łączy się z inną naturą, to albo zmienia się w nią, albo zmienia ją w siebie, albo powoduje powstanie trzeciej natury; jednak Boska niezmiennność wyklucza wszystkie te rozwiązania. Dodanie do ludzkiej natury czegoś Boskiego sprawiałoby ponadto, że przestawałaby ona należeć do „gatunku” natury ludzkiej, skutkiem czego Chrystus nie byłby człowiekiem takim samym jak my; tej z kolei możliwości przeczy zdaniem Doktora Anielskiego Ewangelia (por. Mt 1, 1) – por. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, tłum. J. Salij, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij i in., opr. i wstęp J. Salij, Kęty 1999, s. 9-198, s. 143-144.



Szkoła antiocheńska kładła większy nacisk na uznanie historycznej ludzkiej kondycji Chrystusa oraz teologicznego znaczenia Jego ludzkiej duszy. Przyjęty w tej szkole schemat wydaje się lepiej wyjaśniać sceny z życia ziemskiego Jezusa oraz Jego śmierć, poważnie traktuje naturę ludzką Chrystusa (Jego rozwój, wzrost wiedzy, odczucia lęku itp.), który w ten sposób staje się nie tylko Odkupicielem, ale i „jednym z nas”, kimś, kogo można naśladować. *Logos-anthropos* zakłada integralne człowieczeństwo Chrystusa – Logos łączy się tutaj również z najwyższymi władzami duchowymi człowieka, bo tylko w ten sposób cały człowiek może być zbawiony. Chrystologia antiocheńska ma jednak trudności z oddaniem konkretnej jedności Chrystusa, a nacisk na język dwóch natur powoduje powstanie ryzyka dualizmu (zamiast rozróżnienia – rozdzielenie natur). Teologia „zamieszkującego Słowa” może pozostawać ortodoksyjna, ale może też przekształcać się w adopcjanizm. Broni się w tym schemacie niecierpieliwego Boga przed cierpieniem i zmianą, ale ceną za to jest oddzielenie Boga od człowieka – z założenia o absolutności Boga wyprowadzano wniosek, że Logos mógł cierpieć stosownie do swej natury cielesnej, lecz w boskiej był od cierpienia wolny. Przyjmuje się, że ogołocenie i wywyższenie dotyczy jedynie człowieka przyjętego przez Słowo Boże, a nie samej Osoby Chrystusa. Pojawia się pokusa przyjęcia dwóch podmiotów, czego skrajnym przykładem poglądy Nestoriusza (ok. 381 – 451)<sup>43</sup>, ale tendencji tych można dopatrzeć się już u Diodora z Tarsu (ok. 330 – przed 394)<sup>44</sup> czy jego ucznia Teodora

---

<sup>43</sup> Oskarżał on aleksandryjską chrystologię o pomieszanie Bóstwa i człowieczeństwa mające prowadzić do podważenia zarówno niecierpieliwości Logosu, jak i znaczenia cierpienia Jezusa. Za wszelką cenę pragnął uniknąć niebezpieczeństwa zaniku natur przez ich zmieszanie, ale sam wyrażał się tak, jakby w Chrystusie miały istnieć dwa podmioty (twierdzenie o Jezusie „przejętym” przez Słowo). Aby uniknąć doktryny „dwóch Synów”, mówił o „połączeniu” dwóch natur, między którymi miało dojść do unii, jednak jej podmiotem nie była hipostaza Słowa. W konsekwencji musiał odrzucić realne przyswojenie rzeczywistości człowieczeństwa przez Słowo, w jego bowiem strukturze myślenia znaczyłyby to, że Bóstwo zmieszało się z człowieczeństwem. Z tych powodów Najświętszą Dziewicę tytułował *Christotokos* („Matka Chrystusa”, „Chrystorodzica”), co miało najlepiej odpowiadać temu, że Maryja jest jednocześnie Matką człowieka (Jezusa) i Matką Boga (Słowa Bożego) zjednoczonych w Chrystusie – por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 329-330. 332-335; G. O’Collins, *Chrystologia*, dz. cyt., s. 178; J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 240; F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 2007, s. 295; Cz. Bartnik, *Matka Boża* (Biblioteka Katedry Teologii historycznej, 1), Lublin 2012, s. 153. 280; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 377. Paradoksalnie Nestoriusz, który chciał uniknąć sytuacji, w której człowiek dawałby życie Bóstwu, właśnie takie rozwiązanie przyjął. Jeśli bowiem Chrystus patriarchy jest „dwunaturowy”, a zrodzenie dotyczy natur, a nie osoby, w takim razie termin „Matka Chrystusa” odnosić się musi do obu natur, skutkiem czego Maryja staje się naprawdę „Matką Boga” – por. tamże, s. 378.

<sup>44</sup> Zjednoczenie Słowa i człowieczeństwa nie mogło być jego zdaniem monofizykiem zmieszanym czy stopieniem się, lecz połączeniem czy spotkaniem dokonującym się przez fakt zamieszkania Słowa w ciele jak w świątyni. Podkreślając dualizm natur, czynił to kosztem mniejszego akcentu położonego

z Mopsuestii (ok. 350 – 428)<sup>45</sup>. Jednak nie wydaje się, żeby to dzielenie na „dwóch Synów” wpływało w sposób konieczny z założeń szkoły<sup>46</sup>. Teologia antiocheńska pozostawała podejrzliwa względem wymiany przymiotów. Zbawienie według Antiocheńczyków dokonuje się przez reintegrację natury człowieka (przywrócenie prawdziwego człowieczeństwa), a nie przez ontologiczną transformację ludzkiej natury w coś mniej ludzkiego, bo więcej niż człowieczego. Kult dotyczy Jezusa, człowieka przyjętego przez Słowo, któremu po Zmartwychwstaniu została przyznana chwała. Antiochia skłaniała się do używania terminu *Anthropotokos* względem Maryi.

Stałą pokusą tej szkoły jest zatem nestorianizm. Słusznie czy niesłusznie<sup>47</sup>, Nestoriusz został oskarżony przez swoich krytyków o to, że zmienił rozróżnienie

---

na jedność Chrystusa. Nie głosił „dwóch Synów”, ale tendencje do rozróżniania między „Synem Bożym” z natury a „Synem Maryi” (jest Ona według niego matką człowieka, nie Boga) czy „Synem Dawida” przez łaskę stającym się Synem Bożym, dały już o sobie znać – por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 317-319; J. Grzywaczewski, *Sobór Chalcedoński i jego następstwa*, art. cyt., s. 99; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 226-227; T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 240-242; F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 275.

<sup>45</sup> Kładł tak duży nacisk na autonomiczne działanie natury ludzkiej, że prowadziło to do rozróżnienia na Słowo przyjmujące człowieka i „człowieka przyjętego” przez Słowo Boże, którzy jednoczą się w ten sposób, że Słowo „zamieszkuje” w człowieku. Pomimo akcentowania dualizmu natur, starał się zachować jedność Chrystusa (sprzeciwiał się mówieniu o „dwóch Synach”). Pomimo podobieństwa formuł (dwie natury w jednej osobie, bez zniszczenia rozróżnienia natur, z kolei różnica natur nie przeciwstawia się jedności i nie dzieli osoby) jest przesadą dopatrywanie się w nim prekursora Chalcedonu. Brakło u niego wyraźnego wskazania, że chodzi o jeden podmiot-Logos, a niejasność jego refleksji każe pytać, czy myślał o jednym „ja” Logosu, czy też o „ja”, które byłoby jakimś trzecim elementem przekraczającym obie natury i wynikającym z ich połączenia – por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 319-322; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 228-232; J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 237. 245. 249; T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 242-244; F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 276. 278; H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Od czasów apostołskich do Soboru Florenckiego*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 61.

<sup>46</sup> Np. Teodoret z Cyru (ok. 393 – 466), mimo iż sprzeciwiał się cyryliańskiej unii hipostatycznej, utrzymywał że istnieje jedno tylko *prosopon*, jeden Chrystus i Syn, a choć trudno byłoby się dopatrzeć utożsamienia hipostazy Słowa z jednym podmiotem w Chrystusie w jego wcześniejszej nauce, to zdaje się, że później stwierdzał to jednoznacznie – por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 243; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, dz. cyt., s. 59.

<sup>47</sup> Bliższe badania skłaniają do ostrożności w wydawaniu jednoznacznej oceny Nestoriusza, a być może nawet rehabilitują patriarchę. Grillmeier widzi w nim nowocześniejszego od Cyryla teologa, który jako pierwszy w centrum teologicznych rozważań miał postawić zagadnienie jedności dokonującej się na poziomie osoby a rozróżnienia na poziomie natur (takiej dwupoziomowej refleksji brakowało z kolei Aleksandryjczykowi). Jezuita zauważa, że ktoś, kto widzi różnicę w Chrystusie na poziomie natur, nie powinien być oskarżany o doktrynę dwóch synów, którą zresztą odrzucał – por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 364-379.

Dla założonego przeze mnie celu nie ma jednak znaczenia rzetelność oceny poglądów samego Nestoriusza czy nawet tego typu nestorianizmu, który wystąpił w takiej a nie innej postaci w historii. Wystarczające będzie wskazanie, na czym polega (nawet jeśli istnieje tylko jako hipotetyczne zagrożenie) „nestoriańskie” myślenie, które należy uznać za błędne wyjaśnienie zjednoczenia Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie.

dwóch natur na ich rozdział<sup>48</sup>. Uważa się, że herezja nestorianizmu głosi przekonanie, że w Chrystusie mamy do czynienia z dwoma różnymi podmiotami (osoby Boska i ludzka), jednoczącymi się ze sobą niejako przypadłościowo (jedność miłości, jedność woli, jedność moralna itp.), a nie na mocy rzeczywistej unii hipostatycznej<sup>49</sup>. Przeciw nestoriańskiemu rozumieniu Wcielenia wypowiedział się Cyryl z Aleksandrii (ok. 375 – 444) w jednym ze swoich listów, przyjętym w Efezie za ortodoksyjną wykładnię wiary Kościoła: „Słowo, jednocząc się przez unię hipostatyczną z ciałem ożywionym rozumną duszą, stało się człowiekiem”<sup>50</sup>. A

<sup>48</sup> Por. G. O’Collins, *Chrystologia*, dz. cyt., s. 178.

Papież Leon wśród, jak je nazywał, „dziwolągów fałszu”, wymieniał głównie herezje Eutychesa oraz właśnie Nestoriusza. Ten ostatni głosił według papieża, że Maryja jest matką jedynie człowieka, z którym, jako stworzonym, złączył się Syn Boży – por. Leon Wielki, Mowa nr 28, w: *Mowy* (Pisma Ojców Kościoła, 24), tłum. K. Tomczak, Poznań-Warszawa-Lublin 1958, s. 116. Jan Damasceński (ok. 650 – 749) twierdził o nestorianach, że głoszą oni naukę o tym, „że osobno i oddzielnie istnieje Bóg-Słowo i osobno Jego człowieczeństwo”, a także że „niższe spośród rzeczy uczynionych przez Pana w czasie Jego obecności wśród nas przynależą tylko do Jego człowieczeństwa, wyższe zaś i godne Boga – tylko do Słowa Bożego”, a zatem „nie przypisują oni zarazem obu rodzajów działania jednej i tej samej osobie” – Jan Damasceński, *O herezjach*, w: Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach* (Źródła myśli teologicznej, 59), tłum. i oprac. A. Zhyrkowa, Kraków 2011, s. 105-139, s. 124-125.

Tomasz z Akwinu zauważał, iż według Nestoriusza możemy Chrystusa nazywać Synem Bożym nie dlatego, że naprawdę jest Bogiem, ale ze względu na to, że przez łaskę zamieszkuje w Nim Syn Boży. Błąd ten według Akwinaty należy odrzucić na bazie autorytetu Pisma Świętego, które mówi o kenozie (por. Flp 2, 6), a tego nie byłoby w przyjętym przez Nestoriusza rozwiązaniu; poza tym nie mógłby słów „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30) czy „zanim Abraham stał się, Ja Jestem” (J 8, 58) wypowiedzieć ten, który sam nie byłby Bogiem. Również Symbol przypisuje Synowi Bożemu to, co dotyczy człowieka – Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, dz. cyt., s. 141.

<sup>49</sup> G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Nestorianie*, LPTK, s. 203; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Nestorianizm*, MST, kol. 270; A.A. Napiórkowski, *Herezje*, LTF, s. 456-462, s. 460; I. Bieda, *Chrystologia Ojców*, dz. cyt., s. 425.

<sup>50</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Drugi list Cyryla do Nestoriusza*, nr 3, DSP, s. 108-119, s. 113. Cyryl akcentował tożsamość Logosu z konkretnym i historycznym człowieczeństwem Jezusa, jeśli zbawienie przez Krzyż miało być skuteczne. Warunkiem „cudownej wymiany” między tym, co należy do Słowa, a tym co ludzkie, było rzeczywiste zjednoczenie z ciałem człowieka. Przekonywał, że jeśli Ciało eucharystyczne daje życie i nieśmiertelność, musi to być Ciało Logosu, a nie jedynie człowieka połączonych z Nim. W odwołaniu do Nicei wyjaśniał, że nie można mówić o Słowie Bożym poza człowieczeństwem, ani o człowieczeństwie niezłączonym z Logosem. Z Janowego prologu wyczytywał, że Bóg przyjął naturę ludzką, tak że odtąd podmiotem wszystkich aktów Jezusa jest Logos. Słowo zjednoczyło się bowiem przez unię hipostatyczną (jednak jeszcze nie w rozumieniu unii osobowej) z ciałem ożywionym duszą rozumną i stało się człowiekiem. Natury, choć różne, zjednoczyły się, a tajemnicze połączenie Bóstwa i człowieczeństwa dały ludziom jednego Syna, Chrystusa i Pana, którego nie wolno rozdzielać na dwóch synów. Niekonsekwentne i niedopracowane słownictwo mogło sprawiać wrażenie, jakby we Wcieleniu dochodziło do fuzji dwóch natur, przed czym zresztą się bronił – frazę *mia fysis* rozumiał bowiem jako naturę złożoną (bez mieszania i bez zmiany) z Bóstwa i człowieczeństwa. Chłodną postawę wobec terminu *Theotokos* traktował patriarcha jako wyraz wątpliwości w prawdę Wcielenia oraz godzenie w istotę zbawienia. Przyjmował też zasadę *communicatio idiomatum* – por. J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 237. 239. 242-243. 246. 258-259; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 305. 331-333. 337-338. 375; G. O’Collins, *Chrystologia*, dz. cyt., s. 154. 158. 179-181; F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 206-209; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, dz. cyt., s. s. 52-53; Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 94-95. 98-100. 106. 109-110. 115; L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 564-565. 581. 585; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie*

zatem w przeciwieństwie do nestorianizmu należy wyznawać, że Osoba Syna Bożego jest podmiotem dla Chrystusowego człowieczeństwa<sup>51</sup>.

## 1.2. Synteza zachodniej chrystologii w myśli Leona Wielkiego

Do wschodnich doktryn: „unii hipostatycznej” akcentującej jedność bytu (Aleksandria) oraz „zamieszkującego słowa” kładącej nacisk na pełnię człowieczeństwa Chrystusa (Antiochia), należy dodać trzeci typ chrystologii określanej mianem „preegzystencji, ogołocenia i wywyższenia”. Ta charakterystyczna dla łacińskiego Zachodu teologia kładła nacisk na Chrystusową podwójną solidarność z Bogiem i ludźmi, a chrystologię statyczną (ontologia) łączyła z dynamiczną (soteriologia) dzięki temu, że w dziejach Chrystusa brano pod uwagę „stany” („czasy”), zgodnie zresztą z tak zwanym „hymnem o kenozie” (Flp 2, 6-11): jesteśmy zbawieni jedynie dzięki uniżeniu Słowa, a następnie wywyższeniu Jego człowieczeństwa<sup>52</sup>. Wywyższony sprawuje prymat nad światem w swoim

---

*Chrystusie*, dz. cyt., s. 340-341; H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego*, dz. cyt., s. 61; I. Bieda, *Chrystologia Ojców*, dz. cyt., s. 446-447; J. Grzywaczewski, *Sobór Chalcedoński i jego następstwa*, art. cyt., s. 103.

<sup>51</sup> KKK 466. I, konsekwentnie, Maryja przez ludzkie poczęcie Syna w swoim łonie, stała się Matką Bożą, może więc być nazywana *Theotokos*, a nie jedynie *Christotokos*, jak chciał Nestoriusz – KKK 465-466. Por. Cyryl Aleksandryjski, *Mowa soborowa ku czci Bogarodzicy*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej* (Beatam me dicent..., 1, red. S.C. Napiórkowski), tłum. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 101-104, s. 101; tenże, *Mowa o wcieleniu Bożego Słowa*, w: tamże, s. 98-100, s. 99.

<sup>52</sup> Por. J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 256. 265-266; L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 587. Mówi się też o antiocheńskim modelu rozróżnienia oraz aleksandryjskim modelu jedności (ang. *model of distinction and the model of unity*) – por. S.W. Need, *Language, Metaphor, and Chalcedon: A Case of Theological Double Vision*, HTR 2 (1995), s. 237-255, s. 244.

Dwuczęściowa budowa hymnu z *Listu do Filipian* dobrze oddaje właśnie różne „stany” Chrystusa, który przechodzi od uniżenia sługi czy nawet niewolnika posłusznego aż po Krzyż (w. 6-8) do wywyższenia i panowania – otrzymuje bowiem imię ponad wszelkie imię (w. 9-11). „Mając formę Boga” (in. „w postaci Boga będąc” – w. 6), ogołocił się i stał „identyczną kopią” człowieka (w. 7) – por. B. Byrne, *List do Filipian*, KKB, s. 1399-1408, s. 1404-1405; GPNT, s. 934.

Reprezentantem chrystologii „preegzystencji, ogołocenia i wywyższenia” był Hilary z Poitiers (ok. 315 – 367). Wyróżniał on następujące po sobie „stany” w historii Chrystusa: przed Wcieleniem, we Wcieleniu oraz po wywyższeniu Chrystusa. Jedność Chrystusa dostrzegał w połączeniu (zmieszaniu) natur, choć nie wprowadzało to w nich zmiany. Przywoływał doktrynę „człowieka przyjętego”, lecz mimo wszystko utrzymywał tożsamość osoby Chrystusa z Osobą Słowa. Słabością myśli biskupa Poitiers jest doketyczne pojmowanie ciała Chrystusa – por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 249-250; J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 266; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 333; F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 342. 346.

Wydaje się, że wielość interpretacji Misterium Wcielonego może wynikać ze sposobu pojmowania czasu. Monofizyci stapiają czas z wiecznością, nestorianie odwrotnie, rozdzielają to, co wieczne od tego, co temporalne. Ortodoksyjne ujęcie każe widzieć związek między nimi, który jednak różnie

uwielbionym człowieczeństwie, a wyniesienie ludzkiej natury Chrystusa przechodzi solidarnie na człowieczeństwo wszystkich wierzących<sup>53</sup>.

Prawdopodobnie dzięki stosunkowo szybko opracowanej przez Tertuliana (ok. 155 – po 220) chrystologii Zachód uniknął spekulacji wynikłych na Wschodzie. W istocie Afrykańczyk skorzystał z rozwijanej przez siebie refleksji trynitarniej w chrystologii, ukierunkował próby wyjaśnienia tajemnicy Chrystusa wprowadzając w jednym podmiocie rozróżnienie natur. Chrystus tego teologa złożony był z dwóch „substancji” (Syn „złączył” w sobie Boga i człowieka), przy czym nie oznaczało to powstania jakiegoś *tertium quid*, ale stan „niezmieszany, ale złączony” (łac. *non confusum sed coniunctum*). Kładł on nacisk na to, aby rozróżniać zachowane i nie zmienione cechy substancji (łac. *proprietas*) i działania właściwe każdej z nich. Ponieważ w Chrystusie jest tylko jedna osoba (łac. *persona*) istniejąca na dwa sposoby (łac. *status*), Tertulian stosował wyrażenia zapowiadające to, co w przyszłości zostanie nazwane wymianą przymiotów. Swoim rozwiązaniem wyprzedził późniejsze definicje doktrynalne, oraz przygotował grunt pod przyjęcie chalcedońskiej nauki<sup>54</sup>.

Leon Wielki (koniec IV w. – 461) wykorzystał Tertulianową „przestrzenną” („dwupoziomową”) wizję konstytucji Chrystusa, a jedność natur oparł na podkreślanej z mocą przez Augustyna (354 – 430) jednej osobie Chrystusa<sup>55</sup>.

---

przejawia się w życiu Chrystusa ziemskiego oraz uwielbionego – por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną. (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Warszawa 1992, s. 129-131.

<sup>53</sup> Por. P.L. Barclift, *The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary*, ChH 2 (1997), s. 221-239, s. 233-234. Ta solidarność Chrystusa z ludźmi bazuje na tym, że przyjął on ludzką naturę, która zgodnie z przekonaniem ojców Kościoła jest jedna – por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. Maria Stokowska, Kraków 1998, s. 17-28; J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii* (Opera omnia, VI/2), tłum. W. Szymona, Lublin 2016, s. 607. MKT przestrzega przed błędem polegającym na przypisywaniu Boskości Słowa tego, co należy do Jego uwielbionego człowieczeństwa – WZC V, 3.5.

<sup>54</sup> Por. A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, EcRev 4 (1970), s. 383-411, s. 387; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 313-315; T.D. Łukaszuk, „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”, dz. cyt., s. 217-218; F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 128. 133. 140; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 118-119. 249; A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła* (Academica, 38), Tarnów 2005, s. 91; G. O'Collins, *Chrystologia*, dz. cyt., s. 158. 160 – 161. 165 – 167. Ostatni z wymienionych stwierdza nawet, że Tertulian „z góry wykluczył cztery główne herezje, jakie miały nadejść później: arianizm – utrzymując, że Syn zaprawdę jest Bogiem («Światłość ze Światłości»), apolinaryzm – broniąc integralności ludzkiej natury Chrystusa, nestorianizm – podkreślając jedność osoby Chrystusa oraz eutychanizm – wykluczając jakiegokolwiek zmieszanie natury ludzkiej z boską i utworzenie się jakiegoś *tertium quid*” – tamże, s. 167-168.

<sup>55</sup> Por. L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 584; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 172: „Tę formułę dwie natury, jedna osoba papież Leon Wielki utworzył wiedziony intuicją

Najważniejszy – dogmatycznie i przez wpływ, jaki wywarło na chalcedońską definicję – jest papieski *List do Flawiana (Tomus ad Flavianum)*. Można w *Liście* widzieć formę syntezy zrekapitulowanej zachodniej chrystologii z odniesieniem do kontrowersji wschodnich, z których Leon bierze to, co pozostaje w zgodzie z Objawieniem, a odrzuca błędne interpretacje. Bez tego „kamienia węgielnego” nie byłoby chalcedońskiego orzeczenia, z kolei bez papieża Leona Wielkiego nie uzyskałoby ono należnego autorytetu<sup>56</sup>.

Według Biskupa Rzymu (w latach 440 – 461) już sama chrystologiczna część wyznania wiary rozbija wymysły heretyków, a wyznanie Piotra zapisane w Ewangeliach jest wyrazem prawdy zarówno o Boskości i człowieczeństwie Chrystusa, jak i o ich zjednoczeniu w jedności osoby<sup>57</sup>. Papież ocenia monofizyckie poglądy Eutychesa jako nową formę doketyzmu, a sam staje na stanowisku diofizyckim. Właśnie ze względu na zjednoczenie w jednej Osobie, natury nie mieszają się, lecz zachowują swoje właściwości oraz pozostają odrębnymi zasadami działania (przeciw eutychianizmowi). Z kolei właściwe każdej z nich czynności spełniane są razem, w zgodności (oddalenie ryzyka nestorianizmu) wynikającej z tego, że Ten sam jest prawdziwie Synem Bożym i prawdziwie synem człowieczym

---

wykraczającą daleko poza moment historyczny i dlatego od razu spotkała się ona z entuzjastyczną aprobatą ojców soborowych”.

Augustyn umiejscawiał jedność natur Boskiej i ludzkiej Chrystusa (prawdziwego Boga, współistotnego Ojcu, oraz prawdziwego człowieka, złożonego z duszy i ciała) na płaszczyźnie ontologicznej – w jednej osobie Słowa. Chrystus w myśli teologa z Tagasty jest jedną Osobą w podwójnej naturze (łac. *una persona geminae substantiae*), przy czym natury Boska i ludzka nie mieszają się (zachowują swoją autonomiczność), ale z drugiej strony ich integralność nie zrywa jedności bytu Chrystusa. Wolno mówić o wymianie przymiotów ze względu na jeden podmiot, w którym obie natury są zakotwiczone. Natura ludzka nie istnieje poza Słowem – Chrystus nie jest adoptowanym Synem, ale naturalnym. Rozwiązanie podane przez ojca Kościoła zachodniego wyprzedza rozstrzygnięcie wypracowane na Soborze Chalcedońskim o kilkadziesiąt lat – por. G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 335-336; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 250-251; I. Bieda, *Chrystologia Ojców*, dz. cyt., s. 443; F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 377-379.

<sup>56</sup> Por. P.L. Barclift, *The Shifting Tones of Pope Leo...*, art. cyt., s. 223; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 251. Według tego ostatniego autora należy docenić „wysunięcie w sposób bezstronny i uporządkowany elementów wymagających ponownego zbadania” oraz krok uczyniony „w kierunku poznania punktów widzenia obydwu szkół myśli, które walczyły o supremację na Wschodzie” (tamże). Bartnik uznaje Leona Wielkiego za wyraziciela nauki rzymskiej, a w jego chrystologii widzi zaczątek zachodniego personalizmu – por. K. Gózdź, *Personalistyczne dopełnienie dogmatu chalcedońskiego*, RTEol 2 (2007), s. 95-109, s. 106-107. Niektórzy sugerują, że redaktorem *Listu* był Prosper z Akwitanii. Przyjmując jednak autorstwo Leona, i tak zasadne wydaje się pytanie, czy można to dzieło uznać za systematyzację poglądów Leona, którego myśl rozwijała się również po Chalcedonie.

<sup>57</sup> LPLF 1-2. 5. Według papieża Symbol jest kluczem interpretacyjnym Pisma Świętego – por. tamże, 1: „Co za wykształcenie uzyskał ze świętych kart Nowego i Starego Testamentu ten, który nie zrozumiał nawet podstawowego znaczenia samego Symbolu?” (ocena ta dot. Eutychesa).

(łac. *vere dei filius et vere hominis filius*). Unii hipostatycznej, która wzięła początek w czasie, nie będzie już końca<sup>58</sup>. A „ponieważ w obu naturach należy uznawać jedność osoby” (łac. *propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura*), staje się zasadne stosowanie *communicatio idiomatum*. Jednak inna jest „podstawa” („zasada”) – dwie natury, Boska i ludzka – pozwalająca przypisać Osobie Chrystusa to, co należy do Boga i to, co przysługuje człowiekowi. Potwierdzenie tego znajduje się według Leona w Ewangelii, w której jedno słowa Chrystusa odnoszą się do natury Boskiej (por. J 10, 30: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”), a inne do ludzkiej (por. J 14, 28: „Ojciec większy jest ode Mnie”)<sup>59</sup>.

Co warte podkreślenia, statyczną doktrynę dwóch natur łączył Leon Wielki z historyczno-zbawczym podejściem, a jego myśl chrystologiczna wiązała się z soteriologią, i to rozumianą integralnie: zarówno fakt Wcielenia, jak i wydarzenie Paschy zostały przez papieża uwzględnione, przy czym nie byłoby możliwe zbawienie człowieka, gdyby nie właśnie fakt przyjęcia przez Słowo ludzkiej natury. Dzięki temu, że jedność opiera się na Osobie, a nie polega na fuzji natur, zachowują one swoją integralność oraz właściwości. (Warto również dodać, że papież rozróżnił dwa działania i dwie wole Chrystusa, uprzedzając przyszłe monoteleckie poglądy). Zjednoczenie dokonujące się na poziomie natur (zmieszanie) oznaczałoby, że to boskość musiałaby być zrodzona, ukrzyżowana, umarła i zmartwychwstała, a wtedy ludzie pozostawaliby poza zbawieniem. Dopiero takie rozumienie Wcielenia, które zabezpiecza prawdziwość człowieczeństwa Chrystusowego, pozwala mówić o męce i śmierci Syna Bożego, a więc o owocności Paschy – zbawieniu i przebóstwieniu człowieka<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> LPLF 2-6. Por. Leon Wielki, Mowa 24, w: *Mowy*, dz. cyt., s. 91: „Prawdziwy Bóg prawdziwym zarazem jest człowiekiem; ani w jednej ani w drugiej naturze nie ma najmniejszego fałszu”; tenże, Mowa 30, w: *Mowy*, dz. cyt., s. 130: „Choć bowiem jedno trwa odwiecznie, a drugie w czasie wzięło początek, atoli po zespoleniu w jedno nie może być ani rozdzielone, ani mieć końca”.

Por. L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 585. Autor poddaje w wątpliwość, czy można mówić o symetrii „parytetowej”, jeśli chodzi o współistotność Chrystusa z Bogiem i z ludźmi (konsubstancjalność). Por. również: A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, art. cyt., s. 474: „*The almost symmetrical juxtaposition of the two natures in Christ and their firm anchorage in the one person give Leo his certainty in the use of communicatio idiomatum or exchange of predicates*”.

<sup>59</sup> LPLF 4 (parafraza) i 5 (cytat). Por. Leon Wielki, Mowa 27, w: *Mowy*, dz. cyt., s. 109: „Skoro tedy Jednorodzonym Syn Boży wyznaje o sobie, że mniejszy jest, niżli Ojciec (Jan 14, 28), chociaż i równym Go sobie nazywa (Jan 10, 30), to uwydatnia w ten sposób prawdziwość dwóch natur w sobie: nierównością dowodzi ludzkiej, równością stwierdza boską”.

<sup>60</sup> Por. LPLF 2; Leon Wielki, Mowa 28, w: *Mowy*, dz. cyt., s. 118-119; L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 585-586; P.L. Barclift, *The Shifting Tones of Pope Leo...*, art. cyt., s.

Zachodnia chrystologia zbliżała się do wschodnich szkół w tym, co stanowiło o ich mocnych stronach, jednocześnie zdając sobie sprawę z ograniczeń i unikając niebezpieczeństw. Mimo jednak tego, że myśl leoniańska powstawała w reakcji na nauki wschodnie, to jednak bazowała na wcześniejszej chrystologii łacińskiej i zachowała względem Aleksandrii i Antiochii autonomię<sup>61</sup>. Papież, który czuł się odpowiedzialny za wierność Kościoła Objawieniu, również po Soborze Chalcedońskim modyfikował swoją chrystologię i uściślał język, tak żeby definicja z 451 roku była pojmowana ortodoksyjnie. Wcześniej chętnie odwołujący się do Aleksandrii stojącej na straży jedności Chrystusa, wobec rosnącego w siłę ruchu monofizyckiego skierował się bardziej ku Antiochii<sup>62</sup>.

Leonowe „oscylowanie” między szkołami widać wyraźnie na przykładzie tytułu *Dei genetrix* (łac. odpowiednik greckiego *Theotokos*), którego częstotliwość wykorzystywania zmienia się wraz z przeobrażeniami klimatu chrystologicznego i związanymi z tym zagrożeniami: od nestorianizmu do monofizytyzmu. Wczesny pontyfikat obfituje w używanie maryjnego tytułu, ponieważ dobrze oddaje on jedność Osoby Chrystusa oraz komuniję działań obu natur (zatem służy również zasadzie *communicatio idiomatum*). Potem Leon rezygnuje z tytułu, mimo że pozostaje przy „wymianie przymiotów”, a jeśli wspomina o narodzinach z Matki, to właśnie w celu podkreślenia człowieczeństwa Chrystusa. Było to spowodowane tym,

---

229; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 345-346; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 466-467; F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 338.

Leon Wielki o przebóstwieniu – zob. Mowa nr 25, w: *Mowy*, dz. cyt, s. 100: „Stał się człowiekiem, jak my, abyśmy mogli uczestniczyć w naturze Boskiej”. Przy czym właśnie w uniżeniu Boga otworzyła się człowiekowi możliwość przebóstwienia, której należy zatem szukać w pokorze, a nie w Adamowej pysze – por. tamże. Por. również: Mowa nr 26, w: *Mowy*, dz. cyt, s. 103: „on właśnie dlatego stał się synem człowieczym, abyśmy mogli zostać synami bożymi. Gdyby bowiem On nie zstąpił do nas w tym uniżeniu, nikt nie zdołałby wznieść się do Niego przez jakąkolwiek swoją zasługę”; Mowa nr 27, w: *Mowy*, dz. cyt, s. 110: „zstąpienie Boga w świat ludzki stało się wyniesieniem człowieka w świat Boży”.

Oprócz przywołanych w przypisach odniesień, przy pisaniu akapitów niniejszego oraz poprzedniego skorzystałem również z: B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 351. 353-354; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 251; A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, art. cyt., s. 468. 470-473; I. Bieda, *Chrystologia Ojców*, dz. cyt., s. 448-449.

<sup>61</sup> Por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 469; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 352; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 251; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, dz. cyt., s. 67.

<sup>62</sup> Por. P.L. Barclift, *The Shifting Tones of Pope Leo...*, art. cyt., s. 221. 227. 230-236. 238-239. Autor ukazuje, że Leon, który wcześniej z powodu zagrożenia nestorianizmem unikał terminu *homo assumptus*, potem jednak dla podkreślenia prawdziwości i owočnosti aktów zbawczych użył formuły sugerującej, że Syn Boga przyjął do jedności swojej Osoby pełnego człowieka złożonego z ciała, duszy, rozumu i woli. Por. C. Vidal Manzanares, *Leon I, Wielki*, PWMS, s. 83-84, s. 84: „Leon był raczej pragmatykiem niż teoretykiem i w owych czasach zamętu za wszelką cenę pragnął doprowadzić do jedności Kościoła powszechnego”.



że monofizyci w ulubionym przez nich tytule „Matka Boga” szukali uwiarygodnienia poglądów o jednej naturze Wcielonego, co z kolei sugerowało, że Boskość Chrystusa miałyby mieć Matkę<sup>63</sup>.

Leon używał języka przypominającego ruch wahadła; liczne symetryczne alternacje pozwalały mu oscylować między naturami, poruszać się od jedności do rozróżnienia, wskazywać raz na *communicatio idiomatum* a raz na niezależne (choć w komunii) działanie natur, przeskakiwać od transcendencji odwiecznego Syna do immanencji Inkarnowanego w historii. Być może ten leoniański styl, który charakteryzuje zarówno jego mowy na Narodzenie Pańskie, jak i list adresowany do Flawiana, nawiązywał do rytmiczności i paralelizmów hymnu o kenozie. W każdym razie dobrze służy chrystologii „diofizycznej” kładącej nacisk tak na odmienność natur (również po ich zjednoczeniu), jak i ich zgodne działanie w każdym czasie<sup>64</sup>.

## 2. Analiza teologiczna *Definicji wiary Soboru w Chalcedonie*

Różnice poglądów między wschodnimi szkołami przygotowały grunt pod chrystologiczne kontrowersje, które osiągnęły punkt krytyczny w V wieku. W Soborach Efeskim i Chalcedońskim wolno widzieć reakcję Kościoła na niebezpieczne tendencje związane z chrystologiami Antiochii i Aleksandrii. W Efezie, w reakcji do tendencji nestoriańskich, dowartościowano przede wszystkim jedność istniejącą w Chrystusie, niestety ani w 431 roku, ani w powstałej dwa lata później *Formule zjednoczenia* (będącej próbą udanego kompromisu między obu szkołami i odejściem od skrajnego cyrylianizmu przyjętego w Efezie), nie znaleziono jeszcze satysfakcjonującego rozwiązania dla zabezpieczenia zarówno rozróżnienia

<sup>63</sup> Por. P.L. Barclift, *The Shifting Tones of Pope Leo...*, art. cyt., s. 224-229, 238-239; I. Bieda, *Chrystologia Ojców*, dz. cyt., s. 448. Zawsze jednak pozostaje prawdą, że nie może być mowy o zbawieniu człowieka w sytuacji, w której Stworzyciel Matki byłby kimś innym niż Jej Synem – por. Leon Wielki, Mowa nr 28, w: *Mowy*, dz. cyt., s. 116.

<sup>64</sup> LPLF 4. Por. Leon Wielki, Mowa 21; Mowa 22; Mowa 30; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 466; J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 268-269; F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 336-337; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, dz. cyt., s. 66; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 353; P.L. Barclift, *The Shifting Tones of Pope Leo...*, art. cyt., s. 227-229, 234-236; B. Byrne, *List do Filipian*, dz. cyt., s. 1404. W niniejszym paragrafie, a zwłaszcza w bieżącym punkcie, opierałem się również na: S. Zatwardnicki, *Zachodni kamień węgielny pod chalcedoński drogowskaz kierujący ku Bogu i człowiekowi*, TwP 2 (2015), s. 213-230.

jak i unii boskości i człowieczeństwa w Chrystusie. Dlatego kwestia chrystologiczna musiała powrócić, a wywołały ją monofizyckie skłonności Eutychesa. Papież Leon poprosił Teodozjusza o zwołanie nowego soboru, który zebrał się jednak dopiero za jego następcy, Marcjana, po przeniesieniu z Nicei do Chalcedonu, na szesnastu sesjach odbytych między 8 a 31 października 451 roku<sup>65</sup>.

Ojcowie soboru odwoławszy się do tradycji wiary pochodzącej z nauczania proroków i wywodzącej się od Jezusa Chrystusa, wpisali się następnie w tradycję trzech poprzednich soborów: z Nicei i Konstantynopola przyjęli Symbole wiary (zacytowane *in extenso*), a z Efezu zaaprobowane tam przez aklamację listy dogmatyczne<sup>66</sup>. Odczytano *Drugi list Cyryla do Nestoriusza*, *List Cyryla do Jana Antiocheńskiego o pokoju* wraz z *Formułą zjednoczenia*<sup>67</sup> oraz *List papieża Leona do Flawiana*. Teksty Cyryla i Leona zostały przyjęte przez aklamację, ojcowie soboru uznali je za zgodne z wiarą ojców i apostołów oraz właściwie wyrażające prawdziwą wiarę<sup>68</sup>. Przymuszeni przez cesarza oczekującego adekwatnego do nowej sytuacji

---

<sup>65</sup> Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 347-350. 355; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, dz. cyt., s. 67-73; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 248. 252; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 462-464; Sz. Włodarski, *Siedem soborów ekumenicznych*, dz. cyt., s. 111. 119-123; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 342.

<sup>66</sup> Por. DWCh 2-4. 6. 8-10; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 358; J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, dz. cyt., s. 273; T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 268.

<sup>67</sup> Por. Cyryl Aleksandryjski, *Drugi list Cyryla do Nestoriusza*, DSP, s. 108-119; tenże, *List Cyryla do Jana Antiocheńskiego o pokoju*, DSP, s. 178-189; *Sobór Efeski, Formuła zjednoczenia*, DSP, s. 176-179.

<sup>68</sup> „To jest wiara Ojców. To jest wiara Apostołów. My wszyscy wierzymy w ten sposób. My, ortodoksi, wierzymy w ten sposób. Anatema każdemu, kto w ten sposób nie wierzy. Piotr wypowiedział przez Leona te rzeczy. Apostołowie nauczali w ten sposób. Leon pouczył zgodnie z pobożnością i z prawdą. Tak samo nauczał Cyryl. Wieczna pamięć Cyrylowi. Leon i Cyryl przekazali te same pouczenia. Anatema każdemu, kto w ten sposób nie wierzy. Taka jest prawdziwa wiara. My prawowierni wyznawcy trwamy w tych przekonaniach” – cyt. za: T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 268. Jeśli chodzi o dziedzictwo leoniańskie, to warto dodać, że „główny dokument zawierał pewne precyzacje o dwóch naturach Chrystusa uzupełniające list Leona” – por. DSP, s. 193.

Należy docenić te żywiołowe okrzyki, ale nie należy przeceniać; w ówczesnej kulturze i czasach tego rodzaju skandowanie nie wyróżniało się na tle innych w takim stopniu, jaki chcielibyśmy mu nadawać z dzisiejszej perspektywy; podobnie spontanicznie wyrażano także swój sprzeciw wobec poglądów uznanych za niezgodne z wiarą ojców. Z kolei warto mieć w pamięci, że nie wszyscy zgromadzeni ojcowie wyrazili swoją aprobatę dla Leona od razu; biskupi Palestyny i Illyrii oskarżali nawet z początku myśl Leona o nestorianizm, ale po dłuższych wyjaśnieniach, jakie otrzymali, nabyli przekonania, że papież nie jest nestorianinem – por. Sz. Włodarski, *Siedem soborów ekumenicznych*, dz. cyt., s. 127. Na pewno jest znamienne, że dla zgromadzenia chalcedońskiego dwa źródła doktrynalne – cyryliańskie i leoniańskie – miały odmienną wagę: „podczas gdy *List* potrzebuje poręczeń przeciwko podejrzeniu, że ma tendencję dzielącą, to Cyryl pozostaje przyjęty niewątpliwie jako kryterium ortodoksji”. Już w tym można dostrzec „proroctwo” zapowiadające pochalcedońskie spory, w czasie których „będzie chodziło właśnie o wykazanie zgodności wiary Soboru

wyraźnego odrzucenia monofizytyzmu i soborowego wyrażenia jedności wyznawanej wiary, przygotowali dokument odwołujący się do wyżej wymienionych źródeł, do których dołączono również *professio fidei* Flawiana potępiającego Eutychesa. W ten sposób teologie rzymska, aleksandryjska, antiocheńska i konstantynopolska miały swój udział w powstaniu *Definicji wiary*, w której można widzieć syntezę zdolną godzić spierające się strony i uzyskać możliwie największe poparcie; rzeczywiście całość została przyjęta jednogłośnie. Dla porządku należy odnotować, że dopiero w 453 roku papież Leon zatwierdził uchwały Soboru dotyczącego wiary<sup>69</sup>.

## 2.1. Treść i forma *Definitio fidei*

Najważniejsza a zarazem najistotniejsza dla niniejszej dysertacji część chalcedońskiej definicji (gr. *horos*) rozpoczyna się od preambuły czy deklaracji intencji: chodzi o wyznanie wiary ojców z jednej strony, a z drugiej o takie jej odnowienie, by została ochroniona przed zagrażającymi jej błędami; o powtórzenie niezachwianej doktryny wyznawanej od początku, z dodatkiem interpretacji koniecznych w nowej sytuacji pojawiających się herezji zagrażających ortodoksyjnej wierze<sup>70</sup>. W analizie teologicznej ograniczę się do tej mającej charakter dogmatyczny i zawierającej chalcedońską formułę „bez zmieszania i bez rozdzielania” części określanej przez niektórych mianem „*Credo z Chalcedonu*”<sup>71</sup>.

---

Chalcedońskiego z chrystologią Cyryla” – L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 583.

<sup>69</sup> Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 355-356; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 480-482; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 253; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, dz. cyt., s. 34. 44-46. 70-75; Sz. Włodarski, *Siedem soborów ekumenicznych*, dz. cyt., s. 124-131; G. O’Collins, *Chrystologia*, dz. cyt., s. 183. Jezuita uważa, że nauka Chalcedonu „była błyskotliwą syntezą poglądów aleksandryjczyków, którzy podkreślali jedność Chrystusa, oraz antiocheńczyków, którzy bronili dwoistości Jego odrębnych natur” (tamże, s. 185), ale nie brak bardziej powściągliwych komentarzy konstatujących po prostu „złożony wysiłek wprowadzania równowagi między chrystologią antiocheńską a chrystologią aleksandryjsko-monofizycką, z udziałem zachodniej myśli łacińskiej” – por. L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 574. Sam Perrone twierdzi nawet, że „zamiast o «syntezie» słuszniej może jest mówić o «kompromisie», narzuconym przez przedstawicieli cesarza, aby sporządzić tekst, który byłby zdolny pogodzić różne sporne orientacje i uzyskać możliwie największe poparcie i jednomyślność”; niemniej jednak ten sam badacz przyznaje zarazem, że ostateczny wynik „mieścił się w ramach dialogu i pojednania przeciwstawnych sposobów widzenia, co w rzeczywistości było odnowieniem ducha zjednoczenia z 433 r.” – por. tamże, s. 587-588.

<sup>70</sup> DWCh 11.

<sup>71</sup> Grillmeier używa określenia „*Chalcedonian creed*” ze względu na to, że klauzula finalna kładzie nacisk na znaczenie i wiążący charakter dokumentu – por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 481; DWCh 12. Powołuje się na niego Sesboüé, który mówi o literackiej formie wyznania wiary, ale jednocześnie zauważa, że punkt widzenia nauczania („uczymy wyznawać”)

Przyjęty podział na pięć części wydaje się dobrze wyrażać intencję ojców Chalcedonu, którzy strukturę tekstu oparli na dynamice relacji między jednością a rozróżnieniem natur (jeden-dwa-jeden-dwa-jeden)<sup>72</sup>, w ten sposób wyrażając swoją zgodę tak na jedność, jak i na dwoistość w Bogu-Człowieku, albo ściślej: na takie rozumienie rozróżnienia natur, które nie prowadzi do podważenia ich zjednoczenia czy do podziału Chrystusa, a zarazem na takie widzenie jedności, które nie podważa diofizytyzmu<sup>73</sup>. Z kolei zaproponowanemu podziałowi tekstu na mniejsze jednostki oznaczone kolejnymi cyframi arabskimi przyświeca cel praktyczny – ułatwienie odwoływania się w interpretacji definicji do konkretnego fragmentu bez konieczności powtórnych cytowań. Interpretacja ta zostanie podzielona konsekwentnie na pięć części oznaczanych kolejnymi literami alfabetu z modyfikatorem prim. Chalcedońskie *Credo* przedstawia się w tym układzie w następujący sposób:

**A.**

- (1) Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać,
- (2) że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus,

**B.**

- (3) doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie,
- (4) prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek,
- (5) złożony z duszy rozumnej i ciała,
- (6) współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa,
- (7) „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu”,
- (8) przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej,
- (9) dla nas i dla naszego zbawienia.

**C.**

- (10) Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego,

**D.**

- (11) należy wyznawać w dwóch naturach<sup>74</sup>:

---

górą nad wyznaniem wiary („wierzymy”); ze względu na rozwinięty artykuł wiary wyrażony w języku technicznym „Credo z Chalcedonu” nie będzie już mogło pełnić funkcji Symbolu liturgicznego – por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 358. Z kolei według Perrone „w przypadku Soboru Chalcedońskiego chodziło nie o «symbol», ale właśnie o «definicję» (*horos*), mającą na uwadze potwierdzenie i uściślenie treści *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego, a ściśle mówiąc jego drugiego artykułu” – L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 548. Łukaszuk zwraca uwagę, że w definicji jest mowa nie o tym, że „wierzymy”, ale że „nauczamy”, poza tym nauczanie to dotyczy jedynie jednego aspektu – ontologicznej struktury bytu Chrystusa – a nie całości wiary – por. T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 271.

<sup>72</sup> Tak uważa francuski jezuita, od którego przejąłem propozycję podziału na pięć części – por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 359-361. Tak samo dzieli tekst polski teolog – por. T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 272.

<sup>73</sup> Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 253; L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 580.

<sup>74</sup> Inne tłumaczenie: „należy uznawać w dwóch naturach” – por. G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 347.

(12) bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania.

(13) Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur,

**E.**

(14) które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę<sup>75</sup>.

(15) Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób,

(16) ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus,

(17) zgodnie z tym, co niegdyś głosili o Nim prorocy, o czym sam Jezus Chrystus nas pouczył i co przekazał nam Symbol Ojców.

**A'**. Jak zauważa Jaroslav Pelikan, słowa otwierające chalcedoński *horos* (1) – „zgodnie ze świętymi Ojcami” – mogły zostać użyte tylko dlatego, że założenia pozwalające na sformułowanie chrystologicznej doktryny zostały położone wcześniej, jednak sama definicja wymagała nowych ustaleń, wcześniej nie opracowanych. Badacz historii chrześcijaństwa uważa, że słowa te prawie na pewno nawiązują do Credo Nicejskiego, choć niektórzy odnoszą je do ojców Chalcedonu<sup>76</sup>. Mocne i zgodne z Tradycją podkreślenie jedności Chrystusa („jeden i ten sam”) zostaje wyrażone w tytulaturze Zbawiciela, który jako Bóg i człowiek jest tym samym bytem (2). Na bazie tej jedności, od której rozpoczynają ojcowie definicję – będzie w dalszej jej części można mówić „bezpiecznie”, bez ryzyka utraty z pola widzenia jedności, o Boskości i człowieczeństwie w Chrystusie. Zwrot „jeden i ten sam” – powtórzony potem w (16) i w innej nieco formie również w (10) – ma gwarantować odczytywanie wszystkiego, co jest o Chrystusie orzekane, jako odnoszącego się do jednej i tej samej osoby. Tak rozpoczynająca się – od zrozumiałych przez wszystkie strony sporu chrystologicznego wyrażen – definicja ma też swoje znaczenie w godzeniu różniących się terminologii mono- i diofizycznych<sup>77</sup>.

**B'**. Definicja rozróżnia i analizuje to, co Boskie i to, co ludzkie w Chrystusie. Zarówno Bóstwo, jak i człowieczeństwo realizują się doskonale w Chrystusie (3). Tradycyjne wyrażenia „prawdziwy Bóg” i „prawdziwy człowiek” (4) zostają rozwinięte; podkreśla się zarówno pełnię Bóstwa, jak i pełnię człowieczeństwa – złożonego z duszy rozumnej i ciała (5), przy czym słowa te skierowane są przeciw

---

<sup>75</sup> Odmienne tłumaczy polski dogmatyk: „także kiedy się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę” – tamże, s. 348.

<sup>76</sup> J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 270. 275.

<sup>77</sup> Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 360; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 348; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 483-484; T.D. Łukaszuk, „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”, dz. cyt., s. 271-272; L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 580.

błędnej interpretacji Apolinarego (czy szerzej: przeciw gnozie, doketyzmowi i arianizmowi). Niczego nie wolno odmawiać człowieczeństwu Chrystusa, a jedność i tak zostaje zachowana, ponieważ leży ona na innej płaszczyźnie niż sugerował to apolinaryzm. Ojcowie Chalcedonu wprowadzają więc rozróżnienie, które nie burzy jedności. Wykorzystują również tradycyjne słowo „współistotny”, tyle że teraz zostaje ono odniesione również do człowieczeństwa. Chrystus jest podwójnie współistotny (6), nie tylko Bogu, ale i ludziom (rozwinięcie Nicei), a choć w obu przypadkach ta współistotność jest innego rodzaju, to jednak nie dzieli Chrystusa na dwa byty („ten sam”); jest On naprawdę człowiekiem, tyle że bezgrzesznym (por. Hbr 4, 15). Fundamentem podwójnej współistotności jest podwójne zrodzenie Słowa (8): w wieczności oraz „w tych ostatecznych dniach” (por. Hbr 1, 2). Narodzenia „co do człowieczeństwa” (8) nie należy rozumieć w sensie nestoriańskim, redukującym macierzyństwo Maryi<sup>78</sup>.

*Horos* wykazuje analogię do diofizyckich twierdzeń chrystologii antiocheńskiej, a przez monofizyckich przeciwników definicji będzie uważany za rehabilitację Nestoriusza i przekreślenie „jednej natury” (gr. *mia fysis*), o której mówiła tradycja cyryliańska umocniona w Efezie. W rzeczywistości sobór próbował wypracować możliwą do przyjęcia doktrynę godzącą obie szkoły, jednak czynił to w obliczu zagrożenia monofizytyzmem, które pojawiło się pomiędzy III a IV soborem ekumenicznym. Z tego względu wyraźnie odwołano się do antiocheńskiej tradycji diofizyckiej (gr. pojęcia *prosopon*, formuła *en duo fysein* wyrażająca wspólne z Antiocheńczykami przekonanie o integralności natury ludzkiej), którą pogłębiono i uwolniono od jej ograniczeń w dużej mierze dzięki odwołaniu się do chrystologii

---

<sup>78</sup> Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 360; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 484-485; DSP, s. 223, przypis nr 72a-c.

Zdaniem Kaspera Sobór Chalcedoński uzupełnił nicejski Symbol Wiary właśnie przez podkreśloną z naciskiem współistotność Chrystusa z ludźmi – por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 216. Owej współistotności nie należy odczytywać jedynie w duchu metafizycznej zgodności, oznacza ona również solidarność i wspólnotę życia zarazem z Ojcem, jak i z ludźmi – por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 166. Łukaszuk podkreśla różnicę w tej podwójnej współistotności Syna z Ojcem i z ludźmi – pisze on: „Nie wolno jednak przeoczyć różnicy w tej podwójnej współistotności, gdyż pierwsza, z Ojcem, mówi o numerycznie jednej naturze posiadanej wspólnie przez Ojca i Syna, druga zaś ogranicza się do podkreślenia specyficznie wspólnej natury Chrystusa z nami. Chrystus posiada naturę *taką samą* jak nasza, ale nie *tę samą*, co zachodzi w Jego relacji z Ojcem” – T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 273.

Listu Leona. Można więc mówić o tym, że ojcowie położyli akcent na chrystologii diofizycznej, ale ujmowanej w ramach jedności podmiotu<sup>79</sup>.

**C'**. Trzy pierwsze części (A, B i C) rekapituluje chrystologię przejętą, a kolejne dwa (D i E) stanowią wkład Chalcedonu mówiący o jedności Chrystusa, którego należy wyznawać „w dwóch naturach”. W członie trzecim raz jeszcze wraca się do jedności Chrystusa, a tym samym podkreśla, że odrębności, o których była mowa wcześniej, nie powodują rozbicia jednej i tej samej osoby. Zaraz za potwierdzeniem jedności Chrystusa wyrażonej również w formie tytułatury (10) definicja przechodzi do realizacji tej jedności „w” dwóch naturach (D). Można powiedzieć, że dwie ostatnie części stanowią wyraz przełożenia tradycyjnego języka kerygmatu na bardziej „techniczne” terminy teologiczne, którymi można by pogodzić dwoistość trwającą w jedności<sup>80</sup>.

**D'**. W czwartej części powrócono do rozróżnień, o których była już mowa w członie drugim definicji (B), oraz podjęto próbę bliższego wyjaśnienia (w języku „technicznym”) relacji między jednością Chrystusa a tym, co należy w Nim rozróżniać (Bóstwo i człowieczeństwo). W tym celu odwołano się do pojęć godzących jedność i rozróżnienie. Chrystus jest jeden, ale wyznawany w dwóch naturach, co podkreślają określenia Cyryla i Leona, użyte tu razem dla podkreślenia zgody między nimi. Jednak, jak wskazuje przebieg obrad soborowych, już sam język „diofizyki” był trudny do zaakceptowania przez wielu ojców; ostro dyskutowano również nad użytą częścią mowy – aleksandryjczycy i ich sojusznicy optowali za przyimkiem „z” (gr. *ek*, łac. *ex*), a Rzym Leona oraz przedstawiciele Orientu pragnęli przeforsować „w” (gr. *en*, łac. *in*), co w końcu, dzięki uporowi delegatów z Rzymu, się udało. Ostateczna formuła mówiąca o wyznawaniu Chrystusa „w dwóch naturach” przyjęta została niechętnie i w przyszłości będzie punktem spornym między zwolennikami a przeciwnikami Chalcedonu. Ale przecież jest wielkim osiągnięciem ojców Soboru – bo właśnie zabezpiecza przekonanie, że jedność Chrystusa nie dokonuje się na poziomie natur. Równoległe do zabezpieczenia jedności ojcowie stwierdzają istnienie dwóch integralnych natur, które zachowują swoje właściwości oraz działania pomimo unii czy raczej: właśnie dzięki ich

---

<sup>79</sup> Por. L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 575-579. 581. 583; por. również: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 485.

<sup>80</sup> Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 358; T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 273; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 348-349.

zjednoczeniu. Chodzi zatem o „jedność w odmienności”<sup>81</sup>. W ten sposób wyraźnie uznaje się rzeczywistość ludzkiego życia Chrystusa (zgodnie z trafną intuicją antiocheńską, a przeciw ew. tendencjom monofizyckim). Realizacja jedności różnych natur zostaje opisana dwoma parami określeń (dopełnień), które ze względu na ich wagę wymagają osobnego omówienia. Natury jednoczą się, lecz nie mieszają, a ich właściwości pozostają zachowane i niezmienione – ich integralność zostaje zachowana również w zjednoczeniu<sup>82</sup>.

„Nigdy nie zanikła różnica natur” to wyrażenie wzięte od Cyryla; natury te zachowują swoje przymioty po zjednoczeniu (13) – sformułowanie „zostały zachowane cechy właściwe obu natur” zostało wzięte z *Listu* Leona (ale pochodzi od Tertuliana), jest jednym z najtrudniejszych do przyjęcia przez monofizytów, z kolei bliskie jest teologii antiocheńskiej. Antiocheńczycy nalegali, by język teologiczny odpowiadał opisom ewangelicznym, które każą pewne właściwości przypisywać Jezusowi, a inne Słowu. Jednak formuła musi być czytana w perspektywie jedności osobowej Chrystusa, tak ważnej dla Aleksandryjczyków<sup>83</sup>.

E'. Ponowne podkreślenie jedności Chrystusa – natury spotykają się, aby utworzyć jedną osobę (jedną hipostazę) (14); by wykluczyć wszelką wątpliwość – dodano wprost stwierdzenie zabraniające dzielenia Chrystusa na dwie osoby czy rozróżniania w nim dwóch osób (15). Innymi słowy: racją jedności natur jest jedność

<sup>81</sup> Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz.cyt., s. 167.

<sup>82</sup> Por. B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 360; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 254; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 349; T.D. Łukaszuk, „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”, dz. cyt., s. 269-270. 273; L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 583; DSP, s. 223, przypis nr 72d; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 485-487. Według ostatniego z wymienionych owe niezmienione natury należy rozumieć w sensie biblijnym, a nie dopatrywać się w nich technicznych określeń mających powiedzieć wszystko o Chrystusie; owszem wyrażają one jedynie pewną prawdę, która zgadza się z Biblią oraz Tradycją. Stąd nie bez powodu w zakończeniu horosu będzie mowa o prorokach, Chrystusie i symbolach – tamże, s. 487. Por. również: Sobór Konstantynopoliński II, *Anatematyzm przeciwko „Trzem rozdziałom”*, anatematyzm IV, DSP, s. 284-303, s. 287: „W tajemnicy Chrystusa unia przez złączenie nie tylko zachowuje niez mieszanie elementów zjednoczenia, lecz także wyklucza wszelkie ich rozdzielenie”. Chadwick wypowiada opinię, z którą trudno się zgodzić – według anglikańskiego duchownego w końcowej definicji jedyny wkład Tomosu to poprawienie „z” na „w” w formule mówiącej o tym, że Chrystus ma być wyznawany w dwóch naturach – por. H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego*, dz. cyt., s. 63. Innego zdania jest Perrone, który uważa, że należy „uznać autonomię myśli teologicznej Zachodu, a co za tym idzie dostrzec specyficzne akcenty tego trzeciego nurtu, który odcisnął wyraźny ślad na tekście orzeczenia soborowego” – L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 584. Grillmeier docenia wkład Leona w doktrynę chrystologiczną – papież wykonał „a decisive intervention in the christological struggle”, a jego *List to „the most important christological document of its kind which the Latin Church produced”* – A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 460.

<sup>83</sup> Por. L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 585; B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 360-361.



osoby (gr. *prosopon*) czy hipostazy, czyli tego, co stoi „pod” naturami (zgodnie ze znaczeniem gr. pojęcia *hypostasis*), a nie jakiegokolwiek rodzaju fuzja natur. „Osoba” i „hipostaza” to dwa terminy, których użycie ma położyć kres dyskusjom interpretacyjnym<sup>84</sup>. Alois Grillmeier uważa, że w całej definicji najważniejsze znaczenie dla chrystologii mają dwa stwierdzenia: że Chrystusa nie wolno „mieszać” ani „dzielić”, owszem jest jedna osoba (hipostaza) w dwóch naturach. Ojcowie stanęli po stronie nie jakiejś określonej filozofii, lecz Objawienia<sup>85</sup>, nie mieli też intencji, żeby rozpracowywać wszystkie konsekwencje rozróżnienia natur w Chrystusie<sup>86</sup>. Stwierdzenia mówiące o jednej osobie i jednej hipostazie w dwóch naturach nie wolno czytać na sposób: jedna osoba (hipostaza) i dwie natury, byłoby to bowiem sprzeczne z intencją ojców Chalcedonu widoczną nawet w strukturze definicji, zgodnie z którą rozróżnienie może być widziane dopiero na tle jedności. Niebezpieczeństwo niewłaściwego zrozumienia definicji polega na tym, że wyznawanie Chrystusa w dwóch naturach można czytać tak, jakby chodziło o dwie równorzędne rzeczywistości, które istnieją „obok” siebie<sup>87</sup>.

W zakończeniu ojcowie wracają do jedności Chrystusa – znów czynią to zarówno w tytułaturze, jak i przez użycie zwrotu „jeden i ten sam” (16);

---

<sup>84</sup> Jest dyskusyjne, czy można terminy „osoba” i „hipostaza” traktować synonimicznie.

Grzywaczewski sugeruje, że mogło chodzić o podkreślenie, że oba odnoszą się do tej samej rzeczywistości – Chrystus, wbrew modalistom, rzeczywiście jest, a nie tylko jawi się, jako jedna osoba – por. J. Grzywaczewski, *Sobór Chalcedoński i jego następstwa*, art. cyt., s. 116-117.

<sup>85</sup> Wolno może powiedzieć, że oparli się na „filozofii biblijnej”, której według Jana Pawła II centralną tajemnicą jest Wcielenie, w świetle którego daje się zrozumieć zagadkę człowieka, świata stworzonego i Boga. Tajemnica Słowa stającego się człowiekiem okazuje się wyzwaniem dla ludzkiej filozofii, ponieważ każde widzieć zarówno zjednoczenie, jak i autonomię dwóch natur Chrystusa pozostających we wzajemnym odniesieniu – por. FR 80 (papież odwołał się w tym numerze do orzeczeń Chalcedonu). Według Lonergana sam dekret Chalcedonu był jasny i prosty (chodziło o ukazanie, że boskość i człowieczeństwo nie są tym samym, oraz wykazanie, jak to możliwe, że jeśli są czymś innym, to jest jednak tylko jeden Chrystus), dopiero nadanie kontekstu metafizycznego użytym wyrażeniom (natura, osoba) prowadziło do dalszych dyskusji – por. B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 299-300. Polski dogmatyk z kolei mówi jednak o chalcedońskim uwikłaniu w helleńską metafizykę – G. Strzelczyk, „*Communicatio idiomatum*”. *Propozycja systematyzacji*, SSHT 2 (2010), s. 290-301, s. 301.

<sup>86</sup> Por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 486. W każdym razie formuła Chalcedonu „potępiała każdą myśl o takim pojmowaniu unii hipostatycznej, które zagrażałoby «różnicy natur» albo naruszałoby zasadę, że zjednoczenie zostało osiągnięte «bez mieszania». Jednocześnie stwierdzała, że Chrystus nie jest podzielony na dwie osoby, odróżniając się w ten sposób od każdej wersji teologii zamieszkującego Słowa, która uznawałaby Logos za jedną osobę, a przyjętego człowieka za drugą” – J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 274.

<sup>87</sup> Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 361 (dotyczy całego akapitu); L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 579: „Podkreślanie rozróżnienia między bóstwem a człowieczeństwem, ze szkodą dla *communicatio idiomatum*, (którego użycie z zastrzeżeniami zostało przyjęte przez Antiocheńczyków), grozi narażeniem się na stwierdzenie, że między naturami zachodzi tylko zjednoczenie zewnętrzne, w znaczeniu moralnym, nie zaś ontologicznym”.

chalcedoński *horos* rozpoczyna się i kończy podobnie, a jedność Chrystusa tworzy swego rodzaju ramy zabezpieczające takie rozumienie dwoistości Chrystusa, które nie może zagrozić Jego jedności (15). Jak zaznaczono (17), wyjaśnienie dogmatyczne znajduje swoje źródło u Chrystusa i proroków (być może chodzi o cały Stary Testament?), a także w Symbolu wiary, czyli w wyznaniach z Nicei i Konstantynopola. W ten sposób podkreślono względny charakter doktryny Chalcedonu – która nie istnieje „sama w sobie”, ale jedynie w powiązaniu z Pismem Świętym, Tradycją a przede wszystkim ze Słowem Wcielonym<sup>88</sup>. Ale, od drugiej strony patrząc, Chalcedon stanowi na tyle niezbędne dopowiedzenie, że bez niego wiara nie może być właściwie głoszona, nauczana i rozumiana<sup>89</sup>.

## 2.2. Kluczowe pojęcia w definicji

Nie jest prawdą, że dogmaty chrystologiczne pozostawały pod wpływem hellenizmu zniekształcającego Objawienie biblijne, przeciwnie, myślenie Greków odrzucało to, czego ojcowie soborów bronili właśnie ze względu na wierność Objawieniu oraz konieczność dla zbawienia. Kościół przejmując istniejące pojęcia, poddawał je przekształceniu, a dostosowując do własnego orędzia – napełniał nową treścią. Ponieważ wielu teologów próbowało pojednać chrześcijaństwo z hellenizmem przez zapożyczenie idei bytu pośredniczącego, demiurga czy „drugiego Boga” (gr. *deuteros theos*), definicje soborowe musiały bronić Bóstwa Chrystusa oraz Wcielenia przed niewłaściwymi interpretacjami wynikającymi w rzeczy samej z postawienia ówczesnej filozofii ponad prawdą wyznawaną przez Kościół i poświadczoną w Piśmie Świętym<sup>90</sup>. Sobór w Chalcedonie, pomimo użycia pojęć

---

<sup>88</sup> Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 361; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 349-350; T.D. Łukaszuk, „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”, dz. cyt., s. 274 (według autora soborowa intencja ulokowania się w nurcie Tradycji Kościoła jest widoczna także w tym, że w definicji zestawiono pojęcia używane przez ówczesne autorytety: Cyryła, Leona i Flawiana); L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 588.

<sup>89</sup> DWCh 12.

Oprócz pozycji, do których odniosłem się w przypisach, całość komentarza definicji oparłem również na: G. O'Collins, *Chrystologia*, dz. cyt., s. 159-160.

<sup>90</sup> WZC II, 1-2; ID C, III, 3. Również Grillmeier uważa, że ojcom Chalcedonu nie chodziło o filozoficzne definicje, ale o nowe formuły w powiązaniu ze wcześniejszą tradycją (stąd słuchanie sprawdzonych świadków wiary). Mówili oni bardziej jak świadkowie Słowa niż uczeni, a treści wyrażane przyjętymi terminami uchwycili bardziej intuicyjnie niż spekulatywnie (nikt z nich nie podałby ich definicji). Z jednej strony powoduje to pewną nieostrość definicji, ale z drugiej otwiera na zrozumienie, którego zgromadzenie na danym etapie nie mogło jeszcze w pełni odkryć – por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 482-483.

mogących sugerować „ufilozoficznienie” wiary, w istocie stanął w opozycji do ówczesnej myśli hellenistycznej:

Jeżeli rozważa się kategorie racjonalne i wykorzystane metody, można myśleć o pewnej hellenizacji wiary Nowego Testamentu. Z drugiej jednak strony, pod innym względem, definicja z Chalcedonu radykalnie przekracza myśl grecką. Łączy ona ze sobą dwa punkty widzenia, które filozofia grecka zawsze uważała za przeciwstawne: transcendencję Boga, która jest duszą systemu platoników, oraz Boską immanencję, która jest cechą charakterystyczną systemu stoickiego<sup>91</sup>.

W użyciu terminów greckich w Chalcedonie wolno widzieć starożytny wyraz inkulturacji. Posłużono się bowiem nimi nie w celu rzekomej hellenizacji wiary, ale próbowano wyrazić treść objawioną w ówczesnie zrozumiałym (codziennym) języku; wprowadzone do definicji pojęcia należały nie do którejś ze szkół filozoficznych, ale do powszechnie używanej mowy, wzięte z języka obiegowego niosły treść przednaukową. Sobór nadał im oczywiście nowe znaczenie – już przez samo użycie w definicji mającej wyjaśniać wyznawaną wiarę – jednak nie definiując ich, pozostawił je niedoprecyzowane<sup>92</sup>. Również ze względu na ich „obcość” dla dzisiejszego odbiorcy Dobrej Nowiny, Chalcedon musi być wciąż na nowo wyjaśniany. Ale też sama definicja chalcedońska – jako przejaw ówczesnej inkulturacji – uprawnia do reinterpretacji dogmatu.

Historia dogmatów ukazuje, że Kościół przejmując istniejący system pojęć, poddawał go przekształceniu i w ten sposób język dostosowywał do wyrażenia własnego orędzia. Międzynarodowa Komisja Teologiczna przywołała w tym kontekście właśnie pojęcia „substancji” (lub „natury”), „hipostazy” oraz „osoby”; w ostatnim z wymienionych pojęć, które nie istniało w filozofii greckiej, wolno widzieć

---

<sup>91</sup> WZC II, 6. Por. WZC III, 5: „Na płaszczyźnie historycznej jest fałszywe stwierdzenie, według którego ojcowie Soboru Chalcedońskiego sformułowali dogmat chrześcijański w sensie pojęć hellenistycznych”. Nawet fundamentalne dla definicji terminy (*prosopon*, *hypostasis*) nie były określone jednoznacznie czy tym bardziej użyte w znaczeniu ściśle filozoficznym – por. L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 588. Por. również: W. Kasper, *Jezus Chrystus*, dz. cyt., s. 243: „Rozróżnienie między naturą a osobą służyło więc z początku jedynie za prowizorium terminologiczne. Przede wszystkim nie były jeszcze w Chalcedonie wyjaśnione do końca takie pojęcia jak osoba i hipostaza. W gruncie rzeczy Sobór zmuszony był wyrazić swoją naukę w języku greckiej filozofii, lecz nauka Soboru nie mieściła się i rozsadzała te pojęcia, dla których nie wypracowała jeszcze własnych środków intelektualnych. Dlatego Sobór zadowolił się jedynie odgraniczeniem wiary od błędów tak z lewa jak i z prawa [...] Sobór nie formułuje więc żadnej metafizycznej teorii chrystologicznej, lecz poprzestaje na swego rodzaju chrystologii negatywnej, która strzeże tajemnicy”.

<sup>92</sup> JWP 11. Por. T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 275-276. Perrone właśnie w zawiłym opracowaniu treści dogmatu z 451 roku widzi problem z jego wiernym przedstawianiem i wyjaśnianiem, co z kolei utrudniało proces przyswajania definicji – por. L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 575.

rezultat refleksji nad misterium zbawienia i językiem Biblii<sup>93</sup>. Kościół w swoim wysiłku wyrażenia tajemnic wiary i ich obrony przed błędnymi interpretacjami, rozwinął własną terminologię napełniając treścią istniejące pojęcia filozoficzne. W sformułowaniu dogmatu Trójcy Świętej Kościół posłużył się terminem „substancja” (gr. *ousia*, łac. *substantia*, oddawane w jęz. pol. również jako „istota” lub „natura”) na określenie Boskiego Bytu w jego jedności. Pojęcia „osoba” (gr. *prosopon*, łac. *persona*) lub „hipostaza” (gr. *hypostasis*, łac. *substantia*, *subsistentia*) użyto dla określenia Ojca, Syna i Ducha Świętego w tym, czym między sobą się różnią<sup>94</sup>.

Według ojców potrzeba było dwóch ontologicznych „składników”, żeby zaistniał jakikolwiek byt jednostkowy: natury oraz hipostazy. Natura (gr. *fysis*, łac. *natura*) warunkuje to, czym byt jest (do jakiego „gatunku” należy, jakie są cechy konstytutywne dla tego rodzaju „współistotnych” bytów), ale dopiero hipostaza sprawia, że może powstać konkretny i dzięki cechom indywidualizującym (gr. *idiomata*) różny od innych byt o jednostkowej „tożsamości” (wyjątkiem jest oczywiście natura boska, w której hipostazy nie tworzą trzech bogów; różnią się one tylko jedną właściwością: byciem niezrodzonym, byciem zrodzonym, byciem pochodzeniem). Jest więc hipostaza („stać pod”) swego rodzaju ontologicznym fundamentem, który dopiero w połączeniu z naturą sprawia zaistnienie cech odróżniających jednostkę w kategorii bytów tego samego gatunku. Hipostaza ma subsystemację, czyli bytowanie samoistne i zapewnia powszechnej naturze konkretne istnienie, określony sposób bytowania (gr. *stasis*). Przy czym, co należy podkreślić, tradycja patrystyczna zasadzająca się na ontologicznym rozróżnieniu na „co” („natura”) i „kto” („hipostaza”) nie uważała przyjętego modelu trynitarnego za wyjaśnienie, ale widziała w nim wierność przejętej wierze, która miała dzięki temu pozostać niewymowną tajemnicą<sup>95</sup>. W podobnym duchu prowadzono refleksję

<sup>93</sup> ID C, III, 3. Schönborn podkreśla, że właśnie chrześcijańska trynitologia idąca wbrew trendom greckiej filozofii (która nie знаła rozróżnienia na istotę i hipostazę, i która powszechnie stawiała nad szczegółowym) postawiła to, co szczegółowe (hipostaza) nad tym, co powszechne (istota), co stanowiło *novum* w dziejach ludzkości i wywarło wielki wpływ kulturowy – Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 33. 41.

<sup>94</sup> KKK 251-252. Por. G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 330-333. Pomiędzy Wschodem i Zachodem dochodziło do nieporozumień na bazie tłumaczeń pojęć. Na przykład gr. *hypostasis* mającą znaczenie jednostkowe tłumaczono na łac. *substantia* o znaczeniu gatunkowym. W ten sposób to, co na Wschodzie służyło zabezpieczeniu istnienia Ojca, Syna i Ducha, na Zachodzie przybierało formę trzech substancji, a więc trzech bogów – por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, dz. cyt., s. 13; Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 29.

<sup>95</sup> PEU 64. Por. H. Vorgrimler, *Hipostaza*, NLT, s. 117-118; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 332; tenże, *Teraz Jezus. Na tropach żywej chrystologii* (Biblioteka „Więzi”),

chrystologiczną – ojcowie Chalcedonu wypowiedzieli się jak *piscatorie*, a nie *aristotelice*, dlatego wolno mówić o kerygmatycznej orientacji soboru<sup>96</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna wskazała na trudności współczesnych w rozumieniu dogmatu chalcedońskiego spowodowane użytymi w 451 roku pojęciami „natury” i „osoby”. Rzeczywistości oznaczane przez te pojęcia mogą być różnie rozumiane w filozofii, mogą też być ujmowane, jak to się dziś najczęściej zdarza, niefilozoficznie – „natura ludzka” nie oznacza wtedy wspólnej wszystkim istoty, lecz zostaje zrównana ze zbiorem zjawisk spotykanych u większości ludzi, a na „osobę” patrzy się psychologicznie, bez uwzględnienia aspektu ontologicznego<sup>97</sup>.

---

201), Warszawa 2007, s. 105. 112-113. 115; Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 27-28. 31. Niektórzy z ojców rozróżniali terminy *hypostasis* i *prosopon*, a inni nie – por. J. Grzywaczewski, *Sobór Chalcedoński i jego następstwa*, art. cyt., s. 116. Według Maksyma Wyznawcy odwołującego się do ojców, istota i natura mają to samo znaczenie i odnoszą się do tego, co wspólne i powszechne, a synonimicznych terminów hipostaza i osoba używa się na określenie tego, co własne i szczegółowe – por. Maksym Wyznawca, *Epistola XV* (PG 91, 545A). Przy czym dla greckiego teologa termin „hipostaza” jest szerszy niż „osoba”, ponieważ hipostazę można uznawać w każdym konkretnie istniejącym podmiocie – por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 118. Por. również: Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne*, w: Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne*, dz. cyt., s. 33-103, s. 72-73: „Osoba jest tym, co okazuje nam samo siebie najwyraźniej przez własne czyny i właściwości i jako odróżniające się od przedmiotów tej samej co ono natury. Tak np. ów Gabriel, który rozmawiał bezpośrednio ze Świętą Matką Bożą, który będąc jednym z aniołów, jedyny w tym miejscu obecny przemawiał, odróżnia się od innych aniołów z powodu obecności w tym miejscu oraz przemowy. I ów św. Paweł przemawiający na schodach, będąc jednym z ludzi, przez swoje właściwości i swe czyny odróżniał się od pozostałych ludzi. Trzeba wiedzieć, że Święci Ojcowie to samo nazywali hipostazą, osobą i indywiduum, czyli to, co wedle siebie jako odrębnie ukonstytuowane z substancji i przypadłości istnieje jako podmiot, różni się pod względem liczby i ukazuje tego kogoś, jak np. Piotra, Pawła, tego oto konia. «Hipostaza» pochodzi od wyrazu «podmiotowo zaistnieć» (ὕφεστάναι)”.

<sup>96</sup> Por. M. Pyc, *Sobór Chalcedoński w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*, TwP 1 (2010), s. 65-82, s. 73-75; T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 276.

<sup>97</sup> WZC III, 4. Por. L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 200, s. 468; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 173. „Przeciwko krytyce opartej na ciasnym pojęciu osoby zapożyczonym z psychologii świadomości można przypomnieć, że formuła ta nie zamierza twierdzić, że człowiek Jezus otrzymał także naturę Boską oraz że człowiek (!) Jezus miał dwie świadomości. Jest to bardziej osoba Boskiego Logosu, która od wieków realizuje się w naturze Bożej, a w czasie i historii subsystuje w przyjętej naturze ludzkiej” – por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 369. Por. również: K. Rahner, *Bóg stał się człowiekiem. Medytacje*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1998, s. 45: „Jeżeli, w odróżnieniu od klasycznej terminologii chrystologicznej, jako «osobę» ludzką, jako wolną, żyjącą w doczesności osobowość określimy stojące w nieskończonym dystansie wobec Boga aktywne centrum wolnego działania, to Jezus ma, naturalnie, osobowość ludzką o cechach właściwych stworzeniu, i w takim sensie jest ludzką «osobą»”. Według Bartnika należałoby przyjąć, że Jezus jest osobą w dzisiejszym rozumieniu tego pojęcia, przy czym ludzka osoba nie oznacza Kogoś innego od Osoby Słowa Bożego; przy zachowaniu różnicy natur stanowi bytową tożsamość z Osobą Słowa; przez to, że jest osobowo absolutną relacją do Osoby Słowa, staje się Jezus niedościgłym archetypem relacji każdej osoby Ludzkiej do Ojca. Już w momencie poczęcia osoba ludzka w Chrystusie została „wosobiona” w Osobę Słowa, stąd jest to jedna Osoba o jakby Boskim i ludzkim odcieniach – por. K. Gózdź, *Personalistyczne dopełnienie dogmatu chalcedońskiego*, dz. cyt., s. 104-105. 108.

Por. J. McIntyre, *The Shape of Christology. Studies in the Doctrine of the Person of Christ*, Edinburgh 1998, s. 83-174. Autor w swoim studium różnych modeli chrystologicznych krytykował wywodzący się z Chalcedonu model „dwóch natur” właśnie z tego powodu, że ujmuje on Wcielenie jako przyjęcie

Jednak patrystyczne rozumienie wiązało wolność i świadomość nie z hipostazą (III Sobór w Konstantynopolu odrzucił takie rozwiązanie), lecz z połączeniem hipostazy z rozumną naturą, dzięki czemu zabezpieczono świadomość, wolność i aktywność Chrystusa. Jeśli jednak w Chrystusie jest tylko jedna Osoba, a tę rozumie się – jak to intuicyjnie czyni dzisiejszy człowiek – „psychologicznie” (jako związaną z osobowością), powstaje problem z uznaniem pełni człowieczeństwa w Chrystusie. Dlatego jeden z polskich dogmatyków ze względu na przesunięcie akcentu z metafizyki na psychologiczne elementy konstytutywne osoby (wolność, samoświadomość i samostanowienie) preferuje określenie „hipostaza”<sup>98</sup>.

### 2.3. Znaczenie czterech dopełnień w formule dogmatycznej

Celem ojców soboru zbranego w Chalcedonie nie było rozwiązanie tajemnicy, ale stanięcie w obronie Objawienia *mysterium fidei*: wskazanie na błędy oraz wyrażenie ortodoksyjnej wiary w terminach „technicznych”. Znaczenie sformułowania dogmatycznego zgodnie z intencją ojców soboru nie należy do nauki pozytywnej, ale negatywnej, co zostało wyrażone logiką wypowiedzi soborowej z jej symetrami i antytezami i daje o sobie znać zwłaszcza w użyciu mających długą historię czterech przysłówków przeczących („bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania”, gr. *asynchytos, atreptos, adiairetos, achoristos*)<sup>99</sup>.

---

abstrakcyjnej natury ludzkiej, co dla współczesnych wydaje się odbywać kosztem osobowej indywidualności konkretnego człowieka. W związku z tym szkocki teolog proponował względną niezależność (w celu uniknięcia pomieszania oraz przenoszenia założeń z jednego modelu na drugi) „modelu psychologicznego” (uwzględnia Chrystusa jako człowieka) oraz „modelu Objawienia” (przez życie Chrystusa objawia się Bóg). Wydaje się jednak, że takie z kolei rozumienie związku modeli, mimo że posiada w sobie nośność przekonującą współczesnych, za mało akcentuje zależność modeli oraz wzajemne ograniczanie jednego przez drugi, sugerowane z kolei przez Chalcedon – por. I.G. Barbour, *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 2016, 223-224.

<sup>98</sup> Por. G. Strzelczyk, *Teraz Jezus*, dz. cyt., s. 105 (przypis nr 11) oraz 114.

<sup>99</sup> Por. DWCh 11; DSP, s. 224, przypis 72e; G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 362. 364; M.H. Scharlemann, *Case for Four Adverbs: Reflections on Chalcedon*, CTM 12 (1957), s. 881-892, s. 888-891; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 360-361; tenże, *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2012, s. 57; T.D. Łukaszuk, „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”, dz. cyt., s. 270-271; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 349; L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 588. Autor uważa, że definicja „porządkuje dane dogmatyczne tradycji za pośrednictwem pojęć i metodologii dialektycznej” – tamże, s. 567. Przymiotnikowe tłumaczenie na język angielski („without confusion, without change, without division, without separation”) nie odpowiada, jak zauważa Need, płynnemu i dynamicznemu charakterowi relacji pomiędzy tym, co Boskie i tym, co ludzkie, który próbuje oddać chalcedońska definicja przez użycie wyrażen przysłówkowych. W związku z tym brytyjski dogmatyk proponuje tłumaczenie: „unconfusedly, unchangeably, indivisibly, inseparably” – por. S.W. Need, *Language, Metaphor, and Chalcedon*, art. cyt., s. 251 (oraz s. 251, przypis nr 71). Por. DSang 148: „without

Wyzwanie polegało na ustanowieniu pewnego rodzaju „słupów granicznych”, zgromadzeniu chodziło bowiem o „wyznaczenie przestrzeni, od której nie można się oddalać”<sup>100</sup>. Według obecnego przewodniczącego Międzynarodowej Komisji Teologicznej dogmat z 451 roku „miał być tylko kośćcem, formalną strukturą, *regula fidei* wyznania chrystologicznego”<sup>101</sup>. Ale, patrząc od drugiej strony, w ten sposób orzeczenie staje się wtórnie również „oknem”, przez które daje się dostrzec apostołską wiarę, pełni więc także pozytywną rolę<sup>102</sup>.

Wszystkie cztery dopełnienia – ten, jak go nazywa Christoph Schönborn, krzyż dla racjonalnego rozumowania<sup>103</sup> – przez swoją negatywną formę uwydatniają tajemnicę zjednoczenia, a jeśli wyjaśniają ją w pewnym stopniu – to po pierwsze jedynie pośrednio, przez wskazanie, w jaki sposób nie należy jej interpretować, a po drugie, przez użycie pojęć pozwalających wyrazić jedność a zarazem rozróżnienie w Chrystusie, co samo w sobie nie wyjaśnia, rzecz jasna, ich tajemniczego połączenia, ale ukazuje że nie można go szukać na innym „poziomie” niż Osoba Słowa<sup>104</sup>. Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej synteza dwóch punktów widzenia, antiocheńskiego i aleksandryjskiego, została ukazana w odwołaniu do dwóch wyrażen: „bez mieszania” i „bez rozdzielania”. Można je widzieć jako apofatyczny odpowiednik formuły: „dwie natury i jedyna hipostaza” Chrystusa<sup>105</sup>. Jak jednak podkreślił wieloletni członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej, użytych negacji nie daje się tak po prostu zamienić w afirmacje<sup>106</sup>.

Tajemniczość zjednoczenia dwóch natur w jednej hipostazie zostaje podkreślona zwłaszcza przez użycie mających negatywny charakter określeń. Przy

---

*mingling, without change, indivisibly, undividedly*”. Podobną uwagą należałoby opatrzyć polskie tłumaczenia.

<sup>100</sup> WZC II, 6. Definicja nie tylko odpiera błędne interpretacje (aspekt negatywny), ale również zachowuje prawdziwe spostrzeżenia obu szkół (pozytywny aspekt formuły) – por. S.W. Need, *Language, Metaphor, and Chalcedon*, art. cyt., s. 251; M.H. Scharlemann, *Case for Four Adverbs*, art. cyt., s. 887-888. Metafora „słupów granicznych” – por. G. Strzelczyk, *Przyjaciel grzeszników. Boga portret własny*, Kraków 2014, s. 56.

<sup>101</sup> G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 362.

<sup>102</sup> Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 164.

<sup>103</sup> Por. tamże, s. 168.

<sup>104</sup> Por. L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 588. Por. RMat 51: Jeśli Bóg sam w sobie pozostaje „niepojęty i niezgłębiony, to tym bardziej *niepojęty i niezgłębiony* jest w rzeczywistości *Wcielenia Słowa*”.

<sup>105</sup> WZC II, 5. Jeden z członków MKT w formule „jedna Osoba w dwóch naturach” widzi katafaticzny odpowiednik czterech dopełnień użytych w definicji – por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 171. Według Grillmeiera dogmaty Kościoła sprzeciwiają się zarówno tendencjom racjonalizującym, jak i mistycyzującym – por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 367.

<sup>106</sup> Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 168.

tym określenia kierują się przeciw niewłaściwym próbom wyjaśnienia misterium Wcielenia, które pojawiły się w okresie przedchalcedońskim. Dwa pierwsze użyte są kontra tendencjom monofizyckim, dwa ostatnie – względem nestoriańskich. „Bez zmieszania, bez zmiany” podkreślają przeciw Eutychesowi, że należy odrzucić wszelkie interpretacje, które upatrywałyby fuzji między naturami, jakiegokolwiek zaburzenia którejs z nich czy asymilowania się ich właściwości; owszem należy zachować różnicę między naturami. W sformułowaniu „bez zmiany” należy odczytać potwierdzenie tego, że Chrystus stając się człowiekiem – nie przestał być Bogiem. Z kolei fraza „bez rozdzielania i rozłączania” zabezpiecza, wbrew Nestoriuszowi, jedność natur, których nie da się rozdzielić ze względu na jedność Osoby. Ostatnie określenie dodatkowo wskazuje na fakt, że natury po zjednoczeniu nie podlegają już rozłączaniu, czyli że zjednoczenie to nigdy nie ustanie, wbrew poglądom monopersonalistycznym, ale uznającym koniec zjednoczenia natur wraz z Wniebowstąpieniem<sup>107</sup>. Sam porządek użytych określeń, które mają swoją podstawę jeszcze przed Chalcedonem, również ma znaczenie – mimo że wszystkie one mają tę samą wagę, w toczącej się historii któreś zawsze wysuwa się na pierwsze miejsce ze względu na to, co w danym czasie wymaga przeciwstawienia (w tym przypadku – poglądy Eutychesa)<sup>108</sup>.

Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej pierwsze z czterech określeń („bez zmieszania”) wyklucza jakąkolwiek formę pośrednią między Bóstwem i człowieczeństwem, a więc potwierdza że Bóg pozostaje Bogiem, a człowiek człowiekiem. W ten sposób zabezpiecza zarówno autentyczne człowieczeństwo

---

<sup>107</sup> Por. DSP, s. 223-224, przypis 72e; S.W. Need, *Language, Metaphor, and Chalcedon*, art. cyt., s. 251; T.D. Łukaszuk, „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 273; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 360-36; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 168-169; J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 274-275. Ostatni z przywołanych wysuwa zastrzeżenia co do definicji, która według niego pomija istotne kwestie, a być może nawet stanowi zarodek błędnych interpretacji. Według tego historyka chrześcijaństwa podkreślenie jedności Chrystusa nie zabezpiecza dostatecznie niezmienności Bóstwa, z kolei stwierdzenie różnicy natur nie umniejszonej po zjednoczeniu może zostać zinterpretowane w ten sposób, że działania i właściwości każdej z natur wolno orzekać wyłącznie o jednej z nich (nie przekreślając tym samym wiary w „jednego i tego samego Chrystusa”). Wyrażenie „bez zmieszania” można, jego zdaniem, rozumieć tak, że człowiek pozostał człowiekiem, a Bóg Bogiem – w pewnym sensie jakby nic się nie wydarzyło, przez co podstawowa dla soteriologii kwestia przebóstwienia nie została satysfakcjonująca podjęta i zabezpieczona. Dla niektórych Kościołów (np. greckiego i syryjskiego) dwuznaczność chrystologii chalcedońskiej i swego rodzaju „unik” polegający na wyjściu ku Ewangelii bez próby wyjaśnienia wszystkich problematycznych kwestii, nie zapewniała rozwiązania kontrowersji dotychczasowych, a otwierała pole następnym.

<sup>108</sup> Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 168; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 490-491.



Chrystusa, jak i zarazem zaświadcza (przeciw arianizmowi) o transcendencji Boga. „Bez rozdzielania” zaś wskazuje na najgłębsze i nieodwracalne zjednoczenie Boga i człowieka w osobie Słowa, zatem potwierdza pełną immanencję Boga w świecie, na czym bazuje chrześcijańskie rozumienie zbawienia i przeobstwienia człowieka<sup>109</sup>. Według obecnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary „wprawdzie Bóstwo i człowieczeństwo nie należą do dwóch odrębnych podmiotów, to jednak na planie relacji natur i w odróżnieniu od monofizytyzmu są niezmieszane i nieprzemienione”, z kolei „w odniesieniu do łączącej je osoby Logosu są nieoddzielone i nierozłączne”<sup>110</sup>.

Karl Rahner, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej w latach 1969-1974, zwracał uwagę na potrzebę właściwego pojmowania niezmieszania (gr. *asynchytos*) natur. Jeśli widzi się w ludzkiej naturze Logosu jedynie rzeczywistość statyczną w sobie samej, nie mającą więcej wspólnego z Logosem niż relacja posiadana przez każde inne stworzenie do swojego Stwórcy, wtedy rzeczywistość ludzka nie objawiałaby Logosu. Bóg nie wyszedłby poza samego siebie i nie ukazałby się poprzez człowieczeństwo i w człowieczeństwie. Podmiot ludzkiej natury wypowiedziałby tylko ją, ale już nie samego siebie w niej. Dlatego jezuita sugerował innego rodzaju relację – istotną i wewnętrzną – pomiędzy Logosem a naturą ludzką przyjętą w Chrystusie. Dlatego, że Logos jest ze swojej istoty Tym, który może być wypowiedziany w to, co nie jest Bogiem, ludzka natura może stawać się przedmiotem poznania Boga. Ojciec wyraża siebie w Słowie nie tylko *ad intra*, ale również *ad extra*, a wtedy zaczyna istnieć to, co zowie się ludzką naturą<sup>111</sup>.

Raz jeszcze w cytowanym dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej podkreślono, że Chalcedon nie aspirował do udzielenia wyczerpującej odpowiedzi na kwestię współistnienia Boga i człowieka w Chrystusie, gdyż żadna definicja za pomocą formuł pozytywnych nie wyczerpie misterium Wcielenia. Chodziło raczej o postępowanie drogą negatywną, przy czym zakreślenie obszaru nieortodoksyjnego wtórnie wyznacza z kolei przestrzeń, w której sytuują się poprawne interpretacje Misterium Wcielonego. W niej zdaniem soboru mają się

---

<sup>109</sup> WZC II, 5. Por. KKK 464. 469. Do podobnych wniosków – o zabezpieczeniu zarówno transcendencji, jak i immanencji Boga – doszedł niemiecki teolog – por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 491. Zauważa on również, że chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” pozwala oddalić skrajności monizmu i dualizmu, pomiędzy którymi historia chrystologii do tej pory oscylowała (tamże).

<sup>110</sup> G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 371.

<sup>111</sup> K. Rahner, *Pisma wybrane. T. 2*, wyb. i tłum. G. Bubel, Kraków 2007, s. 203-204.

„zmieścić” prawdy wydawałoby się wykluczające: Bóg i człowiek, transcendentja i immanencja, których nie wolno ani mieszać, ani przeciwstawiać, ale widzieć jako zjednoczone bez jakiegos zawężania jednego czy drugiego aspektu<sup>112</sup>.

Miary apofatyizmu tajemnicy dopełnia burzliwa pochalcedońska historia chrystologii. Jak się okazuje, również użyte w Chalcedonie przysłówkowe określenia mogą być czytane mniej lub bardziej ortodoksyjnie, a nawet w ramach samej ortodoksji możliwa jest bardziej „antiocheńska” lub bardziej „aleksandryjska” lektura definicji dogmatycznej z 451 roku. Środowiska cyryliańskie przywiązane do formuły *mia fysis*, mimo że unikały oskarżenia *Listu* czy samego dogmatu o nieortodoksyjność, próbowały go odczytywać w nawiązaniu do swojej tradycji. Nie oznaczało to powrotu do monofizytyzmu, lecz przez akcentowanie związku z jedną hipostazą i osobą ten diofizytyzm, który w interpretacji Leona wciąż wydawał im się zbliżać do nestorianizmu, nabierał bardziej Cyrylowego „monofizyckiego” znaczenia. Rzeczywiście II Sobór w Konstantynopolu zatwierdził cyryliańsko-monofizycką interpretację Chalcedonu, uznając obok formuły diofizyckiej również słuszność wyrażenia *mia fysis*, pod warunkiem że oba będą rozumiane właściwie (natura w formule Cyryla oznacza to, co teraz nazywa się hipostazą). Ale z kolei

---

<sup>112</sup> WZC II, 6. Por. tamże, I, 2.6: „W tej optyce braterstwo i solidarność Jezusa z nami w żaden sposób nie zaciemniają Jego Bóstwa”, a „rozumiany autentycznie dogmat chrystologiczny odrzuca każde fałszywe przeciwstawienie między człowieczeństwem i Bóstwem Jezusa”.

Również w innych miejscach MKT podkreślała niemożliwość pozytywnego ujęcia prawd wiary. Misterium Boga objawionego w Chrystusie zawiera „niezglębione bogactwo” (por. Ef 3, 8), dlatego siłą rzeczy musi przekraczać wszystkie wypowiedzi teologiczne, ale zarazem poddaje się coraz głębszemu zrozumieniu – TCA I, A, 3.2; II, B, 5.2. Z tego faktu wynika zresztą konieczność uznania pluralizmu w teologii – JWP 1 oraz komentarz Josepha Ratzingera w: Internationale Theologenkommission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (Sammlung Horizonte. Neue Folge, 7), Einsiedeln 1973, s. 17-22. Podobnie w przypadku Kościoła można mówić o „transcendencji” misterium w stosunku do pojęć i symboli – niezdolny do wyrażenia pełni misterium język ludzki musi się posługiwać różnymi określeniami, obrazami czy analogiami dla wyrażenia tajemnicy – WZE 2.1; 8.1. Por. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej* (Myśl Teologiczna, 1), tłum. A. Baron, Kraków 1994, s. 56: „Sobór w Chalcedonie poprzez formuły pozornie zawile uwiarygodnił paradoks chrześcijańskiej wiary nie mierząc Boga miarą ludzkich wyobrażeń”. Por. również: Leon Wielki, Mowa nr 10, w: *Mowy*, dz. cyt, s. 124-125. 128: „Atoli naszego Pana i Zbawcy narodzenie, nie tylko z Ojca – co do Boskiej istoty, ale i z matki – co do ciała, tak przechodzi pojemność ludzkiej wymowy, że tu i tam można zastosować owo zdanie Pisma: «Jego zrodzenie – któż je wysłowić zdoła?» Samo zaś to, że go wyjaśnić godnie nie podobna, aż nadto zawsze pobudza, by o nim mówić na nowo, nie żeby wolno było tutaj różne mieć poglądy, lecz że godności przedmiotu żaden język nie sprosta. Tak wielka tajemnica, przedwiecznie dla zbawienia ludzkości postanowiona a w końcu wieków odsłonięta, nie pozwala ni ująć, ni dodać nic swej całości nienaruszalnej; co jej własne – zachowuje, co jej obce – nie przyjmuje. [...] Natomiast narodziny Pana naszego, Chrystusa, przechodzą wszelkie pojęcie i usuwają w cień wszystkie przykłady: boć nie da się z niczym porównać, co jedyne wśród wszystkich zajmuje miejsce”.

pojawiło się zagrożenie, że w ten sposób dokonywana synteza tradycji dio- i monofizycznych mogła obrócić się na niekorzyść doktryny o dwóch naturach<sup>113</sup>.

### 3. Dopełnienie formuły chrystologicznej na Soborach w Konstantynopolu

W literaturze przedmiotu dominuje pogląd, że chalcedoński *horos* nie mówił jeszcze wprost o unii hipostatycznej, co wymagało późniejszego dopowiedzenia. Sobór z 451 roku, zauważa Perrone, „ukazuje drogę do zjednoczenia dwóch natur z pojęciem «hipostazy»”, jednak „dopiero zadaniem późniejszej teologii będzie wydobyć z niej w pełni implikacji dogmatycznych, przez wypracowanie nauki o unii hipostatycznej, by mogła sprostać wymogom «syntezy» Soboru Chalcedońskiego”<sup>114</sup>. Podobnie wypowiadają się inni historycy dogmatów czy teologowie<sup>115</sup>. Według Jaroslava Pelikana dogmat nie precyzował w sposób jasny,

---

<sup>113</sup> Por. L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 590-595. Chrystologia (w tym klęska tradycji diofizycznej) w okresie od Soboru Chalcedońskiego do II Soboru w Konstantynopolu – por. tamże, s. 589-616. Sesboüé orzeczenia II Soboru w Konstantynopolu nazywa „efeską” lekturą Chalcedonu – B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 367 (wartość Soboru z 553 roku – por. tamże, s. 370-376).

Por. Sobór Konstantynopolitański II, *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”*, anatematyzm VIII, DSP, s. 293: „Jeżeli ktoś wyznaje, że unia powstała z dwóch natur, Boskiej i ludzkiej, albo mówi o jednej naturze Boga – Słowa Wcielonego, lecz nie pojmuje tego tak, jak nauczali Święci Ojcowie, a mianowicie, że przez dokonanie się zjednoczenia hipostatycznego natury Boskiej i natury ludzkiej stał się jeden Chrystus, lecz jeśli z takich wyrażen usiłuje wyprowadzać wniosek o jednej naturze czy istocie bóstwa i ciała Chrystusa – niech będzie przeklęty”. Por. również anatematyzm VII, DSP, s. 291. 293: „Jeśli ktoś mówi «w dwóch naturach» i nie wyznaje, że w bóstwie i w człowieczeństwie poznawany jest jedyny Pan nasz Jezus Chrystus, w ten sposób że stwierdzenie to oznacza różnicę natur, z których nastąpiło nie do wyrażenia zjednoczenie bez pomieszania, tak, że ani Słowo nie zostało zamienione w naturę ciała, ani ciało nie przemieniło się w naturę Słowa (każda bowiem z natur pozostaje tym, czym jest ze swej natury, nawet po dokonaniu zjednoczenia hipostatycznego), lecz przyjmuje wymienioną formułę jako oznaczającą podział na części w tajemnicy Chrystusa, albo wyznając ilość natur w jednym i tym samym Panu naszym Jezusie Chrystusie, wcielonym Słowie Bożym, [który] nie przyjmuje tylko w teorii różnicy tego, z czego jest złożony, [różnicy, która] nie jest usunięta przez zjednoczenie (jeden bowiem jest z dwóch i przez jednego są dwie), lecz dlatego posługuje się ilością natur, aby ujmować je osobno, każdą w jej własnej hipostazie – niech będzie przeklęty”.

Co równie znaczące, nawet ci chrześcijanie, którzy odrzucili Chalcedon, uczynili to wcale nie z pozycji tak monofizycznych, jakie zwykło im się przypisywać. Dla nich mówienie o jednej Osobie a dwóch naturach wydało się nie do przyjęcia, preferowali zamiast tego mówienie o jednej naturze ludzkiej i Boskiej. Nie chodziło jednak o monofizytyzm (*monofysis*), lecz o złożoną jedność (*miáfysis*), ponieważ we Wcieleniu dwie natury stały się jedną „bez zmieszania i bez rozdzielenia”. Chrystus mając tę unikalną naturę, jest w pełni człowiekiem i w pełni Bogiem. We wszystkich, co mówi i czyni, nie daje się odseparować człowieka i Boga – por. D.G. Eadie, *Chalcedon revisited*, JES 1 (1973), s. 140-145, s. 143.

<sup>114</sup> L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 589.

<sup>115</sup> Kelly jednak utrzymuje, że już w Chalcedonie „jest rzeczą jasną, że boskie Słowo, jeżeli nawet odrzuci się ulubiony zwrot Cyryla «hipostatyczne zjednoczenie», jest uważane za jedyny podmiot

„kto był podmiotem w cierpieniu i podczas ukrzyżowania” – można domniemywać, że „to On w konkretności swojej kompletnej osoby zarówno boskiej, jak i ludzkiej był tym podmiotem, ale nie stwierdzono tego tak wyraźnie”<sup>116</sup>. Afirmujący orzeczenie chalcedońskie Bernard Sesboüé przyznaje, że na tym etapie brakowało jeszcze spekulatywnego opracowania tego, co zostało zaznaczone: rozróżnienia natur oraz jedności, której podstawą jest hipostaza<sup>117</sup>. Gerald O’Collins podkreśla, że kiedy ojcowie mówią o jednej *hypostasis* Chrystusa, nie wskazują na Boską *hypostasis* preegzystującego Logosu bezpośrednio, lecz jedynie pośrednio – przez to, że zestawiają „jednego i tego samego” z Synem, Jednorodzonym, Bogiem i Słowem wcześniej określonym mianem współistotnego Ojcu. Według jezuitę dopiero II Sobór Konstantynopolitański „postawi kropkę nad i”, gdy w Logosie uzna zasadę zjednoczenia osobowego w Chrystusie<sup>118</sup>. W podobnym duchu wypowiadają się Gerhard Ludwig Müller, Christoph Schönborn czy polski dogmatyk Grzegorz Strzelczyk<sup>119</sup>.

Rzeczywiście, jeden z anatematyzmów II Soboru Konstantynopolitańskiego podejmuje temat zjednoczenia hipostatycznego, które dokonuje się – już bez żadnych wątpliwości – w drugiej Osobie Trójcy Świętej<sup>120</sup>. Sobór z 553 roku przedstawił interpretację Soboru Chalcedońskiego w duchu cyrylińskiego nakierowania ku

---

Chrystusa, co jest jeszcze wzmocnione usankcjonowaniem kontrowersyjnego tytułu *Theotokos*. Mamy tu istotną prawdę, którą uchwyciła teologia aleksandryjska, o którą walczył Cyryl i którą przyjął sobór w Efezie” – J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 253-254.

<sup>116</sup> J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 274-275. Por. KKK 468: „Po Soborze Chalcedońskim niektórzy uważali ludzką naturę Chrystusa za jakiś rodzaj podmiotu osobowego”.

<sup>117</sup> Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 361. Również Basil Studer uważa, że sobór nie był jeszcze w stanie sformułować nauki o unii hipostatycznej oraz wypracować wszystkich konsekwencji z rozróżnienia natury od hipostazy – za: L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 589, przypis nr 1.

<sup>118</sup> Por. DWCh 11; G. O’Collins, *Chrystologia*, dz. cyt., s. 184-185. *Katechizm* wydaje się potwierdzać konieczność uściślenia, którego dokonał dopiero Sobór z 553 roku – zob. KKK 468.

<sup>119</sup> Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 376; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 206-207; P. Artemiuk, *Chrystologia „zstępująca” kard. Christoph Schönborna*, Tarnów 2011, s. 161; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 353-354. Ostatni z wymienionych zauważa, że przyjęcie nowej hipostazy pociągałoby za sobą zmianę liczby Bożych hipostaz (cztery zamiast trzech)! Dopiero dzięki Konstantynopolowi zostaje potwierdzone, że chalcedońska jedna osoba (hipostaza) jest hipostazą drugiej Osoby Boskiej, a zatem zjednoczenie natur można będzie określać wyrażeniem „unia hipostatyczna” – tamże, s. 353. 355. Por. Sobór Konstantynopolitański II, *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”*, anatematyzm V, DSP, s. 289: „Albowiem Trójca Święta nie przybrała sobie jeszcze jednej osoby czy hipostazy przez wcielenie Boga – Słowa, jednego z Trójcy Świętej”.

<sup>120</sup> Por. tamże, anatematyzm IV, DSP, s. 287: „A zatem, kto nie wyznaje, że unia Boga – Słowa z ciałem ożywionym duszą rozumną i obdarzoną inteligencją – dokonała się przez złączenie w jedność to znaczy hipostatycznie, jak nauczali święci Ojcowie, kto zaprzecza, że jest tylko jedna Jego hipostaza, to znaczy Pan nasz Jezus Chrystus, jeden z Trójcy Świętej – niech będzie przeklęty”.

jedności Chrystusa, a oba sobory warto interpretować jeden w perspektywie drugiego. Chalcedońskie „w dwóch naturach” wskazuje na to, że natury nie mieszają się, ale rozróżnienie natur nie może być rozumiane w taki sposób, który sugerowałby osobne istnienia (jakby każda z natur dysponowała swoją hipostazą). Liczba natur to sprawa teoretycznego (abstrakcyjnego) dzielenia tego, co w konkretnej egzystencji nie podlega podziałowi (jest tylko jedno istnienie Chrystusa)<sup>121</sup>.

Z kolei orzeczenie III Soboru Konstantynopolińskiego (680-681 rok) zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej jeszcze lepiej wyjaśniło problem chrystologiczny niż uczynił to Sobór Chalcedoński. Poznanie Chrystusa wymagało pogłębienia ze względu na trudności, które się pojawiły, a których rozwiązania nie dało się wprost znaleźć w chalcedońskim *horos*, z kolei ten stanowił odpowiedni fundament dla dalszych poszukiwań. Tym razem spór dotyczył ludzkiej woli Chrystusa, której zaprzeczył monoteletyzm. Rozstrzygnięciu przysłużył się Maksym Wyznawca (580 – 662), dzięki któremu Synod Laterański (649 rok) mógł potępić monoteletyzm oraz w przyszłości przygotować III Sobór Konstantynopoliński<sup>122</sup>. Dzięki temu soborowi „płaszczyzna bytu” zdefiniowana w Chalcedonie ukazała swoje skutki w „płaszczyźnie działania”, a chrystologia „ontologiczna” znalazła jedność z „funkcjonalną”<sup>123</sup>. Gdyby chrystologia kończyła się na Soborze Chalcedońskim, istniałoby ryzyko widzenia dwóch natur Chrystusa jako istniejących niejako „obok” siebie, co prowadzić musiałyby do swego rodzaju „nestoriańskiej” lektury orzeczeń z V wieku<sup>124</sup>. Gdyby nie wyjaśnienie, że natury nie istnieją na

---

<sup>121</sup> Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 372. 375; Sobór Konstantynopoliński II, *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”*, anatematyzm VII, DSP, s. 293: „Jeśli ktoś [...] wyznając ilość natur [...] nie przyjmuje tylko w teorii różnicy tego, z czego jest złożony [...] niech będzie przeklęty”. Cyryl, który zjednoczenie natur Chrystusa widział na wzór połączenia duszy z ciałem, akceptował ich rozważanie jedynie „w myśli” – por. L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 581, przypis nr 1; I. Bieda, *Chrystologia Ojców*, dz. cyt., s. 446; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 375.

<sup>122</sup> WZC II, 7. W VI wieku, chociaż przyjmowano naukę o dwóch naturach Chrystusa, zaczęto mówić o jednym tylko modusie działania (monoenergizm) i jednej woli, gdyż występowanie dwóch energii wydawało się sugerować istnienie w Chrystusie dwóch woli, które mogłyby się sobie przeciwstawiać. Teorie te potępiono na Soborze w Konstantynopolu, a wcześniej na synodzie laterańskim – por. H. Vorgrimler, *Monoteletyzm*, NLT, s. 204-205. Prawdopodobnie redaktorem akt synodu laterańskiego (649 rok) był właśnie Maksym – por. C. Vidal Manzanares, *Maksym Wyznawca*, PWMC, s. 88-89, s. 88. Por. również: Jan Damasceński, *O herezjach*, dz. cyt., s. 134: monoteleci „znają dwie natury w Chrystusie i jedną hipostazę. Nauczają zaś o jednej woli i jednej sile działania, tym samym odrzucając dwoistość natur i niebezpiecznie rywalizując z nauką Apolinarego”.

<sup>123</sup> Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 214.

<sup>124</sup> Por. A. Riches, *After Chalcedon*, art. cyt., s. 200-201. 207. Zdaniem autora jedynie niedualistyczna chrystologia daje Kościołowi Syna oraz uzasadnia możliwość istnienia Kościoła. W związku z tym teolog proponuje pewnego rodzaju „*miaphysitism*”, dzięki któremu odrzuca się nestoriański

zasadzie jakiegoś „paralelizmu” czy nawet dualizmu, lecz tworzą rzeczywistą jedność na bazie właściwych im woli, człowiek nie mógł być zbawiony, czyli przebóstwiony. W tym sensie zagadnienie podjęte w VII wieku miało znaczenie jak najbardziej egzystencjalne – w wypowiedzi ojców soborowych skrywa się odpowiedź na pytanie, w jaki sposób w życiu wierzącego wypełniają się słowa: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20)<sup>125</sup>.

Ojcowie Soborowi orzekli, że „dwie wynikające z natur wole w żadnym przypadku nie są sobie przeciwne, jak twierdzili bezbożni heretycy”, owszem: Chrystusa „wola ludzka, nie sprzeciwiając się ani nie walcząc, idzie za, a raczej jest posłuszna Jego Bożej i wszechmocnej woli”<sup>126</sup>. W słowach Wcielonego: „z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który mnie posłał” (J 6, 38), ojcowie soboru wyczytują prawdę, że wola wynikająca z natury cielesnej jest własną wolą Słowa. I jak przebóstwienie nie likwiduje ożywionego duszą ciała, tak również przebóstwiona wola ludzka nie przestaje istnieć, a dzięki Słowu zostaje właśnie wybawiona. Istnienie dwóch sposobów chcenia i działania oznacza, że Osoba Syna Bożego nie niszczy i nie zmienia tej rzeczywistości ludzkiej, którą przenika aż do samej głębi<sup>127</sup>.

Jest znamienne i ważne dla niniejszej dysertacji podkreślenie roli chalcedońskich dopełnień w rozwoju chrystologii. Ojcowie ekumenicznego soboru z VII wieku właśnie cztery przysłówkowe określenia użyte w Chalcedonie rozszerzyli z opisu zjednoczenia natur na wyjaśnienie zjednoczenia dwóch woli i dwóch działań w Chrystusie. W *Wykładzie wiary*<sup>128</sup> najpierw stwierdzono, że szatan przy pomocy

---

paralelizm, który mógłby być widziany jako rzekomo zgodny z chalcedońską definicją wiary – tamże, s. 217. Polski członek MKT w dogmacie z 451 roku widzi zarówno „chalcedońską równowagę”, jak i „chalcedoński brak symetrii” – por. J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice-Ząbki 2004, s. 88.

<sup>125</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzyć na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008, s. 34-35; tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. Kard. Ratzingerowi na 75 urodziny – uczniowie*, red. S. O. Horn, V. Pfnür, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 71-72. Według Ratzingera niejasna w V wieku formuła „jednej Osoby” musiała zostać ukazana w jej wymiarze zbawczym dla człowieka, jako jednoczenie się dwóch woli – por. tenże, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, dz. cyt., s. 650-651. Por. również komentarz Palamasa do Pawłowego wyznania: „Tak więc i w świętym Pawle żyje i przemawia Chrystus, chociaż to Paweł żyje i mówi” – G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej* (Światło Przemienienia, 3), tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 117.

<sup>126</sup> Sobór Konstantynopoliński III, *Wykład wiary*, nr 14, DSP, s. 308-323, s. 318-319.

<sup>127</sup> Por. tamże, nr 15; Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio XXX*, 12 (PG 36, 117); Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 131.

<sup>128</sup> Numery w nawiasie w niniejszym akapicie odpowiadają numeracji wprowadzonej przez redakcję DSP w *Wykładzie wiary* Soboru Konstantynopolińskiego III.

ludzi wprowadza nowe określenia i rozsiewa herezje „o jednej woli i jednym działaniu w odniesieniu do dwóch natur Jednego z Trójcy Świętej”, przez co usiłuje się „zniweczyć doskonałość wczłowieczenia samego i jedyne Pana Jezusa Chrystusa, naszego Boga, wprowadzając podstępne myślenie, że ożywione rozumnym życiem Jego ciało pozbawione było woli i działania” (nr 9). Następnie na bazie chalcedońskiej definicji, według której Chrystus ma być poznawany „w dwóch naturach bez pomieszania, bez zmiany, bez rozłączania i bez podzielenia (gr. *asynchytos, atreptos, achoristos, adiairetos*; łac. *inconfuse, inconvertibiliter, inseparabiliter, indivise*)” (nr 13), wyprowadzono wniosek, że należy przepowiadać w Nim „dwa odnoszące się do natur chcenia, inaczej dwie wole, oraz dwa odnoszące się do natur działania: bez podzielenia, bez zmiany, bez podziału i bez zmieszania (gr. *adiairetos, atreptos, ameristos, asynchytos*; łac. *indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse*)” (nr 14). Do czterech określeń powrócili ojcowie soboru w nr 16: „dwa działania – odnoszące się do natur, to znaczy działanie Boskie i działanie ludzkie – bez podzielenia, bez zmiany, bez podziału i bez zmieszania (gr. *adiairetos, atreptos, ameristos, asynchytos*; łac. *indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter*), wielbimy w tym samym Panu naszym Jezusie Chrystusie”<sup>129</sup>. W końcowej części raz jeszcze podkreślono (nr 19), że pod każdym względem zachowane zostaje „to, co jest «bez pomieszania» i «bez podzielenia» (gr. *asynchyton kai adiaireton*; łac. *inconfusum atque indivisum*)”<sup>130</sup>, a innej wiary niż przedłożona nie wolno głosić czy nauczać (nr 20).

W życiu Nowego Adama ukazuje się, że ludzka wola znajduje swoje pełne urzeczywistnienie dopiero w jedności Boskiej Osoby Syna. Wola osobowa Syna obejmuje wolę natury ludzkiej Jezusa, ale jej nie niweluje. W takim razie, wnioskował Maksym Wyznawca, wola człowieka została już na mocy stworzenia skierowana na wolę Bożą, w upodobnieniu do której znajduje swoją wolność i staje

---

<sup>129</sup> Por. LPLF 4; DSP, s. 321, przypis nr 37: „Określenia te wskazują, że działania te są: nie do rozdzielania, nie uległy żadnej zmianie, nie są podzielone ani nie uległy wzajemnemu zmieszaniu”

<sup>130</sup> Nr 19 brzmi w całości następująco: „Pod każdym względem zachowujemy to, co jest «bez pomieszania» i «bez podzielenia», i wszystko to ogłaszamy w zwięzłym streszczeniu: Wierzimy, że Jeden z Trójcy Świętej, nasz Pan Jezus Chrystus, jest po Wcieleniu naszym prawdziwym Bogiem. Dlatego utrzymujemy, że Jego dwie natury jaśniej w Jego jednej hipostazie. W niej to podczas całego swego przebywania w ekonomii [wcielenia] wykazał, że czynił cuda i znosił cierpienia nie pozornie, ale prawdziwie; z powodu różnicy natur w jednej i w tej samej hipostazie, rozpoznawanej wówczas, gdy obie «we wzajemnym połączeniu», [łac. dodaje: nie rozdzielone i nie zmieszane], chcą i wykonują to, co każdej jest właściwe. Z tej racji wielbimy dwie wole i działania odnoszące się do natur, razem dążące do zbawienia rodzaju ludzkiego” (cytat wewnątrz – LPLF 4).

się „boska”. Tylko to tłumaczy, dlaczego przez poddanie się woli Bożej wola ludzka nie zostaje zniszczona, owszem osiąga doskonałość<sup>131</sup>. Naturalnym stanem dla człowieka nie jest posiadanie autonomii względem Boga, ale właśnie życie w komunii z Nim; sprzeciw wobec Boga nie lokuje się zatem w naturze zorientowanej na Boga, ale w osobie ludzkiej, której bunt naznaczył z kolei grzechem sposób, w jaki człowiek używa rozumnej woli<sup>132</sup>. Właśnie ze względu na to, że Boży plan, wpisany już w akt stwórczy, został zaprzepaszczonej, Ojciec posyła swojego Syna dla jego odnowy:

Jeżeli Syn Boży wcielił się, aby odnowić przymierze Boskie, to stało się to nie dlatego, jakoby zostało ono złamane z woli Bożej, lecz z woli ludzi. I jeśli, aby je odnowić, wcielony Syn musiał wypełnić wolę Ojca, jeśli musiał stać się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej, to dlatego, że prawdziwe źródło ludzkiego nieszczęścia tkwi w nieposłuszeństwie, grzechu, odmowie postępowania drogą przymierza ofiarowanego przez Boga<sup>133</sup>.

Jak akcentuje to Międzynarodowa Komisja Teologiczna, odnowienie musiało objąć wolę ludzką, w której dokonała się kontestacja woli Bożej – pierwotnie w raju, a potem w każdym człowieku. Dlatego jako ludzie jesteśmy odkupieni przez wolę ludzką Chrystusa. Ten, „choć był Synem, nauczył się posłuszeństwa” (Hbr 5, 8) całym swoim życiem, a zwłaszcza w czasie Misterium Paschalnego<sup>134</sup>. Właśnie w

---

<sup>131</sup> Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 174; Benedykt XVI, *Audienca generalna „«Tak» powiedziane Bogu szczytem wolności”* (01.02.2012), OsRomPol 4 (2012), s. 44-46, s. 45; L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, dz. cyt., s. 467: „Dopiero wraz z Maksymem Wyznawcą osiągnięto wizję zdecydowaną wyważoną i syntetyczną, ukazującą, że przyjęcie na siebie całego człowieczeństwa przez boską osobę Syna, który stał się człowiekiem, zamiast znosić w Nim wolność właściwą naturze ludzkiej, odnawia ją i uświęca”. Por. również: W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 104: „Wolność rozpala się tylko w spotkaniu z inną wolnością. Wolność jest możliwa tylko przez inną wolność”.

<sup>132</sup> Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 211; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. 24. Chrześcijański Wschód uważa, że natura ludzka o tyle jest sobą, o ile istnieje w Bogu, stąd dopiero łaska umożliwia człowiekowi rozwój zgodny z jego naturą – por. tamże, s. 128; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych Wschodu i Zachodu w Średniowieczu* (Studia i Materiały, 22), Poznań 1998, s. 42. Chodzi zatem „o zrealizowanie podobieństwa Bożego, o stanie się «konsubstancjalnym» z Bogiem; rzeczywistość łaski przedstawia dokończenie ontologii człowieka, pogłębiając i wypełniając jego wrodzone i konstytutywne podobieństwo z Bogiem, udziela mu Bożego sposobu istnienia. Chodzi o wywyższenie ontologii ludzkiej, o iluminację przekształcającą byt samej natury ludzkiej” – Y.M.-J. Congar, *Człowiek i przeobstwienie w teologii prawosławnej*, tłum. L. B. i St. G., Znak 7-8 (1968), s. 841-865, s. 859. Według Ireneusza z Lyonu „zgodnie z naszą naturą należymy do Boga wszechmocnego” – TO III, 5.

<sup>133</sup> TO IV, 36. Pan jako człowiek wypełnił w posłuszeństwie to, co wcześniej jako Bóg postanowił wypełnić – por. Maksym Wyznawca, *Ambiguorum Liber* (PG 91, 1309D).

<sup>134</sup> TO IV, 11; IV, 36. Maksym dlatego właśnie tak zdecydowanie sprzeciwiał się monoteletyzmowi, że nie uwzględniał on potrzeby zbawienia woli ludzkiej. Również Palamas (1296 – 1359) widział rolę woli w misji odnowienia analogiczną do tej, jaką odegrała w upadku – por. Ch. Schönborn, *Przeobstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 44; G.I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka*, dz. cyt., s. 27.



Ogrójcu (który staje się jakby „nowym rajem”<sup>135</sup>) dokonał się dramatyczny i podjęty „dla naszego zbawienia” proces uzgadniania dwóch woli, Boskiej i ludzkiej, aby mogło dokonać się ich zjednoczenie. Jedność istniejąca na mocy unii hipostatycznej w konkretnej egzystencji Jezusa musiała zatem przejawiać się we wcale nie „automatycznym”, owszem bazującym na ludzkiej woli, procesie poddania się woli Słowa.

Według Maksyma Wyznawcy wewnętrzne życie Jezusa ujawniło się w słowach modlitwy w Getsemani: „Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]” (Mk 14, 36). W ten sposób został przewyciężony nie tylko konflikt między wolą ludzką a boską (nie umierać czy wydać się na śmierć – Jezus bowiem doświadczał strachu przed śmiercią), ale przede wszystkim zwalczona została poadamowa skłonność do mówienia Bogu „nie”, z którym to brakiem posłuszeństwa Adam utożsamiał swoją wolność. Wola ludzka Chrystusa włączyła się w nastawienie dane jej przez Osobę Boską (zawarła się w „Ja” Syna), tak że Jezus przeżył swoje ziemskie życie w zgodzie z synostwem Bożym<sup>136</sup>.

Odkupienie człowieka dokonuje się zatem wtedy, kiedy dwie wole pozostają niez mieszane, ale zarazem nie dają się już rozdzielić. Nie mogą one istnieć niejako „obok” siebie, bez związku ze sobą; owszem jedności ontologicznej zdaniem Josepha Ratzingera odpowiada na planie egzystencjalnym komunizm dwóch odmiennych woli zjednoczonych wobec wspólnej wartości. Dzięki temu stanowią one jedną wolę, mimo że metafizyczna dwoistość zostaje zachowana. Ta jedność powstała na drodze wolności jest według teologa z Bawarii doskonalsza niż jedność naturalna, ponieważ zjednoczenie dokonuje się na sposób osobowy, w oparciu o miłość; a w ten sposób odpowiada najwyższej jedności trynitarniej<sup>137</sup>. Dzięki temu

---

<sup>135</sup> Według Ambrożego Chrystus prowadzi ludzką egzystencję do Królestwa Bożego, a więc do raju, z którego została wyrzucona – por. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich* (Źródła i monografie – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 249), Lublin 2003, s. 160-161.

<sup>136</sup> Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, dz. cyt., s. 651-653; Benedykt XVI, „*Tak*” *powiedziane Bogu szczytem wolności*, art. cyt., s. 45; APE 3.5.

Papież-senior przeciwstawiał się błędnym opiniom sugerującym, że na Górze Oliwnej mówi nie Syn, który przyjął ludzką wolę, lecz człowiek Jezus zwracający się do Boga Trójjedynego – por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 176. Por. również: Sobór Konstantynopolitański III, *Wykład wiary*, nr 15, DSP, s. 318-321 – ojcowie soboru słowa Jezusa (J 6, 38) interpretują jako wypowiedź Słowa, który wolę ludzkiej natury nazywa swoją wolą, podobnie jak ciało ludzkie uznaje za swoje.

<sup>137</sup> J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 117; tenże, *Patrzyć na przebitego*, dz. cyt., s. 35. Por. A. Riches, *After Chalcedon*, art. cyt., s. 209: „*The mode of mutual*

zaś, że „Ja” oddaje się „Ty” Ojca, „staje się wolnością, gdyż przyjmuje «formę Boga»”. Albo, od drugiej strony patrząc, to sam „Logos uniża się tak bardzo, że przyjmuje ludzką wolę i wraz z Ja tego człowieka mówi do Ojca”, a w ten sposób „przekazując temu człowiekowi swoje Ja, swoją tożsamość, wyzwała człowieka, zbawia go, czyni go Bogiem”<sup>138</sup>.

Walter Kasper zwrócił uwagę, że słuszność tezy o przebóstwieniu człowieczeństwa Chrystusa zasadza się na fakcie, że wolność człowieka wzrasta proporcjonalnie do jego bliskości do Boga. Duch Święty obdarował człowieczeństwo Jezusa otwartością tak wielką, że stało się ono całkowicie wolne i gotowe na przyjęcie Boga, który tak „pustemu” człowieczeństwu mógł się udzielić. W tym sensie, uważa teolog, uświęcenie człowieczeństwa Jezusa przez Ducha Świętego nie jest jedynie następstwem uświęcenia przez Logos (skutek unii hipostatycznej), ale również jego założeniem. Człowiek Jezus zostaje uzdolniony przez Ducha Świętego, aby w swoim oddaniu i wolnym posłuszeństwie mógł stać się wcieloną odpowiedzią na samoudzielającego się Boga<sup>139</sup>.

Jak widać, Sobór w Chalcedonie odczytany w łączności z III Soborem Konstantynopolitańskim ukazuje swoje znaczenie soteriologiczne.

\* \* \*

Kościół pierwszych wieków stanął w opinii Międzynarodowej Komisji Teologicznej przed zadaniem teologicznego sformułowania unii doskonałej transcendencji oraz immanencji Boga w Chrystusie. Ówczesne kontrowersje chrystologiczne wiązały się z pozostającymi we wzajemnym napięciu dwiema tradycjami teologicznymi: szkołą w Antiochii oraz szkołą w Aleksandrii. Na ich bazie formowały się nieortodoksyjne przekonania nestoriańskie i monofizyckie, przeciw którym wypowiedziały się kolejno dwa Sobory piątego wieku, Efeski i Chalcedoński. Sobór w Chalcedonie ukazał syntezę dwóch punktów widzenia: antiocheńskiego rozróżnienia natur zabezpieczającego transcendencję oraz aleksandryjskiej unii hipostatycznej zorientowanej bardziej ku immanencji Słowa.

---

*indwelling in Christ is specified by Ratzinger in the personal communion of Love which is the communicatio idiomatum of the two natures”.*

<sup>138</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na przebitego*, dz. cyt., s. 37.

<sup>139</sup> W. Kasper, *Jezus Chrystus*, dz. cyt., s. 259.

Stało się to możliwe dzięki wkładowi Leona Wielkiego, w którego teologii znalazła rekapitulację zachodnia chrystologia kładąca nacisk na podwójną współistotność Chrystusa z Bogiem i ludźmi. Myśl leoniańska uwzględniała również mocne strony Antiochii i Aleksandrii oraz unikała związanych z nimi niebezpieczeństw.

Chrystusa należy wyznawać „w dwóch naturach” (a nie: „z dwóch natur”), które nie powodują rozbicia jednej i tej samej Osoby (hipostazy), w której jednoczą się natury Boska i ludzka. Dzięki temu zachowują swoje właściwości oraz właściwe im działania. Celem ojców soboru z 451 roku było nie tyle wyjaśnienie tajemnicy, ile stanięcie w jej obronie przez wskazanie na błędne jej interpretacje. Sformułowania dogmatyczne należą raczej do nauki negatywnej niż pozytywnej, co dało o sobie znać zwłaszcza w użyciu czterech przysłówków przeczących („bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”). Zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej w użytych wyrażeniach „bez zmieszania” i „bez rozdzielania” można widzieć apofatyczny odpowiednik formuły: „dwie natury i jedyna hipostaza” Chrystusa. Komisja widzi w nich zabezpieczenie zarówno transcendencji, jak i immanencji Boga w świecie, a nawet stwierdza, że dzięki nim ojcowie soboru wypracowali nowe pojęcie transcendencji, które ma charakter „chrystologiczny” – chodzi o nieskończoną transcendencję Wcielonego względem ludzi.

*Definitio fidei* Chalcedonu winno być odczytywane nie tylko na tle wcześniejszej chrystologii, ale również z uwzględnieniem późniejszego rozwoju. W V wieku nie mówiono jeszcze wprost o unii hipostatycznej – dopiero II Sobór w Konstantynopolu (553 rok) wskazał w sposób jednoznaczny, że podmiotem zjednoczenia dwóch natur jest druga Osoba Trójcy Świętej. Sobór ten przedstawił interpretację Soboru Chalcedońskiego w duchu cyryliańskiego nakierowania ku jedności Chrystusa. Z kolei według Międzynarodowej Komisji Teologicznej III Sobór Konstantynopolitański (lata 680-681) lepiej wyjaśnił problem chrystologiczny niż Sobór z 451 roku, z którego dopełnień przysłówkowych skorzystał w opisie zjednoczenia dwóch woli, Boskiej i ludzkiej, Chrystusa. W tym zagadnieniu skrywa się znaczenie soteriologiczne – chodzi o możliwość przebóstwienia człowieka dokonującego się dzięki komunii dwóch odmiennych woli.

W całej przedchalcedońskiej historii odsłania się stała predyspozycja: pojmowanie Bosko-ludzkich tajemnic narażone jest na tendencję do zbaczania z ortodoksyjnej, mówiąc językiem Ewangelii, „wąskiej drogi”, na przestronną drogę

heterodoksji (por. Mt 7, 13-14). Zapoznanie się z chrystologiami szkół wschodnich pozwala zauważyć, że ludzki umysł w zetknięciu z Bosko-ludzkim misterium ujawnia skłonności do myślenia „antiocheńskiego” czy „aleksandryjskiego”. Z kolei *Definicja wiary* Soboru Chalcedońskiego, a zwłaszcza użyte przez ojców soborowych dopełnienia („bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”) określające sposób zjednoczenia natur Boskiej i ludzkiej w jednej Osobie Słowa wskazują pośrednio na możliwość ich zastosowania wszędzie tam, gdzie to, co Boskie, łączy się z tym, co ludzkie. Albo szerzej: gdzie dwa bieguny tajemnicy współistnieją ze sobą.

# ROZDZIAŁ II

## FORMUŁA CHALCEDOŃSKA

### W CHRYSTOLOGII

Wzajemnie powiązane ze sobą tajemnice wiary tworzą swoistą strukturę (łac. *nexus mysteriorum*), w ramach której istnieje uporządkowanie misteriów (łac. *hierarchia veritatum*) bazujące na różnym ich związku z fundamentami wiary chrześcijańskiej. W teologii mówi się o chrystocentryzmie, który wynika z faktu objawienia tajemnicy Boga w Chrystusie. W niniejszym rozdziale zamierzam ukazać, w jaki sposób Międzynarodowa Komisja Teologiczna wykorzystwała formułę chalcedońską w ukazaniu związku trynitologii oraz soteriologii z misterium Słowa Wcielonego. Zagadnienia te zostaną podjęte odpowiednio w paragrafach drugim oraz trzecim. Najpierw jednak, w pierwszym paragrafie, zaprezentuję znaczenie, jakie komisja przypisała definicji wiary Chalcedonu w samej chrystologii. Opisuje ona tajemnicę Słowa stającego się człowiekiem, ale wtórnie również człowieka wezwanego do zjednoczenia z Bogiem.

## 1. Bóg i człowiek

### 1.1. Chalcedoński drogowskaz ku Bogu i człowiekowi

Międzynarodowa Komisja Teologiczna utrzymuje, że „chrystologiczne nauczanie Kościoła, a w sposób całkiem szczególny dogmat zdefiniowany na Soborze Chalcedońskim zachowują wartość definitywną”<sup>140</sup>. Podobnie wypowiedział się Benedykt XVI, według którego chalcedońska nauka pozostaje „dla kościoła wszystkich czasów wiążącym drogowskazem na drodze prowadzącej w głąb

---

<sup>140</sup> WZC III, 5.

tajemnicy Jezusa Chrystusa”<sup>141</sup>. Zaś zdaniem jednego z członków komisji cztery dopełnienia użyte w formule chalcedońskiej stają się koordynatami, których w chrystologii nie można ani pominąć, ani przekroczyć<sup>142</sup>. Przy czym, jeśli chalcedoński drogowskaz ma kierować ku pogłębionemu pojmowaniu misterium Wcielonego, sam wymaga właściwego odczytania. A to z kolei jest uwarunkowane w dużym stopniu znajomością ewolucji idei chrystologicznych, zarówno tych, które doprowadziły do Soboru Chalcedońskiego, jak i tych, które pojawiły się już po Soborze z 451 roku, a które doprecyzowywały oraz rozwijały jego myśl w kontekście nowych wyzwań – chodzi tu głównie o II oraz III Sobór Konstantynopoliński, wydobywające zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz jej byłego przewodniczącego pełne znaczenie antycypowane przez Chalcedon<sup>143</sup>.

Chrystologiczny dogmat zabezpiecza integralność natur, które zachowują swoje właściwości i odpowiednie każdej z nich działania właśnie dzięki (a nie pomimo) ich zjednoczeniu w Osobie Słowa. Wprowadzone w ramach jedności Chrystusa rozróżnienie jest dowartościowaniem nie tylko człowieczeństwa Chrystusa, ale wtórnie także ludzkiej natury. Ludzie zostają wyniesieni do relacji z Bogiem, która z kolei umożliwia współpracę z Nim na poziomie przekraczającym ludzkie zdolności pozostawione własnym siłom. Od drugiej strony patrząc (Chalcedon i Konstantynopol III odczytane w duchu Konstantynopola II), dopiero przebóstwiony człowiek staje się prawdziwie ludzki, jako że uczestnictwo w Bożej naturze (por. 2 P 1, 4) humanizuje, doprowadza człowieka do bycia sobą. Zgodnie z chalcedońskim modelem o tyle wolno mówić o zjednoczeniu, o ile zachowane zostaje rozróżnienie, albo odwrotnie: dopiero tam, gdzie zachodzi jedność, mogą istnieć różnice<sup>144</sup>.

Właśnie z perspektywy III Soboru w Konstantynopolu widać najpełniej znaczenie Soboru Chalcedońskiego. Sobór z VII wieku wyciągnął konsekwencje z definicji dogmatycznej z V wieku, dzięki czemu tajemnica Chrystusa, a zwłaszcza

---

<sup>141</sup> J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 173. Por. tenże, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, dz. cyt., s. 595. 759. 794-795.

<sup>142</sup> Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 171. Według kardynała wierność formule chalcedońskiej „pozostaje nadal bezpiecznym kompasem wszelkich dróg chrystologicznych”, a Sobór z V wieku „dla całej dalszej chrystologii ustalił jasne normatywne obramowania” – tamże, s. 10. 162.

<sup>143</sup> WZC II, 7. Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 172 – papież-senior w formule Chalcedonu widzi antycypację, której znaczenia nie pojęto do głębi w V wieku.

<sup>144</sup> WZE 5.2. Por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 491.

Jego człowieczeństwa, ukazała się w pełniejszy sposób. Zadziwiająco aktualne wydają się również dziś, w dobie dowartościowania człowieczeństwa, ustalenia, w których Sobór:

lepiej ukazał istotną rolę odegraną przez ludzką wolność Chrystusa w dziele naszego zbawienia. Tym samym podkreślał on również relację ludzkiej wolnej woli z hipostazą Słowa (nasze zbawienie było chciane przez Boską Osobę za pośrednictwem ludzkiej woli). Tak wyjaśniana w świetle Soboru Laterańskiego – definicja III Soboru Konstantynopolińskiego ma swoje głębokie korzenie w nauce Ojców i w Soborze Chalcedońskim. Z drugiej jednak strony, ona pomaga nam w sposób całkowicie szczególnie odpowiedzieć na wymagania naszego czasu w dziedzinie chrystologii. Te wymagania zmierzają do lepszego ukazania miejsca, jakie w zbawieniu ludzi zajęły człowieczeństwo Chrystusa i różne „misteria” Jego życia ziemskiego, jak chrzest, kuszenia, „agonia” w Getsemani<sup>145</sup>.

Zatem Chalcedon, jeśli odczytywać go w łączności z późniejszym rozwojem chrystologii na kolejnych soborach, okazuje się do dziś bijącym źródłem dla poprawnej interpretacji nie tylko tajemnicy Syna Bożego, który stał się człowiekiem, ale wtórnie również dla wyjaśnienia tajemnicy człowieka powołanego do zjednoczenia z Bogiem. Jest, można rzec, „poczwórnym” drogowskazem kierującym do: Boga, Boga stającego się człowiekiem, człowieka oraz człowieka stającego się Bogiem<sup>146</sup>. „Trzeba lepiej uwypuklać niezliczone bogactwa człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, niż robiły to chrystologie w przeszłości”, skoro „Chrystus ukazuje i wyjaśnia w najwyższym stopniu ostateczną miarę i konkretną istotę człowieka”<sup>147</sup>. Z

---

<sup>145</sup> WZC II, 7. Cyryl Aleksandryjski podkreślał „rolę człowieczeństwa Chrystusowego jako narzędzia, którym posługiwało się i posługuje Boże Słowo w dziele naszego zbawienia i uświęcenia” – I. Bieda, *Chrystologia Ojców*, dz. cyt., s. 448. „Konstantynopolińskie” (mniej „aleksandryjskie” czy „efeskie”) odczytanie Chalcedonu oddała ryzyko rozumienia człowieczeństwa Chrystusa jako jedynie biernego „narzędzia” w rękach Boga.

Wydaje mi się, że jedna z najciekawszych, choć dyskusyjna próba odkrywania człowieczeństwa Chrystusa została zaproponowana nie przez teologa, lecz przez filozofa Mariana Grabowskiego odczytującego dane biblijne w aspekcie antropologicznym. W przyjętej przez uczonego metodzie nie zakłada się wiary, lecz spotyka z oryginalnością człowieka Jezusa prowadzącą dopiero do poznania Bóstwa. Zarzucano mu rozdzielanie natur Boskiej i ludzkiej Chrystusa, lecz autor broni się, że dogmat chalcedoński nakazuje wyznawanie prawdy o Wcielonym, tymczasem refleksje antropologiczne mają dopiero prowadzić do wiary w Niego – por. M. Grabowski, *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej* (Wykłady otwarte z teologii naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP, 2), s. 8-9. 258. 263-264.

<sup>146</sup> Wszak misterium człowieka wyjaśnia się nie inaczej jak w misterium Słowa Wcielonego – por. GS 22. Wcielenie objawia Boga, a zarazem człowieka; Chrystus sprowadza człowieka z podwójnego wyobcowania: względem Boga i samego siebie – por. H. Urs von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2002, s. 62. Według polskiego członka MKT „najgłębszej reorientacji teologii najnowszej” dokonała właśnie „chrystologia człowieka” zawarta w nr 22 GS – por. J. Szymik, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006, s. 202.

<sup>147</sup> WZC I, 2.6. Por. RH 8 i 10; K. Rahner, *Bóg stał się człowiekiem*, dz. cyt., s. 19: „Jezus był człowiekiem, prawdziwym człowiekiem, pełnym człowiekiem i w stwierdzeniu tym nie może być przedwczesnych założeń”. Z drugiej strony należy jednak uważać, żeby antropologiczno-egzystencjalne akcenty nie przeradzały się we współczesne tendencje antiocheńskie, rozluźniające

oporami i po zaciętej „wojnie o przymek” przyjęta w 451 roku chrystologia diofizycka (oczywiście ujmowana w ramach jedności podmiotu, zgodnie z Efezem i efeską lekturą Chalcedonu dokonaną w 553 roku w Konstantynopolu)<sup>148</sup>, wydaje się odpowiednia w poszukiwaniu odpowiedzi na współczesne dylematy dotyczące ludzkiej wolności, stosunku Boga do człowieka, autonomii stworzenia, relacji humanizacji do przebóstwienia itp. Wszystko to skrywa się w misterium Wcielonego, jeśli tylko zostaje ono widziane z punktu widzenia dogmatu chalcedońskiego, który, jeśli jest „rozumiany autentycznie [...] odrzuca każde fałszywe przeciwstawienie między człowieczeństwem i Bóstwem Jezusa”<sup>149</sup>.

Według Grillmeiera chrystologia i soteriologia łączą się w Chalcedonie bardziej niż uznają to zachodnie podręczniki teologiczne<sup>150</sup>. Wydaje się, że statycznemu odczytaniu misterium Wcielonego sprzyjało skoncentrowanie się na treści, zwłaszcza tej dogmatyzującej dwie natury w jednej Osobie, kosztem formy, a ściślej treści kryjącej się w formie, jaką przyjęto w definicji. W „wahadłowej” strukturze o dynamice „jedność-rozróżnienie-jedność-rozróżnienie-jedność” wolno być może wyczytywać żywą interakcję, jaka dokonuje się między Bóstwem i człowieczeństwem w Chrystusie<sup>151</sup>. Można w tym widzieć model relacji z Bogiem obowiązujący braci Pierworodnego, którzy właśnie dzięki życiu w Nim (jedność) będą sobą (rozróżnienie), dzięki czemu Bosko-ludzka współpraca, od zbawienia aż po eschatologiczne przebóstwienie, będzie się dokonywała w całej historii zbawienia osobistego oraz całego rodzaju ludzkiego. Nie oddala to co prawda trudności współczesnych, którzy, jak zauważa Międzynarodowa Komisja Teologiczna, odrzucają ideę zbawienia heteronomicznego, ale jest dobrym punktem wyjścia do wyjaśnienia, że Chrystusowe zbawienie nie oznacza wyzwolenia „od zewnątrz”, ale właśnie stanowi warunek wewnętrznej wolności do współpracy z Bogiem a nawet do bycia człowiekiem<sup>152</sup>.

---

hipostatyczną jedność w Chrystusie – por. A. Nossol, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984, s. 24-25.

<sup>148</sup> Por. L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 575-579. 581. 583; por. również: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 485.

<sup>149</sup> WZC I, 2.6.

<sup>150</sup> Por. A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, art. cyt., s. 393.

<sup>151</sup> Por. S.W. Need, *Language, Metaphor, and Chalcedon*, art. cyt., s. 252-253.

<sup>152</sup> WZC III, 4. Z powodu błędnej koncepcji metafizycznej widzącej w Bogu i człowieku konkurentów, wszelka normatywność pochodząca od Boga (lub od natury stworzonej przez Niego) jest widziana jako „heteronomia” zagrażająca autonomii podmiotu – PEU 75. Odrzucenie soteriologii chrześcijańskiej uznającej zewnętrzny charakter Odkupienia (heteroodkupienie) ma miejsce również



Wcielenie objawia Boga, ale również człowieka rozumianych „po chrześcijańsku”. Objawienie ukazuje nam Chrystusa żyjącego zarazem z Bogiem Ojcem i dla Niego, jak i z ludźmi i dla ich zbawienia. Jego egzystencja jest skierowana dla ludzi (łac. *pro-existentia*), których umiłował i dla których umarł oraz zmartwychwstał. Umilowany do końca przez Boga człowiek jest wezwany do nawrócenia i narodzenia się do nowego rodzaju wolności ukształtowanej przez miłość i możliwej dzięki dziełu Chrystusa. W ten sposób Chrystus – człowiek doskonały – nie jest tylko przykładem, ale również sakramentem dla całej nowej ludzkości<sup>153</sup>:

Życie Chrystusa daje nam nowe zrozumienie Boga, a także człowieka. Jak „Bóg chrześcijan” jest nowy i szczególny, tak „człowiek chrześcijan” jest nowy i oryginalny w stosunku do wszystkich innych koncepcji człowieka. Zstępowanie Boga i, jeśli wolno tak powiedzieć, Jego „pokora” czyni Go solidarnym z ludźmi przez wcielenie, będące dziełem miłości. W ten sposób umożliwia pojawienie się nowego człowieka, który znajduje swoją chwałę w służbie, a nie w panowaniu. [...] To życie Chrystusa skierowane do innych pozwala nam zrozumieć, że prawdziwa autonomia człowieka nie polega ani na wyższości, ani na przeciwstawianiu się<sup>154</sup>.

Chrystologiczny dogmat uwypuklając człowieczeństwo Chrystusa, podkreśla również rolę natury ludzkiej, a razem z nią także kulturowej działalności człowieka. Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej chrystologia może podjąć i zintegrować wizję, jaką współcześni mają co do samych siebie oraz swojej historii. Kultura dzisiejsza może przysłużyć się do poszerzenia pojmowania tego, co w chrystologii nazywa się „naturą”, jeśli tylko odkrywana dzisiaj kondycja ludzka zostanie odniesiona do rekapitulującego wszystko Chrystusa (por. Ef 1, 10). W takim razie również antropologia powinna zostać odnowiona w świetle Misterium Wcielonego. W opracowaniu *Wybrane zagadnienia z chrystologii* w nauce św. Pawła o dwóch Adamach uznano zasadę chrystologiczną, na bazie której można by

---

w idei reinkarnacji; jest ona wyrazem soteriologii samoodkupieńczej (samozbawienie duszy własnym wysiłkiem) – por. APE 9.3. Z powodu błędnej koncepcji metafizycznej widzącej w Bogu i człowieku konkurentów, wszelka normatywność pochodząca od Boga (lub od natury stworzonej przez Niego) jest widziana jako „heteronomia” zagrażająca autonomii podmiotu – PEU 75.

<sup>153</sup> WZC III, 5. Por. TO II, 7-8: „Jezus z Nazaretu, będący owocem tego świata i darem Boga dla świata, wskazuje drogę prowadzącą do autentycznej i trwałej wolności [...]. Jezus z Nazaretu był najbardziej wolnym człowiekiem, jaki kiedykolwiek żył na tej ziemi”. Refleksja patrystyczna, zgodnie z tradycją biblijną, podkreślała przepaść istniejącą między nadzieją na wolność a aktualną kondycją ludzką, którą zniwelowało dopiero dzieło Chrystusa – TO III, 13.

<sup>154</sup> WZC III, 5. Egzystencja chrześcijańska jest uczestnictwem w diakonii, którą Bóg w Chrystusie wypełnił na rzecz ludzi – DEP I, I.

konfrontować chrystologię z kulturą ludzką oraz oceniać osiągnięcia współczesnej antropologii według miary Chrystusa<sup>155</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna z jednej strony kładzie nacisk na to, że „pełny dostęp do osoby i dzieła Jezusa Chrystusa ma miejsce wtedy, gdy unika się rozdzielania Jezusa historii i Chrystusa przepowiadania”<sup>156</sup>. Z drugiej jednak strony zwraca uwagę na owocność, której można się spodziewać w skierowaniu badań dogmatycznych w stronę Jezusa ziemskiego (wciąż pozostający do odkrywania aspekt człowieczeństwa)<sup>157</sup>. Chodziłoby zatem o taki sposób uprawiania chrystologii i egzegezy, który można by określić „chalcedońskim” – dalekim od rozdzielania, ale i nie ulegającym mieszanii tego, co Boskie i co ludzkie.

Najbardziej nośnym teologicznie wnioskiem płynącym z Chalcedonu i ukazującym aktualność formuły z 451 roku wydaje się być interpretacja, jakiej dokonała Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Wybrane zagadnienia z chrystologii*. Komisja reflektując nad czterema dopełnieniami wskazała, że:

Dzięki tym określeniom Ojcowie soborowi wypracowali nowe pojęcie transcendencji. Nie ma ona tylko charakteru „teologicznego”, lecz także „chrystologiczny”. Nie chodzi już tylko o stwierdzenie nieskończonej transcendencji Boga w stosunku do człowieka. Tym razem chodzi o nieskończoną transcendencję Chrystusa, Boga i Człowieka, w stosunku do wszystkich ludzi i historii. Według Ojców soborowych, absolutny i uniwersalny charakter wiary chrześcijańskiej polega na tym drugim aspekcie transcendencji, który ma równocześnie charakter eschatologiczny i ontologiczny<sup>158</sup>.

Wolno może napisać, że w ten sposób Chalcedon wyraził chrześcijańską specyfikę, a zarazem wskazał kierunek prowadzenia chrześcijańskiej refleksji nad uniwersalnością zbawienia w Chrystusie: wierzymy w Boga, który stał się

---

<sup>155</sup> WZC III, 1-3.

<sup>156</sup> WZC I, 2. Łac. „*connexio servetur inter Iesum historicum et Christum praedictum*”.

<sup>157</sup> WZC I, 2.6. Rahner postulował jednoczesne ukazywanie głębokiej różnicy oraz rzeczywistego związku istniejącego między Jezusem historii a Chrystusem wiary. W uwypukleniu dystansu między samointerpretacją Jezusa a dogmatem chrystologicznym chciał widzieć bodziec dla dogmatyki, która dzięki temu przyjmie prawdziwe człowieczeństwo Jezusa i z kolei wyraźniej wykaże, że unia hipostatyczna nie pomniejsza, ale wręcz radykalizuje to człowieczeństwo – por. K. Rahner, *Pisma wybrane*. T. 2, dz. cyt., s. 28-29. Jezuita scharakteryzował dwa typy chrystologii („chrystologię oddolną”, czyli historiozbawczą, oraz „chrystologię zstępującą”, czyli metafizyczną) oraz ukazał relacje między innymi, przy czym dziś, zwłaszcza w przepowiadaniu, pierwszy typ wydaje się wiarygodniejszy. Myśliciel ten sugerował również, by drogę refleksji chrystologicznej prowadzić od „Chrystusa dla nas” do „Chrystusa w sobie samym” – tamże, s. 248.

<sup>158</sup> WZC II, 5.

człowiekiem, a zarazem i właśnie dlatego zachowuje transcendencję w stosunku do wszystkich ludzi.

## 1.2. Definitywna wartość dogmatu i konieczność jego aktualizacji

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, świadoma zarówno definitywnej wartości definicji chalcedońskiej, jak i trudności współczesnych w przyjęciu doktryny o Chrystusie, uznała za stosowne dążenie do pogłębienia dogmatu z 451 roku<sup>159</sup>:

W ciągu historii, jak i w różnorodności kultur, nauczanie Soborów Chalcedońskiego i III Konstantynopolińskiego powinno być ciągle aktualizowane w świadomości i przepowiadaniu Kościoła pod przewodnictwem Ducha Świętego. Ta konieczna aktualizacja narzuca się zarówno teologom, jak i apostołskiej trosce pasterzy i wiernych<sup>160</sup>.

Mówiąc paradoksem członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej, ortodoksja to „najpotrzebniejsza i zarazem najmniej wystarczająca rzecz na świecie (z punktu widzenia wiary i dla samej wiary)”<sup>161</sup>. Rzeczywiście, zdaniem teologów znaczenie orzeczenia nie tyle polega na tym, że kończy ono fazę odpierania błędnych interpretacji, ile otwiera drogę do refleksji teologicznej, przy czym już w samym sformułowaniu dogmatu chalcedońskiego wolno widzieć otwarcie drzwi dla spekulacji teologicznych<sup>162</sup>. Prawdy wiary, podkreślał Karl Rahner, tylko wtedy zostają zachowane, gdy podejmuje się wysiłki poszukiwania ich zrozumienia; przeszłość „żyje” tylko w teraźniejszości. Chalcedońskie *Definitio fidei* jest nie

---

<sup>159</sup> WZC III, 5. Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 173. Papież-senior mimo że dostrzegał w definicji wiążący drogowskaz dla Kościoła wszystkich czasów, jednocześnie podkreślał konieczność przyswajania treści do współczesnego myślenia.

<sup>160</sup> WZC III, 6.

<sup>161</sup> H. de Lubac, *Paradoksy i Nowe Paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, Kraków 1995, s. 128.

<sup>162</sup> Por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 479; tenże, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, art. cyt., s. 384-385; L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 589. Ostatni z wymienionych charakteryzuje okres między IV a V Soborami jako „zmiernianie ku teologii, którą można by już określać jako «scholastyczną/szkolną», w miarę jak porządkuje dane dogmatyczne tradycji za pośrednictwem pojęć i metodologii dialektycznej [...], chociaż nie daje jeszcze początku prawdziwym i właściwym «szkołom»”. Przyjęcie dogmatu chalcedońskiego „w znaczący sposób wpłynęło na jej rozwój i na skutek subtelności wypracowania dialektycznego doprowadziło ją do przyjęcia aparatu pojęciowego, dosyć wyszukanego w porównaniu z poprzednią tradycją. W ten sposób zapoczątkowano późniejsze określenia prawdziwej i właściwej «scholastyki»” – tamże, s. 567. 616. Ubocznym skutkiem definicji z 451 roku jest dowartościowanie przysłowka – odtąd nawet tak „pokorna” część mowy znajduje swoje miejsce w służeniu Panu umysłem i sercem – por. M.H. Scharlemann, *Case for Four Adverbs*, art. cyt., s. 888-891.

końcem, a początkiem, albo raczej zarówno końcem, jak i początkiem – punktem wyjścia dla rozumienia tajemnicy, która z samej swojej istoty domaga się nie statycznego posiadania jej, ale dynamicznego życia nią i stałego podejmowania prób wyjaśnienia tego, co niepojęte<sup>163</sup>.

Ze względu na wymiar historyczny i kulturowy sformułowania dogmatycznego, domaga się ono „inkulturowania” oraz „uwspółcześniania” (interpretacji aktualizującej), w czym wolno widzieć jakby „wcielenie” niezmiennego depozytu wiary w historyczno-kulturowe uwarunkowania. Historia dogmatów, od Nicei, przez Efez i Chalcedon, aż do kolejnych orzeczeń, jest w opinii Międzynarodowej Komisji Teologicznej procesem nieprzerwanej i żywej interpretacji Tradycji, przy czym ojcowie kolejnych soborów przypisywali swojemu nauczaniu wyrażającemu Tradycję charakter normatywny i wiążący. Ewangelia jest więc przekazywana w *Paradosis* Kościoła kierowanego przez Ducha Świętego, a dogmaty należą do żywej Tradycji apostołskiej<sup>164</sup>. Walter Kasper właśnie z faktu, że ojcowie Chalcedonu tradycyjną chrystologię w obliczu pojawiających się błędnych ujęć zinterpretowali przy pomocy abstrakcyjnych pojęć, wyciągnął wniosek, że Sobór opowiedział się za jednością Tradycji i interpretacji (zasada „żywej Tradycji”)<sup>165</sup>.

W związku z zadaniem reinterpretacji i aktualizowania przepowiadania misterium Chrystusa Międzynarodowa Komisja Teologiczna rekomenduje teologom opracowywanie syntezy podkreślającej wszystkie aspekty tajemnicy Chrystusa, która to synteza winna uwzględniać wyniki egzegezy biblijnej, badań nad historią zbawienia oraz „wiedzy świętych”. Dzięki temu można się spodziewać ubogacenia formuły z 451 roku soteriologicznym punktem widzenia. Chalcedon domaga się bowiem opracowania syntezy teologicznej uwzględniającej perspektywę soteriologiczną w doktrynie o osobie i naturach Chrystusa<sup>166</sup>.

---

<sup>163</sup> Por. K. Rahner, *Pisma wybrane. T. 2*, dz. cyt., s. 296-297; G. O’Collins, *Developments in Christology: The Last Fifty Years*, ACR 2 (2013), s. 161-171, s. 163; A. Riches, *After Chalcedon*, art. cyt., s. 211; J.M. Lipniak, *Pierwsza wśród usprawiedliwionych. Reinterpretacja dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w świetle „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”* (Rozprawy naukowe, 90), red. serii: W. Irek, Wrocław 2012, s. 199. Por. również MFD 6.

<sup>164</sup> ID B, II, 1; TD 28-29.

<sup>165</sup> Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, dz. cyt., s. 242.

<sup>166</sup> WZC III, 6.1; SJ, *Wprowadzenie*. Z kolei również tradycyjnie używane pojęcia używane w soteriologii także wymagają wyjaśnienia i interpretacji dostosowanej do umysłowości współczesnych – por. PP B, II, 2.

W dokumencie *Biblia i chrystologia* sygnowanym przez Papieską Komisję Biblijną, ale powstałym we współpracy z Międzynarodową Komisją Teologiczną, zaproponowano konfrontację dogmatycznych formuł chrystologicznych (przywołano zwłaszcza chalcedońską) ze źródłami biblijnymi (głównie z Nowym Testamentem). Takie postępowanie umotywowano założeniem, że „język referujący” używany przez autorów natchnionych dla wyrażenia absolutnego ciężaru Objawienia cieszy się większą powagą od „języka pomocniczego” stosowanego w Kościele. Cały proces krytycznej refleksji polecono tak prowadzić, żeby świadectwo Pisma Świętego nie zostało zniekształcone, oraz żeby krytyczny namysł nad uwarunkowanymi kontekstem sformułowaniami dogmatycznymi nie prowadził z kolei do bezkrytycznego przyjęcia kategorii myślenia obecnej epoki. W tak uprawianej chrystologii osadzonej na Biblii należy pamiętać o równowadze bazującej na całościowym ujmowaniu Pisma Świętego oraz wzięciu pod uwagę różnych sposobów myślenia, którymi hagiografowie się posłużyli. Ani definicje soborowe, ani rozmaite chrystologie nowotestamentalne, nie opisały w sposób wyczerpujący misterium Chrystusa, lecz wskazują kierunek dla spekulacji teologicznej<sup>167</sup>.

Jeśli wypowiedzi chrystologiczne są pewnego rodzaju „ontologizacją kerygmatu” i próbą zreasumowania danych Objawienia, ale sama baza biblijna jest szersza niż doktrynalna wypowiedź<sup>168</sup>, w takim razie proces reinterpretacji dokonywać się będzie na zasadzie sprzężenia zwrotnego: dogmat będzie oświeślał poszukiwania prowadzone w bogatej różnorodności ksiąg natchnionych, z kolei one pozwolą wydobyć wszystkie skarby z formuły dogmatycznej. Biblijnie inspirowana chrystologia winna unikać niebezpieczeństwa „ujednoczenia” bogactwa aspektów chrystologicznych, jakie zostały przekazane w księgach natchnionych. Dlatego formuła Chalcedonu stanowi niezbędne tło zakładane w całym procesie badań, ale

---

Oczywiście zrozumią w obliczu błędów ontologiczna interpretacja Chrystusa stanowi konieczne zabezpieczenie Pisma, ale przecież nie jest wystarczającym rozumieniem „wydarzenia Chrystusa”, zwłaszcza w jego eschatologicznej perspektywie – por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 319.

<sup>167</sup> BC 1.1.2.3; 1.2.2-1.2.2.2; 1.1.11.3. Według jednego z komentatorów doniosłość dokumentu *Biblia i chrystologia* polega właśnie na zwróceniu uwagi na konieczność uwzględnienia zarówno całościowego obrazu Chrystusa (integralna chrystologia), jak i poszanowania różnorodności nowotestamentalnych ujęć – por. J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commission and Christology*, ThS 3 (1985), s. 407-479, s. 444-445. 476.

<sup>168</sup> Por. W. Wołyniec, *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła od 50 do 325 roku* (Rozprawy naukowe, 83), Wrocław 2011, s. 22.

nie może być traktowana jako narzędzie do „ortodoksyjnego zubożenia” bogactwa Chrystusa, w którego tajemnicy kryją się wszystkie skarby mądrości i wiedzy (por. Kol 2, 2-3). Chrystologiczna refleksja mogłaby wzorować się na wyrażonej w Nowym Testamencie wierze w Chrystusa, która daleka jest, jak to określono w dokumencie *Interpretacja dogmatów*, od „monotonnej jednostronności”, owszem:

Jedyna prawda wyraża się raczej w wielkim i wielopostaciowym bogactwie formuł. Są w Nowym Testamencie formuły, które ujawniają rozwój w poznaniu prawdy; prawdy, o których świadczy, mogą więc uzupełniać się i pogłębiać wzajemnie, ale nigdy nie mogą sprzeciwiać się sobie. Chodzi zawsze o jedyne misterium Boskiego zbawienia w Jezusie Chrystusie, które wyraziło się w wielu formach i pod różnymi aspektami<sup>169</sup>.

Historia teologii dowodzi, że dogmat chrystologiczny nie zawsze był traktowany jak „drogowskaz ortodoksji” w prowadzeniu odkrywczych badań egzegetycznych; owszem nieraz służył do „gaszenia Ducha” (por. 1 Tes 5, 19), choćby wtedy, gdy chrystologia stawała się jedynie spekulacją ograniczoną do wypracowania ujętej w teologiczne terminy ontologii. Międzynarodowa Komisja Teologiczna na marginesie podjętego przez nią zagadnienia dotyczącego preegzystencji Chrystusa ukazała, że pojęcia systematyczne, jakkolwiek niezbędne dla syntetyzowania różnych znaczeń teologicznych, winny być jednak rozumiane i stosowane w zgodzie z kontekstem i bogactwem biblijnej treści. Chrystusowa „preegzystencja” nie ogranicza się do współwieczności Chrystusa z Bogiem, pojęcie to obejmuje całe wydarzenie Chrystusa (wszystkie „stany”, od współistnienia z Ojcem, przez kenozę i Wcielenie, śmierć i uwielbienie, aż po powszechny prymat i kosmiczne pojednanie) w jego dynamizmie oraz w zgodzie z perspektywą soteriologiczną i staurologiczną. Nawet forma refleksji teologicznej wydaje się posiadać swoje znaczenie – nie chodzi przecież o spekulację, ale o soteriologiczno-doksologiczny charakter objawionej treści<sup>170</sup>.

Ciekawe spostrzeżenie wypowiedział Rahner, według którego odrzucenie przez współczesnych Wcielenia jako rzekomo mitologicznego bazuje na nieporozumieniu polegającym na utożsamieniu wiary głoszonej przez Kościół z nieortodoksyjnymi koncepcjami inkarnacyjnymi. Ortodoksyjna chrystologia jest jak najdalsza od mitologii, a to, co się dziś odrzuca jako mitologię, jest echem herezji

---

<sup>169</sup> ID B, I, 3.

<sup>170</sup> TCA II, A, 4; SJ 2.1.

potępionych przez Kościół (doketyzm, apolinaryzm, monofizytyzm, monoteletyzm). Inkarnacja ani nie jest przeobrażeniem się Boga w człowieka, ani przebraniem Boga w człowieczeństwo służące Mu do zwrócenia na siebie uwagi, tak jakby Jezus miał być jedynie marionetką poruszaną przez prawdziwego aktora-Boga. Paradoksalnie więc, domaganie się demitologizacji nie tyle kieruje się przeciw prawowiernej wierze, ile przeciw ukrytej herezji chrześcijan nie pojmujących nauki wyznawanej przez Kościół<sup>171</sup>. I to również świadczy o potrzebie wnikania w treści definicji chalcedońskiej.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna konstatuje smutny fakt, że współcześni „prawie całkowicie nie znają autentycznego sensu dogmatu chrystologicznego”, przy czym wiąże ten stan rzeczy z tym, że nie posiadają oni „nawet poprawnej wizji odnośnie do prawdy o Bogu, Stwórcy świata widzialnego i niewidzialnego”<sup>172</sup>. Być może odsądzanie wiary Kościoła od mitologii bazuje na niezrozumieniu tajemnicy Wcielenia, której nie pojmuje się z kolei właśnie z powodu nieprzyjęcia chrześcijańskiej wizji relacji Stwórcy do stworzenia. Związek Boga ze światem może być pojmowany panteistycznie („monofizycko”) albo deistycznie („nestoriańsko”), i oba te błędne ujęcia uniemożliwiają przyjęcie Dobrej Nowiny o Słowie stającym się człowiekiem, ale nie przestającym być Bogiem. W dokumencie *Teologia odkupienia* podkreślono, że chrześcijańska wizja Boga i stworzenia opiera się na przymierzu, które, jak to zostało ostatecznie objawione we Wcieleniu, gdy Bóg wszedł w kondycję ludzką i historię, nie oznacza nic mniej niż udział człowieka w życiu Bożym<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> Por. K. Rahner, *Pisma wybrane. T. 2*, dz. cyt., s. 312; tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, wyb. i tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 61: „Człowiek współczesny, który nie doświadczył wychowania chrześcijańskiego, słysząc stwierdzenie: «Jezus jest Bogiem, który stał się człowiekiem», odrzuci je już na wstępie jako wypowiedź mityczną, która *a priori* nie może być poważnie brana pod uwagę i dyskutowana; podobnie zresztą jak czynimy my, gdy słyszymy, że Dalaj Lama uważa się za wcielenie Buddy”. Z drugiej strony jezuita podkreślał, że można nie znać prawowitych formuł chrystologicznych, ale egzystencjalnie wyznawać prawdziwą wiarę we Wcielenie – *Pisma wybrane. T. 2*, dz. cyt., s. 312-313.

Por. również streszczenie poglądów Klemensa Aleksandryjskiego w: H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000, s. 54: „Nie było to odgrywanie komedii, ale prawdziwe przyobleczenie ciała za pośrednictwem Logosu, Najwyższego Kapłana, który nie wstydział się nazwać nas braćmi”.

<sup>172</sup> WZC III, 5.

<sup>173</sup> TO I, 35-36. W związku z tym pojawiła się interesująca koncepcja rozumienia dwóch natur Chrystusa jako podwójnej relacyjności Chrystusa: do Ojca i do świata – por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 320-321.

## 2. Formuła chalcedońska a aktualne problemy chrystologiczne

Zarazem ważkość jak i konieczność reinterpretacji chalcedońskiej formuły wyraża się w jej potencji do rozstrzygnięcia aktualnych problemów chrystologicznych. Za przykład twórczej, bo zastosowanej w celu podjęcia aspektów chrystologii wymagających odnowienia, reinterpretacji dogmatu może służyć przywołana w dokumencie *Wybrane zagadnienia z chrystologii* kwestia panowania Chrystusa nad całym światem i historią powszechną<sup>174</sup>. Jak zostało już powiedziane, Międzynarodowa Komisja Teologiczna zwróciła uwagę na to, że cztery określenia użyte w definicji chalcedońskiej stwierdzają nieskończoną transcendencję Chrystusa, a więc Boga i człowieka, względem wszystkich ludzi i całej historii. Panowanie Zmartwychwstałego, które zostało poświadczane w Nowym Testamencie, odnosi się nie do Bóstwa Chrystusa, lecz do Jego uwielbionego człowieczeństwa; dotyczy nie tylko każdego człowieka, ale i całego kosmosu, co pośrednio zakłada antropologię uwzględniającą istotną relację człowieka do świata czy, innymi słowy, integralność stworzenia, które objęte kosmicznym i uniwersalnym Odkupieniem Chrystusa, ma otrzymać wolność synów Bożych (por. Kol 1, 15-20; Rz 8, 19-23). Pośrednictwo Syna ma wymiar uniwersalny i kosmiczny, przekracza ono wszelkie podziały i jedna to, co na ziemi, z tym, co w niebiosach (por. Kol 1, 19-20; Ef 1, 7-10)<sup>175</sup>. Właściwe zrozumienie tego kosmicznego prymatu Chrystusa nie jest możliwe bez chrystologii Chalcedonu:

Jeżeli rzeczywiście nigdy nie można mieszać człowieczeństwa Chrystusa z Jego Bóstwem, to tak samo nie można oddzielać Jego człowieczeństwa od Jego Bóstwa. Te dwa błędy prowadzą do tego samego i jedyne rezultatu. Gdy człowieczeństwo Chrystusa zostaje wchłonięte w Jego Bóstwo lub gdy się je izoluje, to w obydwu przypadkach uznanie tego kosmicznego prymatu, jaki Syn Boży otrzymuje w swoim uwielbionym człowieczeństwie, zostaje również naruszone. W każdym razie, przypisuje się Boskości Słowa to, co w sposób oczywisty [...] należy już do Jego człowieczeństwa, o ile jest człowieczeństwem Jezusa Chrystusa ustanowionego Panem, a który jako taki otrzymuje „imię ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9)<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> WZC V, 1.

<sup>175</sup> WZC II, 5; V, 3.2; V, 3.4; TO II, 18; IV, 74; NZD 47. 92 (dowartościowanie tajemnicy kosmicznej komunii w Chrystusie staje się dla MKT kontekstem dla rozwiązywania innych zagadnień teologicznych, w tym przypadku losu dzieci, które zmarły bez sakramentu chrztu).

<sup>176</sup> WZC V, 3.5.



W ten sposób chrystologiczna transcendencja wynikająca z dogmatu sformułowanego w 451 roku okazuje się mieć również wymiar eschatologiczny i soteriologiczny. „Nowe stworzenie”, „odrodzenie” (por. Mt 19, 28), czy też „niebo nowe” i „ziemia nowa” (por. Ap 21, 1), wiążą się ściśle z prymatem Chrystusa, który ma stać się również naszym w Nim prymatem. W obecnym czasie, w którym posiadamy jedynie pierwsze owoce Ducha Świętego, recepcja Odkupienia jest jeszcze niekompletna. Wolność od potęg tego świata objawi się w pełni dopiero wraz z Paruzją, jednak już teraz wywyższony Pan może kierować historią zmierzającą ku swemu eschatologicznemu wypełnieniu. Raz jeszcze potwierdza się, że dowartościowanie człowieczeństwa Chrystusa – idące przecież po linii Chalcedonu każące odrzucić fałszywe przeciwstawienie między Bóstwem i człowieczeństwem Wcielonego – pozwala lepiej pojąć również Jego Bóstwo<sup>177</sup>.

Bez odwołania do Chalcedonu nie sposób zająć się również drugim z zagadnień uznanych w 1981 roku przez Międzynarodową Komisję Teologiczną za pierwszoplanowe w chrystologii. Chodzi o kwestię pogodzenia niezmienności Boga z Jego „cierpieniem”; innymi słowy, o odpowiedź na pytanie, czy męka Syna dotyka w jakiś sposób całą Trójcę (tzw. trynitarny aspekt Krzyża Chrystusowego). Temat ten jest przykładem na to, w jaki sposób klasyczne odpowiedzi chrystologiczne oraz aktualne pytania mogą wzajemnie się wyjaśniać. W poszukiwaniu rozwiązania, którego nie da się znaleźć bez uwzględnienia związku doktryny chrystologicznej i trynitarniej, należy oczywiście umieć rozróżnić to, co zgadza się z Objawieniem biblijnym od idei jemu obcych, np. heglowskiego pojęcia Boga. W chrześcijańskim rozumieniu *kenosis* Syna nie należy doszukiwać się bezsilności bytu Boskiego poddającego się ludzkiej słabości, ale wyrazu bezmiernej *agape* Boga. Ofiara złożona przez Chrystusa z samego siebie ma wartość absolutną i nieskończoną ze względu na Syna, który składa ją z miłości do człowieka. Ogołocenie posiada skuteczność zbawczą ze względu na to, że dotyczy ono Syna Bożego dzielącego pełnię życia Bożego i panującego nad wszystkim. W swojej Męce bierze na siebie ludzki grzech, objawiając niepowstrzymaną niczym miłość Boga. A jednak jest

---

<sup>177</sup> WZC I, 2.6; V, 3.3; V, 3.6-3.7; TO IV, 75-78. Por. również BTJ 40: „Pozostaje faktem, że niewyobrażalna wielkość chrystologiczna przymierza Boga z człowiekiem, sięgająca wręcz wcielenia Boga w człowieka z miłości do człowieka, jawi się także jako ogrom łaski, trudnej do przyjęcia w ramach wzniosłego i sztywnego myślenia o transcendencji Boga. My sami, ze wzrokiem utkwionym w Jezusie i w pokornym kontakcie ze świadectwem uczniów, powinniśmy każdego dnia przechwytywać głos Ojca i pouczenie Ducha, aby czerpać z tego wsparcie do wyznawania niesłychanej prawdy o Jezusie jako Panu historii i odwiecznym Synu (por. Mt 17, 5)”.

prawdą, że przyjmuje na siebie dramatyczny stan człowieka przekłętego (por. Ga 3, 13), a nie pozostaje w nienaruszonej i niezmiennej chwale boskiej<sup>178</sup>.

Z kolei odrzucenie heterodoksyjnych propozycji wcale nie pociąga za sobą automatycznie ortodoksyjnego pojmowania tajemnicy. Owszem właśnie w zetknięciu z nią dochodzić może do uproszczeń niedopuszczalnych, chciałoby się napisać, że heterodoksyjnych, gdyby nie paradoks, że opierających się właśnie na stwierdzeniach ortodoksyjnych, w tym na zasadzie *communicatio idiomatum*<sup>179</sup>. Sam termin, choć stosunkowo późno sformułowany, wyraża treści obecne od początków chrystologicznej refleksji. Grzegorz Strzelczyk podkreśla związek istniejący między formułą chrystologiczną Chalcedonu a dyskusją nad wymianą przymiotów, a nawet widzi w niej jeden z podstawowych czynników, które wpłynęły na kształt definicji z 451 roku. Chalcedoński schemat dwóch natur w jednej osobie stanowił metafizyczne uzasadnienie dla poprawnego (niemetaforycznego) stosowania wymiany przymiotów; w ten sposób koncepcja unii hipostatycznej byłaby próbą wykazania zasadności tradycyjnego orzekania o Chrystusie, a w każdym razie przyjęty model chrystologiczny nie mógł nie pozostawać w zgodzie z *communicatio idiomatum*. Z kolei uznanie chalcedońskiego modelu metafizycznego sprawiło, że problematyka, która legła u podstaw sformułowania dogmatu, pozostała niestety niejako „w cieniu”, gdy została poczytana za jeden z aspektów chrystologicznej spekulacji wynikających z formuły przyjętej w 451 roku<sup>180</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna przyznaje, że być może nie wolno uznawać starotestamentowego objawienia Boga „ludzkiego” jako jedynie skutku zastosowania prostych antropomorfizmów. Ojcowie Kościoła w obliczu tajemnicy uciekali się do formy dialektycznej, by wyrazić to, co wydawało się trudne do

<sup>178</sup> TCA, *Wprowadzenie*; II (wstęp i cały punkt B, w tym zwłaszcza: 1.1-1.2 oraz 5.2); BTJ 90-91. Wieczny i niezmienny Bóg we Wcieleniu stał się człowiekiem, a zatem historia człowieka stała się historią Boga; w takim razie można mówić o jakiegoś rodzaju wolnym „stawianiu się” Boga – por. *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, tłum. A. Lis, Katowice 1996, s. 27-29.

Problemem niecierpliwości a zarazem współcierpienia Boga zajmował się też Ratzinger – zob. J. Szymik, *Theologia Benedicta. Tom I*, Katowice 2010, s. 250-265.

<sup>179</sup> Grzegorz Strzelczyk proponuje następującą definicję *communicatio idiomatum*, które według niego powinno być rozpatrywane w dwojakim sensie: ontologicznym i logicznym. W tym pierwszym sensie „termin *communicatio idiomatum* oznacza rzeczywistą przynależność własności natury ludzkiej i natury boskiej do jedynej osoby słowa wcielonego”, zaś w sensie logicznym „oznacza jednoczesne orzekanie, w ramach jednego wyrażenia (zdania lub narracji), o jedynym podmiocie, którym jest osoba słowa wcielonego, jednego (bądź więcej) predykatów odnoszących się do Jego natury ludzkiej i jednego (bądź więcej) predykatów odnoszących się do Jego natury boskiej” – por. G. Strzelczyk, „*Communicatio idiomatum*”, art. cyt., s. 298.

<sup>180</sup> G. Strzelczyk, „*Communicatio idiomatum*”, art. cyt., s. 290. 294-295. 297.

pogodzenia: że z jednej strony Bóg pozostaje niezmienny (jest „zaktualizowany” sam w sobie, w niczym nie potrzebuje stworzeń) i niecierpieliwy, ale z drugiej jest przecież wolny (Wcielenie!) i w Chrystusie – jednak – cierpi. Do tej pory w historii teologii broniono raczej pierwszego, ale także drugi aspekt powinien zostać w pełni przyjęty. Człowiek współczesny słusznie szuka Bóstwa, które nie tracąc nic ze swojej wszechmocy, jest jednak pełne współczucia. Być może jest więc możliwe współistnienie współczucia ze szczęściem wiecznym<sup>181</sup>, jednak:

W próbie i doświadczeniu tej refleksji – umysł ludzki i teologiczny podejmuje niewątpliwie zagadnienia należące do najtrudniejszych (na przykład zagadnienie „antropomorfizmu”), ale spotyka się również w sposób szczególny z niewyraźnym misterium Boga żywego, i czuje ograniczenia swoich pojęć<sup>182</sup>.

Wydawałoby się, że właśnie *communicatio idiomatum* mogłoby być pomocne w poszukiwaniu rozstrzygnięcia postawionej kwestii „cierpienia” Boga. Problem jednak w tym, że również wymianę przymiotów można interpretować „nieortodoksyjnie”, w wyniku czego ładunek tajemnicy zostaje rozbrojony. Owszem, przyznaje się że Bóg cierpiał w Chrystusie, ale zarazem dodaje, że możemy tak mówić jedynie dlatego, że temu samemu Boskiemu podmiotowi przypisujemy również własności natury ludzkiej. Tak odczytane *communicatio idiomatum* prowadzi może do „niehumanego” rozumienia niecierpieliwości i niezmienności Boga, jakby Ten pozostawał nieczuły na ludzkie cierpienie czy obojętny na ludzkie wydarzenia<sup>183</sup>, złączony z nimi jedynie przez metaforykę wymiany przymiotów, a nie przez ontologię, na której ona bazuje, a która próbuje wyrazić niewyraźną tajemnicę Boga naprawdę ludzkiego. W związku z tym Międzynarodowa Komisja Teologiczna przestrzega przed „antymisteryjnym” stosowaniem *communicatio idiomatum*:

---

<sup>181</sup> TCA II, B, 2-3; II, B, 4-4.1; II, B, 5-5.1. Por. TO II, 11: „Ewangelia Jezusa ukrzyżowanego pokazuje solidarność miłości Bożej z cierpieniem. W osobie Jezusa z Nazaretu ta zbawcza miłość Boga i Jego solidarność z nami przybierają swój historyczny i fizyczny kształt”. Por. również DM 7: „Boski wymiar Odkupienia pozwala nam w sposób najbardziej poniekąd doświadczalny i «historyczny» odsłonić głębię tej miłości, która nie cofa się przed wstrząsającą ofiarą Syna, aby uczynić zadość wierności Stwórcy i Ojca wobec ludzi stworzonych na Jego obraz i «od początku» w tym Synu wybranych do łaski i chwały”. Jeśli chodzi o kwestię pogodzenia niecierpieliwości ze zdolnością do cierpienia, „pierwsi Ojcowie Kościoła po prostu stwierdzali paradoks” – por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 240. Pierwszym, który nie zadowolął się sprowadzeniem tematu cierpienia Boga do cierpiącego człowieczeństwa Jezusa był Orygenes – por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, dz. cyt., s. 622.

<sup>182</sup> TCA II, B, 5.2.

<sup>183</sup> TCA II, B, 4.2.

Według Soboru Efeskiego [...] Syn przyjmuje na siebie bóle zadane Jego ludzkiej naturze (*oikeiosis*); a próby sprowadzenia tej propozycji (i innych podobnych, które są obecne w tradycji) do prostej „komunikacji idiomatów” nie oddają wystarczająco jej głębokiego znaczenia. Jednak chrystologia Kościoła nie pozwala stwierdzić formalnie, że Jezus był poddany cierpieniu w swoim Bóstwie<sup>184</sup>.

Pośrednio daje się w tej uwadze Międzynarodowej Komisji Teologicznej wyczytać konieczność postępowania drogą odwrotną; nie należy sprowadzać tajemnicy do *communicatio idiomatum*, ale uznać, że właśnie wymiana przymiotów jest jej wyrazem. Polski chrystolog pośród funkcji, które jego zdaniem należy przyznać wymianie przymiotów, wymienia między innymi: misteryjną oraz weryfikacyjną. *Communicatio idiomatum* posiada funkcję misteryjną, ponieważ nie jest próbą racjonalnego wyjaśnienia misterium, ale naprowadza na jego ortodoksyjne pojmowanie (ale nie rozumienie, które rzeczywistość wiary transcenduje). Z kolei weryfikacyjna rola wynika z tego pierwotnego „instynktu” ortodoksji zawartego w zasadzie – proponowane modele chrystologiczne mające wyjaśniać tożsamość Chrystusa muszą dopuszczać stosowanie *communicatio idiomatum* oraz wyjaśniać możliwość ich stosowania<sup>185</sup>.

Na niebezpieczeństwo „rozdzielającego” stosowania wymiany przymiotów zwracał uwagę Rahner. Dokonuje się ono wtedy, gdy uznaje się, iż proces zmiany nie dotyczy samego Logosu, a jedynie przyjętej przez Niego rzeczywistości; w ten sposób obie rzeczywistości, Boska i ludzka, pozostają co prawda niez mieszane, ale i rozdzielone. Bo przecież Logos naprawdę stał się człowiekiem, a zatem ludzka historia z jej stawaniem się stała się Jego własną historią, a śmierć człowieka – śmiercią nieśmiertelnego Boga. Słuszne rozdzielenie rzeczywistości stworzonej od Słowa Bożego nie może zatem oznaczać porzucenia prawdy, że rzeczywistość stworzona jest jednak rzeczywistością Słowa Bożego. Niezmiennność Boża, która musi zostać utrzymana, nie powinna zaciemnić faktu, że historia z jej stawaniem się stała się rzeczywiście historią samego Słowa Bożego. A zatem w sobie samym niezmienny Bóg może zmieniać się w czymś/kimś innym; jest to zdaniem członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej tajemnica porównywalna do trójjedności

---

<sup>184</sup> TCA II, B, 3. Por. Cyryl Aleksandryjski, *Drugi list Cyryla do Nestoriusza*, nr 5, DSP, s. 115: „Przeto mówimy, że cierpiał On i zmartwychwstał nie dlatego, że Słowo Boże we własnej naturze cierpiało chłostę, przebicie gwoździami i inne rany (Bóstwo bowiem, jako niecielesne, jest poza cierpieniem), lecz ponieważ cierpiało te rzeczy ciało, które uczyniło swoim własnym. Dlatego mówi się, że On cierpiał za nas, ponieważ w cierpiącym ciele był Ten, który jest poza cierpieniem”.

<sup>185</sup> G. Strzelczyk, „*Communicatio idiomatum*”, art. cyt., s. 300.

Boga – podobnie jak monoteizm nie jest zaprzeczony przez naukę o Trójcy, tak tajemnica Wcielenia jest obecna w samym Bogu (a nie tylko po stronie stworzenia), który stając się czymś, nie przestaje być niezmienny. Absolutnie wolny Bóg ogołaca się z miłości, a przez to ustanawia inną rzeczywistość jako swoją własną a zarazem odmienną, a nie jedynie przyjmuje już istniejącą w izolacji od siebie rzeczywistość; w pierwszym przypadku w Jego pierwotnej rzeczywistości nie dokonuje się zmiana, drugi wariant prowadziłby do powstania zmiany w Niezmiennym<sup>186</sup>.

Ten sam Chrystus, który w swoim ciele został ukrzyżowany, jest przecież Synem Bożym; w śmierci Jezusa sam Syn doznał przemocy: jeden z Trójcy cierpiał (łac. *Unus de Trinitate passus est*). Albo, zgodnie z jednym z anatematyzmów II Soboru Konstantynopolińskiego, jeden z Trójcy Świętej został ukrzyżowany w ciele<sup>187</sup>. Nie wolno, na co zwróciła uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna, rozdzielać ekonomii zbawienia i teologii, podobnie jak nie należy naruszać tożsamości Trójcy immanentnej i Trójcy ekonomicznej. Na podstawie ekonomii zbawienia należy przyjąć, że kenoza zostaje przyjęta nie tylko przez Syna, ale dotyka również w jakiś sposób Ojca, który w zjednoczeniu z Synem i Duchem Świętym żyje misteriami Odkupienia jako swoimi. Jeśli relacja Ojca do Wcielonego Syna jest konstytutywna dla Trójcy Świętej, wtedy, przynajmniej od naszej, ludzkiej strony

---

<sup>186</sup> Por. K. Rahner, *Pisma wybrane*. T. 2, dz. cyt., s. 306-308 (włącznie z przypisem nr 4). Gwoli prawdy trzeba jednak dodać, że Rahner widział również odwrotne niebezpieczeństwo polegające na takim odczytywaniu wymiany przymiotów, które prowadziło do mieszania natur – por. tamże, s. 247. Jezuita rozróżniał „chalcedońską” oraz „neochalcedońską” interpretację „wymiany przymiotów”, pomiędzy którymi dostrzegał subtelną, a jednak zasadniczą różnicę – „autentyczny chalcedonizm podejrzewa zawsze inną soteriologię o to, że potajemnie w niej następuje jednak przejście z *communicatio idiomatum* (dwóch natur) w *entitas idiomatum* (obu natur)”.

Według Balthasara nie tyle należy negocjować „stawanie się” Boga, ile raczej mówić o jakiegoś rodzaju „ponad-stawaniu się” wydarzenia wewnątrzboskiego; co istnieje w Bogu, nie jest brakiem czasu, lecz raczej jego „pra-obrazem” – por. D.L. Schindler, *Czas w wieczności, wieczność w czasie*, tłum. A. Maciejewska, Comp 1 (1992), s. 95-109, s. 99-100. Być może dynamiczne odczytanie metafizycznej statycznej koncepcji Chalcedonu, możliwe właśnie dzięki zastosowaniu kategorii czasu, odsłania w pewnym stopniu, że niezmiennosc Boga nie dokonuje się za cenę rozdzielenia wieczności i historii – por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, dz. cyt., s. 134: „Język temporalny pozwala mówić o działaniu Boga w historii, a także o wchodzeniu historii w tajemnicę wieczności [...] Język temporalny informuje o wydarzeniach wykraczających poza historię. Jest on swoistym kodem, mówiącym historycznie o sprawach niewyrażalnych, nie dających się objąć wysiłkiem ludzkiej myśli. Jeżeli w opisie unii hipostatycznej zamiast abstrakcyjnego pojęcia człowieka znajdzie się historia Jezusa z Nazaretu, to misterium otrzyma nie tylko dodatkowy wymiar, lecz ukaże się jako skomplikowany spłot powiązań między płynącym czasem a beczasowym życiem Drugiej Osoby Bożej. Po stronie boskości zmian temporalnych nie ma, są one tylko po stronie człowieczeństwa”.

<sup>187</sup> BTJ 45; DS 432. Formułę „*unus de Trinitate crucifixus*”, rozumianą jako próba wyjścia w kierunku monofizytów, propagowali mnisi w Konstantynopolu i Rzymie w VI wieku – DSP, s. 295, przypis nr 54.

patrzac, życie trynitarne jest prowadzone w jakiś „nowy” sposób<sup>188</sup>. Międzynarodowa Komisja Teologiczna szkicuje następującą propozycję rozwiązania poruszonego problemu, w której ekonomia zbawienia rzuca światło na teologię, a Objawienie i Odkupienie dokonane w Chrystusie zostaje uwzględnione w doktrynie trynitarnej:

Według Pisma świętego świat został stworzony w sposób wolny, chociaż w wieczności było wiadome – w sposób nie mniejszy niż było znane samo zrodzenie Syna – że Jezus Chrystus, Baranek niepokalany, miał przelać swoją drogocenną krew (por. 1 P 1, 19n; Ef 1, 7). W tym sensie zachodzi ścisła odpowiedniość między aktem, jakim Ojciec przekazuje Synowi Boskość, i aktem, którym Ojciec wydaje swojego Syna w opuszczeniu na krzyżu. Ponieważ jednak także zmartwychwstanie jest obecne w wiecznym planie Boga, to cierpienie «rozdzielenia» [...] jest zawsze przekraczane przez radość zjednoczenia. Współczucie Boga trynitalnego w męce Słowa jest rozumiane w sensie ścisłym jako dzieło najdoskonalszej miłości, która równocześnie jest źródłem radości<sup>189</sup>.

Podsumowując, w niełatwym procesie reinterpretacji dogmatu użyteczne będzie skorzystanie z dwóch, wyżej już wzmiankowanych, sugestii: po pierwsze owocny okaże się, jak zawsze, zwrot ku Pismu Świętemu; a po drugie, warto skorzystać z wymiany przymiotów. Jeśli to, co dziś określamy za pomocą pojęcia *communicatio idiomatum*, jako objawione było obecne we wspólnocie wierzących jeszcze zanim doktryna chrystologiczna została sprecyzowana, wolno może za Strzelczykiem uznać w wymianie przymiotów charakter nakierowujący ku chrystologicznej ortodoksji również dziś, w dobie której obce jest myślenie metafizyczne<sup>190</sup>.

### 3. Chrystus i Bóg Trójjedyny

W opracowaniu *Teologia, chrystologia, antropologia*, zdecydowanie najbogatszym ze wszystkich dokumentów komisji w odniesienia do formuły chalcedońskiej, właśnie w oparciu o kryterium „bez mieszania i bez rozdzielania” zdecydowano się opisać relacje między chrystologią a trynitologią, a także pomiędzy

<sup>188</sup> TCA I, C, 3. W opracowaniu *Biblia i chrystologia* przywołuje się syntezy teologiczne, w których *chrysto-logię* pojmuje się jako *teo-logię* dotyczącą samego Boga, który w Chrystusie dokonuje *samo-objawienia*. Dla przykładu, Balthasar w kenozie Chrystusa widział odsłonięcie istotnej cechy życia trynitalnego – BC 1.1.10.1. Tożsamość Trójcy ekonomicznej i immanentnej nie może być jednak rozumiana jako identyczność – por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 338-342.

<sup>189</sup> TCA II, B, 5.2.

<sup>190</sup> G. Strzelczyk, „*Communicatio idiomatum*”, art. cyt., s. 300.

chrystologią a teologią (refleksją o Bogu). Zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej „wywołuje się *pomieszanie* (łac. *confusio*) chrystologii i rozważania na temat Boga, jeśli zakłada się, że poza Jezusem Chrystusem imię Boga nie ma żadnego sensu i że nie istnieje inna teologia niż ta, która wypływa z objawienia chrześcijańskiego”<sup>191</sup>. Tego rodzaju zmieszanie wiązałoby się siłą rzeczy z odrzuceniem stworzenia, w którym znajdują się ślady Boga (por. Rz 1, 20), oraz samego człowieka z jego naturalnym pragnieniem Boga oraz prapojęciem Boga obecnym w religiach czy filozofii, a nawet we współczesnym dążeniu do wartości absolutnych. Zmieszanie to byłoby przede wszystkim zaprzeczeniem wcześniejszego etapu ekonomii zbawienia, w którym Bóg rzeczywiście objawił się narodowi wybranemu, co zresztą Jezus potwierdził swoją teocentryczną postawą. Wyznanie, że „Jezus jest Synem Bożym”, samo w sobie zakłada już objawienie Boga, nieuwzględnienie którego prowadziłoby do „chrystologii ateistycznej”<sup>192</sup>.

„Jeśli chodzi o *rozdzielenie* (łac. *separatio*) chrystologii i refleksji o Bogu objawionym, gdziekolwiek następuje ono w ramach wykładu teologicznego, to często prowadzi ono do założenia, że samo pojęcie Boga wypracowane przez mądrość filozoficzną wystarcza dla refleksji o wierze objawionej”<sup>193</sup>. W ten sposób zanegowana zostaje nowość i oryginalność objawienia tak Starego, jak i jeszcze bardziej Nowego Przymierza, a samo wydarzenie Chrystusa zostaje wtedy pomniejszone. Paradoksalnie, skutkiem tego rozdzielenia refleksja chrystologiczna może zostać zamknięta w samej sobie, bez dokonywania koniecznego odniesienia do Boga. Wtedy misterium Boga objawione w Chrystusie nie mogłoby poprawiać błędów filozoficznej myśli o Bogu i prowadzić ludzkiego zrozumienia do pełni prawdy. Jedynie misterium Chrystusa nie oddzielonego od poznania Boga, a zwłaszcza od Jego objawienia w Starym Testamencie pozwala na przyjęcie pełni Objawienia<sup>194</sup>.

---

<sup>191</sup> TCA I, A, 1.1.

<sup>192</sup> TCA I, A, 1.1; I, A, 3.1.

<sup>193</sup> TCA I, A, 1.2; BTJ 4. Ową „nierozdzielność wiary w Boga i wiary w Jezusa Chrystusa, Jego Wcielonego Syna” podkreślał również młody teolog z Bawarii – por. J. Ratzinger, „*Wprowadzenie w chrześcijaństwo*” – *wczoraj, dziś, jutro*, tłum. G. Sowinski, w: tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 2012, s. 5-26, s. 24.

<sup>194</sup> TCA I, A, 1.2; I, A, 3.2-3.3. Również z perspektywy Chalcedonu należy według MKT widzieć relację między dwoma czasami objawienia: uniwersalnym, danym w pierwotnym stworzeniu, oraz osobistym dokonującym się w ramach historii zbawienia – TCA I, A, 2. Zagadnienie to zostanie podjęte przeze mnie w innym miejscu dysertacji.

W związku z koniecznością uniknięcia zarówno zmieszania jak i rozdzielenia, komisja na relację między chrystologią i problemem Boga proponuje patrzeć z perspektywy Chalcedonu:

Wydaje się, że możemy tutaj wykorzystać, po odpowiednim przystosowaniu (łac. *mutatis mutandis*), kryterium zastosowane przez definicję Soboru Chalcedońskiego – między chrystologią i problemem Boga należy utrzymywać rozróżnienie, bez pomieszania i bez rozdzielenia (łac. *distinctio sine confusione nec separatione*) [...]. Z tego powodu droga, która zmierza do zrozumienia Jezusa w świetle idei Boga, i droga, która w Jezusie pozwala odkryć Boga, zakładają się wzajemnie<sup>195</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna zachowuje zatem komplementarność dróg: zstępującej od Boga do Jezusa oraz wstępującej od Jezusa do Boga. Konsekwentnie, w mniemaniu komisji teizm naturalny (domena rozumu ludzkiego) nie sprzeciwia się chrystocentryzmowi, jeśli tylko a priori nie odrzuca możliwości Objawienia; a teizm chrześcijański wręcz zakłada teizm naturalny. Przy czym nie wolno tego rodzaju teizmu naturalnego pomylić z monoteizmem Starego Testamentu, który, ze względu na genezę, jaką ma w objawieniu nadprzyrodzonym, jest wewnętrznie ukierunkowany na objawienie trynitarnie. Niedopuszczalne jest również pomieszanie teizmu naturalnego z teizmami historycznymi (wyznanymi w religiach niechrześcijańskich), które z kolei mają swoje źródło nie w naturze czystej, ale poddanej grzechowi, odkupionej przez Chrystusa i podniesionej do celu nadprzyrodzonego<sup>196</sup>.

W dokumencie *Teologia, chrystologia, antropologia* podjęto również dyskutowane w teologii pytania o przedmiot teologii (Bóg czy Jezus Chrystus?) oraz o relację między teocentryzmem i chrystocentryzmem. Teocentryzm objawiony, a więc trynitarny jest właściwie tożsamy z chrystocentryzmem, skoro uznanie Boga Trójjedynego jest możliwe jedynie za pośrednictwem poznania Jezusa Chrystusa. „Osobliwość” Jezusa reflektowana w chrystologii polega na szczególnej relacji z Ojcem i Duchem Świętym oraz na Jego byciu dla ludzi, i jako taka pokrywa się w zasadzie z objawieniem Trójcy Świętej. Ponieważ Jezus, który objawia Boga trynitarnego, sam z kolei może to czynić o tyle, o ile właściwie pojmuje się szczególny charakter obecności Boga w Nim, dlatego teocentryzm i chrystocentryzm

---

<sup>195</sup> TCA I, A, 2-3.

<sup>196</sup> TCA I, A, 1; I, B, 1-1.1; I, B, 2-3. Por. BTJ 7: „chrześcijańskie rozumienie monoteizmu” ma oczywiście „wewnętrzny związek z tajemnicą trynitarnego życia wewnętrznego Boga, objawionego we wcieleniu Syna Bożego, który stał się człowiekiem”.



wzajemnie się zakładają i wyjaśniają<sup>197</sup>. „Wynika z tego, że nie należy wprowadzać żadnego rozróżnienia (łac. *distinctionem*) między teocentryzmem i chrystocentryzmem, ale dążyć do ich uzgodnienia”<sup>198</sup>.

Jak podkreślono w innym opracowaniu komisji, „działanie Boga w świecie i w dziejach ludzi («ekonomia Boża») jest naszą jedyną drogą dostępu do tajemnicy Boga Trójcy”<sup>199</sup>. Zgodnie ze świadectwem Nowego Testamentu i tradycją starożytnego Kościoła, Bóg rzeczywiście objawił siebie w wydarzeniu Jezusa Chrystusa i darze Ducha Świętego. Trzy imiona Boże poznane dzięki ekonomii zbawienia, która jest jedynym i ostatecznym źródłem wglądu w misterium Boga, objawiają wieczne życie Tego, który jest Ojcem, Synem i Duchem. Trójca ekonomiczna ma swoją podstawę w Trójcy wiecznej i immanentnej, albo, od drugiej strony patrząc, ta sama immanentna Trójca Święta udziela się w wolności (a nie z konieczności) w ekonomii zbawienia<sup>200</sup>. Można zatem mówić o ich tożsamości a zarazem rozróżnieniu między nimi, które powinno zostać utrzymane, ale które z kolei nie powinno być rozumiane jak rozdzielenie:

Należy zatem utrzymać rozróżnienie (łac. *distinctio*) między, z jednej strony, Trójcą immanentną, dla której wolność jest tożsama z koniecznością w wiecznej istocie Boga, oraz, z drugiej strony, trynitarną ekonomią zbawienia, w której Bóg realizuje w sposób absolutny swoją wolność, nie podlegając żadnej konieczności natury. [...] Rozróżnienie (łac. *distinctio*) „Trójcy immanentnej” i „Trójcy ekonomicznej” nie narusza ich rzeczywistej tożsamości. Nie powinno się odwoływać do tego rozróżnienia, aby uzasadnić nowe rodzaje rozdzielenia, ale powinno się je rozumieć według potrójnej drogi: afirmacji, negacji i „wyjątkowości” (*affirmationis, negationis et eminentiae*)<sup>201</sup>.

Jeśli misterium Chrystusa wpisuje się w strukturę Trójcy, to w teologii, konkluduje Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „będzie się unikać wszelkiego rozdzielenia (łac. *separatio*) między chrystologią i doktryną trynitarną”, które może przybierać dwie formy. Pierwsza z nich, „neoscholastyczna”, wyraża się w wyizolowaniu rozważania o Trójcy Świętej z całości prawd wiary oraz z życia

<sup>197</sup> TCA I, B, 1; I, B, 1.1-1.3; I, C, 1. Ze związku chrystologii z trynitologią wynika, że również refleksja nad Osobą i dziełem Chrystusa zyska wtedy, gdy będzie się ją rozpatrywało z perspektywy trynitarniej. Jednym z aspektów chrystologii, który zdaniem MKT powinien zostać odnowiony, jest pneumatologiczny wymiar Odkupienia – WZC V, 1-2.

<sup>198</sup> TCA I, B, 1.2.

<sup>199</sup> BTJ 57.

<sup>200</sup> TCA I, C, 1.1-1.2; I, C, 2. MKT podejmując zagadnienie związku doktryny trynitarniej z pojednaniem ludzi i odrzuceniem wszelkiej przemocy, odwołała się właśnie do poznania Boga płynącego z ekonomii zbawienia – BTJ, *Przedmowa*: „*Oikonomia* jest tutaj zasadnicza dla określenia *theologii*”.

<sup>201</sup> TCA I, C, 2.2; I, C, 3.

chrześcijańskiego; ani Wcielenie, ani przebóstwienie nie jest tu uwzględnione w pełni. Współczesna forma polega zaś na rozciąganiu „agnostycystycznej” zasłony między ludźmi a wieczną Trójcą, jakby Jej objawienie nie przynosiło żadnego poznania o Bogu i jakby nie zapraszało do uczestniczenia w życiu trynitarnym<sup>202</sup>. „Podobnie trzeba strzec się wszelkiego bezpośredniego pomieszenia (łac. *confusio*) wydarzenia Jezusa Chrystusa i Trójcy”, w którego następstwie Trójca Święta byłaby widziana jako konstytuująca się dopiero w procesie dokonującej się historii zbawienia w Chrystusie, tak jakby Bóg nie realizował w sposób wolny zbawienia człowieka, lecz podlegał konieczności i stąd potrzebował ekonomii zbawienia dla własnego stawania się Trójcą<sup>203</sup>.

#### 4. Ziemskie życie Jezusa i preegzystencja Słowa

Jednym z zagadnień chrystologicznych, w których związek chrystologii z trynitologią daje o sobie szczególnie mocno znać, jest kwestia preegzystencji Chrystusa. W przeciwieństwie do klasycznych chrystologii pozostających w relacji z doktryną trynitarną, ziemskie życie Jezusa rozważane w świetle metody historyczno-krytycznej doprowadziło do próby podważenia wiary w preegzystencję Chrystusa. Samą ideę preegzystencji widziano jako obcą Biblii hellenistyczną, mitologiczną lub gnostycką koncepcję narzuconą wierze, której przyjęcie miało umniejszać ludzką naturę Jezusa. Jednak bliższe badania wykazały inspiracje dla tej idei w teologii mądrościowej Starego Testamentu (por. Prz 8, 22-31; Syr 24) oraz potwierdziły kompatybilność treści Ewangelii z twierdzeniami o preegzystencji, na którą pośrednio wskazują słowa, postawa i modlitwa Jezusa. Pozostałe księgi Nowego Testamentu formułują myśl chrystologiczną, w której nie chodzi, jak zarzucano, ani o zbędną dla wiary spekulację, ani nie tylko o dedukcję, lecz o stopniowy namysł

---

<sup>202</sup> TCA I, C, 2.1 (dotyczy parafrazy i cytatu). Por. G. Strzelczyk, *Teraz Jezus*, dz. cyt., s. 106: „Współcześnie bowiem dość powszechnie panuje przekonanie – obecne niestety także wśród wierzących chrześcijan – że o Bogu możemy powiedzieć najwyżej, że istnieje. Natomiast jakiegokolwiek próby dookreślenia, jaki jest, są w istocie nadużyciem. Wszelka wiedza, jaką posiadamy, pochodzi bowiem z refleksji nad materialną rzeczywistością, nad danymi dostarczonymi przez zmysły. Bóg zaś pod żaden zmysł nie podpada. «Objawienie» zaś, czyli swoista autoprezentacja Boga, zakładałoby Jego radykalną ingerencję w historię, którą z kolei wyklucza wspomniane wcześniej założenie o jej absolutnej autonomii. Toteż najbardziej uczciwą intelektualnie – w ramach tego sposobu myślenia – postawą wobec tajemnicy Boga jest... agnostycyzm”.

<sup>203</sup> TCA I, C, 2.2.

nad „początkową daną” otrzymanego Objawienia oraz nad doświadczeniem obecności Zmartwychwstałego w Kościele oraz życia w Chrystusie, które stało się udziałem wierzących. Rozwój ten dokonywał się stopniowo i na różny sposób, zwykle chrystologia biblijna bazowała na soteriologii i była wyrażana w formie doksologicznej (hymny, wyznania wiary, uwielbienie Pana). Mimo że pojęcie „preegzystencji” przybrało różne znaczenia (nie tylko „współwieczność” Bogu), to wszystkie one sugerują ontologiczny, pozaczasowy początek Chrystusa<sup>204</sup>. Autorzy natchnieni opierali się na jedności Osoby Chrystusa, na podstawie której byli w stanie wyjaśniać Jego początek (preegzystencja) w świetle końca (uwielbienie i zasiadanie po prawicy Ojca):

W świetle wywyższenia Jezusa Chrystusa, Jego początek rozumie się jasno i w sposób definitywny: siedząc po prawicy Boga, to znaczy w stanie „pro-egzystencji” (po ziemskiej egzystencji), On preegzystuje „od początku” u Boga i przed swoim przyjściem na świat. Przechodzi się od eschatologicznego wydarzenia Jezusa Chrystusa do znaczenia protologicznego, i na odwrót. Szczególne posłanie Syna (por. Mk 12, 1-12) jest nierozdzielne (łac. *inseparabilis est*) od osoby Jezusa Chrystusa, który otrzymał od Ojca nie tylko czasowe i ograniczone zadanie profetyczne, lecz także swój współwieczny początek. Syn Boży otrzymał w sposób wieczny wszystko od Boga Ojca<sup>205</sup>.

Chrystusowe „posłanie (czasowe) nie jest”, jak napisano w późniejszym dokumencie, „w sposób istotny oddzielone (łac. *essentialiter non est alia*) od pochodzenia (wiecznego), ale jest jego «przedłużeniem»”<sup>206</sup>. Z kolei znaczenie

---

<sup>204</sup> TCA II, A, 1-4. W ten sposób idea preegzystencji zostaje w różny sposób wyrażona przez stwierdzenia dotyczące: wyboru i wiecznego przeznaczenia Chrystusa (por. Ef 1, 3-7. 10-11; 1 P 1, 20); posłania Syna Bożego na świat w ciele (por. Ga 4, 4; Rz 8, 3; 1 Tm 3, 16; J 3, 16-17); etapów życia Chrystusa od zstąpienia od Ojca we Wcieleniu aż po Jego wywyższenie (por. Flp 2, 6-11); ukazanie Jego ukrytego działania przed Wcieleniem (por. 1 Kor 10, 1-4; J 1, 30; 8, 14. 58); pośrednictwa Chrystusa w stworzeniu i Odkupieniu (por. 1 Kor 8, 6; Kol 1, 15-17; J 1, 1-3; J 17; Hbr 1, 2-3); sprawowania prymatu nad kosmosem oraz komunikowania daru „nowego stworzenia” (por. Kol 1, 15-20; 1 Kor 8, 6; Hbr 1, 2-3); podporządkowania złowrogich mocy Wywyższonemu (por. Flp 2, 10-11; Kol 1, 16. 20) – TCA II, 3.

W odpowiedzi na zarzut, czy rozwój chrystologii w ramach Nowego Testamentu nie oznaczał włączenia treści obcych względem „danych pierwotnych”, retorycznie pyta PKB w dokumencie *Biblia i chrystologia*: „A czy raczej te teksty nie miały za zadanie za pomocą nowego przemyślenia Pierwszego Testamentu i głębszego rozważenia słów i czynów Jezusa wywołać u wiernych wyraźniej przez wiarę w Chrystusa rozwinięte rozumienie, które od początku utrzymywało się niejako w zawiązku nierozwiniętym” – BC 1.2.7.3. Samo zaś zagadnienie preegzystencji Chrystusa zostało uznane za ważne dla poszukiwania odpowiedzi na pytanie, „w jaki sposób Jezus jest zbawcą wszystkich ludzi we wszystkich czasach” – BC 1.2.11.2.

<sup>205</sup> TCA II, A, 2. „Boskie usynowienie Jezusa znajduje się zatem w centrum przepowiadania apostoelskiego. Może być ono również zrozumiane jako konkretne wyrażenie, w świetle krzyża i zmartwychwstania, relacji Jezusa ze swoim Ojcem (*Abba*)” – SJ 1.1. Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 220-223.

<sup>206</sup> SJ 2.4. Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 280: „Preegzystencja Syna Ojca stanowi warunek wcielenia się Boga w Jezusie. Bez niej Bóg mógłby

Chrystusa dla wierzących – fakt, że wprowadza ich w życie samego Boga – również rzuca światło na „wieczność” Jego Osoby. Międzynarodowa Komisja Teologiczna proponuje w tym kontekście perspektywę eschatologiczno-soteriologiczną: jeśli Jezus Chrystus może wprowadzić ludzi w życie wieczne, to jedynie wtedy, jeśli On sam jest wieczny. W ten sposób doktryna eschatologiczna zakłada preegzystencję Chrystusa<sup>207</sup>. Raz jeszcze droga zstępująca i wstępująca naświetlają się wzajemnie – Chrystus musi preegzystować, jeśli mają się zrealizować wydarzenia zbawcze, z kolei właśnie znaczenie soteriologiczne Chrystusa ukazuje Jego tożsamość współwiecznego Ojcu Syna:

Między Synem w życiu wiecznym Boga i Synem w ziemskim życiu Jezusa zachodzi ścisła odpowiedniość, co więcej, rzeczywista tożsamość, która karmi się jednością i synowską komunią Jezusa Chrystusa z Bogiem Ojcem. Preegzystencja Jezusa Chrystusa powinna być rozumiana z punktu widzenia historii Jezusa Chrystusa, a przede wszystkim jej wypełnienia w wydarzeniu paschalnym. Od samego początku refleksji chrystologicznej preegzystencja Jezusa Chrystusa współwiecznego z Ojcem – jeżeli rozważa się ją według ruchu zstępującego i jakby od góry – została również zrozumiana w relacji z komunikowaniem się i wydaniem Jezusa Chrystusa za życie świata. Taka relacja zakorzenia się w wiecznym synostwie, przez które Jezus Chrystus jest zrodzony z Ojca. Opiera się ona na biblijnym pojęciu „postania”<sup>208</sup>.

Historyczny Jezus – a jest to jedną z pewniejszych danych uzyskanych metodą historyczną – nazywał Boga „Ojcem” lub „Moim Ojcem”, a przede wszystkim zwracał się do Niego aramejskim słowem *Abba* (por. Mk 14, 36; Rz 8, 15; Ga 4, 6), uznawanym za należący do zbioru tzw. *ipsissima verba*. Wskazuje to na absolutną wyjątkowość relacji łączącej Jezusa z Ojcem oraz Jego świadomość bycia jedynym Synem doskonale znającym Tego, który Go posłał<sup>209</sup>. Ewolucja dogmatyczna

---

wybrać sobie jakiegoś człowieka, jako podmiot życia Bożego i działać w nim jak w narzędziu, ale nie mógłby sam być obecny w Jezusie jako słowo Objawienia”.

<sup>207</sup> TCA II, A, 2. Por. TCA II, A, 5: „Dar Jezusa Chrystusa dla nas i dla wszystkich ludzi ma wartość zbawczą, jedynie jeśli rodzi się Bogu, to znaczy w preegzystującym Synu Ojca. To ukazuje ponownie soteriologiczny charakter «preegzystencji»”.

<sup>208</sup> TCA II, A, 5.

<sup>209</sup> ID C, I, 1; TCA II, A, 2; SJ 1.2; BC 2.2.1.3 (punkty a i b). Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 125. 281-285; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 310-312; tenże, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 267-269; J. Szymik, *Theologia Benedicta. Tom II*, Katowice 2012, s. 44-45; G. Strzelczyk, *Teraz Jezus*, dz. cyt., s. 112: „najbardziej niezwykły w Jego postaci, najbardziej intrygujący i fascynujący musiał być sposób, w jaki przeżywał – po ludzku! – swoje synostwo, w jaki opowiadał o Ojcu”. PKB podkreśliła, że z faktu, iż podstawowym aktem religii jest modlitwa wynika, iż nie można zrozumieć Chrystusa bez wejścia w akt modlitwy Jezusa stanowiącej ośrodek Jego Osoby – por. NZSP II, B, 7.

Ten sposób zwracania się Syna do Ojca, niekwestionowany przez egzegezę, nabiera siłą rzeczy znaczenia w teologii fundamentalnej – por. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa* (Biblioteka „Więzi”, 128), Warszawa 2001, s. 199-209.

Nowego Testamentu oraz późniejsze chrystologiczne ustalenia dogmatyczne zgadzają się z tym synowskim roszczeniem Jezusa. W nawiązaniu do Ewangelii będą one w inny sposób wyrażanym wyznaniem wiary w Jezusa Chrystusa: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16). Te doktrynalne definicje, w tym chalcedońska, pozostają zatem w zgodzie z przepowiadaniem apostoelskim, które nie ukształtowało się, jak uważano, w wyniku długotrwałego rozwoju, ale znajdowało się w centrum kerygmatu Kościoła pierwotnego od początku. Oczywiście nowotestamentowe teksty zmierzają do głębszego poznania zrodzonej wiary w Chrystusa, jednak wszystkie formuły wyznania wiary czy homologie wskazują na pierwotną syntezę Jezusa ziemskiego z Chrystusem zmartwychwstałym, łączność Jego historii indywidualnej oraz znaczenie wiecznie żyjącego Zmartwychwstałego (por. np. Rz 1,3n; 1 Kor 15, 3-4)<sup>210</sup>. W odniesieniu do zarzutu postawionego przez krytykę historyczną, która zwróciła uwagę na różnicę między tytułami używanymi przez Kościół pierwotny w odniesieniu do Chrystusa, a tymi których używał On sam, Papieska Komisja Biblijna zauważa:

Co się tyczy tytułów Chrystusa, nie wystarczy wprowadzać różnicę między tymi, które On sam do siebie stosował za życia ziemskiego, od tych, które Mu nadali teologowie epoki apostoelskiej. Raczej warto wprowadzić rozróżnienie (łac. *distinctionem*) między tytułami funkcjonalnymi, które określają Jego udział w dziele zbawienia, od tytułów relacyjnych, które odnoszą się do Jego relacji do Boga, którego jest On Słowem i Synem. W omawianiu tej kwestii nie mniej niż tytuły należy zbadać Jego obyczaje, Jego czyny i sposób bycia, ponieważ one ujawniają to, co najgłębsze jest w Jego osobie<sup>211</sup>.

Obecna w Biblii idea preegzystencji uzyskała ostateczną oczywistość na Soborze w Nicei, kiedy Syn Boży został wyznany jako współistotny Ojcu oraz jako zrodzony (a nie, jak utrzymywał Ariusz, stworzony). Jednak rozumiana w sensie biblijnym, a zatem stanowiąca wyzwanie również dla chrystologicznych rozważań, idea „preegzystencji” oznacza nie tylko współwieczność Chrystusa Bogu, lecz warunkuje cały dynamizm i tajemnicę Chrystusa, od Jego istnienia u Ojca, przez posłanie dla zbawienia ludzi aż po chwalebne wywyższenie i kosmiczne pojednanie, a także działanie w Duchu Świętym w Kościele jako całości i w każdym z

---

<sup>210</sup> ID C, I, 1; SJ 1.1; WZC I, 2.1; I, 2.4; AKS II. Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, dz. cyt., s. 635. 637-638. 735. 765-769. 735. Autor podkreślał, że „nie można oddzielać chrystologii dogmatycznej od biblijnej ani ich sobie przeciwstawiać, tak jak nie da się oddzielić od siebie chrystologii i soteriologii. Podobnie nierozzerwalną jedność stanowią chrystologia «odgórna» i «oddolna», teologia wcielenia i teologia krzyża” – tamże, s. 646.

<sup>211</sup> BC 1.2.6.3.

wierzących prowadzące do doświadczenia przeobóstwienia i zarazem uwielbienia Tego, dzięki któremu stało się ono możliwe. Preegzystencja w takim razie może być rozumiana jedynie w perspektywie łączącej soteriologię (a nawet staurologię), eklezjologię, eschatologię i protologię z chrystologią, która z kolei staje się punktem styczności z doktryną trynitarną<sup>212</sup>. W samej zaś chrystologii, zdaniem jednego z członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej, należy „zawsze wychodzić od tożsamości Jezusa Chrystusa jako Syna przedwiecznego: jest On bowiem zawsze wcielonym Synem Ojca”<sup>213</sup>.

## 5. Jezus i Zbawiciel

Zgodnie ze świadectwem Pisma Świętego posłanie Syna i Jego przyjście w uniżeniu przyniosło usprawiedliwienie oraz wywyższenie ludzi, którzy zostali dopuszczeni do uczestniczenia w boskim synostwie Jezusa. „Przepowiadanie apostoelskie o boskim synostwie Chrystusa zakłada również i nierozdzielnie (łac. *inseparabiliter*) znaczenie soteriologiczne”<sup>214</sup>. Właśnie dlatego, że człowiekiem stało się Słowo, *Logos Incarnatus* spełnia rolę Pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi i dokonuje odkupienia człowieka. Chrystus mógł być całkiem wolnym i w pełni zaangażowanym na rzecz ludzi, ponieważ Jego wolność i bycie dla innych wpływały z synowskiej więzi z Bogiem. Dlatego, co podkreśliła Papieska Komisja Biblijna, „w studiach swoich nad Jezusem Chrystusem egzegeci i teologowie zgadzają się na to, by nie oddzielać chrystologii od soteriologii (łac. *christologia minime seiuncta sit a soteriologia*)”<sup>215</sup>. Zgodnie ze słowem ewangelisty, „tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). A jednak, jak zauważyła

---

<sup>212</sup> TCA, II, A, 4-5.

<sup>213</sup> Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 10. Por. P. Artemiuk, *Chrystologia „zstępująca” kard. Christoph Schönborna*, dz. cyt.

<sup>214</sup> SJ 2.1.

<sup>215</sup> BC 1.1.11.4. Chrystologii i soteriologii nie wolno od siebie oddzielić, są to raczej dwa wzajemnie się uzasadniające, wyjaśniające i przenikające się aspekty jednego misterium Chrystusa – por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 31. Por. również: G. O’Collins, *Developments in Christology*, art. cyt., s. 161-171, s. 169. Autor wymienia teologów, którzy odwrócili trend dzielenia na Chrystusa w sobie samym i Chrystusa dla nas. Stwierdza też, że można wyróżnić chrystologię z soteriologii, ale więcej traci się na ich rozdzieleniu.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, nie wszyscy uwzględniają ten wewnętrzny związek między tożsamością Odkupiciela a istotą Odkupienia:

osoba Jezusa Chrystusa nie może być oddzielona (łac. *separari*) od dzieła odkupienia; dobrodziejstwa zbawienia nie mogą być oddzielone (łac. *seiungenda*) od Bóstwa Jezusa Chrystusa. Tylko Syn Boży może zrealizować autentyczne odkupienie od grzechu świata, od śmierci wiecznej i od niewoli Prawa, według woli Ojca, ze współdziałaniem Ducha Świętego. Niektóre refleksje teologiczne nie zachowały wystarczająco tego wewnętrznego związku między chrystologią i soteriologią. Dzisiaj ciągle trzeba pytać się, jak lepiej wyrazić wzajemną współzależność, która łączy te dwa aspekty wydarzenia zbawienia, które samo w sobie jest jedyne<sup>216</sup>.

Również w dokumencie *Biblia i chrystologia* zwrócono uwagę, że wewnętrzny związek między tożsamością Chrystusa a Jego zbawczym działaniem nie zawsze bywa należycie uwzględniony. W tym kontekście odniesiono się do jednej z metod prowadzenia badań chrystologicznych; chodzi o chrystologię w tzw. historii zbawienia, która w dużej mierze stawiała się chrystologią „funkcjonalną”, abstrahującą od metafizycznych analiz chrystologii „ontologicznej”: „dzięki temu soteriologia (czyli teologia Odkupienia) zostaje włączona do samej chrystologii inaczej, niż to było w klasycznych traktatach teologicznych, które odróżniały jedną od drugiej (łac. *qui alteram ab altera separabant*)”<sup>217</sup>. Jednocześnie jednak pojawiało się ryzyko zgubienia ontologicznego fundamentu i staczania się samej chrystologii jedynie do jakiegoś rodzaju programu działania (tak np. w „egzegezie społecznej”)<sup>218</sup>.

Wiąże się to z inną jeszcze tendencją współczesnej chrystologii – na polu soteriologii wychodzi się najchętniej od antropologii, co w połączeniu z widocznym kryzysem metafizycznego myślenia, prowadzi do powstania rozdźwięku między refleksją ontologiczną a funkcjonalnym sposobem myślenia, rzekomo bliższym myśli biblijnej. Jest jednak fałszywym dylematem wybieranie między chrystologią funkcjonalną a ontologiczną. Chrystologia, jeśli ma być ujmowana w funkcji soteriologii, musi przecież bazować na ontologicznym fundamencie. Chrystusowa proegzystencja (Jego „bycie dla innych”) zakłada preegzystencję: „nie może

---

<sup>216</sup> WZC IV, 1.

<sup>217</sup> BC 1.1.6.2 (punkt a).

<sup>218</sup> BC 1.1.6.2 (punkt c). Według Vagagginiego należy zawsze brać pod uwagę oba bieguny: ontologiczny i funkcjonalny (lub też: ontologiczny i historyczny) – por. *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 98. 110-113.

oddzielać się (łac. *separari*) od Jego relacji z Ojcem ani od wewnętrznej komunii z Nim”, a więc „musi opierać się na wiecznym synostwie”<sup>219</sup>.

Taką właśnie rolę miała pełnić statyczno-ontologiczna doktryna Chalcedonu, która według Aloisa Grillmeiera nie tylko że nie przeciwstawia się historyczno-zbawczej chrystologii biblijnej, ale właśnie stanowi dla niej podstawę, na której tamta się opiera<sup>220</sup>. (Stąd wtórnie również znaczenie i interpretacja dogmatu mają mieć charakter soteriologiczny<sup>221</sup>). Polski członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej podkreślał konieczność uwzględnienia jedności i wzajemnego dopełniania się chrystologii tradycyjnej (ontologia) i soteriologii, których synteza wynika z nierozzerwalnego związku między tożsamością Chrystusa a dziełem zbawienia. Z perspektywy ontologicznej *agere sequitur esse*, z kolei epistemologicznie rzecz biorąc jest odwrotnie, *esse sequitur agere*<sup>222</sup>. Międzynarodowa Komisja Teologiczna zwracała uwagę na potrzebę wydobywania pełnego znaczenia formuły Chalcedonu właśnie przez ubogacenie jej perspektywą soteriologiczną<sup>223</sup>.

Chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” zapewnia z jednej strony chrystologiczną transcendencję, czyli taki aspekt transcendencji „Boga i Człowieka, w stosunku do wszystkich ludzi i historii [...], który ma równocześnie charakter eschatologiczny i ontologiczny”, jak i z drugiej strony immanencję Boga w świecie, która „stanowi oparcie dla zbawienia chrześcijańskiego i przeobstwienia człowieka”<sup>224</sup>. Można by zatem mówić nie tylko o ortodoksyjnej chrystologii, ale i soteriologii „chalcedońskiej”. Zbawia człowieka nie tyle „Bóg jako Bóg”, ile „Bóg jako Człowiek”; Słowo, które stało się ciałem (por. J 1, 14), albo, od drugiej strony patrząc, człowiek, który nie przestał być Synem<sup>225</sup>. „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie

<sup>219</sup> TCA I, D, 1. Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 30-31. 263.

<sup>220</sup> Por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 491. Perrone notuje zastrzeżenie dotyczące symetrycznego przedstawienia dwóch natur Chrystusa, które miałyby mimo wszystko niwelować dynamizm soteriologiczny. Zwłaszcza w porównaniu do koncepcji antiocheńskiej, rola „drugiego Adama” zeszała na drugi plan względem pierwszorzędnie potraktowanej ontologicznej jedności Logosu Wcielonego – L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego...*, art. cyt., s. 578-579. Jednak Chalcedon, tak jak został odczytany przez III Sobór w Konstantynopolu, właśnie dowartościowuje rolę człowieczeństwa w Odkupieniu.

<sup>221</sup> ID C, II, 3.

<sup>222</sup> Por. J. Szymik, *O teologii dzisiaj*, dz. cyt., s. 224.

<sup>223</sup> WZC III, 6.1; SJ, *Wprowadzenie*.

<sup>224</sup> WZC II, 5.

<sup>225</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Zachodni kamień węgielny...*, art. cyt., s. 225.



samego na okup za wszystkich, jako świadectwo, w oznaczonym czasie” (1 Tm 2, 5-6). Jak jeden jest Bóg pragnący zbawienia wszystkich ludzi, tak może być tylko jeden Pośrednik, którego znaczenie jest powszechne. Wcielony pośredniczy między Bogiem a ludźmi właśnie dlatego, że to sam Syn stał się człowiekiem i wydał swoje życie dla zbawienia ludzi. Wydarzenie Paschalne ma wartość tylko wtedy, gdy rodzi się w preegzystującym Synu Ojca, bo tylko współwieczny z Ojcem może wprowadzić ludzi w życie wieczne, które jest uczestnictwem w życiu Trójcy Świętej. Wcielony umożliwia poznanie Ojca właśnie dlatego, że wszystkiego nauczył się od Ojca oraz od ludzi. W synowskiej zażyłości Nowego Adama z Ojcem ukazuje się, że pierwotny a naruszony przez grzech zamysł Boga względem stworzenia został odnowiony<sup>226</sup>.

W osobie Wcielonego Bóg mógł jednać świat ze sobą (por. 2 Kor 5, 19) tylko wtedy, gdy w Chrystusie rzeczywiście sam Bóg zaangażował się w *conditio humana*<sup>227</sup>. Zbawienia nie wolno oddzielać nie tylko od Bóstwa Chrystusa, ale również od Jego człowieczeństwa. Wyraźnie podkreślili ten fakt ojcowie III Soboru Konstantynopolińskiego, których nauka miała korzenie w Soborze Chalcedońskim. Ukazali oni rolę ludzkiej wolności Chrystusa w zbawieniu ludzi, i otworzyli drogę do ukazywania roli człowieczeństwa i misteriów ziemskiego życia Chrystusa w dziele Odkupienia. Dziś przed teologami staje, uważa Międzynarodowa Komisja Teologiczna, kwestia świadomości Jezusa oraz posiadanej przez Niego wiedzy, a więc człowieczeństwo Wcielonego. Komisja utrzymuje, że Jezus musiał mieć świadomość bycia Synem posłanym przez Ojca – bez tego chrystologia i soteriologia zostałyby pozbawione swojego fundamentu – ale jednocześnie wskazuje na kenotyczny charakter relacji Wcielonego do Ojca. Nie należy podtrzymywać opinii, że Jezus „wie wszystko”, ale raczej uznawać, że Słowo, które stało się ciałem, otrzymało od Ojca to wszystko, co konieczne było dla dokonania Odkupienia<sup>228</sup>.

Integralnie rozumiana soteriologia winna dokonać syntezy różnych wizji dzieła Odkupienia obecnych w księgach natchnionych i rozwijanych następnie w Tradycji. Wśród elementów, które należy brać pod uwagę, Międzynarodowa Komisja Teologiczna wymienia i poleca łączyć następujące: Chrystus daje samego siebie;

<sup>226</sup> CR 37. 116; TCA II, A, 2; II, A, 5; WI II, 10. „Pro-egzystująca miłość Jezusa stanowi trwały element, charakteryzujący Syna w tych wszystkich trzech „etapach” (preegzystencja, życie ziemskie, życie chwalebne)” – SJ 4.2.

<sup>227</sup> PP B, II, 2.

<sup>228</sup> WZC II, 7; SJ, *Wprowadzenie*; 1.2; 2.4.

Wcielony zajmuje miejsce ludzi w misterium zbawienia; wyzwala od „gniewu” Bożego oraz od złych mocy; Syn wypełnia zbawczą wolę Boga; wprowadza w życie Trójcy<sup>229</sup>. Soteriologia, która opiera się na Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła, łączy się siłą rzeczy z misterium Wcielenia, ponieważ zakłada podwójną solidarność Jezusa: z Bogiem oraz z ludźmi, których naturę przyjął. Z kolei z unii hipostatycznej (zjednoczenie Boga i człowieka) wynika, że „należy uważać za nierozdzielne aspekty dzieła zbawienia (łac. *aspectus extant inseparabiles unius operis salvifici*) zarówno obiektywną ekspiację grzechu, jak i uczestniczenie przez łaskę w życiu Bożym”<sup>230</sup>.

W związku z tym na uwagę zasługuje rozwijana w epoce ojców Kościoła teoria „przedziwnej wymiany” (łac. *admirabile commercium*), zgodnie z którą we Wcieleniu – na mocy unii hipostatycznej – dokonała się wymiana między naturą Boską i ludzką, a także między stanem grzechu człowieka a sprawiedliwością Bożą: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21). Skutkiem tego, że Syn stał się człowiekiem, jest usynowienie ludzi; mimo że nie można mówić o „kolektywnym Wcieleniu”, to przecież Jego uniżenie jest wywyższeniem natury wszystkich ludzi; z ucłowieczenia Słowa wynika przebóstwienie każdego człowieka, które nie jest jednak „automatyzmem”, ale wymaga ze strony ludzkiej przyjęcia łaski dzięki odzyskanej w Chrystusie wolności<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> WZC IV, 4. To, że zbawienie nie ogranicza się do uwolnienia od grzechu, można uzasadnić samą „rozpiętością” zbawczego „wydarzenia Chrystusa”, od Wcielenia aż po zasiadanie po prawicy Ojca: „całość i jedność wydarzenia zbawienia, którym jest Jezus Chrystus, zakładają Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie” – WZC I, 2.3 (por. TCA II, A, 3).

<sup>230</sup> WZC IV, 9. Por. LPLF 5: „Dzielić Jezusa oznacza bowiem oddzielać od Niego naturę ludzką, a tajemnicę, przez którą, jako jedyną, zostaliśmy zbawieni, znieważać najbezczelniejszymi wymysłami i czynić ją daremną”.

Anzelm nie poświęcał większej uwagi przebóstwieniu, a nacisk na zbawienie obiektywne sprawiał, że nie podejmował kwestii przyjęcia skutków Odkupienia. Z kolei Tomasz z Akwinu twierdził, że Chrystus uzdrawia i przebóstwia nie tylko przez Krzyż, lecz i przez Wcielenie oraz wszystkie czyny i cierpienia dokonane w ciele, włącznie ze Zmartwychwstaniem. Łaska posiadana przez Głowę jest przekazywana Ciału Chrystusa. Sobór Trydencki włączył doktrynę o zadośćuczynieniu w szerszy kontekst przebóstwienia, jakiego udziela Duch Święty czyniący z grzesznika żywy członek ciała Chrystusa – TO III, 16. 18. 22.

<sup>231</sup> WZC IV, 5; IV, 9; PP B, II, 2; TO IV, 4. 46; APE 10.2. Zarzut o „automatyzm” soteriologiczny rzekomo wynikający z „wymiany” pomiędzy Wcieleniem Słowa a przebóstwieniem człowieka stosunkowo łatwo oddalić. Wystarczy wskazać, że dla ojców Kościoła obiektywny fakt Odkupienia ludzkiej natury był dopiero koniecznym fundamentem dla osobistego skorzystania z ofiarowanej możliwości zbawienia człowieka. Dla przykładu Jan Damasceński z jednej strony zauważał: „Ponieważ nie ustrzegliśmy w sobie Jego własnego obrazu i Jego ducha, którego nam udzielił, On sam przyjmuje ubogą naszą i słabą naturę, by nas oczyścić, przywrócić nam niezniszczalność i na nowo powołać nas do uczestnictwa w Jego Bóstwie”. Ale z drugiej strony podkreślał konieczność

W związku z tą, jak ją nazywa Józef Naumowicz, „złotą regułą soteriologii patrystycznej”, która wiąże zbawienie człowieka z Wcieleniem<sup>232</sup>, należy podkreślić związek pomiędzy Odkupieniem a Odkupicielem: „Odkupiciel i odkupienie są nie do rozdzielania (wł. *sono inseparabili*), gdyż odkupienie nie jest niczym innym jak jednością odkupionych z Odkupicielem”. Międzynarodowa Komisja Teologiczna odwołuje się tym stwierdzeniem do myśli Ireneusza z Lyonu (ok. 135 – ok. 202), według którego Słowo Boże, Jezus Chrystus, stało się z miłości tym, czym jako ludzie jesteśmy, aby uczynić nas tym, kim On sam jest<sup>233</sup>. Zgodnie z patrystycznym aksjomatem zbawienie całego człowieka jest możliwe jedynie wtedy, gdy Słowo stało się pełnym człowiekiem, gdyż co nie zostało przyjęte, nie może być zbawione (łac. „*Quo non est assumptum non est sanatum*”)<sup>234</sup>. Z kolei niektóre współczesne teorie objaśniające Odkupienie w nawiązaniu do pierwotnej tradycji, „nie pomijając rozróżnienia (wł. *la distinzione*) między Odkupicielem i odkupionymi”, starają się położyć nacisk na „sposób, w jaki Chrystus utożsamia się z upadłą ludzkością”<sup>235</sup>.

Ojcowie Kościoła łączący Odkupienie z Wcieleniem, mimo tendencji do uwydatnienia „zstępującego” działania Boga, nie zapominali o zadośćuczynieniu dokonanym przez Chrystusa. Także teoria zadośćuczynienia, w tym próba eksplikacji Odkupienia zaproponowana przez Anzelma, winna być rozumiana z uwzględnieniem mocy unii hipostatycznej, bez której nie ma ona sensu. Odkupiciel musiał być Boski, jeśli relacja człowieka, niezdolnego do podźwignięcia się z upadku, a tym bardziej niezdolnego do osiągnięcia przebóstwienia, miała zostać odnowiona. Z kolei Bóg nie mógł wymazać ludzkiej winy bez udziału ludzkości,

---

osobistego skorzystania z dokonanego Odkupienia i przebóstwienia, do którego wiodła droga sakramentalna: „Trzeba jednak było, by nie tylko nasza natura w swojej substancji podniosła się do wyższego stanu, lecz także, by każdy człowiek z osobna, jeśli zechce, doznał nowego narodzenia i karmił się nowym pokarmem, odpowiadającym temu narodzeniu, i tak osiągnął pełną miarę doskonałości” – cyt. za: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, wyb. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2014, s. 76. MKT przypomina, że zasadniczo przebóstwienie jest udzielane przez sakramenty oraz podkreśla wewnętrzną więź łączącą Krzyż i Eucharystię – Chrystus przyjął w swoim ciele grzech, a teraz daje ludziom swoje Ciało – TCA I, E, 5; WZC IV, 10.

<sup>232</sup> Por. J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, WST 13 (2000), s. 17-30.

<sup>233</sup> TO III, 5; Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses V, Praefatio* (PG 7, 1120): „*Verbum Dei, Iesum Christum Dominum nostrum: qui propter immensam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse*”.

<sup>234</sup> Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Epistola CI* (PG 37, 181-184): „To, co nie zostało przyjęte, nie zostało zbawione; ale to, co zostało złączone z Bogiem, to jest także odkupione (łac. *Nam quod assumptum non est, curationis est experts: quod autem Deo unitum est, hoc quoque salutem consequitur*)”.

<sup>235</sup> TO III, 38.

którą reprezentowała osoba Nowego Adama. Dlatego dopiero Chrystus, Bóg i człowiek, mógł zadośćuczynić w imieniu potomków Adama dzięki przyjętemu człowieczeństwu, a z kolei jako Bóg mógł ogłosić skuteczne przebaczenie Boże oraz dać udział w życiu wewnątrztrynitarnym. Błędem jest rozumienie „zastępczej” śmierci jako ukarania Chrystusa „w zamian nas” („umarł za nas” należy pojmować w sensie: „na naszą korzyść”). Dzieło wynagrodzenia ludzkich win podjęte przez Odkupiciela ma wartość właśnie dlatego, że w ten sposób realizuje się zamysł całej Trójcy Świętej<sup>236</sup>. Zastępcza ofiara może być skuteczna właśnie w oparciu o to, że Słowo stając się człowiekiem i doświadczając w sobie potęgi grzechu i śmierci, pozostaje w nierozdzielnej relacji Syna z Ojcem i Duchem Świętym. „Nic zatem nie może oddzielić (wł. *separare*) człowieka od Boga, ponieważ nic nie może oddzielić (wł. *separare*) Boga od siebie samego («Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam?»), por. Rz 8, 31-39)”<sup>237</sup>.

Mimo zastrzeżeń, jakie można wysuwać względem teorii zadośćuczynienia<sup>238</sup>, została ona uznana przez Międzynarodową Komisję Teologiczną za uzasadnioną zarówno na polu egzegezy jak i dogmatyki, jeśli odczytywać ją z perspektywy soteriologii nie oddzielonej od chrystologii i trynitologii. Odkupienie jest bowiem

---

<sup>236</sup> WZC IV, 6; TO III, 14; IV, 1-2; TO III, 39 (teoria zwierzchnictwa reprezentatywnego Chrystusa, który zadośćuczynia grzechowi). Por. Leon Wielki, Mowa nr 56, w: *Mowy*, dz. cyt., s. 256: „Boć gdyby samo tylko bóstwo zastawiło się za grzeszników, szatan musiałby ulec nie tyle przed sprawiedliwością, co przed siłą”, a „gdyby sama natura ludzka ujęła się za upadłymi, nie zdołałaby uwolnić się ze swej nieszczęsnej doli, sama nie będąc wolną od grzechu, ciężącego na jej rodzaju”. Według Tomasza z Akwinu wypadało, żeby Zbawiciel był i Bogiem, i człowiekiem, ponieważ jako człowiek nie mógłby dokonać zadośćuczynienia – por. *Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 2.

<sup>237</sup> BTJ 92.

<sup>238</sup> Krytyczne uwagi względem teorii Anzelma – por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 241-243 oraz 295-297. Dla młodego Ratzingera ten „doskonale ulogiczniony bosko-ludzki system prawny, jaki Anzelm zbudował, zniekształca perspektywę i przez swoją nieugiętą logikę może pokazać obraz Boga w przejmującym grozą świetle. [...] Na podstawie niektórych pobożnych tekstów nasuwa się wyobrażenie, że chrześcijańska wiara w krzyż przedstawia sobie tak surowo sprawiedliwego Boga, iż wymagał złożenia w ofierze człowieka, złożenia w ofierze własnego Syna. I ze zgrozą odwracamy się od sprawiedliwości, której ponury gniew czyni niewiarygodnym posłannictwo miłości” – tamże, s. 243. 295. W książce poświęconej Osobie i dziełu Chrystusa zaproponował Benedykt XVI interpretację ofiary Chrystusa, która odsuwa zarzut o skłonność do surowości czy obrażania się Boga: „Nie jest jednak tak, że okrutny Bóg domaga się czegoś nieskończonego. Jest dokładnie odwrotnie. Sam Bóg czyni siebie miejscem pojednania i w swoim Synu bierze na siebie cierpienie. Sam Bóg ofiaruje światu w darze swą nieskończoną czystość. Sam Bóg «pije kielich» całej potworności i w ten sposób przywraca prawo przez wielkość swej miłości, która w cierpieniu przekształca ciemność” – tenże, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 247.

MKT zwraca uwagę na inny jeszcze błąd polegający na przyznawaniu wartości przelaniu krwi jako takiemu, bez uwzględnienia przede wszystkim wartości Chrystusowej ofiary wynikającej z miłości, z jaką Syn wydaje swoje życie. Ojciec z kolei, choć potępia zabójstwo Niewinnego Chrystusa, przyjmuje ofiarę, jaką On składa – BTJ 90. Wydaje się, że problem z teorią Anzelma polega na tym, że „miejsce zastępczej satysfakcji zajęło zadośćuczynienie karne” – por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 314.

dziełem całej Trójcy Świętej, przy czym każdej z Osób Boskich przypisuje się specyficzny aspekt dzieła zbawienia. Inicjatywa posłania Syna i Ducha należy do Ojca, a Syn dokonuje Odkupienia, którego dobrodziejstwa zostają uobecnione dzięki działaniu Ducha Świętego. Zadośćuczynienie zastępcze winno być interpretowane jako wydarzenie trynitarne<sup>239</sup>:

Wolność bytów stworzonych nie jest całkowicie autonomiczna; zawsze potrzebuje ona pomocy Bożej. Gdy raz oddaliła się od Boga, nie może do Niego wrócić o własnych siłach. Z drugiej strony człowiek został stworzony, aby być zintegrowany w Chrystusie, a więc w życiu Trójcy Świętej. Jakikolwiek byłoby oddalenie człowieka – grzesznika od Boga, to zawsze jest ono mniejsze od oddalenia Syna od Ojca w Jego ogołoceniu kenotycznym (por. Flp 2, 7) i Jego nędzy „opuszczenia” (por. Mt 27, 46). To jest właściwy aspekt ekonomii odkupienia w rozróżnieniu (łac. *distinctio*) osób Trójcy Świętej, które, ze swej strony, są doskonale zjednoczone w tożsamości tej samej natury i nieskończonej miłości<sup>240</sup>.

W dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej uwzględniono zatem związek trynitologii nie tylko z chrystologią, ale również z soteriologią. Podobnie jak Trójcę immanentną poznaje się z Trójcy ekonomicznej, tak dzieło zbawienia prowadzi ku temu, kto go dokonał; z kolei nie byłby tego mógł uczynić, gdyby nie to, kim jest. Oznacza to, że w Chrystusowym dziele podjętym „dla naszego zbawienia” odsłania się prawda o Bogu i o stworzeniu wezwanym do udziału w życiu Trójcy Świętej<sup>241</sup>. Dla przykładu, istnieje związek między wiecznym pochodzeniem Syna od Ojca a wydaniem się Chrystusa za nas: „wielkie wydarzenia życia Jezusa wyjaśniają nam więc jasno i ubogacają nową skutecznością na naszą korzyść dialog wiecznego zrodzenia, w którym Ojciec mówi do Syna: «Ty jesteś moim Synem, Jam Ciebie dziś zrodził» (Ps 2, 7; por. Dz 13, 33; Hbr 1, 5; 5, 5, a także Ł k 3, 22)”<sup>242</sup>. Ten związek między soteriologią i trynitologią został uwypuklony również w innym dokumencie:

---

<sup>239</sup> WZC IV, 3.5; IV, 8; TO IV, 3.

<sup>240</sup> WZC IV, 8. „W relacji do ostatecznego przeznaczenia człowieka Chrystusowe dzieło odkupieńcze rozciąga się na wszystkich ludzi [...]” – TO IV, 47. W dokumencie *Pojednanie i pokuta* zauważono, że biblijne pojęcia (m.in. zastępstwo) są dla wielu współczesnych trudne do zrozumienia. W związku z tym MKT widzi konieczność przygotowania do ich przyjęcia, a w tym celu proponuje nawiązywać do opartej na solidarności struktury człowieka, która polega na tym, że każda osoba jest w swoim bycie i działaniu determinowana przez inne osoby. Zrozumienie tego może sprzyjać wyjaśnieniu, w jaki sposób Chrystus zdefiniował sytuację wszystkich ludzi – PP B, II, 2.

<sup>241</sup> BTJ 57.

<sup>242</sup> TCA I, C, 3. „Pochodzenie Chrystusa od Ojca jest kontynuowane w wydaniu się Chrystusa za nas” – TO IV, 11.

Trynitarne objawienie jednego Boga jest wewnętrznie związane ze złożoną wszystkim ludziom ofertą odkupienia w tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa, tak by uczestniczyć w synowskiej relacji Jezusa wobec Ojca przez dar Ducha Świętego [...]. Wiara w Boga-Trójcę, która zostaje w pełni oświecona przez chrystologiczne wydarzenie odkupienia człowieka i komunii z Bogiem (por. 1 Kor 13, 13), radykalnie obejmuje zatem pojednanie ludzi z Bogiem i w Bogu. Działanie Boga, które uwalnia nas od zła i przemocy, znajduje swój fundament w trynitarzym byciu Boga. Dla wiary chrześcijańskiej nauka o wyzwoleniu i zbawieniu ludzi ściśle pokrywa się (łac. *sovrappone esattamente*) z nauką o Bogu Trójcy<sup>243</sup>.

Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej wolno zatem mówić o pokrywaniu się soteriologii i trynitologii, skoro z dzieła zbawczego daje się poznać Boga, a samo wydarzenie Odkupienia jest możliwe jedynie na fundamencie tego, kim Bóg jest.

\* \* \*

Międzynarodowa Komisja Teologiczna przyznaje wartość definitywną dogmatowi zdefiniowanemu na Soborze Chalcedońskim, a zarazem wskazuje na konieczność jego aktualizacji. Rozróżnienie w jedności Chrystusa jest dowartościowaniem nie tylko człowieczeństwa Chrystusa, ale również ludzkiej natury. Zaakcentowano wzajemną relację chrystologii z soteriologią bazującą na fakcie, że nie wolno oddzielać Osoby Odkupiciela od dzieła Odkupienia.

Komisja opisała związek istniejący między chrystologią a trynitologią (czy szerzej: teologią jako refleksją o Bogu) w oparciu o odpowiednio przystosowane kryterium chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania”. Ukazano, na czym miałyby polegać szkodliwe mieszanie lub rozdzielanie w relacjach doktryny chrystologicznej oraz trynitarnej. Podkreślono zarazem konieczność zachowania rozróżnienia między chrystologią a kwestią Boga, jak i komplementarność drogi zstępującej od Boga do Jezusa oraz drogi wstępującej od Jezusa do Boga.

W relacji chrystologii i refleksji o Bogu błąd zmieszania daje o sobie znać wtedy, gdy zakłada się, że nie istnieje inna teologia niż ta wynikająca z objawienia się Boga w Chrystusie. Z kolei tendencji rozdzielania ulegają ci, którzy w ramach wykładu teologicznego uznają za wystarczające pojęcie Boga wypracowane przez rozum filozoficzny. Refleksja chrystologiczna na skutek tej separacji pozostaje zamknięta w sobie samej i traci moc prowadzenia ludzkiego zrozumienia do pełni

---

<sup>243</sup> BTJ 44. 56.

prawdy. Nie wolno również zdaniem komisji oddzielać misterium Boga objawionego w Słowie Wcielonym od objawienia się Boga w Starym Testamencie. Teizm chrześcijański zaś winien zakładać teizm naturalny, jeśli ten nie zamyka się na możliwość dopełnienia przez Objawienie.

Jedyny dostęp do Trójcy immanentnej jest możliwy dzięki historiozbawczej działalności Trójcy ekonomicznej – pomimo koniecznego rozróżnienia między nimi wolno zatem mówić o ich tożsamości. Także między chrystologią a doktryną trynitarną należy wystrzegać się zarówno szkodliwego zmieszania, jak i rozdzielania. To pierwsze polega na błędnym poglądzie widzącym Trójcę jako konstytuującą się w historii zbawienia, a błąd drugi może przybierać dwie formy: wyizolowania nauki o Trójcjedynym z całości prawd wiary oraz agnostycystycznego przyjęcia, że Objawienie nie wnosi nic nowego do poznania Boga.

Związek chrystologii i trynitologii daje o sobie znać w zagadnieniu preegzystencji Chrystusa. Międzynarodowa Komisja Teologiczna stwierdziła, że czasowe posłanie Syna jest nierozdzielne od Osoby Syna, i nie można go oddzielać od pochodzenia wiecznego, którego jest przedłużeniem. Autorzy nowotestamentalni wyjaśniają początek Chrystusa (preegzystencja) z perspektywy Jego uwielbienia oraz zasiadania po prawicy Ojca. Soteriologiczno-eschatologiczne znaczenie Chrystusa wprowadzającego wierzących w wieczne życie Boże (proegzystencja) ukazuje Jego odwieczną egzystencję.

Zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej Odkupienie jest w pewnym sensie tożsame z jednością odkupionych z Odkupicielem. Nie wolno oddzielać chrystologii od soteriologii, ponieważ dobrodziejstwo zbawienia jest nieodłączne zarówno od Boskości Chrystusa, dzięki której wierzący w Niego stają się uczestnikami życia Bożego, jak i Jego człowieczeństwa, które spełniło swoją rolę w dziele zbawienia. Nie można rozdzielać dwóch aspektów dzieła zbawienia: ekspiacji grzechu i uczestniczenia przez łaskę w życiu Trójjedynego. W związku z tym komisja przywołuje patrystyczną teorię „przedziwnej wymiany” opierającą się na zbawczej owocności unii hipostatycznej.





# ROZDZIAŁ III

## FORMUŁA CHALCEDOŃSKA

### W EKLEZJOLOGII

Mimo że istnieje jakaś dająca się uchwycić wiarą analogia między rzeczywistością Kościoła a misterium Słowa Wcielonego<sup>244</sup>, w opublikowanych do tej pory dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej formuła dogmatyczna Chalcedonu nie została wprost przywołana w wyjaśnianiu misterium Kościoła<sup>245</sup>. Niemniej jednak komisja w swoich refleksjach odnosi się do określeń kojarzących się z definicją Chalcedonu wszędzie tam, gdzie podkreślono współlistnienie elementów Boskich i ludzkich w Kościele, a także tam, gdzie ukazano związek porządków nadprzyrodzonego i przyrodzonego. Paragrafy niniejszego rozdziału odpowiadają kolejnym przejawom paraleli między Słowem Wcielonym a Kościołem, ukazują też możliwość oraz ograniczenia stosowania formuły chalcedońskiej. Najpierw ukazę przenikanie się dwóch aspektów Kościoła, historycznego oraz misteryjnego transcendującego historię, potem współlistnienie w Kościele świętości i grzechu, co wyznaczy zarazem granicę stosowania owej analogii w wyjaśnianiu tajemnicy Kościoła. Następnie zaprezentuję strukturę Kościoła, w której to, co ludzkie służy temu, co Boskie. Dalej poruszę zagadnienie nierozdzielności Chrystusa i Kościoła, ukazując że ich zjednoczenie nie oznacza zmieszania. Ostatni paragraf poświęcony zostanie stosunkowi Kościoła do świata.

---

<sup>244</sup> LG 8.

<sup>245</sup> Raz tylko użyto wyrażenia „bez rozdzielania ani pomieszania”, tyle że w zagadnieniu raczej drugorzędnym, gdy MKT mówiła o kontekście misji Ludu Bożego określonej wymiarami teologalnym i równocześnie antropologicznym – PP, *Wprowadzenie*; B, III, 1. Por. zdanie jednego z członków MKT: „Chalcedon dostarcza także klucza do eklezjologii. Pomiedzy bogo-człowieczeństwem Chrystusa i Kościoła istnieje pewna analogia, a «bez zmieszania» i «bez podzielenia» odnoszą się również do rzeczywistości Kościoła” – Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 173.

## 1. Podmiot historyczny i podmiot transcendentny

Tajemniczą istotę Kościoła przyrównuje się na zasadzie analogii do misterium Słowa stającego się człowiekiem<sup>246</sup>. Jedną z „odsłon” analogii pomiędzy Słowem Wcielonym a Kościołem jest jednoczesność dwóch aspektów Kościoła, misteryjnego i historycznego, której to kwestii Międzynarodowa Komisja Teologiczna poświęca swoją uwagę. Ta hierarchiczno-mistyczna, widzialno-duchowa, ziemsko-niebieska, słowem Bosko-ludzka rzeczywistość Kościoła Chrystusa będącego Ludem Bożym „ukazuje się nierozdzielnie (wł. *indissolubilmente*) jako misterium i historyczny podmiot”<sup>247</sup>. Ludzkiej i Boskiej rzeczywistości nie wolno rozdzielać; pielgrzymujący w świecie, a więc w historii, jest Kościół skierowany jednocześnie ku temu, co Boskie, czyli wieczne<sup>248</sup>. Właśnie soborowe określenie „Lud Boży” wyraża ów podwójny nierozdzielny charakter „misterium” i „podmiotu historycznego”: Kościół pochodzący od Trójcy (misterium) działa w historii i ją kształtuje (podmiot historyczny). Należy więc, zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, pogłębiać współzależność misterium – podmiot historyczny, a usuwać jakiegokolwiek

---

<sup>246</sup> LG 8: „Wyposażona w hierarchiczne organy społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zgromadzenie jak i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczy, lecz tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski. Dlatego na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do misterium Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała (por. Ef 4, 16)”. W oryginale łacińskim soborowe stwierdzenie brzmi: *Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur*. Polskie tłumaczenie mówi o „bliskiej analogii”, z kolei dokumenty MKT odwołujące się do soborowej konstytucji mówią o „znaczącej analogii” (wł. *non debole analogia*), „bliskiej analogii” lub „częściowej i relatywnej analogii” (wł. *l’analogia parziale o relativa*) – por. odpowiednio: KWP 3.1; KWP, *Wprowadzenie*; WZE 6.1. Ostatnie z przywołanych wyrażen wydaje się zarówno potwierdzać, jak i osłabiać wymowę paralelizmu *Logos Incarnatus*-Kościół.

<sup>247</sup> WZE 8.1. Do natury prawdziwego Kościoła należy jednoczesna jego ludzkość i Boskość, przy czym wszystko, co ludzkie w Kościele, jest nastawione na to, co Boskie – por. SC 2 (do tego numeru konstytucji odwołuje się MKT). Bipolarność misterium Kościoła wyraża się według jednego z członków MKT w następujących antynomiach: Kościół ludzki – Kościół boski; Kościół widzialny – Kościół niewidzialny; wspólnota życia Bożego – Kościół prawa; Kościół w świecie – Kościół pielgrzymujący; władza w Kościele i wynikające z tego posłuszeństwo – wolność członków; instytucja, prawo, struktura – profetyzm; struktura – dar; jedność i wielość w Kościele; Kościół powszechny – Kościół lokalny; konieczność Kościoła do zbawienia – możliwość zbawienia niechrześcijan – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 99. 181. Kościół ziemski jest równocześnie Kościołem niebieskim jako przestrzeń panowania wywyższonego Kyriosa; jednak należy wprowadzić zastrzeżenie eschatologiczne, że Kościół nie jest identyczny z miastem niebieskim i Królestwem Bożym – por. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 178-179.

<sup>248</sup> WZE 8.1; 10.1. Tendencja do widzenia w Kościele rzeczywistości jedynie historycznej pojawiła się między innymi w teologii wyzwolenia – LN 9.8.

ryzyko dualizmu i opozycji; oddzielanie dwóch aspektów byłoby hołdowaniem nominalizmowi<sup>249</sup>.

Nie wolno też dzielić Kościoła na „dwa Kościoły”: jeden pielgrzymujący na ziemi, a drugi niebieski, uczestniczący w chwale. Owszem należy dostrzegać jedność Kościoła zarówno we wszystkich jego etapach (wzór w stworzeniu, przygotowanie w Starym Przymierzu, ustanowienie i objawienie w czasach ostatecznych, eschatologiczne wypełnienie), jak i w każdym z jego wymiarów (pielgrzymowanie, oczyszczenie, chwała)<sup>250</sup>. Dlatego, jak pisał jeden z członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej, „rozdzielając właściwie drogę i kres – bowiem ich pomieszczenie byłoby bardzo niebezpieczne – umiejmy także zrozumieć ich głęboką ciągłość i dostrzegać ich immanentność”<sup>251</sup>. Do Kościoła należą „wszyscy wierni – niezależnie od tego, czy posiadają kondycję doczesną i czasową, czy też uczestniczą w życiu z Bogiem oraz w Boskim i wiecznym eonie”<sup>252</sup>. Kościół obecny w historii równocześnie ją przekracza, a w jego rzeczywistości widzialnej i historycznej rozum oświecony wiarą jest w stanie dostrzec rzeczywistość duchową. Dzięki temu, że Kościół uczestniczy w życiu trynitarnym Boga, ochrzczeni doświadczają komunii

---

<sup>249</sup> WZE 3.1. Wydaje się, że gremium teologów nominalizmem w eklezjologii nazywa takie postrzeganie Kościoła, które uznaje jedynie jego historyczny wyraz, a nie bierze pod uwagę wymiaru misterium (nie uznaje go, albo nie widzi jedności misterium z *hic et nunc* istniejącym podmiotem). Pierwszeństwo należałoby tu nie do Objawienia, które ukazuje tajemnicę Kościoła, ale do tego, co daje się postrzegać (jednak nie przez wiarę, bo ta przyjmuje Objawienie). Jak się zdaje, nie do końca szczęśliwie użyto terminu filozoficznego „nominalizm” (bez bliższego wyjaśnienia, jak należy go w tym kontekście rozumieć), którym określa się raczej „stanowisko filozoficzne negujące istnienie jakiegoś rodzaju przedmiotów abstrakcyjnych w rzeczywistości pozaumysłowej, redukujące owe przedmioty do wytworów myśli lub wyrażeń języka” – por. R. Majeran, *Nominalizm*, PEF. Według nominalistów „pojęcia ogólne nie są właściwymi pojęciami, którym odpowiadałyby jakieś istotowe treści, ale po prostu słowami (nomina) odniesionymi do wielu rzeczy, które same w sobie mają charakter absolutnie jednostkowy”. Takie sceptyczne wobec metafizyki podejście prowadzi „do pozytywistycznej teologii faktów ustalonych w sposób czysto aposterioryczny” – por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Nominalizm*, MST, kol. 276-277.

<sup>250</sup> WZE 10.1. Por. S. Nagy, „*Ty jesteś Piotr, czyli Skala, i na tej Skale zbuduję Kościół mój*” (Mt 16, 18). *Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009, s. 32-36; H. de Lubac, *Medytacje o Kościele* (Myśl Teologiczna, 15), tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 69: „Nie oddzielajmy tych dwóch istnień [w czasie i w wieczności – SZ]” Kościoła. Można by za ojcami Kościoła mówić o „Kościele przed Kościołem”, a nawet przed stworzeniem świata, w Bogu – por. tamże, s. 53-60; CN 9. Dokument kongregacji mówi o wzajemnym związku między Kościołem pielgrzymującym na ziemi i Kościołem niebieskim (tamże, 6).

<sup>251</sup> H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 70. Kardynał przestrzegał przed pomieszczeniem Ciała Chrystusa w jego obecnym stanie od jego ostatecznej realizacji. Z drugiej jednak strony Kościół jest zarazem drogą, jak i kresem, do którego ona prowadzi. W analogii do Chrystusa, Głowy oraz założyciela, albo w analogii do ciała ludzkiego tego samego na ziemi, i tego samego które będzie miało udział w chwale – tenże, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 50-51. Z kolei kardynał Wojtyła dokonał porównania obecnej sytuacji Kościoła z człowiekiem, który już na ziemi dzieli synostwo Boże z Chrystusem, ale dopiero w wieczności będzie dzielił jego chwałę – por. A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, dz. cyt., s. 191.

<sup>252</sup> SJ, *Informacja wstępna* (P. Delhaye).

między sobą oraz ze wspólnotą zbawionych. To sprawia, że Kościół jawi się podmiotem wyjątkowym w historii ludzkiej, zdolnym przyjąć na siebie zarówno zasługi, jak i winy swoich synów, tak wczorajszych jak i dzisiejszych<sup>253</sup>.

Użyte przez ojców soboru pojęcie „sakrament” dobrze oddaje ową nierozdzielność Bosko-ludzkiej rzeczywistości Kościoła będącego zarazem misterium jak i podmiotem historycznym. Termin „sakrament” (z łac. *sacramentum*) odnosi tajemnicę Kościoła do „misterium” (gr. *mysterion*), które „jest postanowieniem Bożym, poprzez które Ojciec realizuje swoją zbawczą wolę w Chrystusie, objawiając ją równocześnie przez rzeczywistość ziemską zachowującą swoją przejrzystość”<sup>254</sup>. Ten w wieczności podjęty przez Boga zamysł odsłania się jednak w historii, w której realizuje się zbawczy plan Boży<sup>255</sup>. W ten sposób odwieczna tajemnica (por. Ef 1, 9) „zostaje objawiona w trakcie realizacji Bożego planu zbawienia”<sup>256</sup>. W tej perspektywie widzialny Kościół jawi się jako misterium ukazujące wolną wolę Ojca udzielającego się w posłaniu Syna i zesłaniu Ducha Świętego oraz jako misterium realizujące pełnię Chrystusa-Głowy; misterium Trójcy staje się obecne i działa w Kościele<sup>257</sup>. Ten Kościół, który jest objawieniem „przedtem ukrytego, a obecnie odsłoniętego” *mysterion*<sup>258</sup>, powstaje w procesie

---

<sup>253</sup> KWP 3.1; KKK 770.

<sup>254</sup> WZE 8.1. Konstytucja dogmatyczna o Kościele odwołuje się do terminu „sakrament” trzy razy: „Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem (łac. *veluti sacramentum*)” (nr 1), „widzialnym sakramentem (łac. *sacramentum visibile*) [...] zbawczej jedności” (nr 9), Chrystus ustanowił Kościół jako „powszechny sakrament zbawienia (łac. *universale salutis sacramentum*)” (nr 48). Ten „przedziwny sakrament całego Kościoła” (łac. *totius Ecclesiae mirabile sacramentum*)” zrodził się z boku Ukrzyżowanego – SC 5.

Sobór Watykański II nie podjął się utworzenia definicji Kościoła, bo byłoby to tożsame z redukowaniem tajemnicy. Odwołał się za to do biblijnych paraboli oraz opisu misterium (do wiodących obrazów należą: Boża budowla, Lud Boży, mistyczne Ciało, sakrament i owczarnia), wiążąc wszystko w jedną całość – por. S. Nagy, „*Ty jesteś Piotr, czyli Skala, i na tej Skale zbuduje Kościół mój*”, dz. cyt. s. 13-14. W posoborowej literaturze do najczęstszych koncepcji eklezjologicznych oprócz sakramentu należą jeszcze: Lud Boży, mistyczne Ciało Chrystusa, świątynia Ducha Świętego oraz *communio*. Zwłaszcza ostatnia koncepcja zyskała stopniowo znaczenie największe – por. A.A. Napiórkowski, *Metodologia teologii dogmatycznej*, StNT 2 (2007), s. 175-188, s. 183-184. „Eklezjologia komunii” pojawiła się już po Soborze, ale w nim znajduje podstawę – DEP VII, IV. Właśnie Kościół jako *communio* jest obrazem Trójcy Świętej – por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 334-339. Należy, jak podkreśla KNW, używać pojęcia komunii razem z innymi pojęciami, oraz zakładać zawarte w nim podwójne odniesienie, wertykalne (komunia z Bogiem) i horyzontalne (komunia międzyludzka) – CN 1. 3.

<sup>255</sup> Por. M. Ernst, *Tajemnica*, tłum. T. Siemieniec, NLB, s. 743. Według wierzeń judaistycznych „wszechwiedzący Bóg sprawuje kontrolę nad wszystkim, ponieważ w wieczności wyznaczył nieodwołalny bieg zdarzeń” – por. P.J. Kobelski, *List do Efezjan*, KKB, s. 1387-1398, s. 1392.

<sup>256</sup> Za: *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2005, s. 435. Por. *Μυστήριον*, WSGP, s. 405.

<sup>257</sup> WZE 3.1-3.2; LG 2.

<sup>258</sup> KZNT, s. 793.

historycznym, wewnątrz historii Objawienia: ukazany przez figury, przygotowany w Starym Przymierzu, ustanowiony i objawiony w Nowym Przymierzu jako załączek i początek królestwa Chrystusa<sup>259</sup>.

Kościół, który odsłania tajemnicę, sam również jest (musi być) tajemnicą, w pewnym sensie trudniejszą do pojęcia od tajemnicy Chrystusa<sup>260</sup>. Termin „sakrament” wyraża Bosko-ludzką rzeczywistość Kościoła, który pochodzi od Boga i jest od Niego całkowicie zależny. Kościół jako sakrament ukazuje i uobecnia misterium miłości Boga do ludzi objawione w celu zjednoczenia ludzi z Trójjedynym Bogiem oraz między sobą. Jest w Kościele obecna transcendentna rzeczywistość, a mimo iż jest on podmiotem historycznym, pozostaje przecież podmiotem wiary transcendującej czas i przestrzeń<sup>261</sup>. Nie daje się Kościół zredukować do wymiaru ziemskiego i widzialnego, skoro odżywiają go i odnawiają niewidzialne źródła znajdujące się razem z Chrystusem uwielbionym po prawicy Boga; życie Kościoła znajduje się już w niebie, bo zostało ukryte razem z Chrystusem w Bogu aż do chwili, gdy Oblubienica ukaże się razem z Oblubieńcem w chwale (por. Kol 3, 1-4). Celem pielgrzymki Kościoła na ziemi jest Królestwo Boże, które zapoczątkowane w historii, zostanie dopełnione na końcu wieków, gdy pełnia Kościoła ukaże się w chwale niebieskiej. Jednak Kościół będący w drodze jest związany z Kościołem w niebie. Ten ostateczny cel, ukryty w Kościele pielgrzymującym, określa całą jego egzystencję zmierzającą do doskonałego zjednoczenia z Chrystusem oraz służenia wszystkim ludziom i całemu człowiekowi. Właśnie na mocy faktu przekraczania czasu, musi Kościół dla siebie i innych w każdym czasie czynić swoją wiarę owocną w teraźniejszości i dla przyszłości<sup>262</sup>.

O tyle Kościół jest misterium objawiającym Trójcę Świętą, o ile w Duchu Świętym realizuje pełnię misterium Chrystusa-Głowy. Natomiast jako podmiot historyczny działa w historii i kształtuje ją. Właśnie „charakter «misterium» buduje Kościół jako podmiot historyczny”, z kolei „podmiot historyczny ukazuje i wyraża

---

<sup>259</sup> WZE 1.4; LG 2. 5.

<sup>260</sup> Por. H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 51; tenże, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 45.

<sup>261</sup> WZE 2.1; 8.1; ID B, III, 1. Według polskiego członka MKT pojęcie sakramentu, jakim określa się Kościół, jest „nieodłącznie związane z dwoma istotnymi elementami składowymi struktury Kościoła, jakimi są: wymiar misteryjno-transcendentny i historyczno-immanentny” – S. Nagy, *Kościół: tajemnica i historia*, CS 23/24 (1991/1992), s. 153-167, s. 154.

<sup>262</sup> WZE 10.1; LG 4; 6; ID B, III, 1.

naturę misterium”<sup>263</sup>. Lud Boży nabywa w Chrystusie uniwersalnego wymiaru, a ze względu na relację do Niego oraz do Ducha Świętego, który łączy ludzi z góry i od wewnątrz jednocząc ich w Bogu, może formować się jako podmiot historyczny. W związku z tym komisja uznaje rozdział VII konstytucji o Kościele (dotyczący właśnie eschatologicznego charakteru Kościoła pielgrzymującego) za swego rodzaju klucz do lektury rozdziału II mówiącego o Ludzie Bożym<sup>264</sup>. W całej swojej istocie i posłannictwie jest on ukształtowany przez dynamikę eschatologicznego udzielania się Boga w historii, które prowadzi ją ku transcendentnemu spełnieniu<sup>265</sup>. Historyczność Kościoła, oficjalnie uznana przez *Vaticanum Secundum*, wskazuje na jego jednoczesne bycie na świecie, choć nie ze świata. Zgodnie ze słowami Pana: „Już nie jestem na świecie, ale oni są jeszcze na świecie, a ja idę do Ciebie. [...] Ja im przekazałem Twoje Słowo, a świat ich znienawidził za to, że nie są ze świata, jak i Ja nie jestem ze świata. [...] Oni nie są ze świata, jak i Ja nie jestem ze świata. [...] Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem” (J 17, 11. 14. 16. 18). Dlatego Kościół pozostaje w jakimś związku ze światem, wobec którego nie przechodzi obojętnie; owszem świat jest niejako „miejscem” działania Kościoła, jego „wcielenia” przyjmowanego lub odrzucanego. Właśnie ten eschatologiczny charakter Kościoła powoduje ziemską odpowiedzialność wspólnoty wierzących<sup>266</sup>.

Przywołana w *Lumen gentium* formuła „Lud Boży” zwraca Kościół w dwóch kierunkach: ku misterium Boga Trójjedynego, od którego lud ten pochodzi i w którym znajdzie swoje wypełnienie, i ku ludziom, którzy zostają zebrani w lud. Ten Lud Boży znajduje się zawsze w drodze, nie istnieje „sam w sobie”, lecz pozostaje przez cały czas w relacji do Chrystusa, absolutnie zależny od Niego. Żyje pamięcią i oczekiwaniem na swojego Pana i zostaje posłany z misją głoszenia Dobrej Nowiny

<sup>263</sup> WZE 3.1. Por. Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968, s. 188: „Jeśli mamy nie pozwolić, żeby przydatne – a nawet, jak sądzimy, konieczne – rozróżnienie obróciło się w rozłączenie, należy przyjrzeć się Kościołowi kolejno z dwóch punktów widzenia: jako lud Boży, wspólnota chrześcijan, Kościół, reprezentuje ludzkość zmierzającą ku Chrystusowi; jako instytucja lub sakrament zbawienia, Kościół reprezentuje Jezusa Chrystusa dla świata”.

<sup>264</sup> WZE 3.1-3.3; 10.1. Eschatologicznego wypełnienia nie należy widzieć jako jedynie przyszłości – por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 101: „Pomiędzy określeniem «eschatologiczny» a teraźniejszością zachodzi bowiem równie bliski związek jak między określeniem «transcendentny» a ubogą rzeczywistością tego świata”. Por. również: tenże, *Paradoksy i Nowe Paradoksy*, dz. cyt., s. 42; tenże, *Ateizm i sens człowieka* (Znaki Czasu, 12), tłum. O. Scherer, Paryż 1969, s. 34.

<sup>265</sup> Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 592.

<sup>266</sup> TD 54; WZE 10.1. Por. J. Królikowski, *Wierz w Kościół święty*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa* (Lumen gentium, 1), red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 126-140, s. 128: „Kościół jest wciąż w drodze do swego ostatecznego spełnienia w niebie, a chociaż związany jest z historią i nosi postać tego świata, to zarazem już teraz posiada w sobie moce nadchodzącego królestwa Bożego”.

tej pamięci i oczekiwania<sup>267</sup>. Przy czym „pamięć i oczekiwanie, jak się wydaje, nie mogą być oddzielone (wł. *dissociate*) od misji, dla której właśnie Lud Boży jest nieustannie gromadzony i zbierany”<sup>268</sup>. Powołaniem Kościoła jest głoszenie Boga oraz zbawienia ludzi i pojednania świata. Dlatego temat pokuty i pojednania znajduje się w centrum orędzia, skoro grzech jest odrzuceniem komunii z Bogiem. Kościół, w którym Duch Święty aktualizuje zbawcze dzieło Chrystusa, staje się znakiem i narzędziem przebaczenia i pojednania. „Niech więc uważają nas ludzie za sługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych” (1 Kor 4, 1). Jest zatem Kościół wierny zarówno Bogu, ponieważ szafuje jego misteriami, jak i ludziom, których zbawienia w ten sposób dokonuje. Można w takim razie mówić o „kontekście, który «bez rozdzielenia ani pomieszania» (wł. *senza separazione né confusione*) jest równocześnie teologiczny i antropologiczny”<sup>269</sup>.

Kościół ponosi również odpowiedzialność za świat, który chce czynić bardziej „ludzkim”. Analogicznie do zjednoczenia natur Boskiej i ludzkiej Chrystusa dokonującego się „bez zmieszania”, Boski pierwiastek Ludu Bożego nie umniejsza

---

<sup>267</sup> WZE 2.2; 3.1; 3.3-3.4; LG 9.

Należy za Ratzingerem podkreślać z całą mocą, że w określeniu „Lud Boży” nie chodzi o jakiegoś rodzaju zgromadzenie socjologiczne czy prostą kontynuację Ludu Starego Przymierza; owszem Lud Boży powstaje przez sakramentalne inkorporowanie ludzi w Ciało Chrystusa – por. A.R. Dulles, *From Ratzinger to Benedict*, FTh 160 (2006), s. 24-29, s. 27-28. Nie wystarczy zatem zdaniem Balthasara samo pojęcie Ludu Bożego, trzeba je zawsze wiązać z pojęciami Ciała i Oblubienicy – por. A. Śtrukelj, *Teologia i świętość*, Lublin 2010, s. 139.

<sup>268</sup> WZE 3.2. Nie do końca fortunne wyrażenie „pamięć i oczekiwanie” (wł. *memoria e attesa*) należy dobrze zrozumieć. Oczywiście Kościół nie tylko wspomina wydarzenia minione, lecz również uobecnia zbawcze wydarzenia, zgodnie zresztą z biblijnym rozumieniem „pamiętki”. Z drugiej jednak strony oczekuje na eschatologiczne spełnienie. Jak należy rozumieć termin „pamięć” – zob. np. J. Ratzinger, *Patrzeć na przebitego*, dz. cyt., s. 15. 28; tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, dz. cyt., s. 100; tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 88-89. Por. również: tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (Opera omnia, VII/2), tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016, s. 677: „wydarzenia Chrystusa nie da się ograniczyć do czasów historycznego Jezusa, ale że jest ono kontynuowane w obecności Ducha Świętego. Poprzez niego Pan, który «odszedł» na krzyżu, znów «powrócił», a Duch Święty «przypomina» swemu Kościołowi to, co się stało. Kościół, wspominając, jest wprowadzany w Jego głębię i może przyswajając sobie te wydarzenia i ich doświadczając”.

<sup>269</sup> PP, *Wprowadzenie*; B, III, 1. Również akt pokuty naznaczony jest w swojej jedności napięciem działania Bożego i działania ludzkiego; mimo że pokuta jest darem łaski, to jest zarazem czynem człowieka (*actus humanus*). Z kolei zachodzi ścisły związek grzechu przeciw miłości Boga i przeciw miłości bliźniego. Ponieważ grzech rani również Kościół, dlatego nawrócenie do Boga jest jednocześnie pojednaniem ze wspólnotą eklezyjalną – „pojednania z Kościołem i pojednania z Bogiem nie można od siebie oddzielić (wł. *sono tra loro inseparabili*)” – PP, A, I, 1 (parafraza); B, III, 2 (cytat i parafraza). Według soborowego dekretu „całą pełnię zbawczych środków można [...] osiągnąć jedynie za pośrednictwem katolickiego Kościoła Chrystusowego, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia”, choć również Kościoły i Wspólnoty odłączone „nie są bynajmniej pozbawione wartości i znaczenia w misterium zbawienia”, ponieważ „Duch Chrystusa [...] nie waha się posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których skuteczność pochodzi wprost z pełni łaski i prawdy powierzonej Kościołowi katolickiemu” – DE 3.

ludzkiego pierwiastka. Kościół pozostaje ludem „ludzkim” w tym sensie, że nie stanowi zgromadzenia różniącego się od innych wspólnot ludzkich innego rodzaju aktywnością czy jakimiś „Boskimi” sposobami działania zastępującymi projekty ludzkie. Raczej należy widzieć w eklezjalnej pamięci i oczekiwaniu na Chrystusa ewangeliczny „zaczyn” przemieniający „od wewnątrz” wszelką ludzką działalność podejmowaną w świecie. Jeśli Duch Święty jest duszą Kościoła, to napełnione Duchem członki Ciała Mistycznego Chrystusa mogą uświęcać świat<sup>270</sup>.

## 2. Świętość i grzech w Kościele

W dokumencie *Pamięć i pojednanie* podkreślono, że Kościół upodabniający się do Słowa Wcielonego nie jest ani tylko instytucją historyczną, ani jedynie komunią duchową, lecz jest wspólnotą „nierozdzielnie (wł. *inseparabilmente*) widzialną i działającą w historii pod przewodnictwem pasterzy i zjednoczoną w głębi swojej posługi przez działania Ducha Ożywiciela”<sup>271</sup>. W związku z tym należy uwzględnić z jednej strony „różnicę, jaka istnieje między Kościołem jako misterium łaski i każdą społecznością doczesną”, a z drugiej strony wzorcowy charakter wspólnoty wierzących dla społeczności ziemskich<sup>272</sup>. Z kolei właśnie w fakcie win popełnianych przez ludzi Kościoła można dostrzec wyraz rozróżnienia, jakie należy poczynić pomiędzy Kościołem jako misterium a historycznym, niedoskonałym wyrazem „wcielenia” owego misterium. Jednym z najważniejszych przejawów historyczności Kościoła będzie być może właśnie to „niedorastanie” w historii do pełni tego, czym Kościół jako misterium już jest. Soborowe wypowiedzi

---

<sup>270</sup> WZE 3.4; LG 7. 31. 38. Por. BC 2.2.3.2: „Udzielona Kościołowi świętość Chrystusa tak rozprzestrzenia się na konkretne życie chrześcijan, iż poprzez nich przenika do świata, w którym żyją.”. Podobnie jak wyzwalał sam Jezus, tak „trzeba, by uczniowie się troszczyli o kontynuowanie tego dzieła wyzwolenia”. W ten sposób Kościół przygotowuje nadejście Królestwa Chrystusa, i „dla osiągnięcia tego celu Kościół już teraz włącza się w ten świat poprzez swoich członków. Bynajmniej nie każe im wychodzić z tego świata, lecz przez nich dokonuje, że duch Ewangelii dociera do wszystkich struktur rodzinnych, społecznych i politycznych. W ten sposób Chrystus obecny w sprawach tego świata, rozprzestrzenia w nich łaskę swojego zbawienia”. Por. również: *Do Diogneta*, VI, 1: „Czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie”. Korzystam z tłumaczenia listu w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (Biblioteka Ojców Kościoła, 10), tłum. A. Świderkówna, wstęp, kom. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 339-348.

<sup>271</sup> KWP, *Wprowadzenie*. Por. LG 8.

<sup>272</sup> KWP 6.3. Dokument, zgodnie z podejmowaną problematyką, widzi „wzorcowy charakter, jaki może mieć kościelna prośba o przebaczenie i jakiej wynikającej z tego inspiracji może dostarczyć dla podjęcia analogicznych kroków do oczyszczenia pamięci i pojednania w najbardziej zróżnicowanych sytuacjach, w których mogłaby zostać stwierdzona jej potrzeba” (tamże). Może to być przykład do naśladowania przez jednostki i narody – KWP 5.1.



rozpatrywane z punktu widzenia teologicznego każą zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej uczynić:

rozróżnienie (wł. *distingue*) między wolną od braku wiernością Kościoła i słabościami swoich członków, duchownych bądź świeckich, wczoraj jak i dzisiaj, a więc między Kościołem jako Oblubienicą Chrystusa „bez skazy czy zmarszczki [...] świętą i nieskalaną” (por. Ef 5, 27), a jego synami, grzesznikami, którym ofiarowane jest przebaczenie, powołanymi do stałego nawrócenia – do odnowy w Duchu Świętym<sup>273</sup>.

Autorzy dokumentu podkreślają właśnie owo rozróżnienie świętości i grzechu, które z kolei – paradoksalnie – współistnieją w Kościele. Należy zatem zauważać w Kościele zarówno grzech, jak i świętość, a przy tym dostrzegać, że grzech nie niszczy świętości, lecz wzywa do nawrócenia, pokuty i odnowy Ludu Bożego. Mimo że nie tylko świętość, ale i grzech wywierają skutki na całym Kościele, to nie można mówić o jakiegoś rodzaju paralelizmie (symetrii czy relacji dialektycznej) między nimi, ponieważ świętość jako owoc łaski jawi się silniejsza od grzechu. W nieskazitelnie świętym Kościele, Oblubienicy uświęconej przez Oblubieńca (por. Ef 5, 25n) i złączonej z Nim w jedno ciało, obdarowane Duchem Świętym, już istnieje prawdziwa, choć niedoskonała świętość. Pełnię bowiem świętości osiągnie Kościół dopiero w chwale nieba, ponieważ należy ona do czasu eschatologicznego<sup>274</sup>. Tak więc „znacząca analogia z misterium Słowa Wcielonego zakłada jednak także podstawową różnicę” pomiędzy świętym i nieskalanym Chrystusem (por. Hbr 7, 26) a grzesznym i potrzebującym oczyszczenia ludem. Oznacza to, że „nieobecność

---

<sup>273</sup> KWP 1.2.

<sup>274</sup> KWP 3.3; WZE 10.1; LG 39. 48. Swoją doskonałość osiągnął już Kościół jedynie w osobie Najświętszej Maryi Panny, dlatego jest Ona obrazem tego Kościoła, który dopiero osiągnie swoją pełnię – WZE 10.4; LG 65. 68. W związku z tym nie należy pomijać dialektyki *eschaton* – historia. Kościoła nie wolno pojmować jako *eschatonu*, jako Królestwa Bożego, które już nadeszło, owszem należy dostrzegać krzyżowanie się płaszczyzny eschatologicznej oraz historycznej, co ojcowie Kościoła oddawali za pomocą pojęcia „obrazu” będącego czymś pośrednim pomiędzy „cieniem” (Stary Testament) a rzeczywistością eschatyczną – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 866. Por. również: A. de Poulpiquet, *Tylko Kościół. Apologetyka*, tłum. J. Zoppa, Sandomierz 2015, s. 368: „Mieszanie Kościoła wojującego z Kościołem tryumfującym to herezja, która pojawiła się już w starożytności. Kościół nie jest – jak sądzili donatyści i nowacjanie – społecznością ludzi doskonałych”.

Nie wydaje mi się, żeby odróżnienie świętości Kościoła od grzeszności członków Kościoła musiało koniecznie oznaczać rozdzielenie Kościoła od jego członków – por. B.P. Prusak, *Theological considerations – hermeneutical, ecclesiological, eschatological regarding “Memory and reconciliation: the church and the faults of the past”*, Hor 1 (2005), s. 136-151, s. 142: „By constantly distinguishing the sinfulness of the members of the church from the holiness of the church, the document sets apart the church from its members”. Teolog stawia pytanie, czy rozróżnienie na świętą Matkę i grzesznych synów, jakie zastosowała MKT, nie stanie się barierą dla tych, z którymi Kościół chciał się pojednać – tamże, s. 151.

grzechu w Słowie Wcielonym nie może być przypisana Jego Ciału eklezjalnemu<sup>275</sup>, w którym „kąkol grzechu jest jeszcze zmieszany (wł. *mescolata*) z dobrym ziarnem ewangelicznym aż do końca wieków<sup>276</sup> (por. Mt 13, 24-30). Grzech wierzących sprawia, że można nawet mówić o „strukturach grzechu” w Kościele, jednak nie o „grzesznych strukturach” czy grzesznym Kościele<sup>277</sup>.

Grzech powoduje zatem konieczność wprowadzenia rozróżnienia między Chrystusem a Jego Kościołem, o którym ojcowie Kościoła mawiali *casta meretrix* („czysta nierządnicą”)<sup>278</sup> czy też przyrównywali do Oblubienicy z *Pieśni nad pieśniami* charakteryzującej samą siebie: „Czarna jestem, lecz piękna” (1, 5)<sup>279</sup>. Z drugiej strony należy odróżnić świętość Kościoła w jego istocie od aktualnego stanu członków Kościoła (grzesznych, nie w pełni uświęconych, nie niepokalanych). Wydaje się, że już sam wymiar historyczności Kościoła – a nie dopiero grzech – pociąga za sobą konieczność uwzględnienia różnicy między Kościołem świętym a Kościołem uświęcającym się w historii. Można by zatem mówić o podwójnym charakterze rozróżnienia między Kościołem a Chrystusem: nieskalane Słowo Wcielone nie musi dorastać do samego siebie, lecz przeżywa swoje synostwo również w przybranej naturze; grzeszny Kościół potrzebuje uświęcenia, ale również „dorastania” do tego, czym z woli Bożej został uczyniony: Ciałem Chrystusa zjednoczonym z Głową. Z drugiej strony można by w tym dopatrzeć się także

---

<sup>275</sup> KWP 3.1; LG 8; UR 6.

<sup>276</sup> KWP 3.1 (MKT cytuje KKK 827). Por. KWP 1.4: „Jednak w ciągu całej ziemskiej pielgrzymki dobre ziarno pozostaje zawsze nierozdzielnie zmieszane (*inestricabilmente mescolato*) z chwastem – świętość ociera się o niewierność i grzech”. Niezbyt szczęśliwie użyte wyrażenie „nierozdzielnie zmieszane” odbiega od terminologii użytej w definicji wiary Soboru Chalcedońskiego (wł. *senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili*). Wydaje się rzeczą niemożliwą stwierdzenie z całą pewnością, co w Kościele jest „dobrym ziarnem”, a co „chwastem”. W związku z ciekawą uwagą notuje w swojej książce Marian Grabowski, który z Chrystusowej przypowieści o chwaście wyprowadza wniosek, że rozdzielenia pszenicy i kąkolu nie można dokonać w czasie, ponieważ jest to sprawa eschatologiczna. Sama „intuicja wskazująca na utajone, ale realnie istniejące, absolutne rozróżnienie dobra i zła, jest trafna”, jednak „tę absolutną różnicę można objąć tylko w skali eschatologicznej, ale ona nie jest na naszą miarę. W niej skutecznie działa Bóg, nie człowiek” – por. M. Grabowski, *Pomazaniec. Kontynuacja*, w: *Pomazaniec. Kontynuacja i dyskusja. O książce Mariana Grabowskiego* (Wykłady Otwarte z Teologii Naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP, 7), red. nauk. M. Przanowski, Poznań 2014, s. 17-255, s. 55.

<sup>277</sup> Por. W. Kasper, *Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 307. *Katechizm* nie waha się nazywać Kościoła nieskalanym, choć złożonym z grzeszników – por. KKK 867. Stwierdzenie to pozostaje w zgodzie ze świadectwem Nowego Testamentu, w którym mówi się właśnie o Kościele świętym, a nie o grzesznym Kościele – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 862.

<sup>278</sup> Por. H. Wagner, *Dogmatyka* (Myśl Teologiczna, 58), tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 91. Kardynał Kasper uważa, że jest dyskusyjne, czy rzeczywiście ojcowie Kościoła posługiwali się tym terminem; w każdym razie nie można go odczytywać w znaczeniu „*simul iusta et peccatrix*” – por. W. Kasper, *Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 306, przypis nr 109.

<sup>279</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta. Tom II*, dz. cyt., s. 240.

podobieństwa: również człowieczeństwo Chrystusa dopiero wraz ze Zmartwychwstaniem zostaje uwielbione i w pełni obdarzone mocą Syna Bożego (por. Rz 1, 4<sup>280</sup>).

Idąc za myślą Międzynarodowej Komisji Teologicznej: na pewno w świecie naznaczonym grzechem trzeba „odróżnić *świętość Kościoła* od *świętości w Kościele*”. Pierwsza z nich opiera się na posłaniach Syna i Ducha i umożliwia osiągnięcie drugiej, podmiotowej i osobistej świętości wierzących. „Świętości Kościoła powinna więc odpowiadać świętość w Kościele”, analogicznie jak wierzący ma całą swoją egzystencją stawać się tym, kim stał się na mocy chrztu świętego – dzieckiem Boga i uczestnikiem natury Bożej, a więc świętym wezwanym do urzeczywistniania podarowanej mu świętości i wypełniania własnego powołania i posłania. Dlatego też wszelka odnowa Kościoła polegać może jedynie na wzroście w wierności jego powołaniu. Święci stają się prorocstwem dla świata, a można by również dopowiedzieć, że stają się prorocstwem nie tylko dla świata, ale i dla samego Kościoła historycznego, ukazując jego misterium oraz zwycięstwo świętości nad grzechem<sup>281</sup>.

Misterium eklezjalne charakteryzuje się więc paradoksem współwystępowania dwóch wydawałoby się wykluczających się aspektów: świętości oraz grzechu. Komisja pracująca pod przewodnictwem Josepha Ratzingera zarysowała analogię

---

<sup>280</sup> Por. tłumaczenie tego fragmentu w: *Listy świętego Pawła*, red. i tłum. M. Wolniewicz, Poznań 2008, s. 13: „Dotyczy ona [Ewangelia – SZ] Jego Syna, który – co do ciała – należy do pokolenia Dawida, dzięki zaś działaniu Ducha Świętego posiada potęgę Syna Bożego, ukazaną w zmartwychwstaniu”.

<sup>281</sup> KWP 3.2; LG 40; UR 6. Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna. Tom 2* („Biblioteka „Więzi”, 258), Warszawa 2010, s. 30; W. Kasper, *Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 299; H. Urs von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 212; H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 70: „Tym, czym Kościół jest w swojej istocie, musi być także w swoich członkach. Musi być *przez nas* tym, czym jest *dla nas*”. Podobnie można mówić o jedności Kościoła (w *Credo* wyznajemy wiarę w jeden, święty Kościół) jako zarówno danej, jak i zadanej – pierwszej, transcendentnej warstwie będącej darem Boga winna odpowiadać druga, immanentna będąca wkładem ludzkim, przy czym zdaniem polskiego członka MKT paradoks symbiozy polega na tym, że wymiar pierwszy w jakimś sensie zależy od drugiego – por. S. Nagy, *Dwa bieguny jedności Kościoła – „jedność dana”, „jedność zadana”*, ComP 2 (1988), s. 15-26, s. 22.

Należy zaakcentować, że o grzeszności Kościoła nie mówi się analogicznie jak o jego świętości. „Dla MKT, Kościół w żadnym wypadku nie jest nigdy podmiotem grzechu. Jeżeli dokonuje on przeproszenia za grzech, czyni to wyłącznie jako gest solidarności wobec tych, którzy zgrzeszyli. W tym sensie grzech w Kościele jest przeciwieństwem nie tyle świętości Kościoła, ile raczej świętości w Kościele, która ma charakter wyłącznie indywidualny” – A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu w Kościele proszącym o przebaczenie*, StGd 18/19 (2005/2006), s. 93-107, s. 103. Gdyby Kościół był jedynie rzeczywistością socjologiczną, wtedy można by nazywać go grzesznym, jednak z teologicznego punktu widzenia nie wolno tak mówić, ponieważ Chrystus i Duch Święty nie mogą być podmiotem grzechu. W związku z tym kardynał Kasper mówi o Kościele, który jest bezgrzeszny jako *ecclesia congregans*, a grzeszny jako *ecclesia congregata* – por. W. Kasper, *Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 308-309.

między Słowem Wcielonym biorącym na siebie grzech świata a świętym Kościołem przyjmującym na siebie grzech ludzi zrodzonych we chrzcie. Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej „w jedności misterium, które go konstytuuje” ten święty, bo „uczyniony takim przez Ojca za pośrednictwem ofiary Syna i daru Ducha Świętego” Kościół, jest „także w pewnym sensie grzeszny, o ile rzeczywiście przyjmuje na siebie grzech tych, których zrodził w chrzcie, analogicznie do tego, jak Chrystus przyjął grzech świata”<sup>282</sup>. Bóg bowiem „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21; por. Rz 8, 3; Ga 3,13; 1 P 2, 24). Tak więc Kościół nie jest grzeszny w swojej istocie, ale przez to, że bierze na siebie grzechy swoich członków; z kolei musi być święty, jeśli uświęca swoje członki. Kościół zdaniem papieża Pawła VI jest święty, „ponieważ nie posiada innego życia niż życie łaski”, dzięki której dzierży „władzę leczenia swoich synów krwią Chrystusa i darem Ducha Świętego”<sup>283</sup>.

Kościół ze względu na swój związek ze Zbawicielem może przyjmować na siebie ciężar win, nawet przeszłych – właśnie dlatego, że „Jezus Chrystus – którego jest Ciałem mistycznie przedłużanym w historii – wziął na siebie raz na zawsze grzechy świata”<sup>284</sup>. Misterium eklezjalne jest jedno – w Chrystusie i w Duchu – w

---

<sup>282</sup> KWP 3 (wstęp). Por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu w Kościele proszącym o przebaczenie*, art. cyt., s. 105: „Kościół przyjmuje na siebie całkowicie dobrowolnie grzech, podobnie jak Chrystus przyjął na siebie grzech świata. Mowa jest więc o grzechu, który jednoznacznie pochodzi z zewnątrz Kościoła, obarczając go jednak wszystkimi swoimi konsekwencjami”.

<sup>283</sup> Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, nr 19, tłum. J. Królikowski, Kraków 2012. Właśnie świętość Kościoła wynikająca z jego włączenia w Chrystusa umożliwia działanie zbawcze – TMA 33. Można mówić o wynikającej z nierozzerwalnego związku Kościoła z Chrystusem „świętości strukturalnej” Kościoła, w którym znajdują się środki zbawcze – por. W. Kasper, *Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 298-299. Por. również: A. de Poulpique, *Tylko Kościół*, dz. cyt., s. 370: „Zranione ciało odbudowuje się o własnych siłach dopóty, dopóki posiada wystarczającą żywotność. W przeciwnym wypadku choroba obejmuje cały organizm i doprowadza do śmierci. Tak więc tym, co dowodzi trwałej vitalności Kościoła, jest właśnie owo wyzdrowienie, następujące za każdym razem po okresach upadku i choroby”.

<sup>284</sup> KWP, *Wprowadzenie*. Pojęcie „Mistycznego Ciała Chrystusa” należy dobrze rozumieć, zwłaszcza uwzględniając historyczną ewolucję nauki o Ciele Chrystusa. Otóż biblijno-patrystyczne pojmowanie można by określić za Josephem Ratzingerem jako „sakramentalno-eklezjologiczne” – Kościół jako Lud Boży przez Eucharystię stawał się Ciałem Chrystusa. W średniowieczu pojawiło się „korporacyjno-juridyczne” rozumienie Ciała (Kościół jako zbiorowość Chrystusa). Z kolei czasy nowożytne w „Mistycznym Ciele Chrystusa” (rozumienie „organologiczno-mistyczne”) upatrywały wynikającego z mistyki pojmowania tajemniczego (mistycznego) organizmu Kościoła. Tylko pierwsze podejście nie pociągało za sobą przyjęcia dualizmu pomiędzy instytucją a mistyką. W związku z tym soborowy *peritus* w 1963 roku wskazywał, że sobór powinien odnowić właśnie to rozumienie – por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 134; por. również: tenże, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 79-80. Z tego punktu widzenia warto odczytywać przytoczony przeze mnie cytat z soborowej konstytucji. Interesująca jest również uwaga teologa z Bawarii o Kościele jako rzeczywistości żywej i

czasie i przestrzeni, i właśnie w tej czaso-przestrzennej „jedności misterium eklezjalnego” winno się „rozważać aspekt świętości, potrzebę pokuty i reformy oraz ich wyrażenie w działaniu Matki Kościoła”. Dzięki temu, że Kościół istniejący w czasie przekracza jednak czas, jest możliwa zarówno wymiana darów, jak i przyjęcie win synów Kościoła<sup>285</sup>. Kościół święty jest grzeszny „nie jako podmiot grzechu, ale o ile z macierzyńską solidarnością bierze na siebie ciężar win swoich synów, by współdziałać w ich przewyciężeniu na drodze pokuty i nowości życia”<sup>286</sup>. Liturgia jako *lex credendi* podpowiada również „uprzedniość” Kościoła względem jego członków – właśnie dlatego, że to Kościół jest pierwszy w wierze i świętości, wierzący mogą uciekać się do wiary tego Kościoła i prosić Boga o przebaczenie swoich grzechów: „Prosimy Cię, nie zważaj na grzechy nasze, lecz na wiarę swojego Kościoła” (Obrzędy Komunii świętej)<sup>287</sup>.

Właśnie idea „Kościola Matki” najlepiej wyraża przekonanie o tym, że Kościół ma moc zrodzić świętych ze swoich grzesznych synów. *Mater Ecclesia* przyjmując z wiarą Słowo Boże staje się zdolna rodzić do nowego życia synów już z Boga zrodzonych. Tak pojmowany Kościół „realizuje się nieustannie w wymianie i udzielaniu się Ducha od jednego do drugiego z wierzących”, na mocy którego „każdy ochrzczony może być uważany równocześnie za syna Kościoła, o ile jest zrodzony przez niego do życia Bożego, i za Kościół Matkę, o ile współdziała z jego

---

rozwijającej się, z którego to faktu wynika, że wzrastać musi również pojmowanie tajemnicy Kościoła; dlatego encyklika *Mystici corporis* napisana w 1943 roku, w czasie soboru okazała się już niewystarczająca dla interpretacji misterium eklezjalnego – por. tenże, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, dz. cyt., s. 120. Oczywiście Pius XII nie używał określenia „mistyczny” w sensie przyjętym w nowożytności, ale dla odróżnienia od ciał naturalnych, fizycznych czy moralnych – MC 58; papież w odwołaniu do Leona XIII kładł właśnie nacisk na uwzględnienie zarówno tego, co widzialne, jak i tego, co niewidzialne w Kościele, w analogii do Bosko-ludzkiej Głowy Kościoła, Słowa Wcielonego – por. tamże, 62.

<sup>285</sup> KWP 3.1.

<sup>286</sup> KWP 3.4. Branie przez Kościół grzechów swoich synów na siebie wolno widzieć w ramach „świętych obcowania” – por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna. Tom 2*, dz. cyt., s. 31-32.

<sup>287</sup> KWP 3.1. Por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu w Kościele proszącym o przebaczenie*, art. cyt., s. 99: „Kościół nie uzyskuje świętości od swoich wiernych. Świętość jest jego podstawową cechą ontologiczną i jako taka pochodzi ona od Chrystusa, będąc zawsze uprzednia wobec świętości wiernych. To dzięki świętości Kościoła wierni stają się członkami ludu Bożego i otrzymują w jego wspólnocie pomoc w osobistym wzroście duchowym”.

Kościół istnieje od Wcielenia, tak więc wymiar maryjny Kościoła poprzedza jego wymiar instytucjonalny (teza Balthasara) – por. A. Śtrukelj, *Teologia i świętość*, dz. cyt., s. 145. Podobnie Kościół powszechny jest rzeczywistością uprzednią (ontologicznie i czasowo) w stosunku do każdego Kościoła partykularnego. Między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi wolno dopatrywać się swoistego przenikania się (*interpenetratio*). Kościół katolicki istnieje w Kościołach partykularnych (jest w nich obecny) i z Kościołami partykularnymi (które ukształtowane są na obraz Kościoła powszechnego) – WZE 5.2; CN 9. Por. B.P. Prusak, *Theological considerations...*, art. cyt., s. 143.

wiarą i jego miłością w rodzeniu nowych synów dla Boga”. Ale jest to możliwe o tyle właśnie, o ile Kościół jako całość jest rzeczywiście płodną Małżonką Oblubieńca. Więzy między członkami Ciała Mistycznego Chrystusa sprawiają, że zarówno świętość, jak i grzech mają swój wymiar społeczny – wpływają na wszystkich wierzących, a więc na cały Kościół. Również grzesznik nie przestaje być synem Kościoła, i zawsze może powrócić do źródeł łaski dostępnych w Kościele, który jest Matką nie tylko wzywającą do oczyszczenia i odnowienia, ale też rodzącą go w bólach, skoro w jej – Kościoła Matki – łonie znajdują się grzesznicy<sup>288</sup>.

Ze swej strony Kościół, jako prawdziwa Matka, będzie mógł być raniony grzechem jej dzisiejszych synów, tak jak tych wczorajszych, kontynuując swoją miłość do nich do tego stopnia, że w każdym czasie bierze na siebie ciężar spowodowany ich winami. Jako taki Kościół jest widziany przez Ojców jako Matka bolesna, nie tylko z powodu prześladowań zewnętrznych, lecz przede wszystkim z powodu zdrad, upadków, zaniedbań i skażeń swoich synów<sup>289</sup>.

Nierozdzielność wymiarów misteryjnego i historycznego Kościoła oraz współistnienie świętości i grzeszności dają o sobie znać w konieczności podejmowania nieustannej reformy pielgrzymującego Kościoła, do której wzywa sam Chrystus, ponieważ Kościół rozumiany jako instytucja ludzka i ziemską jej potrzebuje<sup>290</sup>. Ten Kościół, „w którego łonie znajdują się grzesznicy”, jako „święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, nieustannie podejmuje pokutę i odnowę”<sup>291</sup>. Pokuta obejmuje nie tylko grzeszną teraźniejszość, ale i rozprawienie się z winami przeszłymi tej żywej społeczności idącej przez wieki. W pamięci Kościoła prócz Tradycji sięgającej do Apostołów i normatywnej dla wiary i życia Kościoła mieszczą się również „wczorajsze” doświadczenia kształtujące „dziś” Kościoła, jego „pamięć wspólną” o popełnionym złu<sup>292</sup>. Tutaj właśnie, w tym co Jan

---

<sup>288</sup> KWP 3.4 (cytat i parafraza); LG 8; 15; 64; GS 43. Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 350: „O ile Kościół to, co sam otrzymał, może przekazać dalej w słowie i sakramencie, jest według starej metafory «Matką», która jako podarowana Communio została zadana poszczególnym członkom i im to, co ona sama sprawia, zapośrednicza dalej”. Por. również: H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 41: „Kościół jest matką. W odróżnieniu jednak od innych matek przyciąga tych wszystkich, którzy mają stać się jego dziećmi, aby ich zjednoczyć w swym łonie”. Ta macierzyńska rola należy do Kościoła widzialnego, ale właśnie dlatego, że jest jednocześnie niebiańskim Jeruzalem, matką wierzących – por. tamże, s. 47.

<sup>289</sup> KWP 3.4. Por. B.P. Prusak, *Theological considerations...*, art. cyt., s. 143. Autor radzi, aby zamiast mówić o Kościele jako świętej Matce, ukazywać raczej, że mimo ograniczeń a nawet grzeszności, jest jednak Kościół sakramentem udzielającym świętości.

<sup>290</sup> UR 6.

<sup>291</sup> LG 8.

<sup>292</sup> KWP 1.4; 5.1.

Paweł II nazwał „oczyszczeniem pamięci”<sup>293</sup>, znajduje swój wyraz przechodzenie od świętości Kościoła misterium do świętości w historycznym Kościele. Uporanie się z dawnymi winami otwiera przez Kościołem lepszą (odnowioną) przyszłość<sup>294</sup>; i odwrotnie, zaniechanie wysiłku rozprawienia się z przeszłością będzie równoznaczne ze zgodą na to, żeby przeszły grzech dalej czynił spustoszenie wśród wspólnoty wierzących.

Na ten proces wolno patrzeć może tak: oto świętość Kościoła oraz świętość w Kościele, jak ewangeliczny zaczyn zakwaszają całe „ciasto” eklezjalne przez to, że umożliwiają dokonanie oceny historyczno-teologicznej, dzięki której z kolei możliwa staje się odnowa postawy moralnej. Nazwanie przeszłego zła po imieniu sprawia, że wpływ historii na terażniejszość zyskuje nowy wymiar. Oczywiście ten historyczny rachunek sumienia możliwy jest dzięki temu, że misterium eklezjalne przekracza czas, a zatem wolno mówić o solidarności łączącej przeszłość z terażniejszością, ponieważ zło trwa w historii i wpływa na historyczny podmiot – wspólnotę eklezjalną. Oczyszczenie pamięci obejmuje wspólną obiektywną odpowiedzialność moralną (subiektywna kończy się wraz ze śmiercią popełniającego grzeszny czyn), a wyzwoleniem ze zła jest prośba o przebaczenie<sup>295</sup>. Dzięki temu następuje również diachroniczne przechodzenie od świętości Kościoła jako misterium do świętości w historycznym podmiocie.

Opracowania Międzynarodowej Komisji Teologicznej prowokują do zadania jeszcze jednego pytania: czy Kościół upodabnia się do Słowa Wcielonego w Jego ziemskiej kondycji, czy też może do Wcielonego w Jego uwielbionym stanie? Poszukiwanie odpowiedzi na tak postawione zagadnienie ukazuje kolejne ograniczenie stosowania analogii. Z jednej strony ze względu na swoją historyczność i ziemskie pielgrzymowanie Kościół wydaje się zbliżać do Słowa w Jego ziemskiej, historycznej kondycji. Ale od razu rysują się różnice: Pan jest święty i od początku

---

<sup>293</sup> Por. IM 11; TMA 33.

<sup>294</sup> Do celów duszpasterskich przepraszania za winy przeszłości oraz oczyszczenia pamięci można za MKT zaliczyć: wpływ na terażniejszość przez to, że wyznana wina umożliwia odparcie podobnych pokus, którym ulegało się w przeszłości; wzrost wspólnoty kościelnej w świętości; reforma Ludu Bożego przez odnowienie zasad obyczajowych, kościelnego ustawodawstwa i sposobu wyrażania doktryny; świadectwo miłosiernemu Bogu i Prawdzie; służba pełniona względem ludzkości oraz w stosunku do społeczności cywilnych; pozytywne znaczenie dla misji, ekumenizmu oraz dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego – KWP 6.1; 6.3.

<sup>295</sup> KWP 5.1. Por. także: „Emblematycznymi wzorami tego wpływu, jaki późniejsza autorytatywna ocena interpretacyjna może mieć na całe życie Kościoła, jest recepcja soborów lub czyny takie jak zniesienie wzajemnych ekskomunik, które wyrażają nowe spojrzenie na minioną historię, będące w stanie doprowadzić do nowego określenia relacji przeżywanych w terażniejszości”.

jest w pełni Synem, a Jego Lud jest grzeszny i dorasta w czasie do tego, czym został obdarowany: uczestnictwem w życiu Bożym. Druga różnica wiąże się z tym, że Wcielony Syn przybrał sobie naturę ludzką, a w Kościele działa nie tyle Syn, ile właśnie Słowo Wcielone, i to już w uwielbionym człowieczeństwie. Ustanowiony Głową Kościoła, dzięki powiązaniu z Ciałem posyła uświęcającego Ducha Świętego, który „przybiera” sobie społeczne ciało Kościoła dla wzrostu Ciała Chrystusa. Właśnie dlatego, że Wcielone Słowo znajduje się już w wieczności, może działać w historycznym a zarazem będącym misterium Kościele. Ciało może być zbawione dzięki temu, że jego Głowa jest święta; nie przypadkiem autor natchniony „Głową Kościoła” nazywa „Zbawcą Ciała” (por. Ef 5, 23). Oblubienica zostaje uświęcona dzięki wydaniu się za nią Chrystusa oraz przez posłuszeństwo Oblubieńcowi, który okazał posłuch Ojcu jako człowiek (por. Ef 5, 24-25). W tym sensie Kościół upodabnia się raczej nie do ziemskiego, ale już uwielbionego Pana, a zarazem idzie śladami Jego ziemskiej pielgrzymki, której cel może osiągnąć dzięki mocom Zmartwychwstałego. Wszystko to każe podkreślić, że w przypadku Kościoła nie chodzi o jakiegoś rodzaju drugie Wcielenie, lecz o skutki jedyne Wcielenia rozciągające się na Kościół.

### **3. Bosko-ludzka struktura Kościoła**

#### **3.1. Organizm społeczny Kościoła a zbawienie**

Jeśli istnieje analogia pomiędzy Słowem Bożym a Kościołem, można przyjąć, że „całość aspektów widzialnych i historycznych odnosi się do daru Bożego w sposób analogiczny do tego, jak we Wcielonym Słowie Bożym przyjęte człowieczeństwo jest znakiem i narzędziem działania Boskiej Osoby Syna”<sup>296</sup>. Wtedy Kościół jako „narzędzie zbawienia” – wnioskuje Międzynarodowa Komisja Teologiczna – powinien być rozumiany w taki sposób, żeby „uniknąć dwóch błędów starożytnych herezji chrystologicznych”. Z jednej strony niewłaściwie odczytane

---

<sup>296</sup> KWP 3.1. Por. WZE 6.1; MC 12. Człowieczeństwo Chrystusa jako „żywe narzędzie zbawienia” jest „nierozdzielnie z Nim zjednoczone (łac. *Ei indissolubiliter unitum*)” – LG 8. Dlatego również w Kościele wszystko to, co „jest ludzkie, nastawione jest na to, co Boskie, i temu podporządkowane; to, co widzialne, prowadzi do rzeczywistości niewidzialnej; życie czynne wiedzie do kontemplacji, a to, co doczesne, jest drogą do przyszłego miasta, którego szukamy” – SC 2.



misterium Kościoła prowadzi do eklezjalnego „nestorianizmu” zapoznającego istotną relację pomiędzy elementami boskim i ludzkim Kościoła, jakby dało się je oddzielić; z drugiej strony eklezjalny „monofizytyzm” widziałby w Kościele wszystko „przebóstwione”, ewentualne błędy i braki organizacyjne zrzucając na karb niewiedzy i grzechu człowieka. A przecież Kościół jako sakrament „nie jest jednak sakramentem z tą samą mocą lub doskonałością we wszystkim, co czyni”, choć wszystko w Kościele ma w większym (święta liturgia, posługa Słowa) lub mniejszym (prawodawstwo kościelne) stopniu znaczenie w misterium zbawienia<sup>297</sup>.

Akurat przykład prawodawstwa Kościoła wydaje się odpowiedni dla zrozumienia potrzeby uniknięcia skrajnych rozwiązań „herezji eklezjologicznych”. Jeśli nie wolno oddzielać wymiarów niewidzialnego i widzialnego w Kościele, to duchową komuniją Ludu Bożego należy widzieć w jej związku z komuniją społeczną – a organiczna rzeczywistość domaga się z kolei organizacji prawnej. Dlatego mimo że „należy oczywiście rozróżnić (wł. *distinguere*)” funkcje sakramentalno-ontologiczną od kanoniczno-prawnej, to z drugiej strony „obydwie funkcje, jakkolwiek na różnych poziomach, są absolutnie konieczne w życiu Kościoła”. Prawodawstwo kościelne opiera się „o autorytet pochodzenia boskiego”, jako że służy sprawowaniu funkcji pasterskich, jednak „nie może uniknąć mniejszego czy większego wpływu ignorancji i grzechu”, a zatem „nie jest i nie może być nieomyślnie” (przeciw „monofizytyzmowi”). Jednak „kto by negował jakiegokolwiek pozytywne zbawcze znaczenie prawodawstwa kościelnego, ograniczałby sakramentalność Kościoła do samych sakramentów, a więc pomniejszałby widzialność Kościoła w jego codziennym życiu” (byłby to „nestorianizm”)<sup>298</sup>.

Wart rozważenia jest paralelizm, na który wskazała konstytucja *Lumen gentium*: „przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozzerwalnie z Nim zjednoczone”, a „społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu” Jego Ciała. Kościół

---

<sup>297</sup> WZE 6.1. Por. MC 62-63; WZE 8.3: „nie wszystko w Kościele ma w sobie skuteczną moc zbawczą, która charakteryzuje siedem sakramentów”. O „herezjach eklezjologicznych” – zob. również: Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 173. „Monofizyckie” tendencje do widzenia wszystkiego jako „sakralne” dają o sobie znać również w integrystycznym postrzeganiu liturgii oraz jej reformy (czy raczej jej odrzucenia) – por. L. Bouyer, *Two Temptations*, art. cyt., s. 12-13.

<sup>298</sup> WZE 6.1. Por. H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 52: „Odrzucając monofizytyzm w chrystologii, odrzucamy go tym bardziej w eklezjologii. Jednakże tym mocniej jesteśmy przeświadczeni o zgubności wszelkich rozdziałów tak w eklezjologii, jak i chrystologii”. O eklezjologicznych błędach „monofizyckim” i „nestoriańskim” – zob. tamże, s. 89, przypis nr 69.

został „ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność”, i to hierarchicznie zorganizowana, bowiem rządzona „przez Następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim w komunii”<sup>299</sup>. Przy czym już z samej analogii Słowo Wcielone-Kościół wynika, że nie wolno patrzeć na hierarchiczną strukturę jako na coś „ludzkiego”, istniejącego uprzednio i niezależnie od Boga, co dopiero musi zostać „wypełnione” Duchem Bożym. Przeciwnie, „nierozzerwalne” od samego początku zjednoczenie społecznego organizmu z Duchem Świętym sprawia, że nie można „oddzielić (wł. *separare*) w Kościele tego, co należy do porządku społecznego, od tego, co służy nadprzyrodzonemu życiu, ponieważ te rzeczywistości są wzajemnie głęboko powiązane”<sup>300</sup>.

Od momentu pojawienia się nowy Lud Boży został zbudowany wokół Apostołów wybranych przez Jezusa Chrystusa, na czele których postawił On Piotra (Por. Mt 10, 1-42; J 21, 15-17). Ta pierwotna instytucja apostołska konstytuująca niezbywalną strukturę eklezjalną trwa w Kościele do dziś, ponieważ urząd przekazywany jest przez sukcesję apostołską. W ten sposób Lud Boży został ukształtowany jako hierarchicznie uporządkowana społeczność. Należący do istoty Kościoła urząd hierarchiczny służy sakramentalnemu i historycznemu uobecnieniu zbawczego aktu Pana<sup>301</sup>. Do pomocniczej struktury ustanowionej dla tego „nowego” Ludu Bożego i służącej kształtowaniu egzystencji wierzących na wzór Chrystusa należą Pismo Święte, nauka wiary, Eucharystia i inne sakramenty, urzędy, posługi i

---

<sup>299</sup> LG 8. Por. S. Nagy, *Kościół: tajemnica i historia*, art. cyt., s. 160-163; tenże, *Dwa bieguny jedności Kościoła...*, art. cyt., s. 18-19.

<sup>300</sup> WZE 6.1. Por. PNP 2: „W osobie, misji i posłudze Piotra [...] Kościół dostrzega głęboką rzeczywistość, która pozostaje w istotnej relacji z jego własną tajemnicą komunii i zbawienia: *Ubi Petrus, ibi ergo Ecclesia*”. Por. również komentarz jednego z członków MKT: „Kościół widzialny jest istotnym, ale bynajmniej niewyczerpującym elementem rzeczywistości Kościoła. Takim jest w organicznym powiązaniu z jego duchową, sakramentalną warstwą, określaną mianem Kościoła niewidzialnego. Dopiero ściśle zespolenie tych dwu różniących się, ale wzajemnie dopełniających pierwiastków tworzy Kościół w pełni” – S. Nagy, „*Ty jesteś Piotr, czyli Skala, i na tej Skale zbuduje Kościół mój*”, dz. cyt., s. 142. Przy czym jeśli chodzi o warstwę widzialną, „nie dorównuje ona ontologicznie tej warstwie pierwszej [widzialnej – SZ], obejmującej realną interwencję Trójcy Świętej w życie człowieka i ludzkości, ale jest warstwą tak realnie istniejącą, że bez niej Kościół nie byłby Kościołem takim, jakim ustanowił i ukształtował go Chrystus. Jest to jednak warstwa treściowo swoista przez jej ściśle powiązanie ze światem stworzonym, immanentnym, a więc ze światem, który wyraża się w historii, w dziejach świata i człowieka” – tenże, *Kościół: tajemnica i historia*, art. cyt., s. 159.

<sup>301</sup> WZE 6.1; AKS I (punkt 3); SJ 3.2; DEP VII, III, 4; KK, Teza 1 i Teza 3; LG 20; ME 1. Por. R. Słupek, *Kto wierzy, nigdy nie jest sam. Wiara, Kościół i wierzący inaczej w myśli Benedykta XVI*, Kraków 2013, s. 66: „Sukcesja nie jest zwykłym następstwem materialnym, lecz raczej historycznym narzędziem, którym posługuje się Duch Święty”.

charyzmaty<sup>302</sup>. Taka struktura pozostaje w służbie komunii Ludu Bożego, celem jest jedność Ciała Chrystusa, które w ten sposób dysponuje posługami jako środkami służącymi rozwojowi całego Ciała. Dlatego nie można „oddzielić (wł. *dissociare*) ludu Bożego, którym jest Kościół, od posług, wokół których jest budowany. Zwłaszcza nie może być oddzielony od episkopatu”<sup>303</sup>. Kolegium biskupów jako następców Apostołów ukazuje różnorodność, powszechność i jedność Ludu Bożego. Z kolei Piotr, widzialna Głowa Kolegium Apostołów stanowi trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności wiary i wspólnoty<sup>304</sup>.

Osobne opracowanie poświęciła Międzynarodowa Komisja Teologiczna diakonatowi. Jednak teologiczne znaczenie zrodzonej jako pomoc Apostołom i ich następcom posługi diakańskiej wymaga dalszych precyzacji teologiczno-pasterskich. II Sobór Watykański wprowadził rozróżnienie na *sacerdotium* i *ministerium*, w związku z tym niektórzy widzą wyłącznie episkopat i prezbiterat jako należące do *sacerdotium*, w ten sposób dowartościowując odrębną tożsamość i rolę diakona. Wtedy jednak dyskusyjny pozostaje związek diakonatu z rzeczywistością sakramentu, bo przecież specyficznej roli posługi diakona (który nie jest świeckim), nie da się sprowadzić jedynie do funkcji i służby wynikającej ze chrztu<sup>305</sup>. Nie można, uznaje komisja, uznać za „zgodne z tekstami soborowymi traktowanie episkopatu, prezbiteratu i diakonatu jako trzech rzeczywistości całkowicie autonomicznych, przeciwstawnych czy równoważnych”<sup>306</sup>. Inni z kolei, zakorzeniając diakonat w Chrystusie-Słudze, podkreślają służebny charakter diakonatu w przeciwieństwie do reprezentowania Chrystusa-Głowy w posłudze biskupa i prezbitera. Jednak, pyta retorycznie komisja, „czy można rozdzielić (wł. *separare*) «bycie głową» i «służbę» w reprezentowaniu Chrystusa, aby z każdej z

---

<sup>302</sup> WZE 3.2; 9.2. Trzeba pamiętać, że Chrystus nie ustanowił Kościoła jako nowego Ludu Bożego, ale już istniejący lud odnowił przez pogłębienie jego relacji z Bogiem i otwarcie go dla całej ludzkości – por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, dz. cyt., s. 98.

<sup>303</sup> WZE 6.1; KK, Teza 2 i Teza 4. Należy zauważyć, że „w dwumianie lud Boży – hierarchia, wspólnota – struktura, biegunem determinującym jest lud Boży, a nie hierarchia, i wspólnota życia boskiego, a nie struktura, ponieważ hierarchia i struktura są na służbie ludu Bożego i wspólnoty boskiej, które są przeznaczone do tego, by trwać wiecznie, podczas gdy struktura i hierarchia odejdą wraz z historią” – C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 117.

<sup>304</sup> WZE 5.3. Por. PNP 4. 8. 11. 15. W jednym Ciele „funkcja Prymatu Biskupa Rzymu i funkcja innych biskupów nie przeciwstawiają się sobie, ale istnieje między nimi pierwotna i zasadnicza harmonia. [...] Episkopat i Prymat, wzajemnie ze sobą związane i nierozłączne, pochodzą z ustanowienia Bożego” – tamże, 5-6.

<sup>305</sup> DEP IV, IV, 2; VII, III, 3; VII, III, 5; DEP, *Zakończenie*; LG 29.

<sup>306</sup> DEP VII, III, 2 (w pol. tłumaczeniu występuje błąd: jest „II” zamiast „III”).

tych dwóch funkcji uczynić zasadę specyficznego rozróżnienia (wł. *differenziazione*)<sup>307</sup>?

Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśla, że „duchowy wymiar Kościoła nie może być oddzielony (wł. *separata*) od jego wymiaru widzialnego”<sup>308</sup>. Pierwiastki Boski i ludzki należy rozróżniać, ale nie wolno ich rozdzielać. Do istotnej struktury Kościoła (i do jego widzialności) zalicza się urząd w Kościele, nie tylko ze względu na zależność aktów sakramentalnych od tego, kto działa *in persona Christi*, ale również z uwagi na fakt, że eklezjalna struktura (a w niej: urząd) zakłada wymiar „wertikalny”, jest znakiem i narzędziem „inicjatywy i pierwszeństwa działania Bożego w chrześcijańskiej ekonomii”<sup>309</sup>. Godne uwagi wydaje się podkreślenie, że podstawy ustanowienia urzędu apostołskiego „są równocześnie

---

<sup>307</sup> DEP VII, II, 4. I dalej: „okazuje się problematyczne rozdzielenie (wł. *dissociazione*), które ustala jako kryterium wyróżniające diakonatu jego wyłączne reprezentowanie Chrystusa jako Sługi” – tamże. MKT mówi o „diakonii Apostołów”, ponieważ stali się oni sługami Boga oraz wierzących – DEP I, II. Według świadectwa ewangelistów przyście Jezusa, Jego życie i działanie należy pojmować jako służbę – MCN („Cztery tezy” Heinza Schürmanna), 5.

<sup>308</sup> WZE 9.2. Nie można rozdzielać Kościoła widzialnego od niewidzialnego Ciała Chrystusa. Kościół nie jest czymś w rodzaju transcendentnej hipostazy wyprzedzającej dzieło Chrystusa, nie jest też zewnętrznym organem stworzonym przez ludzi, którzy przyjęli Ewangelię – por. H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 45-46. „W strukturze Kościoła nie tylko jest obecność widzialnego z niewidzialnym; nawet w tym, co widzialne, znajdujemy związek tego, co Boskie, i co ludzkie [...] Oto ten jeden jedyny Kościół, nawet w swej widzialnej postaci ludzki i boski, «bez rozdzielania i pomieszania» na wzór samego Jezusa Chrystusa, którego jest – mistycznie – ciałem” – tenże, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 70. 89. Właśnie określenie Ciała „mistycznym” ma służyć „do lepszego wskazania, że to naprawdę cały Kościół, nierozdzielnie, jest tajemnicą” – tamże, s. 107. Por. P. Rostworowski, *Miejsce łaski*, Kraków 2015, s. 105: „My wprawdzie nie twierdzimy, że Ciała Mistyczne jest w pełni widzialne, ale twierdzimy, że to, co jest widzialne w Kościele, to nie jest coś obok Ciała Mistycznego, ale to jest rzeczywiście Ciała Mistyczne, które jest jednocześnie widzialne i niewidzialne”.

<sup>309</sup> WZE 7.3. Instytucjonalna forma Kościoła jest niejako gwarantem jednorazowości i niepowtarzalności Wcielenia i kenozy Boga; nadany wspólnocie kształt wyraża fakt, że Kościół nie wynika z postanowienia ludzi, lecz zawdzięcza siebie Panu – por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 345. 365. Por. MC 30 – Pius XII posłużył się analogią pomiędzy zaopatrzeniem ludzkiej natury Chrystusa w pełni Ducha Świętego od pierwszego momentu Wcielenia a Kościołem zaopatrzonym we wszystkie dary przez Chrystusa w godzinie Jego śmierci. Kehl widział Kościół jako sakrament Ducha Świętego posługującego się Kościołem jako narzędziem, dzięki któremu tożsamość, jedność i wolność Kościoła mogą zostać zachowane. Instytucjonalność uniemożliwia subiektywno-dowolną samodzielność poszczególnych wierzących, stanowi również znak uprzedniości udzielenia zbawienia Chrystusa i daru Ducha Świętego – por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002, s. 247-248. Pierwszeństwo działania Bożego nie dotyczy jedynie genezy urzędu w Kościele, ale również wypełnianego przez nią zadania – por. W. Kasper, *Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 428: „W pełnej napiętej relacji i strukturze wspólnego kapłaństwa i kapłaństwa służebnego odzwierciedla się w sposób analogiczny relacja między Chrystusem i Kościołem, w której uwidacznia się to, że Chrystus jest w Kościele i ponad Kościołem. Urząd posługiwania jest w Kościele i we wspólnocie, ale reprezentant urzędu w swym posługiwaniu staje *in persona Christi* wobec wspólnoty. Dlatego urząd posiada podwójną reprezentację: reprezentuje on wspólnotę i reprezentuje Jezusa Chrystusa wobec wspólnoty”. Ta „męska” urzędowość Kościoła jest jednak, podkreślał Balthasar, zakorzeniona w jego wymiarze kobieco-maryjnym; reprezentować Chrystusa Oblubieńca w Kościele można jedynie wtedy, gdy sam Kościół jest Oblubienicą – por. A. Štrukelj, *Teologia i świętość*, dz. cyt., s. 144.

historyczne i duchowe” (łac. *illud simul historicum et spirituale esse*), w konsekwencji czego urząd ten jawi się instytucją eschatologiczną. Wybór Dwunastu dokonał się w historycznym momencie, ale zarazem jest owocem dialogu Syna z Ojcem dokonującego się w przełomowych chwilach (por. Łk 6, 12n) misji Posłanego odczytującego odwieczną wolę Posyłającego, a ustanowienie ludu Nowego Przymierza – odtąd dzieją się już czasy ostateczne – realizuje się dzięki Passze Chrystusa antycypowanej w Ostatniej Wieczery<sup>310</sup>.

Zatem nie wszystko, co ludzkie, należy widzieć w Kościele jako „przebóstwione” na mocy samego nastawienia na to, co Boskie, ale z drugiej strony nie wolno oddzielać elementów ludzkich od Boskich, które nigdy nie istniały osobno względem siebie, owszem od początku Kościoła stanowiły jedną Bosko-ludzką rzeczywistość, nawet jeśli w czasie elementy ludzkie mogły czy musiały podlegać transformacji, rozwojowi i reformie. Wydaje się, że terminologia, jaką nieraz stosuje się w opisie rzeczywistości złożonej Kościoła, nie w pełni konsekwentnie trzyma się analogii Kościół – Słowo Wcielone<sup>311</sup>. Sugeruje istnienie obu pierwiastków oddzielnie, „zanim” nastąpiło owo „złożenie”, „zrośnięcie” czy „zespoleenie”. Jeśli jednak to, co ludzkie, miałyby dopiero zostać wykorzystane jako narzędzie dla tego, co nadprzyrodzone, wtedy mielibyśmy do czynienia z pewnego rodzaju „adopcjanizmem” eklezyjalnym, analogicznym do herezji chrystologicznej, według której „zjednoczenie Boga z człowiekiem nastąpiło przez pewnego rodzaju adopcję”<sup>312</sup>.

---

<sup>310</sup> AKS II (cytat i parafraza). Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, dz. cyt., Lublin 2016. Powołanie Dwunastu „rodzi się z modlitwy, z rozmowy Syna z Ojcem. Kościół narodził się na modlitwie, w której Jezus oddaje się swemu Ojcu, a Ojciec wszystko przekazuje Synowi. W tej najgłębszej komunikacji Syna z Ojcem kryje się prawdziwe i zawsze nowe źródło Kościoła, będące jednocześnie jego niezawodnym fundamentem” (s. 635-636). „Kościół jest niejako przedmiotem dialogu Ojca z Synem, a tym samym jest ze swej strony ugruntowany teo-logicznie [...]. Tam, w samotnym dialogu z Ojcem, jest w ścisłym sensie teo-logiczne miejsce apostołatu. Albo odwrotnie: uwidacznia się tu, że apostołat ma teologiczne miejsce w jedności woli Ojca i Syna, z niej wynika i w niej jest ukryty” (s. 734). Jak zauważył polski członek MKT, paradoksalnie „ten właśnie społeczno-religijny wymiar Kościoła traktuje się powierzchownie, ignorując albo świadomie pomijając prawdę, że i w tym przypadku fundamentalna jego struktura stanowi wyraźną konsekwencję ewidentnego zaangażowania Chrystusa. Co więcej, zaangażowanie to stanowiło jeden z głównych wątków Jego publicznej działalności, z wyraźnym odniesieniem do przyszłości” – por. S. Nagy, *„Ty jesteś Piotr, czyli Skala, i na tej Skale zbuduję Kościół mój”*, dz. cyt., s. 47.

<sup>311</sup> Por. np. komentarz do *Lumen gentium* jednego z tłumaczy dokumentów MKT: „Kościół więc nie jest ani rzeczywistością tylko ludzką, ani tylko Boską, lecz rzeczywistością złożoną, w której owe dwa składniki zespala się, tworząc jedną rzeczywistość Bosko-ludzką” – por. J. Królikowski, *Wierzę w Kościół święty*, art. cyt., s. 126.

<sup>312</sup> Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 348.

Z kolei należałoby jednak od razu dopowiedzieć, że również analogia adopcjanizmu eklezjologicznego do chrystologicznej herezji nie jest doskonała: istnieje przecież różnica między byciem naturalnym Synem, który staje się człowiekiem, a egzystencją Kościoła, który jedynie z łaski Bożej staje się Ciałem Chrystusa. Podobnie należy wprowadzić rozróżnienie w analogii między człowieczeństwem Chrystusa będącym narzędziem zbawienia a strukturą Kościoła, którą posługuje się Duch Chrystusa – nie można przecież mówić o unii hipostatycznej między Duchem a Kościołem. Owszem, jak Chrystus jest obrazem niewidzialnego Ojca, tak Kościół staje się obrazem niewidzialnego Chrystusa w swoim ludzkim wymiarze, ale jednak nie oznacza to „inkarnowanej” obecności Boga, z jaką mamy do czynienia we Wcielonym<sup>313</sup>. Mimo wszystko warto chyba sięgnąć do języka użytego w Chalcedonie dla opisu misterium Chrystusa i spożytkować go do opisu misterium Kościoła<sup>314</sup>. Byłby on wtedy wyznawany<sup>315</sup> nie „z dwóch”, ale „w dwóch” wymiarach, Boskim i ludzkim, analogicznie do tego, jak należy wyznawać Chrystusa – nie „z” dwóch natur, ale „w” dwóch naturach. Od początku bowiem Kościół istnieje jako Bosko-ludzki, i wiarę w taki Kościół wyznają wierzący.

Do istotnej struktury Kościoła należy to, co ma Boskie pochodzenie (łac. *iure divino*) wynikające z założenia Kościoła przez Chrystusa oraz daru Ducha Świętego działającego w Kościele. Ta raz na zawsze ustalona i mająca stały charakter struktura przyjmuje jednak konkretną postać i organizację (łac. *iure ecclesiastico*) ewoluującą ze względu na uwarunkowania przygodnymi czynnikami: historycznymi, kulturowymi, geograficznymi czy politycznymi. Wydaje się, że z tego rozróżnienia istoty i jej „wcielenia” wynika konieczność ciągłej reformy Kościoła, która polegałaby na większym (głębszym) dostosowaniu aktualnej jego postaci do istoty misterium; tego wymaga wierność Duchowi Świętemu oraz Chrystusowi

---

<sup>313</sup> Por. B.P. Prusak, *Theological considerations...*, art. cyt., s. 139. 143.

<sup>314</sup> Congar wychodząc od związku Wcielenia z całą historią zbawienia wyprowadzał z tego wniosek, że tajemnica Kościoła, naśladująca tajemnicę Słowa Wcielonego, winna znaleźć coś w rodzaju analogicznego eklezjologicznego Soboru w Chalcedonie – Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 24. Już w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku mówienie o eklezjologicznych herezjach należało do raczej powszechnego wyposażenia teologów, jednak dominikanin ukazał daleko idące ograniczenia paraleli Chrystus-Kościół. Inna jest bowiem jedność Wcielonego, a inna Kościoła, dlatego należy ostrożnie posługiwać się tą analogią. Należałoby nawet – uważał dominikanin – uznać za stosowne te nestoriańskie formuły, które w chrystologii uznaje się za herezję – por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, dz. cyt., s. 934.

<sup>315</sup> Oczywiście przy zachowaniu rozróżnienia: czym innym bowiem wiara w Boga (*credo in Deum*), a czym innym wiara w Kościół (*credo Ecclesiam*) – por. KKK 750.

Odkupicielowi, żeby normy regulujące życie organizmu społecznego, normy w których ma się wyrażać istota Kościoła, przystosowywały się do konkretnych warunków życia tej wspólnoty. Dopuszczalna czy nawet pożądana różnorodność sposobów funkcjonowania Kościołów partykularnych musi jednak zawsze zachować odniesienie do jedności struktury<sup>316</sup>:

Rozróżnienie (wł. *la distinzione*) pomiędzy istotną strukturą i konkretną postacią (czyli organizacją) nie oznacza oddzielenia (wł. *separazione*). Istotna struktura zawsze jest złączona z konkretną postacią, bez której nie mogłaby istnieć. Ale i konkretna postać musi uwzględniać istotną strukturę, którą ma wiernie i skutecznie wyrażać w konkretnej sytuacji. Czasem wcale nie jest łatwo jasno rozróżnić to, co się odnosi do istotnej struktury, od tego, co odnosi się do konkretnej postaci<sup>317</sup>.

We wszystkich przypadkach należy pamiętać, że rozróżnienie pomiędzy istotną strukturą a konkretną jej postacią nie może prowadzić do zerwania koniecznego między nimi powiązania.

### 3.2. Wzajemne odniesienia we wspólnocie eklezjalnej

Międzynarodowa Komisja Teologiczna podjęła temat relacji wspólnego kapłaństwa wiernych, które akcentował II Sobór Watykański, do kapłaństwa urzędowego, czyli hierarchicznego. Te dwa sposoby uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa służą Ciału Chrystusa właśnie przez to, że się uzupełniają, są sobie wzajemnie przyporządkowane. Kapłaństwo wspólne posiada pierwszeństwo z punktu widzenia celu i spełnienia, z kolei o pierwszeństwie kapłaństwa urzędowego należałoby mówić z perspektywy widzialnej struktury Kościoła i posługi sakramentalnej<sup>318</sup>. Nie wolno przeciwstawiać sobie urzędu i wspólnoty, nawet jeśli w praktyce dochodzi między nimi do nieuniknionych napięć: „urząd rządzenia nigdy nie może być oddzielony (łac. *divelli*) od wspólnoty i stawiany ponad nią, ale musi pełnić własną służbę w jej ramach i dla niej”<sup>319</sup>. Instytucje kościelne mogą nieść korzyści dla Kościoła jedynie wtedy, gdy pasterze i świeccy okazują szacunek dla

---

<sup>316</sup> WZE 5.1; 6.2.

<sup>317</sup> WZE 5.1.

<sup>318</sup> WZE 7.2; DEP VII, II, 2; LG 10. 62.

<sup>319</sup> AKS III. O służebnym wymiarze władzy w Kościele – por. np. Y. Congar, *O Kościół służebny i ubogi* (Żywa wiara, 29), tłum. A. Ziernicki, Kraków 1998, zwłaszcza s. 13-98. Por. również: G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 346. 369: „Rozumieć Kościół jako Communio, znaczy obydwa bieguny, czyli to, co instytucjonalne i to, co charyzmatyczne, widzieć «perychoretycznie» w sobie nawzajem [...]. Ten perychoretyczny związek urzędu i wspólnoty może być zniszczony przez każdą z obu stron (albo przez obydwie strony razem)”.

właściwych sobie charyzmatów<sup>320</sup>, a więź między kapłaństwem wspólnym a urzędowym zostaje zachowana:

W jednym nowym ludzie Bożym powszechne kapłaństwo wiernych i kapłaństwo urzędowe biskupów i kapłanów są nierozdzielne (wł. *inseparabili*). Powszechne kapłaństwo pełnię własnej eklezjalnej wartości osiąga poprzez kapłaństwo urzędowe, podczas gdy to ostatnie istnieje jedynie dla spełniania kapłaństwa powszechnego. Biskupi i kapłani są niezbędni w życiu Kościoła i ochrzczonych, ale oni także powołani są do pełnego przeżywania powszechnego kapłaństwa, i pod tym względem potrzebują kapłaństwa urzędowego<sup>321</sup>.

W teologicznych refleksjach Międzynarodowej Komisji Teologicznej można znaleźć wiele aspektów tego wzajemnego odniesienia wierzących w jednym Ciele Chrystusa. Jednym z nich jest służba jednania. Chrystus powierzył należąca do Niego władzę odpuszczania grzechów Kościołowi, który jako całość sprawuje posługę jednania (por. Mt 18, 17). Jest on sakramentem pojednania przez głoszenie pojednania dokonanego w Chrystusie, przez słowo pokuty i sakrament pojednania, a także w całości swojego życia. Tę powszechną służbę jednania należy odróżnić od urzędowej (sakramentalnej) władzy odpuszczania (lub zatrzymywania) grzechów. Właśnie posłudze apostołskiej powierzone zostały głoszenie Słowa i posługa przebaczenia: „Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5, 20). W imieniu i na mocy posługi władzy ustanowionej przez Chrystusa sprawowana jest służba odpuszczania grzechów. Sprawia ona, że wykluczenie z komunii z Kościołem zachowuje skutek w niebie, podobnie reintegracja w komunii sakramentalnej Kościoła jest równocześnie znakiem dokonanego pojednania z Bogiem. Trzeba pamiętać, że sam Bóg w Duchu Świętym przebacza za pośrednictwem posługi władzy: „Którym odpuście grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 23; por. Mt 16, 19; 18, 18)<sup>322</sup>.

Podobnie jest w przypadku posługi na rzecz Tradycji wiary (gr. *Paradosis*). Mimo że jest ona sprawą całego Kościoła, to jednak na mocy sukcesji apostołskiej

---

<sup>320</sup> SF 126; KK, Teza 5.

<sup>321</sup> WZE 7.3.

<sup>322</sup> PP, *Wprowadzenie*; B, III, 1-2; B, III, 4. W dokumencie dotyczącym wyznania przeszłych win podkreślono, że „w imieniu całego Kościoła, jednego w czasie i przestrzeni, będzie mógł wypowiedzieć się ten, kto pełni powszechną posługę jedności, Biskup Kościoła, który «przewodzi w miłości», Papież”; z kolei „w imieniu Kościołów lokalnych będą mogły nastąpić ewentualne wyznania win i prośby o przebaczenie dokonane przez odpowiednich pasterzy” – KWP 3.4.



jedynie na biskupach i papieżu spoczywa rola autentycznego interpretowania Tradycji. Wiara została przekazana całej wspólnocie wierzących raz na zawsze (por. Jud 3), dlatego Kościół pozostaje trwale związany z dziedzictwem Apostołów. Odnawia się przez żywą pamięć początku, w którego świetle interpretuje dogmaty będące doktrynalnym wyrazem Tradycji wiary. Kolegium następców Apostołów w komunii z biskupem Rzymu, a także sam papież jako Głowa kolegium biskupów, są władni definiować dogmaty i autentycznie je interpretować. Także kryteria „rozdzielania duchów” niezbędnego do odróżnienia Tradycji od przenikających do niej i zaciemniających ją ludzkich tradycji wynikają z samej natury Tradycji<sup>323</sup>. Jednak cały Lud Boży, od biskupów aż po wiernych świeckich, posiada *sensus fidei*, owoc namaszczenia Ducha Świętego (por. 1 J 2, 20. 27). Nie należy tego nadprzyrodzonego zmysłu wiary Ludu Bożego przeciwstawić hierarchicznemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, zwłaszcza że biskupi i kapłani też należą do Ludu Bożego. Dzięki zmysłowi wiary Lud Boży trwa w wierze, w sposób aktywny, a nie jedynie bierny, przyjmując pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego nie ludzkie, ale Boże słowa (por. 1 Tes 2, 13). Z kolei autentyczna interpretacja dogmatów wiary pozostaje właśnie w służbie zgody wiernych (łac. *consensus fidelium*)<sup>324</sup>.

Dokument „*Sensus fidei*” w życiu Kościoła przywołuje pogląd Johny Henry’ego Newmana, który z jednej strony w powszechnej zgodzie całego Kościoła widział normę prawdziwości rozwoju doktryny, ale z drugiej strony stwierdzał niezbędność nieomylnego autorytetu do utrzymania Kościoła w prawdzie. Zarówno świeccy wierni, jak i biskupi niosą świadectwo Tradycji apostołowej i szerzą wiarę, tyle że na odmienne sposoby<sup>325</sup>. Kardynał kładł nacisk na eklezjalną zgodę (łac. *conspiratio*): „Te dwie jakości: Kościół uczący się i Kościół nauczany idą w parze, stanowiąc jedno podwójne świadectwo, tłumaczą się wzajemnie i na zawsze pozostaną nierozdzielne (ang. *and never to be divided*)”<sup>326</sup>.

---

<sup>323</sup> ID C, II, 2-3; TD 33. W dokumencie KWP wskazano jednak na konieczność uwzględnienia „rozdzielania między Urzędem Nauczycielskim Kościoła i władzą w Kościele”, gdyż „nie każdy akt władzy w Kościele jest aktem Urzędu Nauczycielskiego”; w tych przypadkach nie należy zakładać „zaangażowania charyzmatu Urzędu Nauczycielskiego, zapewnionego przez Pana pasterzom Kościoła” (nr 6.2).

<sup>324</sup> WZE 7.3; ID C, II, 4; SF 44; LG 12.

<sup>325</sup> SF 36. 39.

<sup>326</sup> SF 38. W podobnym duchu wypowiadał się jeden z członków MKT, francuski dominikanin Yves M.J. Congar: „tam, gdzie inni autorzy zwracali uwagę na rozróżnienie *Ecclesia docens* i *Ecclesia discens*, Congar skupił się na ukazaniu ich organicznej jedności”, dokonując przy tym rozróżnienia na

Za II Soborem Watykańskim podkreśla się istnienie „nierozdzielnego (ang. *indissoluble*) związku «między *sensus fidei* i kierowaniem Ludem Bożym przez Urząd Nauczycielski Pasterzy»”<sup>327</sup>. Należy zatem mówić o konieczności poczynienia rozróżnień w strukturze Kościoła, które służą jedności; i odwrotnie, wszelkie przeciwstawienia skutkować muszą czynieniem podziałów w jednym Ciele Chrystusa:

Zakazując wynaturzającego przeciwstawiania aktywnej hierarchii kościelnej biernemu laikatowi, a zwłaszcza akcentowania ścisłego podziału na Kościół nauczający (*Ecclesia docens*) i Kościół nauczany (*Ecclesia discens*)”, sobór głosił, że wszyscy ochrzczeni na swój sposób uczestniczą w trzech funkcjach Chrystusa: proroka, kapłana i króla. Sobór podkreślał, że Chrystus wypełnia swój prorocki urząd nie tylko za pośrednictwem hierarchii, ale także przez laikat<sup>328</sup>.

Urząd w Kościele jest wyrazem ustanowionej przez Chrystusa struktury Kościoła, która jednak nie ogranicza się do samego urzędu. W takim razie trzeba by podkreślać, że struktura Kościoła to nie tylko urzędowa posługa na rzecz Ludu Bożego, ale przede wszystkim właśnie owo wzajemne odniesienie jednych do drugich, duchownych do świeckich (urzędu i charyzmatu), które jest niezbędne, aby cały Kościół mógł wypełnić zleconą mu misję. W pewnym sensie już sama struktura Ludu Bożego jest narzędziem zbawienia w Kościele, bo umożliwia wzajemne udzielanie sobie daru zbawienia złożonego w Kościele. Zatem struktura Kościoła jest darem wynikającym ze zbawienia i służącym mu przez to, że go udziela całemu Ciału Chrystusa i je buduje – właśnie i dopiero jako owoc Odkupienia może stawać się narzędziem służącym udzielaniu owoców zbawczych. Członki Ciała Chrystusa dzięki darowi Ducha Świętego pozostają dla siebie nawzajem w funkcji diakonii, dzięki której jest możliwa kościelna komunია (gr. *koinonia*)<sup>329</sup>.

---

nieomyślność co do żywego posiadania wiary (ogół wiernych) oraz co do nauczania hierarchii – SF 43. O organicznym powiązaniu ludu i pasterzy w kwestii zmysłu wiary w ujęciu soborowego eksperta – por. S. Słupek, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves’a Congara* (Prace Wydziału Teologicznego / Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 138), Lublin 2004, s. 140-149 (zwł. 144-145).

<sup>327</sup> SF 47, przypis nr 61. MKT odwołała się do IDV 35: „Nie bez powodu II Sobór Watykański podkreślił nierozdzielny związek (wł. *il rapporto indissolubile*) między *sensus fidei* i kierowaniem Ludem Bożym przez Urząd Nauczycielski Pasterzy: te dwie rzeczywistości nie mogą być od siebie oddzielone (wł. *non possono essere separate l’una dall’altra*)”. Por. również: LG 12.

<sup>328</sup> SF 4. Por. KK, Teza 5: „W Kościele pierwotnym nie ma przeciwstawienia, ale zachodzi raczej komplementarność wolności Ducha w rozdawaniu Jego darów i istniejącej struktury urzędowej”.

<sup>329</sup> WI II, 23-24. Na znaczenie tej sieci wzajemnych zależności oraz solidarności jednych z drugim w ramach *communio* zwracał uwagę Ratzinger – por. J. Szymik, *Theologia Benedicta. Tom II*, dz. cyt., s. 230.

Warto poczynić jeszcze jedno rozróżnienie, na które zwrócił uwagę kardynał Joseph Ratzinger w wykładzie z 1966 roku. Otóż ojcowie *Vaticanum Secundum* przewyżczyli instytucjonalistyczną wizję Kościoła i poważnie potraktowali nierozdzielny związek Kościoła i świętości. W związku z tym można by wyróżnić zewnętrzne i wewnętrzne apogeum Kościoła. Pierwsze jawi się tam, gdzie jest najwięcej świętości (czyli podobieństwa do Chrystusa) należącej do istoty Kościoła. Drugie apogeum wiąże się z Kościołem instytucjonalnym, z którym związany jest porządek środków zbawczych będący wyrazem zbawczej obecności Pana w Kościele. Jednak wymienione apogea nie są ze sobą tożsame, a choć pozostają ze sobą złączone, dopuszczają jednak pewną nierówność i to do tego stopnia, że tam, gdzie w zewnętrznym wymiarze Kościoła jest mniej, w wewnętrznym może go być więcej (i *vice versa*)<sup>330</sup>. Wydaje się, że te spostrzeżenie dobrze oddaje relatywność analogii Kościół – Słowo Wcielone: to, co widzialne i ludzkie z woli Bożej ma służyć temu, co niewidzialne i Boskie, ale nie dzieje się to automatycznie.

## 4. Chrystus i Kościół

### 4.1. Misterium Chrystusa i misterium Kościoła

Ponieważ „Kościół na ziemi jest już miejscem zjednoczenia eschatologicznego ludu z Bogiem”<sup>331</sup>, dlatego określa się go mianem załączka oraz zaczątku królestwa Chrystusa i Boga na ziemi<sup>332</sup>. Jako Ciało i Oblubienica Chrystusa pozostaje w wyjątkowej relacji do Chrystusa, przez którego w Kościele jest obecne i aktywne misterium całej Trójcy Świętej. Można powiedzieć, że misterium Chrystusa-Głowy „zawiera” w sobie misterium Kościoła i tworzy z nim „całego Chrystusa” (łac. *Christum totum*)<sup>333</sup>. Świadczenie apostoelskie pozwala stwierdzić, że:

---

<sup>330</sup> Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 868. Według Yves’a Congara do największych osiągnięć *Lumen gentium* należy „przekroczenie jurydyzmu, który widział Kościół przede wszystkim jako hierarchiczną społeczność, oraz wysunięcie na pierwszy plan ontologii nadprzyrodzonej, czyli swoistej właściwości egzystencji chrześcijańskiej” – por. Y. Congar, *Moim braciom* (Żywa wiara, 17), tłum. A. Ziernicki, Kraków 1998, s. 64.

<sup>331</sup> WZE 1.4.

<sup>332</sup> LG 5.

<sup>333</sup> WZE 3.1; DI 16. Por. MC 67. 77; Augustyn, *Enarratio in Psalmum XVII* (PL 36, 154); tenże, *Enarratio in Psalmum XC* (PL 37, 1159); W. Wołyniec, „*Christus totus*”. *Różne drogi interpretacji*, RTeol 2 (2016), s. 53-67. Por. również: L. Bouyer, *Misterium Paschalne*, tłum. A. Zuberbier, Kraków

Kościół jest nieodłączny od Chrystusa. [...] Ta jedność wyraża się przede wszystkim za pośrednictwem analogii jedności ciała ludzkiego. Duch Święty konstytuuje jedność tego ciała – Ciała Chrystusa (1 Kor 12, 27) lub „w Chrystusie” (Rz 12, 5), a także „Chrystusa” (1 Kor 12, 12). Chrystus niebieski jest zasadą życia i wzrostu Kościoła (por. Kol 2, 19; Ef 4, 11-16), On jest „Głową Ciała” (Kol 1, 18; 3, 15 itd.), „pełnią” Kościoła (por. Ef 1, 22n)<sup>334</sup>.

Wewnętrzne zjednoczenie między Chrystusem a wierzącymi w Niego (por. J 14, 20) Jezus oddaje obrazem latorośli wszczepionych w krzew winny (por. J 15, 1-6). Odwiecznie podjęty względem ludzkości zamysł Ojca, który daje Jezusowi uczniów (por. J 6, 39. 44. 65), w czasie realizuje się przez akt oddania życia (J 10, 18), kiedy Ukrzyżowany-Wywyższony przyciąga wszystkich do siebie (J 12, 32), stając się źródłem Kościoła i obdarzając go sakramentami chrztu i Eucharystii biorącymi początek z Jego przebitego boku (por. J 19, 34)<sup>335</sup>. W zgodzie z przepowiadaniem apostoelskim należy stwierdzić, że „Kościół jest w sensie ścisłym celem zbawczego dzieła dokonanego przez Chrystusa w Jego ziemskim życiu”, a „nierozzerwalna jedność (łac. *unitas infrangibilis*) Chrystusa ze swoim Kościołem jest zakorzeniona w najwyższym czynie Jego ziemskiego życia, jakim jest dar z Jego życia złożony na krzyżu” (por. Ef 5, 25. 27; Kol 1, 22)<sup>336</sup>.

Misterium Chrystusa-Głowy tworzy razem z misterium Kościoła „całego Chrystusa”. Jedność i nieodłączność Kościoła i Chrystusa została wyrażona w analogii jedności ciała ludzkiego („Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków [...], tak też jest i z Chrystusem” – 1 Kor 12, 12)<sup>337</sup>. Znamienne, że wbrew pokutującemu nawet wśród wierzących socjologicznemu myśleniu, to nie Kościół, lecz właśnie Chrystus jest ukazany jako organizm złożony ze współpracujących ze sobą członków<sup>338</sup>. To wierzący są Ciałem Chrystusa i poszczególnymi Jego członkami (por. 1 Kor 6, 15; 12, 27). Jedność tego

---

1973, s. 7: „Ostateczny bowiem kres Wcielenia, to Chrystus cały, według słów św. Augustyna: Głowa – Jezus, a członki – my, tworzący odąd jedno w wysłowionej wymianie łaski”.

<sup>334</sup> SJ 3.1.

<sup>335</sup> SJ 3.3. Por. J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2005, s. 45-46.

<sup>336</sup> SJ 3.1.

<sup>337</sup> Por. Rz 12, 4-5: „Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność – podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami”.

<sup>338</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 60: „Następuje przesunięcie myśli na całkowicie inny poziom, w słowach: podobnie jak jest z ciałem i członkami, «tak też jest i z Chrystusem» (por. 1 Kor 12,12). [...] Nowym podmiotem jest sam Chrystus, a Kościół nie jest niczym innym jak przestrzenią nowej jednostki podmiotowej, która tym samym jest czymś więcej niż tylko interakcją społeczną”.

Chrystusowego Ciała konstituuje Duch Święty: „Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, [aby stanowić] jedno ciało [...]. Wszyscy też zostaliśmy napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12, 13; por. Ef 4, 4; 1 Kor 6, 19). Jedność ta zasadza się nie tylko na sakramencie chrztu, ale i Eucharystii: „Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10, 16-17). Głową tego Ciała jest Chrystus, Słowo Wcielone, w którym zamieszkała cała Pełnia – Bóstwo na sposób ciała, i który zyskuje pierwszeństwo we wszystkim (por. Kol 1, 18; 2, 9). Właśnie Chrystusa wskrzeszonego z martwych, posadzonego po prawicy Boga i uwielbionego (por. Ef 1, 20-21), Ojciec ustanowił „Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1, 22-23).

Już samo istnienie Ciała jest łaską, stanowi bowiem jakby przestrzeń działania Głowy na rzecz członków Ciała. Na tym polega funkcja Głowy, że umożliwia rośnięcie Ciała ku Pełni Głowy. Z tego punktu widzenia raz jeszcze ukazuje się waga posług, charyzmatów i urzędów wzbudzonych przez Ducha Świętego w Chrystusowym Ciele, dzięki którym Ciało może wzrastać ku swojej Głowie, od której zależy i dzięki której może osiągnąć Jej pełnię przekazaną właśnie w strukturze i darach danych Ciału. Ten, który wstąpił do nieba, rozdaje dary, dlatego każdemu wierzącemu „została dana łaska według miary daru Chrystusowego” (Ef 4, 7; por. Rz 12, 6-8). Dary te, jeśli pozostają w służbie miłości, będą przyczyniały się do wzrostu całego Ciała dzięki temu, że przysposabiają chrześcijan:

do wykonywania posługi dla budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa. [...] Natomiast, żyjąc prawdziwie w miłości, sprawmy, by wszystko wzrastało ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi. Od Niego [poczynając] całe Ciało – zespalane i utrzymywane w łączności więzią umacniającą każdy z członków stosownie do jego miary – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości (Ef 4, 12-13. 15-16).

Również biblijny obraz Kościoła jako Oblubienicy wskazuje na fakt, że Chrystusa nie daje się oddzielić od Kościoła. Zjednoczenie to jest nierozzerwalne, co wtórnie przejawia się również w doktrynie dotyczącej sakramentu małżeństwa. Otóż z perspektywy chrystologiczno-eklezjologicznej małżeństwo chrześcijańskie jawi się „obrazem, sakramentem i świadectwem nierozzerwalnego (łac. *indissolubilis*) zjednoczenia Chrystusa i Kościoła”, i „w tym sensie nierozzerwalność (łac.

*indissolubilitas*) staje się wydarzeniem łaski<sup>339</sup>. Z kolei użyta przez Pawła metafora zjednoczenia oblubieńczego między Chrystusem a Kościołem wzięta została z porządku stworzenia, skoro „od początku” Stwórca zamierzył instytucję „jednego ciała”, które nie miało być rozdzielone (por. Mt 19, 4-6). Objawienie można porównać do „sali luster” (korzystam z ilustracji Hansa Ursa von Balthasara<sup>340</sup>), w której mamy do czynienia ze wzajemnym naświetlaniem się i pogłębianiem aspektów Objawienia: rzeczywistość stworzona zostaje wykorzystana w interpretacji dzieła zbawienia, z kolei Odkupienie rzuca światło na to, co stworzone. Przy czym to interpretacyjne „sprzężenie zwrotne” bazuje na fakcie jedności porządków stworzenia i zbawienia – wszak dzieło Chrystusa jest niepodzielne<sup>341</sup>. Jednak powyższa metaforyka oblubieńcza ma swoje ograniczenia: jeśli mężczyzna i kobieta pozostają sobie równi, to Chrystus i Kościół jednoczą się na zasadzie Głowa – Ciało. Nierozdzielność Chrystusa i Kościoła nie oznacza zatem ich utożsamienia:

misterium Chrystusa nie utożsamia się wprost z misterium Kościoła, który ma charakter eschatologiczny. Ciągłość więc pomiędzy Jezusem Chrystusem i Kościołem nie jest bezpośrednia, lecz pośrednia; zapewnia ją Duch Święty, który jako Duch Jezusa działa dla odnowienia w Kościele królestwa Jezusa Chrystusa urzeczywistniającego się w poszukiwaniu woli Ojca<sup>342</sup>.

Właśnie pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego, a więc podmiotu historycznego, wskazuje na aspekt relacyjności i niedoskonałości Ludu Bożego; pamięć i oczekiwanie na Jezusa Chrystusa, łączące Kościół z Panem, wyrażają zarazem tożsamość oraz różnicę. Wskazują na obecność Innego, wyrażają niekompletność Ludu Bożego i jego relacyjność do Chrystusa. Dlatego Lud Boży musi pozostawać zawsze w drodze, pamięć i oczekiwanie mają coraz wierniej stawać się w Kościele. Relacja Ludu Bożego do Chrystusa w Duchu Świętym nie czyni z ludu innej rzeczywistości, niezależnej i różnej, owszem jest to ta sama rzeczywistość, tyle że

---

<sup>339</sup> DKS 4.3.3. Z tego, że Kościół jest nie tylko Ciałem, ale również Oblubienicą, wynika że jest on nie tylko *czymś*, lecz także *kimś*. Jest podmiotem, względem którego Chrystus ma odniesienie osobowe (Oblubieniec dla Oblubienicy), a nie tylko somatyczne (Głowa dla Ciała) – por. A. Śtrukelj, *Teologia i świętość*, dz. cyt., s. 138. 141-142.

<sup>340</sup> Szwajcarski teolog skorzystał z tej metafory w odniesieniu do pojedynczych „luster” Ewangelii, w których odbija się osoba i rola Matki Bożej – por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), H. Urs von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 88. W innym miejscu pisał, że wszystkie problemy teologiczne zyskują swój sens, „gdy zostają zintegrowane w całość oraz wyprowadzone z całości” – H. Urs von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 13.

<sup>341</sup> Por. tytuł punktu DKS 3.2: „Niepodzielność dzieła Chrystusa (łac. *Inseparabilitas ab opere Christi*)”.

<sup>342</sup> WZE 3.1.

budowana i wypełniona pamięcią i oczekiwaniem łączącymi go z Chrystusem. Lud Boży istnieje jedynie w zależności od Chrystusa i nie ofiaruje światu własnej natury, lecz swoje życie, czyli właśnie pamięć i oczekiwanie na Chrystusa<sup>343</sup>.

Również pojęcie sakramentu akcentuje związek Kościoła z Chrystusem: zarówno pochodzenie, jak i absolutną zależność od Niego. Dopiero w świetle misterium Chrystusa odsłania się autentyczna natura Kościoła oraz jego ukierunkowanie na to, aby ukazywać i uobecniać misterium miłości Boga Trójjedynego zmierzającej do zjednoczenia wszystkich ludzi. Oczywiście Kościół nie jest ósmym sakramentem, a pojęcia sakrament używa się w sensie analogicznym. Kościół można nazywać sakramentem, bo całkowicie zależy od Chrystusa, który jest „pra-sakramentem” (łac. *sacramentum primordiale*). Tylko dzięki Głowie (por. Kol 1, 17-18) może być Ciało nazywane „sakramentem Boga” czy „sakramentem Chrystusa”; a biorąc pod uwagę misję przekazywania zbawienia całemu światu, można również w Kościele widzieć sakrament Chrystusa dla zbawienia świata<sup>344</sup>.

Wyrażenie sakrament użyte względem Kościoła, bliskie biblijnym obrazom Ciała czy Oblubienicy Chrystusa, wskazuje zarazem na podobieństwo, jak i różnicę między Chrystusem i Kościołem. Z jednej strony Chrystus jest prawdziwie obecny w Kościele (w sakramentach, Słowie Bożym, zgromadzeniu wiernych, świadectwie urzędu apostołskiego, posłudze ubogim i apostołacie), z drugiej strony Kościół wciąż potrzebuje nawrócenia oraz wyposażenia w dobra duchowe dla swojej misji. Jest już sakramentem zjednoczenia z Bogiem i jedności rodzaju ludzkiego, ale przecież wciąż musi prosić o jedność dla członków Kościoła. Pan, który jest obecny w Kościele, stoi jednak przed Nim i prowadzi go do ostatecznej obecności Boga mającego stać się „wszystkim we wszystkich” (por. 1 Kor 15, 28; Kol 3, 11)<sup>345</sup>.

---

<sup>343</sup> WZE 3.3. Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 258: „Ale Kościół nie przejmuję, jeśli tak można powiedzieć, pałeczki od Jezusa, jak w biegu sztafetowym. Misja otrzymana przez Kościół od Chrystusa, jest tą samą misją, którą Jezus otrzymał od Ojca. Swoją rolę i posłannictwo wykonuje On przez Kościół (jako narzędzie) i w Kościele (jako przestrzeni)”. Kościół, zgodnie ze słowem apostoła, jest jakby jedną osobą (por. Ga 3, 28) – por. tamże, s. 593. Stosunku istniejącego między Chrystusem a Kościołem nie wolno widzieć jedynie z perspektywy utożsamienia, owszem należy uwzględnić również dwoistość i napięcie. Kościół w ujęciu św. Pawła jest czymś w rodzaju osoby moralnej poddanej Chrystusowi jako Panu. W idei Kościoła i Chrystusa jako jednego organizmu nie mieści się na przykład element walki o zachowanie ducha Chrystusowego. A tej wymaga się od Kościoła, który ma dążyć do dorównania jego Głowie (por. Ef 4, 15) – por. Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 122-124. 147.

<sup>344</sup> WZE 8.1; 8.3. Por. A. Štrukelj, *Teologia i świętość*, dz. cyt., s. 66: „Ponieważ Chrystus zjednoczył w sobie człowieczeństwo niezmięszanie i nierozdzielnie z boskością, Jego ludzka natura jest uniwersalnym sakramentem”.

<sup>345</sup> WZE 8.2.

Pod względem strukturalnym, ponieważ sakrament jest „znakiem i narzędziem”, rzeczywistość symboliczna i społeczna, która go stanowi (*res et sacramentum*), wskazuje zawsze na rzeczywistość wyższą i bardziej podstawową, to znaczy boską (*res tantum*). Jest to prawdą także w odniesieniu do Kościoła, który całkowicie zależy od Chrystusa, do którego się zwraca, nigdy nie mieszając się (wł. *senza mai confondersi*) z Tym, który jest jego Panem<sup>346</sup>.

A zatem pomiędzy Kościołem a Chrystusem należy wyznawać rzeczywiste zjednoczenie, ale nie zmieszanie; i odwrotnie, konieczność dokonania rozróżnienia pomiędzy Chrystusem i Jego Kościołem nie może oznaczać rozdzielania między nimi. „Chrystus nie może być oddzielany (wł. *isolato*) od Kościoła”, ale, jak podkreśliła Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Teologia odkupienia*, niewłaściwe byłoby „nadawać Kościołowi taką autonomię, której nie byłby w stanie utrzymać o własnych siłach”<sup>347</sup>.

## 4.2. Reinterpretacja formuły *extra Ecclesiam nulla salus*

Międzynarodowa Komisja Teologiczna poświęca dużo uwagi w swoich dokumentach konieczności poprawnej interpretacji zasady „*Salus extra Ecclesiam non est*”, która pojawiła się około połowy III wieku jednocześnie na Wschodzie i Zachodzie, odpowiednio u Orygenes (185 – ok. 254) i Cypriana z Kartaginy (ur. między 200 a 210, zm. 258)<sup>348</sup>.

Wierzący zostają wprowadzeni „do *bezpośredniego* uczestnictwa w życiu trynitarnym przez *pośrednictwo* nie tylko Boga-Człowieka, lecz także Kościoła

---

<sup>346</sup> WZE 8.2.

<sup>347</sup> TO IV, 6. Por. WZC I, 2.5: „ontologicznie nasz Pan zachowuje zawsze priorytet i prymat nad Kościołem”. Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, dz. cyt., s. 794: autor z Chalcedonu wyprowadza wniosek, że „Jezusa i Kościoła tak samo nie można od siebie odłączać, jak nie można ich po prostu ze sobą utożsamiać. Jezus zawsze nieskończenie góruje nad Kościołem”.

<sup>348</sup> Por. Orygenes, *In librum Jesu nave homilia III*, 5 (PG 12, 841-842): „*Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat: extra hanc domum, id est extra Ecclesiam nemo salvatur*”; Cyprian, *De unitate ecclesiae* 6 (PL 4, 503): „*Quisquis ab Ecclesia segregatus adulterae jungitur, a promissis Ecclesiae separatur: nec perveniet ad Christi praemia, qui relinquit Ecclesiam. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit avadere quisquam qui extra aream Noe fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit evadit*”. Jak widać, zarówno Orygenes, jak i Cyprian kierowali swoje słowa do wierzących, zachęcając ich do wierności Kościołowi, a jeśli wolno mówić o wykluczającym charakterze, to jedynie w stosunku do chrześcijan opuszczających Kościół. W refleksji Ireneusza ci, którzy odmawiali przyjęcia do Kościoła, tym samym wykluczali się z Ducha Świętego – por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses III*, 24 (PG 7, 966-967). Por. również: B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2007, s. 37. 47-55. 313. 337. 340-341. Jeden z członków MKT nazywał formułę „nieszczęśliwym sformułowaniem” – por. Y. Congar, *Moim braciom*, dz. cyt., s. 41.



wewnętrznie z Nim złączonego”<sup>349</sup>. Pielgrzymujący Kościół jest konieczny do zbawienia, ponieważ Chrystus, jedyny Pośrednik i Odkupiciel, jest obecny w nim jako w swoim Ciele. Konieczność wiary i chrztu (por. Mk 16, 16; J 3, 5) porównywanego przez ojców Kościoła do arki zbawienia pociąga za sobą niezbędność Kościoła; chrzest włącza do Ludu Bożego, a wierzący staje się wtedy częścią Kościoła, członkiem „jednego Ciała” (por. Dz 2, 41), tego Ciała którego jedność budowana jest dzięki Eucharystii, a swoją podstawę znajduje w przyjęciu przez Chrystusa ludzkiej natury<sup>350</sup>. Z jedynego zbawczego pośrednictwa Chrystusa wynika konieczność Kościoła do zbawienia; a zatem każde zbawienie wiąże się jakoś z Kościołem i sakramentami. Jeśli wszyscy ludzie pozostają w pewnej relacji do Chrystusa, to muszą też być w jakimś związku z Ciałem Chrystusa. Kościół zresztą pozostaje w najściślejszej solidarności z całą ludzkością, której chce służyć przez ukierunkowanie ludzi na pełne życie z Bogiem w Chrystusie. Powszechne powołanie do zbawienia obejmuje w konsekwencji powołanie do katolickiej jedności Ludu Bożego<sup>351</sup>.

Zatem „zasada, według której «poza Kościołem nie ma zbawienia», oznacza, że nie ma zbawienia, które nie pochodziłoby od Chrystusa i które ze swej natury nie byłoby eklezjalne”<sup>352</sup>. Jednak, co godne podkreślenia, zgromadzenie soborowe nie wyciągnęło z powyższego wniosków ekсклюzywistycznych – nie wykluczono ze zbawienia tych, którzy nie znaleźli się w widzialnej komunii z Kościołem, który jako rzeczywistość Bosko-ludzka, widzialno-duchowa, przekracza „społeczną strukturę” (łac. *socialis compago*)<sup>353</sup>. Święte Oficjum w interpretacji nauczania Piusa XII,

<sup>349</sup> AKS IV (punkt 2).

<sup>350</sup> NZD 57. 64; CR 47. 64; LG 14.

<sup>351</sup> NZD 53. 57. 96. 99; CR 64. 69. 79; GS 1. 22; LG 14. 48.

<sup>352</sup> NZD 99. Por. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, dz. cyt., s. 404. Formułę „Poza Kościołem nie ma zbawienia” w duchu „Zbawienie przez Kościół” interpretował H. de Lubac – por. tamże, s. 339. 347.

<sup>353</sup> WZE 10.2; CR 66; LG 8. Por. LG 13: „Do tej zatem katolickiej jedności Ludu Bożego [...] powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej należą lub są do niej przyporządkowani, zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie z łaski Bożej powołani do zbawienia”. MKT wymienia różne klasyfikacje stanowisk teologicznych wobec problemu zbawienia ludzi w relacji do Chrystusa i Kościoła, ale sama idzie za podziałem na „ekсклюzywizm, inkluzywizm, pluralizm”, który uznaje za paralelny do „eklezjocentryzmu, chrystocentryzmu i teocentryzmu” – CR 9. Por. A. Szostek, *Uniwersalizm i szczególna ranga chrześcijaństwa – prezentacja dokumentu*, CRD, s. 55-67, s. 60-61. Typologia ta doczekała się krytyki – por. np. T.W. Tilley, „*Christianity and the World Religions*,” *A Recent Vatican Document*, ThS 2 (1999), s. 318-337, s. 323: „*the typology enconces a fundamental confusion because it mixes different genres as if they were the same*”. Według autora dwa pierwsze gatunki wywodzą się ze stanowiska teologicznego, ale trzeci ma swoje korzenie w fenomenologii, religiologii i filozofii religii, a zatem mówią one o czymś innym (tamże, s.

według którego nie tylko życzenie, ale nawet ukryte (nieświadome) pragnienie kieruje ku Ciału Mistycznemu Chrystusa, zastosowało rozróżnienie „między koniecznością przynależności do Kościoła dla zbawienia (*necessitas praecepti*) i koniecznością środków niezbędnych do zbawienia (*intrinseca necessitas*)”. Do tych ostatnich należą wiara i miłość, w odniesieniu do których „Kościół stanowi ogólną pomoc do zbawienia”. Pozostającym w sytuacji ignorancji niepokonalnej do zbawienia wystarczą dobre usposobienie duszy wyrażone przez wysiłki uzgodnienia własnej woli z wolą Bożą, w których wyraża się pośrednie pragnienie przynależności do wspólnoty eklezjalnej<sup>354</sup>. Mocy Boga nie można ograniczać jedynie do sakramentów, jakby bez nich nie mógł On działać; owszem „konieczność sakramentu nie jest absolutna”, lecz „tym, co jest absolutne, jest konieczność dla ludzkości «sakramentu pierwotnego» (*Ursakrament*), którym jest sam Chrystus” w jakiś sposób zawsze związany z Kościołem<sup>355</sup>.

Sobór jeszcze dalej odsunął pokusę ekskluzywizmu przez to, że pojęcie pragnienia zastosował wyłącznie do katechumenów, a obok tych, którzy pełnią wolę Bożą poznaną w sumieniu dzięki łasce, przyporządkował do Kościoła również ludzi, którzy nie z własnej winy pozbawieni wyraźnego poznania Boga, usiłują jednak prowadzić prawe życie. Nie chodzi jedynie o „przyporządkowanie”, ale wręcz o jakiegoś rodzaju uczestnictwo niechrześcijan w misteriach Chrystusa i Kościoła, które staje się możliwe dzięki Duchowi Świętemu oraz pośredniczącej roli Kościoła. Wszak jeśli nie wolno rozdzielać Chrystusa i Kościoła, to nie wolno również rozdzielać działania Ducha Świętego nie tylko od Chrystusa, ale i od Kościoła; a zatem, konsekwentnie, wolno mówić również o działaniu Ducha Świętego poza widzialnym Kościołem, które nie pozostaje jednak bez związku z nim samym. Powszechności dzieła Chrystusowego musi odpowiadać powszechność działania Ducha Świętego, a ono, podobnie jak pośrednictwo Chrystusa, musi mieć jakiś związek z Kościołem<sup>356</sup>.

Jeśli jest trudne czy nawet niemożliwe określenie tajemniczego sposobu, w jaki wyznawcy innych religii oraz osoby nieznaną Jezusa wchodzą z Nim w relację, na

---

324-325). Nie jest jednak ta krytyka do końca słuszna, jeśli wziąć pod uwagę, że MKT ocenia wszystkie gatunki właśnie z perspektywy teologicznej, bez względu na ich genezę.

<sup>354</sup> CR 66; NZD 59.

<sup>355</sup> NZD 82.

<sup>356</sup> CR 55. 68. 71-72; NZD 60; LG 14; RMis 10. Według Jana Złotoustego, gdyby nie obecność Ducha Świętego, nie istniałby Kościół, a skoro istnieje – jest to jasny znak obecności Ducha – por. Jan Chryzostom, *De sancta Pentecoste, Homilia I, 4* (PG 49, 459).

pewno trzeba przyjąć, że dokonuje się to dzięki aktywności Ducha Świętego. Jego działanie, nigdy bez związku z Chrystusem i Jego jedynym pośrednictwem, umożliwia ludziom włączenie się w Misterium Paschalne<sup>357</sup>. Ale w tym powszechnym działaniu Ducha Świętego, które nieraz poprzedza apostolską działalność Kościoła (choć zawsze pozostaje w związku z posłaniem ewangelizacyjnym, jednocząc uprzednio Kościół z niechrześcijanami), trzeba wprowadzić konieczne rozróżnienie. Interpretując wypowiedzi Magisterium, zwłaszcza encyklikę *Redemptoris missio* rozwijającą myśl soboru o obecności Ducha Świętego nie tylko w pojedynczych ludziach dobrej woli, ale również w społeczeństwie, historii, dziejach narodów, kultur i religii<sup>358</sup>, Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśliła dwie formy obecności i działania Ducha Świętego wpływające z Misterium Paschalnego:

Istnieje powszechne działanie Ducha, którego nie można oddzielać ani tym bardziej mieszać (wł. *non può essere separata né tanto meno confusa*) ze szczególnym działaniem prowadzonym przez Ducha w Ciele Chrystusa, którym jest Kościół. [...] Różnica między dwoma sposobami działania Ducha Świętego nie może upoważniać chrześcijan do ich rozdzielania (wł. *separazione*), jak gdyby tylko ten pierwszy sposób był w relacji ze zbawczym misterium Chrystusa<sup>359</sup>.

---

<sup>357</sup> CR 49 (punkty d i e). 50-51. 55. 57-60; DI 12. Por. Ł. Kamykowski, *Dokument „Chrześcijaństwo a religie” a dialog międzyreligijny – wzajemne relacje*, CRD, s. 101-121, s. 106-107. Por. również: DeV 12. 24; RMis 28-29. 55-56; GS 22: „Skoro bowiem Chrystus umarł za wszystkich i skoro ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie, powinniśmy utrzymywać, że Duch Święty wszystkim daje możliwość uczestniczenia w tym misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób”. Według MKT „nauczanie Kościoła z ostatniego okresu nie upoważnia do przeprowadzenia tak drastycznego rozróżnienia” między działaniem Ducha Świętego w sercach pojedynczych osób a działaniem w religiach i kulturach. „Na podstawie tak wyraźnego uznania obecności Ducha Chrystusowego w religiach nie można wykluczyć możliwości, iż religie te jako takie pełnią pewną funkcję zbawczą, czyli mimo swojej niejednoznaczności pomagają ludziom w osiągnięciu celu ostatecznego” – CR 84.

<sup>358</sup> CR 57. 78. 82. MKT zwraca uwagę w tym kontekście na jeszcze jedno rozróżnienie, które należy uwzględnić w szukaniu odpowiedzi na pytanie o zbawczą wartość i pośrednictwo religii w stosunku do zbawienia w Chrystusie: „Czy religie są autonomicznymi pośrednikami zbawczymi, czy też realizuje się w nich zbawienie dokonane przez Jezusa Chrystusa? Chodzi więc o określenie *statusu* chrześcijaństwa i religii jako rzeczywistości społeczno-kulturowych w relacji do zbawienia człowieka. Tego zagadnienia nie można mieszać (wł. *non dev'essere confusa*) z zagadnieniem zbawienia jednostek, chrześcijan lub niechrześcijan. Nie zawsze należycie uwzględniano takie rozróżnienie (wł. *di tale distinzione*)” – CR 8.

<sup>359</sup> CR 82. Por. G. Cottier, *Wprowadzenie do polskiego wydania dokumentu „Chrześcijaństwo a religie”*, CRD, s. 9-11, s. 11: „Duch jest obecny w sposób szczególny i jedyny w Kościele; bez utożsamiania się z nim, Jego obecność doń się odnosi”. Por. również RMis 28. 29: „Duch objawia się w szczególny sposób w Kościele i w jego członkach; tym niemniej Jego obecność i działanie są powszechne, bez ograniczeń przestrzennych i czasowych [...]. Powszechnego działania Ducha nie należy też oddzielać (łac. *numquam seiungenda*) od Jego specyficznego działania w ciele Chrystusa, którym jest Kościół. Zawsze bowiem jest to ten sam Duch, który działa zarówno wtedy, gdy daje życie Kościołowi i pobudza go do głoszenia Chrystusa, jak i wówczas, gdy rozsiewa i rozwija swe dary we wszystkich ludziach i narodach”. Według MKT z powszechnością zbawczego działania Chrystusa i Ducha Świętego wiąże się zagadnienie funkcji Kościoła. Doktryna o Kościele jako

Jedność działania Ducha Świętego w Kościele i poza nim została przez komisję określona terminologią chalcedońską: nie należy ich pomieszać, ale i nie wolno rozdzielić. Zbawienie związane z historycznym ukazaniem się Słowa wzywa do tego, aby nie pozostać obojętnym na przyłgnięcie do Niego w wierze, co dokonuje się w Kościele pozostającym w ciągłości historycznej z Chrystusem i umożliwiającym przeżywanie Jego misterium oraz pełne uczestniczenie w zbawczych darach. Jak inną jest obecność Boga wniesiona przez Chrystusa od Jego działania w religiach, tak uprzywilejowanym w stosunku do powszechnego działania Ducha Świętego miejscem jest Ciało Chrystusa, w którym Duch wzbudza dary dla wspólnego dobra. Nie można więc zrównywać obecności Ducha Świętego w całym jej bogactwie we wspólnocie Kościoła z Jego działaniem w religiach, w których nie wszystko jest zbawcze, a nawet więcej: w których obecny jest duch zła, dziedzictwo grzechu i niedoskonała odpowiedź ludzka na działanie Boże. Dlatego Kościół, do którego powołania należy dialog międzyreligijny prowadzony między innymi z myślą o jedności rodziny ludzkiej (której źródłem: wspólny początek i przeznaczenie wszystkich), nie zaprzestaje również głoszenia Ewangelii o Chrystusie<sup>360</sup>.

Perspektywa chrystologiczna, pneumatologiczna i soteriologiczna pozwoliła ojcom soborowym zasugerować, że nie tylko chrześcijanie, ale również wszyscy ludzie dobrej woli, w sercach których działa łaska, mogą poprzez Ducha Świętego zostać włączeni w Misterium Paschalne, z kolei złączenie z Paschą Chrystusa sprawia również złączenie z misterium Jego Ciała. Kościół okazuje się być w Duchu Świętym rzeczywistością dynamiczną, zdolną do włączania do wspólnoty duchowej

---

powszechnym sakramencie zbawienia może być dobrym punktem wyjścia dla teologii religii badającej możliwość zbawienia w innych religiach – CR 61-62. Podobnie w BC 1.2.11.3: „Aby zaś pojąć, jak uwielbiony Chrystus nadal skutecznie działa na tym świecie, konieczne są dokładniejsze studia nad relacjami zachodzącymi między Kościołem, który jest Jego Ciałem, pod wodzą Ducha Świętego, a społecznościami, wśród których Kościół się rozwija. Pod tym względem, eklezjologia stanowi istotny aspekt chrystologii”.

<sup>360</sup> CR 49 (punkt c). 56. 61. 83. 85. 115. 117; WI III, 11-13. Według jednego z członków MKT Chrystus jest Głową dla wszystkiego, co stworzone, oraz dla Kościoła jako Jego Ciała; jeśli kosmos nie jest ciałem, to z kolei dla Ciała Chrystus jest Głową w inny sposób. Ciało Chrystusa jest, można powiedzieć, „strefą” w której Chrystus dokonuje tajemnicy paschalnej przeżytej w swoim ciele – Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 108-112.

Jan Paweł II ukazywał potrzebę takiego godzenia głoszenia Chrystusa i dialogu międzyreligijnego w obrębie misji *ad gentes*, „aby oba te elementy zachowywały swą ścisłą więź i zarazem swą odrębność, zatem nie należy ich mieszać ani nimi manipulować, ani uważać ich za równoważne, tak jakby były zamienne” – RMis 55 (ostanie zdanie w języku łac. brzmi: *Par enim est duo haec elementa intimum suum conservare vinculum eodemque tempore discrimen; quapropter nec sunt commiscenda nec immodice instrumentorum instar adhibenda neque aequalia censenda quasi promiscue ea permutari liceat*).

również niechrześcijan. Misterium Paschalne obejmuje całą ludzkość i jednoczy Kościół z niechrześcijanami w sposób uprzedni, nawet jeśli do nich Kościół misyjny nie dotrze; ta już istniejąca komunია wraz z Paruzją ujawni się jako *Ecclesia universalis*<sup>361</sup>.

Z drugiej strony, mimo że nie jest równoznaczna przynależność do Królestwa Chrystusa z przynależnością do Kościoła, to pierwsza powinna, przynajmniej domyślnie, prowadzić do drugiej. Dlatego świadomi faktu, że Kościół katolicki został założony przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, którzy mimo tego nie chcieliby do niego wejść, nie mogliby zostać zbawieni<sup>362</sup>. Podsumowując współczesne nauczanie Kościoła, można powiedzieć o podwójnym znaczeniu konieczności Kościoła do zbawienia: po pierwsze, wskazuje się konieczność „należenia do Kościoła dla tych, którzy wierzą w Jezusa”, a po drugie akcentuje się konieczność „posługi Kościoła dla zbawienia, który – ze względu na Boży nakaz – powinien służyć przyjściu królestwa Bożego”<sup>363</sup>. Przy czym wcieleni do społeczności Kościoła nie mogą dostąpić zbawienia, jeśli „nie trwając w miłości”, pozostają „wprawdzie w łonie Kościoła ciałem, ale nie sercem”; owszem wszyscy którzy znajdują się dzięki łasce Chrystusa w tym uprzywilejowanym stanie wcielenia w Kościół, jeśli „z tą łaską nie współdziałają myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko nie będą zbawieni, lecz jeszcze surowiej będą osądzeni”<sup>364</sup>. Z kolei wobec pozostających poza Kościołem zasada mówiąca o konieczności Kościoła do zbawienia „podkreśla powagę decyzji wiary, przed którą stoi ten, komu jest głoszona Ewangelia”<sup>365</sup>.

---

<sup>361</sup> CR 71-73. 78; GS 22.

<sup>362</sup> WZE 10.2; CR 66; LG 8. 14.

<sup>363</sup> CR 65. Por. I.S. Ledwoń, *Extra Ecclesiam salus nulla*, LTF, s. 389-395, s. 390. 391: Cypriana z Kartaginy motywowała troska „o odchodzących od Kościoła, a nie chęć wypowiedzania się na temat możliwości zbawienia tych, którzy bez własnej winy do tego Kościoła nie należą”. Dziś Kościół powołując się na pryncypium biskupa Kartaginy głosi „nie tyle konieczność bezwzględnej i widzialnej przynależności do Kościoła dla osiągnięcia zbawienia, ile konieczność samego Kościoła dla realizowania się zbawienia w świecie”. Por. również: tenże, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, CRD, s. 81-100, s. 96.

<sup>364</sup> LG 14; CR 72.

<sup>365</sup> J. Morawa, *Znaki prawdziwości Kościoła*, w: *Kościół Chrystusowy* (Teologia fundamentalna, 4), red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 107-200, s. 169. Autor nazywa „funkcją upomnienia” (tamże) rolę zasady „poza Kościołem nie ma zbawienia” względem niewierzących – z jednej strony to nienajtrafniejsze chyba określenie przesuwając akcent z Dobrej Nowiny na wezwanie do tego, żeby jej odbiorca nie minął się ze swoim celem, z drugiej z kolei pozwala zachować swego rodzaju paralelizm wymagania odpowiedzi na Boże wezwanie nie tylko w życiu członków Kościoła, ale i pozostających poza nim.

W ten sposób, właśnie w oparciu o rozróżnienie Chrystus-Kościół, Cyprianowe pryncypium może czy nawet musi zostać odczytane w kluczu inkluzywistycznym, a sama zasada zostać wprost odniesiona do katolików oraz tych, którzy mają świadomość niezbędności Kościoła do zbawienia; takie zresztą było jej pierwotne znaczenie jako napomnienia biskupa Kartaginy skierowanego do członków Kościoła, aby wytrwali w wierności. Dziś Kościół wraca do pierwotnego znaczenia formuły i odczytuje w niej raczej wezwanie do wierności powierzonej mu misji. Dobrze podsumowuje to autor monografii poświęconej historii formuły i jej współczesnej interpretacji: koniec epoki patrystycznej i średniowiecze to czas, gdy Kościół przypisał formule absolutne znaczenie, a w kolejnych wiekach rozciągnął je na ludzi nie należących do Kościoła. Jednak w ten sposób przypisał innym ten obowiązek, który w gruncie rzeczy należy do niego. Dlatego dziś formuła ta oznacza misję powszechności oraz obowiązek ewangelizowania, jaki należy do Kościoła<sup>366</sup>. Zasadę *extra Ecclesiam nulla salus* należy odczytywać w powiązaniu z ogólniejszą i bardziej podstawową zasadą *extra Christum nulla salus*, a w ten sposób podkreślać powołanie i możliwość zbawienia wszystkich ludzi. Kościół, który zarówno z perspektywy synchronicznej, jak i diachronicznej jawi się być w mniejszości, nie może zbawienia uzależniać od absolutnej konieczności przynależenia do wspólnoty Kościoła, ale raczej w takiej sytuacji winien odkryć własną posługę zbawczą dla całej ludzkości oraz usłyszeć wezwanie do misji<sup>367</sup>.

### 4.3. Kościół i Królestwo Boże

Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej, odwołującej się do nauczania II Soboru Watykańskiego, zwłaszcza Konstytucji dogmatycznej o Kościele, „nie

---

<sup>366</sup> Por. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, dz. cyt., s. 349. Według Congara „aksjomat „Poza Kościołem nie ma zbawienia” oraz idea Kościoła jako „powszechnego sakramentu zbawienia” mają dokładnie to samo znaczenie”, które należy rozumieć w ten sposób, że Kościół stworzony i upoważniony do udzielania daru absolutnego życia danego ludziom w Chrystusie, otrzymał od Niego wszystko, co potrzebne do udzielenia ludzkości tego daru – Y. Congar, *Moim braciom*, dz. cyt., s. 42. Według soborowego doradcy dziś w teologii nadaje się zasadzie odmienny w stosunku do pierwotnego sensu, gdyż nie szuka się już w niej odpowiedzi na pytanie „kto zostanie zbawiony”, ale raczej „kto posiada mandat do sprawowania posługi zbawienia” – por. tenże, *Chrystus i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 261.

Według jednego z komentatorów dokumentu *Chrześcijaństwo i religie*, MKT zrywa nie tylko z ekskluzywistycznym eklezjocentryzmem, ale również z eklezjologicznym inkluzywizmem. Zbawienie nie jest dostępne poza Chrystusem oraz poza eklezjotwórczą i powszechną obecnością Ducha Świętego – por. K. Kaucha, *Zasada „Extra Ecclesiam salus nulla” w świetle dokumentu „Chrześcijaństwo a religie”*, CRD, s. 147-155, s. 155.

<sup>367</sup> CR 67. 70. 74. 76-77. Por. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, dz. cyt., s. 309.

może być różnicą odnośnie do przyszłej rzeczywistości na końcu czasów pomiędzy Kościołem spełnionym a spełnionym Królestwem”<sup>368</sup>. Jak jednak kształtuje się relacja Królestwo Boże – Kościół w drodze (w czasie)? Na pewno musi między nimi zachodzić jakiś rodzaj jedności, stąd kiedyś utożsamiano Kościół i Królestwo. Dziś przeciwnie, akcentuje się różnicę między nimi, która wynika z konieczności rozróżnienia eschatologicznego charakteru Królestwa i historycznego charakteru Kościoła. W tych nowszych próbach interpretacyjnych zachodzi jednak niedopuszczalne rozdzielanie czasu i wieczności oraz zerwanie jedności na linii Kościół jako misterium – Kościół jako podmiot historyczny, które sprawia, że jedność pielgrzymującego Kościoła ziemskiego oraz spełnionego Kościoła niebieskiego zostaje zerwana<sup>369</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna mówi o „delikatnej relacji” pomiędzy rzeczywistościami Kościoła i Królestwa; początek Kościoła i nadejście Królestwa za życia Jezusa Chrystusa (w którego Osobie Syna Bożego a jednocześnie Syna Człowieczego się ono ujawnia), a następnie ich wzrastanie, następują równocześnie<sup>370</sup>. „Chrystus zapoczątkował królestwo niebieskie na ziemi” i właśnie „Kościół, czyli królestwo Chrystusa już teraz obecne w misterium, z mocy Boga rośnie w sposób widzialny w świecie”<sup>371</sup>. Kościół wprowadza to nie z tego świata królestwo (por. J 18, 36) w świat; wzrost Kościoła polega właśnie na jego posłannictwie głoszenia i krzewienia królestwa Chrystusa, a jest to możliwe dzięki temu, że Kościół jest już zalążkiem i zaczątkiem tego królestwa<sup>372</sup>.

Z drugiej jednak strony użyte na opisanie relacji Kościoła i Królestwa takie określenia jak zalążek czy zaczątek wskazują „równocześnie i jedność, i różnicę pomiędzy obydwojema rzeczywistościami (wł. *insieme l'unità e la differenza tra l'una e l'altro*)”. Królestwo Boże jest obecne w Kościele, ale „w misterium”; już jest, a przecież należy dopiero do jego pełni wzrastać. Przy czym – znów akcent na jedność – „Kościół i Królestwo łączą się także w ich szczególnym sposobie rozwoju, który urzeczywistnia się w i przez ukształtowanie na wzór Chrystusa oddającego swe życie za życie świata”. Z kolei o różnicy decydują obce Królestwu elementy zastane w

<sup>368</sup> WZE 10.2. Por. LG 2. 4-5. 9. 48. 68; GS 39.

<sup>369</sup> Jak zauważa wieloletni członek MKT, w relacji pomiędzy Królestwem Bożym a Kościołem skrywa się w istocie relacja między eschatologią a historią – por. W. Kasper, *Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 181.

<sup>370</sup> WZE 10.2; LG 2. 5.

<sup>371</sup> LG 3. Por. DV 17.

<sup>372</sup> LG 5. 13.

Kościele, z których nie został on jeszcze oczyszczony (por. Mt 13, 24-30. 47-49). Póki Kościół żyje w świecie i historii, Królestwo może być jednak obecne jedynie w misterium. Dopiero na końcu czasów (w wieczności) różnica między Kościołem spełnionym a spełnionym Królestwem zaniknie<sup>373</sup>. Obecnie, mówiąc za jednym z członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej, „królewskość Chrystusa nie tylko istnieje w Kościele, jako udzielona mu częściowo, ale istnieje też nad Kościołem”<sup>374</sup>.

Warto by jednak zadać pytanie, czy już z samej natury stworzonego świata i czasu nie wynika, że Królestwo może być „tu i teraz” obecne w Kościele jedynie w misterium? Odpowiedzi na to pytanie można by szukać w wyjątkowym powołaniu niepokalanie poczętej Bożej Rodzicielki, której dokument (za rozdziałem VIII *Lumen gentium*) poświęca uwagę, bowiem „Kościół i Królestwo znajdują w Maryi swe najpełniejsze urzeczywistnienie”. W Osobie Dziewicy, która stała się przybytkiem Ducha Świętego oraz przykładem wiary, Kościół już osiągnął doskonałość. We Wniebowziętej, w której Kościół już istnieje nieskalany i bez skazy (por. Ef 5, 27), „odległość pomiędzy pielgrzymującym Kościołem i spełnionym Królestwem jest już pokonana”<sup>375</sup>.

Jeśli pomiędzy Maryją a Kościołem zachodzi wymiana przymiotów (coś w rodzaju *communicatio idiomatum*)<sup>376</sup>, to w stosunku „Maryi niebieskiej” do „Maryi ziemskiej” wypadałoby szukać odpowiedzi na pytanie o więź między Królestwem Chrystusa a Kościołem na ziemi. Oczywiście należy wziąć pod uwagę różnicę między Niepokalaną a grzesznym w swoich synach Kościołem, jednak ten maryjny „wyjątek od reguły” nie sprawia, że Jej powołanie przestaje rzucać światło na „regułę” życia Kościoła pielgrzymującego<sup>377</sup>. W różnicy pomiędzy egzystencją na ziemi oraz stanem w chwale jednej i tej samej Osoby Maryi kryje się analogia do Królestwa obecnego w Kościele w tajemnicy (łac. *in mysterio*). Nie można inaczej

---

<sup>373</sup> WZE 10.2; DI 18-19. Jan Paweł II twierdził, że „nie można odłączać Królestwa od Kościoła. Niewątpliwie Kościół nie jest celem samym w sobie, będąc przyporządkowany Królestwu Bożemu, którego jest załącznikiem, znakiem i narzędziem. Jednakże, odróżniając się (łac. *distinguitur*) od Chrystusa i od Królestwa, Kościół jest nierozdzielnie (łac. *indissolubili*) z nimi złączony” – RMis 18.

<sup>374</sup> Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 147.

<sup>375</sup> WZE 10.4. Por. LG 65. 68.

<sup>376</sup> Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 270.

<sup>377</sup> Podobną tezę postawiłem w artykule: S. Zatwardnicki, *Niepokalany wyjątek od reguły. Powołanie chrześcijan w świetle maryjnego dogmatu*, TwP 1 (2015), s. 161-187. Dogmaty maryjne głoszą nie tylko wielkie dzieła Boże, ale również mówią coś o życiu każdego wierzącego. Wszystkie bowiem dogmaty powinny być tak odczytywane, aby były „światłem i życiem” i wyrażały „zbawienie w sposób skuteczny tu i teraz” – ID III, 2.



żyć tym Królestwem Chrystusa niż przez wiarę, nadzieję i miłość rozumiane dynamicznie, a zatem chyba wzrastająco, coraz głębiej jednocząco z Trójcą Świętą. Nawet bezgrzeszna Maryja musiała postępować naprzód w pielgrzymce wiary, choć przez całe życie przecież pozostawała zjednoczona z Synem; podobnie zarówno pojedynczy wierzący, jak i Kościół jako całość pielgrzymują do spełnionego Królestwa nie jedynie z powodu grzechu<sup>378</sup>.

Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej Kościół mógłby być pod pewnymi warunkami nazywany „sakramentem Królestwa”. Wyrażenie to podkreślałoby „relację między Królestwem rozumianym w znaczeniu spełnienia i Kościołem jeszcze pielgrzymującym”, w którym rzeczywistość Królestwa byłaby obecna (*res et sacramentum*, a nie *sacramentum tantum*). Przy czym „pojęcie «Kościół» nie ogranicza się do wymiaru czasowego i ziemskiego”, a „pojęcie «Królestwo» wnosi obecność *hic et nunc in mysterio*”<sup>379</sup>. Nie da się wobec tego zrozumieć Kościoła pielgrzymującego bez Kościoła u celu wędrówki, którym jest Królestwo Boże. Nie jest to możliwe, bo między Kościołem ziemskim a niebieskim istnieje jedność – Kościół, który w pełni ukaże się w chwale niebieskiej, pielgrzymuje przez ziemię ku niebieskiej ojczyźnie, bowiem jego niewidzialne źródła i życie już są ukryte z Chrystusem w Bogu (por. Kol 3, 1-4), i już teraz Jeruzalem górne jest matką (por. Ga 4, 26) wierzących. Właśnie *stamtąd* Maryja sprawuje swoją macierzyńską misję nad Kościołem. Wolno w historycznym pośrednictwie Bożej Rodzicielki widzieć odzwierciedlenie pozahistorycznego, czyli zbawczego pośrednictwa – Matka Boża przez swoje *fiat* odwróciła duchowy porządek, nieposłuszeństwo Ewy zamieniając na posłuszeństwo Nowej Ewy, przez co stała się Matką wierzących, a Jej macierzyństwo nad wierzącymi będącymi w drodze trwa nieustannie<sup>380</sup>.

Perspektywa eschatologiczna (Królestwo Boże) ukazuje głębiej misterium Kościoła. Oznacza to, że „bez mieszania i bez rozdzielania” między Kościołem a

---

<sup>378</sup> LG 58. 61-62. 68.

<sup>379</sup> WZE 10.3.

<sup>380</sup> WZE 10.1; LG 6. 9. 40. 62. Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 72. Jeśli Syn Boży zrodził się z Bożej Rodzicielki, oznacza to, że z kolei Ona niejako „wrodziła” człowieczeństwo Chrystusa w życie Trójcy Świętej, w ten sposób zapoczątkowując możliwość swojego oraz wszystkich wierzących znalezienia się w Bogu – por. Cz.S. Bartnik, *Matka Boża*, dz. cyt., s. 158. Jak zwrócił na to uwagę jeden z członków MKT, Maryja kontynuuje w niebie tę służbę, którą pełniła na ziemi – por. A.R. Dulles, *Mary's yes and our Response to God*, TLP 4 (2001), s. 30-31, s. 31. Por. również: M. Kowalczyk, *Posłowie. Maryja Matka historii odnowionej w Chrystusie*, w: Cz. Bartnik, *Matka Boża*, dz. cyt., s. 319-327, s. 320.

Chrystusem inaczej urzeczywistnia się w Kościele spełnionym, a inaczej w pielgrzymującym. A utożsamienie Kościoła z Królestwem Bożym stanie się możliwe dopiero w wieczności, mimo że nie wolno rozdzielać charakteru Kościoła historycznego od jego eschatologicznego wypełnienia. Joseph Ratzinger zwracał uwagę na to, że w Liście do Efezjan inaczej ukazana jest relacja Chrystusa do Kościoła, a inaczej Kościoła do Chrystusa: to, co z perspektywy profetycznej jest już jednością (pełne zjednoczenie Oblubieńca z Oblubienicą), z wnętrza historii jest jeszcze od siebie oddalone (niepełne ofiarowanie się i niewierność Oblubienicy). Kościół już jest nowym i ostatecznym przymierzem, ale jeszcze nie Królestwem Bożym. Przydatne do opisu misterium Kościoła pielgrzymującego okazać się może rozróżnienie dokonane przez ojców Kościoła, którzy mówili o triadzie cienia, obrazu i rzeczywistości. Jeśli Stary Testament był jedynie „cieniem”, to Kościół Nowego Testamentu jest „obrazem” (ostateczność zjednoczenia nie zostanie już cofnięta), ale jeszcze nie „rzeczywistością” (dopiero w chwale nastąpi pełna jedność)<sup>381</sup>.

## 5. Kościół i świat

### 5.1. Kościół i kultura

W analogii do Słowa Bożego przyjmującego we Wcieleniu w swojej osobie konkretną naturę ludzką i żyjącego w konkretnym miejscu, czasie i ludzie, Kościół również powinien wcielać się we wszystkie ludy, w każdym czasie i miejscu. Człowiek żyjący we wspólnocie nie może zostać objęty orędziem Ewangelii, jeśli nie znajdzie ona swojego miejsca w sercu kultury. Ów podejmowany przez Kościół wysiłek wprowadzenia orędzia Chrystusa w środowisko społeczno-kulturowe zwie się inkulturacją. Fundamentem doktrynalnym inkulturacji jest według Międzynarodowej Komisji Teologicznej misterium Boga i Chrystusa: fakt stworzenia przez Boga wielu bytów w ich różnorodności objawiającej Jego dobroć, oraz Tajemnica Wcielenia, której jednym z aspektów ma być właśnie inkulturacja. Ma się ona przejawiać we wszystkich aspektach życia Kościoła, tak że formy i organizacja struktur kościelnych winny odpowiadać pozytywnym wartościom danej

---

<sup>381</sup> Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 864.

kultury, a depozyt wiary winien zostać wyrażony w języku (szeroko pojętym, od słów, przez kategorie myślenia, aż po symbole i rytę) określonej kultury<sup>382</sup>.

Chrystologiczna podstawa inkulturacji warta jest odnotowania, bowiem właśnie na model inkarnacyjny dokonuje się „wcielanie” Kościoła oraz Ewangelii we wszystkie kultury:

Jak bowiem Słowo Boże przyjęło w swojej osobie konkretną naturę ludzką i przeżyło wszystkie szczegóły ludzkiego bytowania w określonym miejscu, czasie i ludzie, tak Kościół za przykładem Chrystusa, ubogacony darem Jego Ducha, winien się wcielać w każde miejsce, w każdym czasie i w każdy lud (por. Dz 2, 5-11). Jak Jezus głosił Ewangelię posługując się wszystkimi bliskimi realiami, które stanowiły o kulturze Jego ludu, tak Kościół nie może nie posługiwać się dla budowania królestwa elementami pochodzącymi od ludzkich kultur<sup>383</sup>.

Wcielenie Słowa było zatem również Wcieleniem kulturowym. Logos wszedł w historię przygotowującą i zapowiadającą Jego przyjście, a ciało wziął z ludu ukształtowanego właśnie ze względu na Jego przyjście. Z tego wynika, że tradycja religijna narodu wybranego, historia przymierza oraz księgi biblijne poświadczające i wyjaśniające historię relacji Boga z ludem Izraela, posiadają trwałe znaczenie w historii zbawienia ludzkości<sup>384</sup>. Zarazem jednak to kulturowe Wcielenie oznacza, że Chrystus przyjął ludzkość w różnorodności i komplementarności kultur. Dlatego w Ciele Chrystusa, którym jest Kościół, kultury pod wpływem łaski stawać się mają komplementarne. Pięćdziesiątnica zapoczątkowała czasy ostateczne, w których Zmartwychwstały wchodzi w historię ludów i kultur, których sens odtąd zostaje „opieczętowany” (por. Ap 5, 1-5) oraz objawiony i aktualizowany przez Ducha Świętego. Kościół jest sakramentem objawienia „czasów ostatecznych” oraz

---

<sup>382</sup> WZE 4.1-4.2; JWP 9; CR 26; WI I, 11; *Zakończenie*, 1-2; CT 53. Por. EN 20: „Rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów, jak był nim także w innych epokach”. Ponieważ „religia jest sercem każdej kultury”, dlatego „inkulturacji wiary nie można oddzielać (wł. *prescindere*) od spotkania z religiami” – CR 26 (por. WI I, 8 – religia jest integrującym zwornikiem kultury). Według ojców soboru istnieje związek między naturą ludzką a kulturą, bez której ta pierwsza nie zrealizuje właściwego jej celu. Definicję kultury MKT zaczerpnęła z GS 53 – WI I, 4. Dokument *Wiara i inkulturacja* jest owocem refleksji MKT prowadzonych razem z Papieską Radą ds. Kultury – WI, *Wprowadzenie*, 4.

<sup>383</sup> WZE 4.2. Można również posłużyć się – to właśnie czyni MKT – inną jeszcze analogią; chodzi o relację łaska-natura, która ilustruje stosunek Ewangelii do kultury: łaska wiary chrześcijańskiej szanuje naturę, ale równocześnie leczy ją z grzechu i podnosi do życia Bożego – WI I, 10. Do tego tematu wróć w rozdziale dotyczącym antropologii.

<sup>384</sup> WI II, 12-17. Por. GD 10: „Aby móc przekazać wszystkim misterium zbawienia i otrzymane od Boga życie, Kościół powinien się włączać we wszystkie te grupy, kierując się tą samą intencją, z jaką sam Chrystus przez swoje wcielenie podporządkował się określonym warunkom społecznym i kulturowym, z którymi się stykał”. Por. również KWP 5.4: „Jednym z obszarów, który wymaga szczególnego rachunku sumienia, jest relacja między chrześcijanami i Żydami. Relacja Kościoła z narodem żydowskim różni się od relacji, jaka łączy go z innymi religiami”.

eschatologicznego wypełnienia każdej kultury w komunii ludzkości realizującej się w Chrystusie. Można powiedzieć, że Kościół jako misterium a zarazem podmiot historyczny wprowadza „eschatologiczny ferment” w kultury każdego czasu. Sytuuje on kulturę przyjmującą Chrystusa w świecie, który przychodzi, tak że odtąd kultura znajduje się w sytuacji eschatologicznej i zmierza do wypełnienia się w Chrystusie. Jednak oświecająca i przemieniająca moc ziarna Ewangelii przynoszą owoc jedynie wraz z dojrzewaniem świadomości historycznej; dlatego przypowieść o siewcy (Mt 13, 1-23 i par.) można odnosić również do dziejów ludów i epok<sup>385</sup>.

Inkultuacja ma służyć przekroczeniu przepaści nie tylko pomiędzy różnymi kulturami, ale również między przeszłością a teraźniejszością i przyszłością; kultura bowiem zmienia się w czasie, a zatem domaga się interpretacji depozytu wiary zdolnej „wcielić” się w nowe uwarunkowania. Kościół jako podmiot wiary przekraczającej czas i przestrzeń dzięki Duchowi Świętemu ma wydobywać i ożywiać swoją wiarę dla wszystkich i zawsze. W ramach poszukiwania tego podwójnego pośrednictwa (diachronicznego i synchronicznego) mieści się również zagadnienie interpretacji dogmatów, które wymagają odczytania ich pierwotnego sensu w kontekście innej kultury w taki sposób, aby zachować jedność a zarazem różnorodność wykładu Objawienia. Interpretacja dogmatów ma służyć wyrażeniu zbawienia, które jest skuteczne *hic et nunc*, oraz świadczeniu o rzeczywistości eschatologicznej pełni zbawienia<sup>386</sup>.

Wiara musi być inkulturowana, ale nie może oczywiście zależeć od kultury w tym sensie, że to kultura miałaby decydować o tym, co w Objawieniu jest przez nią możliwe do przyjęcia<sup>387</sup>. Jan Paweł II, do którego odwołała się Międzynarodowa Komisja Teologiczna, apelował o wszczęcie Ewangelii w procesie ewangelizacji i

---

<sup>385</sup> WI II, 4-5; II, 12; II, 21; II, 28-29; III, 19; KSO 54; BTJ 61. „To, co prolog Listu do Hebrajczyków mówi o ojcach i prorokach, może, w relacji do Jezusa Chrystusa, być podjęte i mieć znaczenie, w pewien analogiczny sposób, dla każdej kultury ludzkiej, w tym, co ma ona sprawiedliwego i prawdziwego oraz co przekazuje mądrego” – WI III, 19.

<sup>386</sup> ID A, I, 2; A, II, 1; A, II, 3; B, III, 1-2; C, III, 3. W dokumencie *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* inkultuacja została zaliczona do tych problemów, którymi wprost *Lumen gentium* się nie zajmowała, ale które nabrały szczególnego znaczenia po II Soborze Watykańskim – WZE, *Wprowadzenie* (podobnie w CR 101). O rozumieniu inkultuacji w świecie współczesnym i zmienionych uwarunkowaniach – WI III, 1; III, 20-26. W opracowaniu *Pojednanie i pokuta* tytułowe zagadnienia uznano za mające znaczenie dla spotkania z mentalnościami kulturowymi ludzi – PP, *Wprowadzenie*.

Przykładem inkultuacji uwzględniającej współczesny kontekst kulturowy, w którym wysoko ceni się badania naukowe, jest egzegeza naukowa – por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, IBKDK, s. 9-20, s. 20.

<sup>387</sup> WI II, 27.

katechizacji w istotę kultury. Proces ten zakłada poszanowanie wartości i bogactw ewangelizowanej kultury, a zarazem jej przekształcenie mocą Ewangelii, która spotykając się z kulturą, sama pozostaje jednak niezmieniona<sup>388</sup>. Należy zwrócić uwagę na fakt, że „między ewangelizacją kultur i inkulturacją Ewangelii dokonuje się tajemnicza wymiana”, bowiem jak „Ewangelia objawia każdej kulturze i wyzwala w niej ostateczną prawdę rzeczy, którą z sobą niesie”, tak „każda kultura wyraża Ewangelię w oryginalny sposób i ukazuje jej nowe aspekty”<sup>389</sup>.

Jednak powiązanie procesu inkulturacji z misterium Inkarnacji ma swoje ograniczenia. Trzeba uwzględnić, że Słowo przyjęło ludzką naturę nieskażoną grzechem, a Ewangelia chce być wcielona w kultury poddane przecież grzechowi. W takim razie mogą one być porównane z człowieczeństwem Chrystusa jedynie w tym, co może odegrać pozytywną rolę pośredniczącą dla wiary chrześcijańskiej. Kulturom należy się szacunek w tym wszystkim, co jest w nich prawdziwe i święte, jednak nie wolno nadawać im charakteru absolutnego. Ewangelia transcendentna w stosunku do tych kultur, w których ma się zakorzeniać, ma dokonać czegoś więcej niż przekształcenia tych kultur – ma również wezwać do nawrócenia. Dlatego analogię inkulturacja – Wcielenie należy dopełnić tajemnicą Ukrzyżowanego będącego „zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1, 23). Jeśli Chrystus głoszący Ewangelię w świecie grzesznym umiera na Krzyżu, a w ten sposób umożliwia ludziom zbawienie, tak również inkulturacja oznacza „sąd Krzyża” nad kulturami, które zostają wezwane do odrzucenia grzechu i błędów w nich obecnych, a także do poddania się procesowi oczyszczenia i odnowienia w Chrystusie. W efekcie „stłumienia” prawdy kultury spowodowanego grzechem człowieka pojawia się bałwochwalstwo, dlatego kerygmat głoszony wszystkim kulturom zawiera orędzie o zbawieniu w Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym<sup>390</sup>.

---

<sup>388</sup> CT 53. Ojciec Święty zwracał uwagę na to, że jeśli ewangelizacja dokonuje się z poszanowaniem kultury, to z kolei „orędzie Ewangelii nie może być tak zwyczajnie odłączone (wł. *isolabile*) od kultury, w której się od początku zakorzeniło” oraz „nie może być oddzielone (wł. *isolabile*) od tych form kultury, w których było przekazywane w ciągu wieków” – tamże, 53. Według papieża Kościół spotykając się z innymi kulturami nie może wyrzec się tego, co zyskał dzięki inkulturacji w myśli grecko-lacińskiej, oznaczałoby to bowiem sprzeciw wobec opatrnościowego zamysłu Boga. Z kolei dzięki nowym kontaktom z innymi kulturami Kościół pójdzie po drogach czasu i historii znów bogatszy o ich dziedzictwo – FR 72. Prototypem wcielania Ewangelii w rodzime kultury oraz wprowadzaniem tych kultur w życie Kościoła może być działalność świętych Cyryla i Metodego – por. SA 21.

<sup>389</sup> WZE 4.2. Por. LG 13.

<sup>390</sup> WZE 4.2; WI, *Wprowadzenie*, 5-6; I, 10; II, 22; II, 26; III, 14. Należy za MKT wprowadzić rozróżnienie na stworzoną naturę ludzką oraz na konkretną kondycję ludzką w ramach historii

## 5.2. Misja duchowa i służba wobec świata

Kościół nie jest z tego świata, jednak jest przecież na świecie i ma w nim głosić Ewangelię. Dlatego nie może przechodzić obojętnie obok tego, co się na świecie dzieje. Prowadzony przez Ducha Pańskiego wypełniającego świat, Lud Boży ma w wydarzeniach i potrzebach dzisiejszych ludzi dostrzegać, badać i interpretować w świetle Ewangelii „znaki czasu”, a tym samym prezentować Dobrą Nowinę adekwatnie do pytań, pragnień i potrzeb współczesnych<sup>391</sup>. „Cały Kościół żyje, by tak rzec, na granicy między Ewangelią a życiem codziennym, będącej zarazem granicą między przeszłością a przyszłością, w miarę jak historia toczy się naprzód”<sup>392</sup>.

W teologii katolickiej powszechnie przyjmowano model inkarnacyjny, zgodnie z którym starano się objaśniać zadania Kościoła w świecie. Jest jednak znamienne – zwrócił na to uwagę Joseph Ratzinger – że z tego samego modelu wyprowadzano różne wnioski. Jedni chcieli widzieć w nim uzasadnienie konieczności „ukościelnienia” wszystkich rzeczy świeckich, a inni odwrotnie: upatrywali raczej obowiązku „hominizacji”, czyli pozostawienia świeckim tego, co świeckie<sup>393</sup>. Ci ostatni we Wcieleniu postrzegali akt konsekracji wszelkiej ludzkiej działalności, tak że właściwie nie pozostawało już nic z *profanum*. Jeśli w religiach

---

zbawienia, w której dają o sobie znać grzech i łaska: „Jeśli więc stosujemy pojęcie «kultura» w sensie przede wszystkim pozytywnym – na przykład jako synonim rozwoju – jak czynią II Sobór Watykański i ostatni papież, nie zapominajmy, że kultury mogą przedłużać wybory pychy i egoizmu oraz sprzyjać im” – WI I, 3. Według MKT „kultura jest miejscem, w którym człowiek i świat są powołani do odnalezienia się w chwale Boga”, ale to „spotkanie nie ma miejsca lub zostaje zaciemnione w takiej mierze, w jakiej człowiek jest grzesznikiem” – WI II, 30.

<sup>391</sup> TD 51-52. 54; GS 4. 11. W dokumentach *Vaticanium Secundum* można widzieć próbę pojednania Kościoła ze światem nowożytnym, są one swego rodzaju „antysyllabusem”, rewizją *Syllabusa* Piusa IX. Niestety soborowe wyeliminowanie szkodliwych dualizmów wielu utożsało z zanegowaniem potrzeby utrzymania rozróżnienia między Kościołem a światem, a nawet przeobraziło w ich utożsamienie – por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 510-512. 514. Karl Lehmann zaproponował ryzykowną formułę: „Kościół i świata nie da się czysto od siebie odróżnić”. Należy ją jednak czytać nie jako opowiedzenie się za utożsamieniem, lecz jako próbę wyrażenia poglądu, że „postawienie tych dwóch rzeczywistości naprzeciw siebie jako zupełnie odrębnych jest konceptem niesłusznym, sięgającym teoretycznych uzasadnień oddzielenia natury i nadprzyrodzoności” – por. J. Kempa, *Tożsamość i aktualizacja wiary*, w: *Teologiczna cnota wiary* (Opera Theologiae Systematicae, 2), red. W. Wołyniec, Wrocław 2015, s. 20-30, s. 26 (wypowiedź kardynała) i 27 (interpretacja autora tekstu).

<sup>392</sup> TD 52. W istocie chodzi również o relację między eschatologią a teraźniejszością – por. GS 4: „Kościół zawsze zobowiązany jest do badania znaków czasu i ich interpretowania w świetle Ewangelii, tak aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiedzieć na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację”.

<sup>393</sup> Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 886-887.

niechrześcijańskich *sacrum* było czymś oddzielnym od *profanum*, to z kolei w chrześcijaństwie nawet to, co niesakralne, stawać się miało *sacrum* bez żadnej przemiany, jedynie dzięki oświeceniu przez misterium Inkarnacji. Louis Bouyer dostrzegał w tej interpretacji tendencje nestoriańskie, i z prawa Wcielenia wyciągał wniosek, że usakralnienie dokonuje się właśnie nie przez pozostawienie świeckości, lecz przeciwnie, przez jej całkowite przynależenie do tego, co Boskie<sup>394</sup>.

Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej, z natury Kościoła jako Ludu Bożego, wspólnoty mającej swój historyczny wymiar, wynika imperatyw odpowiedzialności za świat. Ta zaś wyraża się w działaniach podejmowanych w czasie i przekształcających historię. Wyjątkowy, od Ducha Świętego pochodzący charakter Ludu Bożego, nie tyle dodaje coś nowego tej rzeczywistości czy istniejącym aktywnościom ludzkim, ile jednoczy je z chrześcijańską nadzieją i przemienia od wewnątrz wszystkie sposoby bytowania i projekty ludzkie. Wspólnota wierzących dzięki wierze zna to, czego inne ludy nie znają o sensie istnienia i dziejów ludzkości, dlatego ma tę Dobrą Nowinę głosić wszystkim ludziom. Stąd ewangelizacja i misja są specyficzną działalnością chrześcijan, bez której świat, opierając się jedynie na ludzkiej mądrości czy postępie naukowo-technicznym, pozostanie w ciemnościach<sup>395</sup>.

Nie jest prawdą, że wiara przejawia skłonności do tego, żeby głoszenie wiecznego szczęścia w przyszłym świecie stawało się pretekstem do niereagowania na zło tego świata. Tym bardziej za niedopuszczalne należy uznać oskarżenia o to, że dla chrześcijaństwa istnienie zła i cierpienia stanowią warunek jego istnienia, jakby beznadziejność kondycji tego świata stanowiła niezbędne oparcie dla nadziei eschatologicznej. Oczekiwanie „nowego nieba i nowej ziemi” nie tylko że nie pozbawia motywów do troski o „starą ziemię”, ale właśnie stanowi dla nich najwyższą motywację; nie religia, jak chcieli marksiści, ale właśnie materializm stanowi „opium” dla ludu przez to, że pozbawia motywów do budowy lepszego świata. Zaś nadzieja życia przyszłego kieruje serce wierzących do rzeczy niebieskich, a zarazem nie oddala od wypełniania obowiązków, jakie chrześcijanie mają na tym świecie. Kościół nie każe swoim członkom wychodzić z tego świata, owszem w nich dociera do wszystkich struktur tego świata, rodzinnych, społecznych

---

<sup>394</sup> Por. L. Bouyer, *Two Temptations*, art. cyt., s. 14-15. 16-17.

<sup>395</sup> WZE 3.2-3.4; LG 7. 31. 38; *Do Diogneta*, VI.

i politycznych<sup>396</sup>. Nawet jeśli wśród chrześcijan zdarzali się pietyści odrzucający obowiązki społeczne, to taki sposób postępowania nie może być uznany za chrześcijański; owszem należy „odrzuć i przekroczyć fałszywe i bezużyteczne przeciwstawienia (wł. *superare le false e inutili opposizioni*) między misją duchową i służbą wobec świata”<sup>397</sup>.

Ojcowie soboru dostrzegali niebezpieczną tendencję takiego pograżenia się chrześcijan w doczesności, którego skutkiem byłoby zredukowanie życia religijnego jedynie do aktów kultu czy obowiązków moralnych: „Ten rozdźwięk pomiędzy wiarą, którą wyznają, a życiem codziennym, jakie wielu prowadzi, należy zaliczyć do najpoważniejszych nieprawidłowości naszych czasów”<sup>398</sup>. Międzynarodowa Komisja Teologiczna dostrzega z kolei tragiczny rozdział „między wiarą chrześcijan i pewnymi instytucjami społeczno-ekonomicznymi o bardzo różnym ukierunkowaniu, które sterują ich życiem codziennym”<sup>399</sup>. W pierwszym przypadku rozdzielania tego, co duchowe i doczesne, dokonywali sami chrześcijanie, w drugim – zostaje im ono narzucone; obie sytuacje wymagają przewyciężenia tego niebezpiecznego przeciwstawienia, a zatem wzywają członków Kościoła do aktywnego działania na rzecz postępu ludzkiego.

Chrześcijanie nawołują nie tylko do przyjęcia Królestwa Chrystusa z jego paradoksalnymi, niezrozumiałymi dla świata prawami, ale również, ze względu na komunę z ludźmi dobrej woli, do wprowadzania relacji ludzkich i zgodnych z rozumem. Mimo że rzeczywistości nadprzyrodzonej nie wolno redukować do

---

<sup>396</sup> TO I, 5-6; IV, 72-74; APE, *Wprowadzenie*, 1-2; BC 2.2.3.2 (punkt a); GS 20-21. 39. Por. G.K. Chesterton, *Obrona wiary. Wybór publicystyki (1920-1930)*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa 2012, s. 321: „właśnie materialistyczny dogmat sprawia, że obywatele stają się bierni. Ateizm to opium dla ludu”.

Zarzuty o to, że chrześcijanie ze względu na zainteresowanie niebem, porzucają swoje obowiązki ziemskie towarzyszy chrześcijaństwu właściwie od początku. Może najwyraźniej zwerbalizował je Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778), według którego podwójne obywatelstwo chrześcijan – ziemskie i niebieskie – powoduje, że nie mogą być oni w pełni zintegrowani ze społeczeństwem, zagrażają jego jedności i w gruncie rzeczy pozostają obojętni na sprawy ziemski i społeczne. Już Celsus (II wiek) w stwierdzeniu, że nie można dwom panom służyć, widział zarzewie rebelii. Jednak właśnie nadzieja nieba pozwala chrześcijanom zaangażować się w sprawy tego świata – por. Ch. Schönborn, *The Hope of Heaven, The Hope of Earth*, tłum. B. McNeil, FTh 52 (1995), s. 32-33, 38.

<sup>397</sup> APE, *Wprowadzenie*, 2. Również w dokumencie *Biblia i chrystologia* wskazano związek między dążeniem historii zbawienia w kierunku eschatologii, i płynącej z tego nadziei, a chrześcijańskiej *praxis* na rzecz społeczeństwa. Jak zaznaczono, rozwiązanie kwestii stosunku do historii należy poszukiwać w chrystologii – BC 1.2.6.4. Por. Y. Congar, *Kościół, jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Paryż 1997, s. 19: „W odpowiedzi na religię bez świata ludzie sformułowali ideał świata bez religii”.

<sup>398</sup> GS 43.

<sup>399</sup> WI III, 7.



doczesności, nadzieja eschatologiczna ma się wyrażać w strukturach życia świeckiego; dzieło Odkupienia obejmuje prócz zbawienia ludzi również odnowę porządku doczesnego, który zostanie przekształcony w czasie paruzji. Ponieważ odkupione życie wyznawców Chrystusa ma charakter historyczny oraz nieunikniony wymiar społeczny, Kościół zaprasza wierzących do organizowania świata i społeczności w taki sposób, żeby ludzka aktywność służyła poprawie warunków życia i rozwojowi szczęścia ludzi oraz promowała sprawiedliwość i pokój między narodami<sup>400</sup>.

Objawiona „nierozzerwalna jedność (wł. *l'unità indissolubile*) ewangelicznego przykazania miłości Boga i bliźniego” znajdująca najpełniejszy wyraz w Słowie, które stało się człowiekiem, może stanowić miarę nie tylko autentyczności religii, ale również humanizmu religijnego czy niereligijnego<sup>401</sup>. Odkupiony człowiek uczestnicząc w życiu Trójjedynego zostaje wezwany do umierania dla grzechu i egoizmu oraz uzdolniony do miłości i oddawania życia za braci. Nowe przykazanie odzwierciedlające relację Ojca i Syna staje się najwyższą miarą stosunków międzyludzkich. Urząd Nauczycielski Kościoła wstępującą linię przepowiadania (godność osoby ludzkiej wyprowadzona z rozważań rozumowych podniesionych przez Objawienie) uzupełnia o linię zstępującą, w której godność ludzką zakotwicza się w tajemnicach Wcielenia i Odkupienia; w ten sposób prawa człowieka zyskują swoją chrystologiczną podstawę<sup>402</sup>.

---

<sup>400</sup> GPO B, I, 1; PLZ 4, b; TO I, 4; II, 16. Por. PEU 24: Chrystusowe „orędzie nie jest bez konsekwencji w etyce, w sposobie budowania świata i relacji międzyludzkich”; AA 5: „Zbawcze dzieło Chrystusa, zmierzając do zbawienia ludzi, obejmuje również odnowę całego porządku doczesnego. Stąd misją Kościoła jest nie tylko głoszenie Chrystusa i przekazywanie Jego łaski ludziom, lecz także przepajanie i doskonalenie duchem ewangelicznym porządku rzeczy doczesnych”.

<sup>401</sup> BTJ 17. Por. tamże, 12: „Chrześcijaństwo opiera się na tym fundamencie [chodzi o związek miłości Boga z miłością człowieka – SZ]: gdyby go ktoś chciał usunąć lub choćby tylko osłabić, musiałby zmienić całą jego narrację leżącą u jego początków. I całą jego strukturę dogmatyczną”.

<sup>402</sup> GPO, *Wprowadzenie*, 3; A, I, 2; A, II, 3; BTJ 12. 85; KWP 2.2; SJ 4.4; GS 22. 38; RH 13. Z kolei również w katolickim rozumieniu godności człowieka będą ujawniały się różnice fundowane właśnie na różnych stanowiskach względem interpretacji oraz integracji tajemnic chrześcijańskich – por. T.A. Salzman, M.G. Lawler, *Method and Catholic theological ethics in the twenty-first century*, ThS 4 (2013), s. 903-933, s. 933.

MKT zauważa ponadto, że po II wojnie światowej próbowano zagwarantować niezbywalne prawa osoby ludzkiej wynikające z przyrodzonej godności każdego człowieka (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka). Potem prawa człowieka bywały mnożone, skutkiem czego doszło do ich dewaluacji. Mimo że świat współczesny jest skłonny do troski o prawa człowieka, bywają one dziś utożsamiane z pragnieniami, oddzielane od ich etycznego i racjonalnego wymiaru, interpretowane w duchu legalizmu utylitarystycznego. Wśród chrześcijan pojawiają się integryzmy, które prawom człowieka przeciwstawiają prawa Boga; z kolei świat wydaje się dziś iść w odwrotnym kierunku, jakby prawa człowieka zdobywało się za cenę odrzucenia Boga. Kościół podkreśla, że fundamentem godności i praw każdej osoby ludzkiej jest fakt, że człowiek został stworzony na obraz Boga, a jako taki nie

Chrystologia lokuje więc istniejącą między Bogiem i człowiekiem w ramach misterium miłości. W związku z tym chrystologiczna interpretacja rzeczywistości pozwala mówić o „metafizyce miłości”, w centrum której znajduje się osoba ludzka zmierzająca do doskonałości właśnie dzięki aktom miłości. Osobiste i społeczne wymagania moralne należy widzieć w tej chrystologicznej perspektywie. Ponieważ miarą człowieka jest Chrystus, wiara winna zachować krytyczny osąd nad humanizacją świata. Dlatego chrześcijaństwo pozostaje po pierwsze instancją krytyczną wobec deformacji, do której mogą prowadzić dążenia ludzkie, a po drugie otwiera horyzonty przekraczające możliwości wysiłków ludzkich pozostających w ramach własnych granic. Całościowa wizja świata, jaką można wyprowadzić z wiary chrześcijańskiej, poddaje pragnienia współczesnych analizie krytycznej, ale nie neguje ich, owszem potwierdza ich znaczenie przez to, że je oczyszcza i przewyższa. Proces chryścianizacji etosu dokonuje się między innymi przez to, że sprawiedliwość zostaje przewyższona przez miłość chrześcijańską – dzięki czemu w historii świata buduje się „cywilizacja miłości”. Sakramentem (znakiem i narzędziem) cywilizacji tego typu jest Kościół, kiedy sprawuje posługę jednania nie tylko z Bogiem, ale i ludźmi. Prawdziwe nawrócenie musi bowiem mieć również konsekwencje społeczne i wiąże się z zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości, pokoju i wolności innych<sup>403</sup>.

Zgodnie z nauką *Vaticanum Secundum* w działalności ludzi stworzonych na obraz Boży wolno widzieć odzwierciedlenie kreatywności Bożej. Ta z kolei stanowi wzór dla aktywności ludzkiej skierowanej ku formowaniu jednej rodziny ludzkiej. Konsekwencje Odkupienia nie ograniczają się jedynie do życia chrześcijan czy wewnątrzkościelnych relacji, ale obejmują przełamywanie konfliktów, niesprawiedliwości czy ucisku oraz tworzenie warunków pod cywilizację miłości w całej rodzinie ludzkiej<sup>404</sup>, nawet jeśli jedność międzyludzka osiągnąć może swoją pełnię dopiero w rzeczywistości ostatecznej:

W czasie trwania naszej historii stan ludu chrześcijańskiego – a w nim każdego wiernego – charakteryzuje się eschatologicznym oczekiwaniem, a zatem jego konstytutywnym byciem ludem w drodze. Wbrew wszelkiemu millenaryzmowi chrześcijanin nigdy nie domaga się przyspieszenia czasu końca dziejów [...]. Dla ludu chrześcijańskiego treść czasu i dziejów następujących po posłaniu Syna i Ducha ma swoje imię własne: misja. Dopóki trwa czas historii, widzialna jedność

---

może być zmuszany do posłuszeństwa jakiegokolwiek systemowi czy ograniczany do celów tego jedynie świata – PEU 5; CR 108 (punkt h); KSO 22; GS 12.

<sup>403</sup> TCA I, D, 3; GPO A, II, 3; PP A, II, 2.

<sup>404</sup> GS 24. 34; KSO 23; TO IV, 72.

odkupionych staje się ziarnem nowości w budowaniu więzi społecznej, aż osiągnie jej wszystkie wymiary, zgodnie z planem, który należy tylko do Ojca (por. Rz 16, 26; 1 Kor 2, 7; Ef 1, 4-10)<sup>405</sup>.

Czas Kościoła będącego w drodze ku eschatologicznemu spełnieniu nie oznacza zatem biernego oczekiwania, owszem sprawia misyjne powołanie, którego jednym z wymiarów jest przekształcanie doczesności. Międzynarodowa Komisja Teologiczna uznaje promocję sprawiedliwości, do której Kościół wzywa, za jeden z wyrazów inkulturacji Ewangelii. Z kolei samo poruczenie inkulturacji wymaga rozwinięcia postawy z jednej strony przyjęcia czy gotowości spotkania ze światem współczesnym, a z drugiej krytycznego rozróżniania podejmowanych działań na rzecz postępu ludzkiego oraz oczekiwań i aspiracji ludzkich, co wymaga z kolei teologicznego rozeznania korzystającego jednakże z naukowych narzędzi analiz. Nie wolno w tym procesie rozeznania lekceważyć rzeczywistości grzechu ludzkiego, który zaciemnia prawdę kultury przyjętej przez Chrystusa, ponieważ we wszelkiej działalności ludzkiej odbija się pozbawiony chwały Bożej człowiek potrzebujący Odkupienia w Chrystusie (por. Rz 3, 23). Nawet niektórzy teologowie wyzwolenia, skłonni dążyć raczej do przemiany struktur społecznych czy ekonomicznych, przyznają że grzechu nie przezwycięży się bez odmiany serc i umysłów, w których zło ma swoje źródło<sup>406</sup>.

Prawdziwy postęp nie jest możliwy, jeśli nie uzna się rzeczywistości grzechu, a właśnie zjawiskiem charakterystycznym dla naszych czasów jest utrata „zmysłu grzechu”, swego rodzaju zaślepienie wewnętrzne, które sprawia, że rozwiązań wszystkich problemów upatruje się w zewnętrznych reformach. Jeśli jednak na struktury społeczne wywiera wpływ grzech człowieka (stąd mówi się o „grzechach strukturalnych” lub „strukturach grzechu”), nie wystarczy zmiana struktur politycznych, ekonomicznych czy społecznych bez nawrócenia i wewnętrznej przemiany. Z natury społecznej człowieka wynika, że nie jest możliwy postęp osoby ludzkiej bez rozwoju społeczeństwa. Głoszona przez Kościół integralna doktryna o grzechu, a także przepowiadanie wyzwolenia integralnego dokonującego się w

---

<sup>405</sup> BTJ 97-98.

<sup>406</sup> WI III, 23-24; III, 26; WZE 4.3; TO III, 29.

Chrystusie, stanowią zatem chrześcijański wkład w promocję praw osoby ludzkiej oraz w rozumienie postępu pełnego (postęp integralny)<sup>407</sup>.

### 5.3. Porządek religijny a porządek polityczny

Międzynarodowa Komisja Teologiczna przypomina, że Kościół nie może być „pomieszany z żadnym innym systemem społecznym ani z nim złączony w sposób konieczny i nieodwołalny”. Z racji swojego nadprzyrodzonego posłania i charakteru, Kościół jest posłany do wszystkich narodów wszystkich czasów<sup>408</sup>. Mimo iż wchodzi w związek z różnymi kulturami, to przecież pozostaje świadomy własnej odrębności. Misja Kościoła należy bowiem do porządku religijnego, a nie politycznego, gospodarczego czy społecznego<sup>409</sup>.

Kościół, który wykracza poza czasy oraz granice narodów, ma jednak wchodzić w ludzkie dzieje oraz rozprzestrzeniać się na wszystkie kraje. Sam nie należy do świata, lecz do Boga, ale żyje przecież w świecie, w który ma zadanie wprowadzać wiecznego Boga, albo odwrotnie: odwieczne „dziś” Boga wdrażać w „dziś” człowieka współczesnego<sup>410</sup>. Ale z kolei to przekraczanie porządku natury i czasu nie oznacza, że Kościół miałby być „apolityczny”, obojętny czy choćby neutralny wobec polityki. Zwłaszcza jeśli ofiarą jej niesprawiedliwości, łamania praw człowieka czy deptania godności ludzkiej stają się ubodzy (w szerokim sensie – chodzi o ucisk duchowy, psychologiczny czy materialny), Kościół nie może milczeć, lecz światłem wiary winien oświecać sytuację społeczną, także gdyby za jego profetyczne świadectwo przyszłoby zapłacić cenę cierpienia czy wręcz męczeństwa.

---

<sup>407</sup> PP A, II, 1; GPO A, II, 2; B, I, 2; PEU 4. 7; GS 25. Por. również: KNSK 116-119 (struktury grzechu oraz relacje między wymiarem osobistym a społecznym grzechu) i 38-40 (o zbawieniu integralnym).

<sup>408</sup> PLZ 4, c (łac. *cum nullo systemate sociali et politico confundi potest, neque cum illo necessario atque inscindibili nexu coniungi*).

<sup>409</sup> GS 42. Por. tamże, 58: Kościół „nie wiąże się wyłącznie i nierozzerwalnie (łac. *exclusive et indissolubiliter*) z żadną rasą ani narodem, żadną konkretną obyczajowością, żadnym dawnym ani też nowym zwyczajem”.

<sup>410</sup> Por. LG 9; Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego do biskupów, którzy uczestniczyli w Soborze Watykańskim II „Świętość wprowadza odwieczne «dziś» Boga w «dziś» człowieka naszej epoki*” (12.10.2012), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/rw-biskupi\\_12102012.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rw-biskupi_12102012.html) (dostęp: 28.06.2016); tenże, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z Kolegium Kardynałów „Kościół budzi się w duszach”* (28.02.2013), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kardynalow\\_28022013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kardynalow_28022013.html) (dostęp: 28.06.2016).

Nawet największe jednak zniewolenie w porządku doczesnym nie ma mocy sprawić, że autentyczne wyzwolenie chrześcijańskie stałoby się niemożliwe<sup>411</sup>.

Zdaniem Włodzimierza Sołowjowa na relację Kościoła do polityki wolno spoglądać z perspektywy formuły chalcedońskiej. Według rosyjskiego filozofa należy unikać zarówno „mieszania” (cezaropapizm lub mesjanizm polityczny), jak i rozdzielania (wiara nie „wcielona” w życie społeczne, polityczne, kulturalne, nieobecna w wymiarze instytucjonalnym w świecie)<sup>412</sup>. To w generalnych założeniach słuszne ustawienie wzajemnych stosunków Kościoła i państwa okazuje się jednak trudne, gdy przychodzi doprecyzować, co miałyby praktycznie oznaczać w konkretnym czasie i uwarunkowaniach. Pogłębienie zagadnienia relacji dwóch porządków, nadprzyrodzonego religijnego i przyrodzonego politycznego, znajduje się w opracowaniu Międzynarodowej Komisji Teologicznej zatytułowanym *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*.

W dokumencie tym wskazano na potrzebę odróżnienia dwóch porządków. Średniowieczna doktryna prawa naturalnego określiła dla porządku politycznego opartego na rozumie „obszar autonomii, rozróżnienia bez separacji (fr. *distinction sans séparation*), w relacji do porządku religijnego objawienia”<sup>413</sup>. Z kolei prawo naturalne stanowiło miarę dla prawa pozytywnego, przy czym samo prawo naturalne również charakteryzuje się według Międzynarodowej Komisji Teologicznej historycznością, ponieważ praktyczne zastosowanie pierwszych zasad prawa naturalnego (ogólnych i niezmiennych) będzie różniło się w czasie<sup>414</sup>. W wyniku procesu laicyzacji, który dokonał się w późniejszych wiekach, relacja prawa naturalnego do Objawienia została zerwana, a rozum oddzielił się od wiary. Odtąd doktryna prawa naturalnego bazowała jedynie na świetle wspólnym wszystkim

---

<sup>411</sup> PLZ 4, c. Zajmowanie się budową czy reformą porządku społeczno-politycznego jest zwłaszcza domeną świeckich – por. AA 7.

<sup>412</sup> Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 173. Ciekawe, że rosyjski myśliciel przekształcanie społeczeństwa w duchu Chrystusowym wyprowadzał z III Soboru Konstantynopolińskiego, który z jednej strony wskazał na znaczenie ludzkiej woli, a z drugiej na przyzwolenie przez nią na działanie Boże – por. tamże, s. 216.

<sup>413</sup> PEU 27. Tomasz z Akwinu odróżnia opierający się na rozumie naturalny porządek polityczny od nadprzyrodzonego porządku religijnego opartego na łasce Objawienia – PEU 27, przypis nr 33 (w polskim wydaniu) lub 44 (oryginał w języku francuskim: *Saint Thomas d’Aquin distingue nettement l’ordre politique naturel fondé sur la raison et l’ordre religieux surnaturel fondé sur la grâce de la révélation*).

<sup>414</sup> PEU 53-54. W związku z tym, że nie wystarczy znać pierwsze zasady prawa naturalnego, potrzeba zdaniem MKT, również w teologii moralnej, mądrości która z jednej strony pozostawi nakazy prawa naturalnego niezmiennymi, ale z drugiej będzie umiała wskazać ich praktyczną realizację w zmieniających się w czasie warunkach – tamże, 54.

ludziom rozumu. Przyjęto, że porządek natury posiada sam w sobie swoją spójność i racjonalność, tak że odniesienie do Boga stało się opcjonalne, z kolei prawo naturalne miało wiązać wszystkich bez względu na to, czy Bóg istnieje<sup>415</sup>.

Porządek polityczny czy państwowy jest porządkiem czasowym i racjonalnym, a nie ostatecznym i eschatologicznym, stąd państwo nie może narzucać swojej religii (niegdysiejsze cesaropapizmy) czy ideologii (dzisiejszy laicyzm). Jeśli władza mogła być jeszcze sakralizowana w czasie starego przymierza, to przymierze nowe wniosło rozróżnienie między sferą religijnego Objawienia a sferą organizacji państwa, a tym samym obu porządkom, politycznemu i religijnemu, przyznana została względna autonomia. Teokratyczny porządek polityczny, w historii społeczeństw postrzegany jako odzwierciedlenie boskiego porządku, został zdesakralizowany przez biblijne Objawienie, według którego również porządek polityczny ma być posłuszny prawom nadanym przez Stwórcę<sup>416</sup>. Można nawet mówić o swoistej rewolucji, jaką chrześcijaństwo wprowadziło w wizję państwa oraz relacji między władzą a obywatelami. Paradoksalnie to właśnie słowa Jezusa Chrystusa podkreślające rozróżnienie dwóch porządków, ludzkiego i Boskiego, sprawiły że odtąd niemożliwe było już nie tylko ich mieszanie, ale również ich rozdzielenie. Jeśli należy oddawać „cezarrowi to, co należy do cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21), to znaczy że dziedzinie polityki nie wolno przyznawać Boskiej autonomii, owszem właśnie to, co należy się absolutnemu Władcy, wywiera wpływ na sferę władzy ludzkiej wskazując na jej ograniczenia oraz zadania. Dzięki temu chrześcijańskiemu fermentowi, twierdzi prawosławny teolog, wyłoniła się idea nieznanego wcześniej ładu politycznego „całkowicie podporządkowanego boskiej miłości, prawdom wyższym niż racje jakiegokolwiek państwa, sprawiedliwości wykraczającej poza każdy rząd bądź ziemską władzę”<sup>417</sup>.

Zgodnie z Pismem Świętym cała ludzkość partycypuje w uniwersalnym porządku stworzenia dostępnym dla rozumu, dlatego prawo naturalne ujmowane

---

<sup>415</sup> PEU 31-32.

<sup>416</sup> PEU 93. Jeśli przed Chrystusem utożsamiano religię i politykę, a władców traktowano jak bogów, to z kolei Chrystus „odbóścił” władzę polityczną. Napięcia na linii Kościół-polityka, jak wskazuje historia, istniały zawsze. Z kolei teologia podpowiada, że królestwo eschatologiczne, zapoczątkowane już w Chrystusie i w misterium obecne w Kościele sprawia, że nie daje się już uciec przed wzajemnym przenikaniem się tego, co ziemskie i niebieskie. Zatem żadne próby unifikacji dwóch porządków nie mogą się powieść, lecz będą prowadzić do totalitaryzmu. Należy zatem zmierzać do utrzymania, na ile to możliwe, równowagi na linii Kościół-polityka czy Kościół-społeczeństwo – por. Ch. Schönborn, *The Hope of Heaven, The Hope of Earth*, art. cyt., s. 32-35.

<sup>417</sup> D.B. Hart, *Chrześcijańska rewolucja a złudzenia ateizmu*, tłum. A. Gomola, Kraków 2011, s. 266.

przez rozum obowiązuje tak wierzących, jak i niewierzących. Biblia podkreślając różnicę między porządkiem stworzenia a porządkiem łaski, i konsekwentnie między Kościołem (misterium łaski) a społecznościami doczesnymi (wynikającymi ze społecznej natury człowieka), ukazuje jednocześnie, że rolą państwa nie jest i nie może być przekształcanie ziemi w Królestwo Boże. Jednak państwo, które nie przynosi obywatelom ostatecznego sensu, może i powinno antycypować Królestwo Boże przez tworzenie warunków do postępu w dziedzinach sprawiedliwości, pokoju i wolności<sup>418</sup>. Wprowadzone „rozróżnienie (fr. *la distinction*) między nadprzyrodzonym porządkiem teologalnej wiary a porządkiem politycznym” nie oznacza, że państwo staje się świeckie w dzisiejszym tego słowa rozumieniu. Owszem państwo, które samo nie może zapewnić nadprzyrodzonych dóbr należących do innego porządku, może dostarczyć ludziom wszystkiego, co potrzebne jest dla życia zgodnego z ludzką naturą – przez to że zabezpiecza warunki umożliwiające poszukiwanie Boga, prawdy i sprawiedliwości<sup>419</sup>.

Rzeczywistą autonomię sfery politycznej, która nie polega jednak na zerwaniu odniesienia do transcendencji, zapewnia właśnie doktryna prawa naturalnego, które nie wymaga wiary, ale przyłgnięcia do rozumu, z kolei ten zostaje oczyszczony w odniesieniu do prawa naturalnego<sup>420</sup>. Oczywiście w ten sposób zagwarantowany porządek natury wymaga dopełnienia przez łaskę, ale ta może być przyjęta jedynie w wolności:

Wielkie polityczne mity zostały zdemaskowane wraz z wprowadzeniem reguły racjonalności i uznania transcendencji Boga miłości, który zakazuje oddawania czci politycznemu porządkowi ustanowionemu na ziemi. Bóg Biblii chciał porządku stworzenia, tak, by wszyscy ludzie, zgodnie z prawem, które jest jemu właściwe, mogli go w sposób wolny szukać, a znajdując, mogli rzucić na świat światło łaski, które jest jego wypełnieniem<sup>421</sup>.

---

<sup>418</sup> PEU 94-95; KWP 6.3.

<sup>419</sup> PEU 96.

<sup>420</sup> PEU 97-99 ; KWP 5.1 (punkt c). W kontekście dawniejszego zmieszania tego, co doczesne i duchowe, MKT zwraca uwagę na trudności w ocenie przeszłych win Kościoła, któremu łatwo przypisać winy społeczeństwa. Należałoby zatem „odróżnić odpowiedzialność lub winę przypisywaną członkom Kościoła jako wierzącym od odpowiedzialności i winy przypisywanej społeczeństwu w wiekach nazywanych «chrześcijańskimi» lub strukturom władzy, w których to, co doczesne, i to, co duchowe, było wtedy ściśle powiązane (wł. *strettamente intrecciati*)”. Wymaga to zastosowania hermeneutyki historycznej umożliwiającej dokonanie „odpowiedniego rozróżnienia (wł. *adeguata distinzione*) między działaniem Kościoła jako wspólnoty wiary i działaniem społeczeństwa w tych czasach, w których przenikały się wzajemnie” – KWP 1.4.

<sup>421</sup> PEU 100.

Słuszne rozróżnienie porządku religijnego i politycznego wynika z realności porządku stworzenia oraz gwarantuje wolność w otwarciu się na zbawienny porządek łaski. Oznacza to jednak konieczność współistnienia dwóch porządków oraz dwóch rodzajów społeczności. Zdaniem jednego z członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej relacje między Kościołem a społecznością doczesną nigdy nie należały do łatwych i nie należy spodziewać się, że stała równowaga między nimi jest możliwa do osiągnięcia. Szkodliwy jest zarówno całkowity rozdział skutkujący prześladowaniami Kościoła, jak i rodzaj symbiozy, w którym ryzyko rozdarcia zostaje oddalone za cenę pomieszania kompetencji. Ta kłopotliwa sytuacja wynika z podziału wprowadzonego przez Ewangelię, a nie znanego wcześniej – na to, co „świeckie” i „duchowe”. Odtąd każdy człowiek jest obywatelem dwóch państw<sup>422</sup>.

Rozróżnienie dwóch porządków nie oznacza ich absolutnej niezależności, owszem zakłada wpływ jednej sfery na drugą. Humanizm, który chciałby spójnego połączenia jednostki i wspólnoty, nie jest zdolny do ich integracji, jeśli wychodzi z absolutyzacji indywidualnego „ja”. Dopiero monoteizm trynitarny ma moc uzasadnienia pozytywności i godności drugiego człowieka, a zarazem konieczności istnienia każdego we wspólnocie z innymi; relacje międzyludzkie dokonują się bowiem na wzór istnienia Trzech Osób w jednym Bogu, co jest możliwe dzięki porządkowi odniesienia Logosu i Agape<sup>423</sup>. Dlatego:

Komunia kościelna stanowi punkt odniesienia i zasadę oceny dla rzeczywistości więzów społecznych: głosi bezwarunkową godność osoby ludzkiej; zachęca do uniwersalnego (*catholica*) otwarcia się na każdego człowieka; wspiera zasady pomocniczości i solidarności, które powinny inspirować struktury cywilne [...]. W łasce komunii [...] znajduje się początek uwolnienia się od wyboru między ludzką odpowiedzialnością własnej realizacji a troską o współdzielone człowieczeństwo.

---

<sup>422</sup> Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 137-138. 142. Jak jednak zauważa inny członek MKT, rozróżnienie na „państwo Boże” i „państwo ziemskie” nie wyjaśnia wszystkiego. Jeśli Kościół nie rości sobie pretensji do teokracji, oraz uznaje prawo naturalne i względną autonomię porządku politycznego, a mimo wszystko dochodzi do konfliktów – przyczyną antagonizmów musi być trzecia siła: „państwo diabła” – por. Ch. Schönborn, *The Hope of Heaven, The Hope of Earth*, art. cyt., s. 37.

<sup>423</sup> BTJ 85-86. 90. Jak zauważał jeden z członków MKT, Kościół jako Lud Boży jest „wielością, ale «wszyscy jesteście jedno w Jezusie Chrystusie» (Ga 3, 28). Ponieważ dzieło Chrystusa zostało wypełnione «dla wszystkich», życie w Jego wspólnocie jest równocześnie «uosabiające» i «współuczniające» – MCN („Dziewięć tez” Hansa Ursa von Balthasara), 2 (punkt 2). Jeśli w Trójcy „to, co wyodrębnia, jest tym samym, co zespala”, to wizja ta ma swoje konsekwencje w rozumieniu osoby: „mocne zaakcentowanie jej jedności i niepowtarzalności oznacza przeciwstawienie się partykularyzmowi i indywidualizmowi, bo w najgłębszym rdzeniu osobowej niepowtarzalności znajduje się też podstawa rzeczywistej wspólnoty” – Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 37.



Ich rozdzielanie (wł. *separazione*) czyni świat niemożliwym do zamieszkania i gasi ducha<sup>424</sup>.

W kościelnym braterstwie dokonuje się pojednanie indywidualnej godności każdej osoby oraz więzów społecznych, a w ten sposób eklezjalna *communio* stanowić może model kształtowania więzi społecznych.

\* \* \*

Jednym z przejawów analogii między Wcielonym a Kościołem jest współistnienie misteryjnego i historycznego aspektu Kościoła. Nerozdzielny charakter Kościoła jako podmiotu historycznego wędrującego przez czas a zarazem misterium transcendującego historię wyraża się w pojęciu „Lud Boży” ukierunkowującym Kościół i ku Bogu, i ku ludziom zgromadzonym przez Niego. Ponieważ w Kościele wszystko to, co ludzkie, jest nastawione na to, co Boskie, Kościół jako podmiot historyczny wyraża naturę misterium, z kolei charakter misterium kształtuje Kościół jako podmiot historyczny służący realizacji odwiecznego Bożego planu. Królestwo Boże, ostateczny cel wędrującego w czasie i na ziemi Kościoła, określa całą egzystencję Kościoła powołanego do doskonałego zjednoczenia z Chrystusem oraz do służby na rzecz jedności rodzaju ludzkiego.

Kościół jest wspólnotą nierozdzielnie widzialną, pod kierunkiem pasterzy działającą w historii, a zarazem duchową, zjednoczoną w głębi przez aktywność Ducha Świętego. Upodabnia się taki Kościół do Słowa Wcielonego; jest Ciałem Chrystusa mistycznie istniejącym w historii, innymi słowy: komunią członków Ciała, którego Chrystus jest Głową. Podobieństwo to nie oznacza „drugiego Wcielenia”, ale jest konsekwencją właśnie tego, że Słowo Wcielone pozostaje zjednoczone z Kościołem (Głowa – Ciało).

Jeśli gr. *mysterion* oznacza tajemniczą odwieczną wolę Bożą realizowaną w Chrystusie i odsłanianą w rzeczywistości ziemskiej i czasowej, to zapowiedziany oraz ustanowiony w procesie historii zbawienia Kościół jako sakrament objawia

---

<sup>424</sup> BTJ 99. Por. GPO B, II, 2: zgoda co do podstawowej godności osoby ludzkiej „posłuży za podstawę do wspólnej interpretacji praw człowieka”, która to podstawa „wpisuje się integralnie w trzy podstawowe zasady: wolności, równości i uczestniczenia. Od nich zależą prawa dotyczące wolności osobistej, równości prawnej oraz uczestniczenia społecznego, ekonomicznego, kulturowego i politycznego. Związek między tymi trzema zasadami wyklucza jakąkolwiek jednostronną interpretację, jak na przykład interpretację dawaną przez liberalizm, funkcjonalizm i kolektywizm”.

właśnie wolę Ojca udzielającego się w posłaniu Syna i Ducha Świętego. Celem miłości Trójjedynego Boga do ludzi jest zjednoczenie ich między sobą oraz z Nim, czego Kościół staje się znakiem i narzędziem. Widzialność i historyczność Kościoła jawi się jako transparentna dla tego, co wieczne i duchowe, tak że rozum oświecony wiarą dostrzega uczestniczenie Kościoła w życiu trynitarnym Boga oraz komunie między wierzącymi, także z tymi już dopuszczonymi do chwalebego życia z Bogiem.

Drugim przejawem zarazem istnienia analogii Słowo Wcielone-Kościół, jak i jeszcze bardziej ograniczonej możliwości jej stosowania, jest współistnienie w Kościele świętości i grzechu. Międzynarodowa Komisja Teologiczna wprowadza rozróżnienie na Kościół jako świętą i nieskałaną Oblubienicę Chrystusa (por. Ef 5, 27) i grzesznych synów Kościoła. Innymi słowy: świętości Kościoła nie odpowiada świętość jego członków. Konsekwentnie należy wprowadzić różnicę między świętym Słowem Wcielonym a Ciałem eklezjalnym. W czasie ziemskiej pielgrzymki dobre ziarno pozostanie „nierozdzielnie zmieszane” z chwastem. Nie dają się one oddzielić, ale też nie mieszają się w ten sposób, że miałyby to odbywać się kosztem świętości. Owszem w Kościele już istnieje wynikająca z obdarowania Duchem Świętym prawdziwa, choć jeszcze niedoskonała świętość, która jest silniejsza od grzechu. Jednak należąca do czasu eschatologicznego pełni świętości uzyska Kościół dopiero w chwale. Być może odróżnienie świętości Kościoła w jego istocie od uświęcającego się w czasie Kościoła wynika także z faktu historyczności Kościoła. Kościół, jako podmiot historyczny, nie „dorasta” do pełni tego, czym już jest jako misterium.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna zaproponowała rozumienie analogii Słowo Wcielone – Kościół w kontekście soteriologicznym: jak Chrystus „w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo” (1 P 2, 24), tak analogicznie Kościół przyjmuje na siebie grzech ludzi zrodzonych we chrzcie świętym. Po Wniebowstąpieniu i Zesłaniu Ducha Świętego zbawia nie tyle Chrystus, ile Chrystus obecny w swoim Ciele; zbawia przez Ciałło, jak zbawił przez swoje człowieczeństwo.

Za trzeci wyraz paralelizmu Kościół – Słowo Wcielone należy uznać współistnienie Boskich i ludzkich pierwiastków zrastających się w jednej rzeczywistości Kościoła. W analogii do ludzkiej natury Chrystusa nierozzerwalnie

zjednoczonej z Osobą Syna należy postrzegać społeczny, hierarchicznie zorganizowany i rządzony przez Następcę Piotra oraz biskupów, organizm Kościoła pozostający w służbie Ducha Chrystusowego. Ta hierarchiczna struktura, wbrew dość powszechnemu stereotypowi, nie jest czymś ludzkim istniejącym uprzednio i dopiero wykorzystanym w służbie tego, co Boskie, lecz właśnie od początku, od ustanowienia przez Chrystusa, jest już rzeczywistością służącą nadprzyrodzonemu życiu Kościoła. Wszelkie odniesienia istniejące we wspólnocie eklezjalnej są wyrazem zbawczej obecności Pana. Można powiedzieć, że Chrystus zbawia Ciało między innymi w ten sposób, że ustanawia w nim urząd, przez który udziela owoców Paschy, oraz rozdaje dary charyzmatyczne dopełniające dary hierarchiczne. Również prymat w Kościele pozostaje w funkcji jedności całej wspólnoty wierzących.

Misterium Chrystusa-Głowy tworzy razem z misterium Kościoła będącego Jego Ciałem (por. 1 Kor 12, 12) „całego Chrystusa”. Pełnia Chrystusa-Głowy została udzielona nie pojedynczym wierzącym, ale Ciału jako całości będącemu przestrzenią działania Głowy na rzecz członków. Również obraz Kościoła-Oblubienicy i Chrystusa-Oblubieńca ukazuje nierozdzielne zjednoczenie, przy czym nierozdzielność Chrystusa i Kościoła nie oznacza utożsamienia misterium Chrystusa z misterium Kościoła. To Duch Chrystusa zapewnia ciągłość między Chrystusem a Kościołem, odnawiając w Kościele Królestwo Chrystusa ufundowane na Jego poszukiwaniu woli Ojca.

Kościół ze względu na wewnętrzne złączenie z Chrystusem, jedynym Pośrednikiem i Odkupicielem, staje się również pośrednikiem wprowadzającym ludzi do uczestnictwa w życiu trynitarnym. Jednak różnica między Chrystusem a nierozdzielnie z Nim złączonym Kościołem musi prowadzić do zreinterpretowania formuły „*Extra Ecclesiam nulla salus*” w powiązaniu z bardziej podstawową zasadą „*Extra Christum nulla salus*” oraz powszechnym działaniem Ducha Świętego umożliwiającym ludziom dobrej woli uczestniczenie w misteriach Chrystusa i nierozłącznego od Niego Kościoła. Z kolei działania Ducha Świętego w Kościele oraz poza nim nie wolno ani mieszać, ani rozdzielać.

Rzeczywiste zjednoczenie Kościoła z Chrystusem dokonuje się zatem bez ich zmieszania, z kolei rozróżnienie między nimi nie oznacza rozdzielenia. Do tego stopnia jest to zjednoczenie istotne, że jedynie w Kościele i przez Kościół „Wydarzenie Chrystusa” jest w pełni dostępne ludziom. Należy zatem wystrzegać się

oddzielania Chrystusa od Kościoła, ale też nie przyznawać Kościołowi takiej autonomii, której sam z siebie nie może posiadać. Podobnie między rzeczywistościami Królestwa Bożego i Kościoła będącego w drodze wiara dostrzega zarówno jedność, jak i różnicę. Dopiero na końcu czasów różnica między Kościołem a Królestwem zaniknie, jednak Chrystus zapoczątkował już Królestwo Niebieskie na ziemi, którego zaczątkiem i zalążkiem jest Kościół, w którym Królestwo to jest już obecne *hic et nunc in mysterio*.

Kościół ma zadanie „wcielać” się we wszystkie kultury (inkulturacja), w analogii do Wcielenia, które było również Wcieleniem kulturowym. W relacji Kościoła do świata należy według Międzynarodowej Komisji Teologicznej dostrzec również imperatyw odpowiedzialności za świat. Prócz specyficznie chrześcijańskiej ewangelizacji i misji oznacza to wzięcie odpowiedzialności za postępek ludzki. Wierzący winni przekroczyć fałszywe przeciwstawienie między misją duchową a służbą, jaką mają wobec świata. W istocie wiara, nadzieja i miłość chrześcijańska nie mogą nie wyrażać się w odnowie porządku doczesnego i reformie struktur świeckich.

Jeśli chodzi o stosunek Kościoła do polityki, komisja przypomina o konieczności rozróżnienia dwóch porządków: nadprzyrodzonego religijnego oraz naturalnego politycznego. Ten pierwszy jest porządkiem eschatologicznym i opiera się na Objawieniu, ten drugi, bazujący na ludzkim rozumie, jest porządkiem czasowym. Oznacza to, że nie wolno pomieszać porządku politycznego z porządkiem łaski, z drugiej strony nie wolno ich jednak separować od siebie. Ani Kościół nie może wiązać się z jakimś systemem politycznym w sposób nieodwołalny, bo jego misja należy do innego porządku, ani celem państwa nie jest przekształcenie ziemi w Królestwo Boże. Z drugiej strony ani Kościół nie będzie „apolityczny”, ani państwo nie jest obojętne wobec Królestwa Bożego, którego nadejście antycypuje wtedy, gdy dba o promocję wartości wynikających z natury ludzkiej. Autonomia porządku politycznego jest względna, nie może ona oznaczać ani wykluczenia Boga z politycznego horyzontu, ani prowadzić do pomieszania religii z polityką. Prawo naturalne, które wymaga przyłgnięcia do rozumu, a nie do wiary, najbardziej odpowiada wymaganiu odniesienia porządku politycznego do transcendencji i jednoczesnego zachowania dystynkcji między tym, co przyrodzone i tym, co nadprzyrodzone.

# ROZDZIAŁ IV

## FORMUŁA CHALCEDOŃSKA

### W ANTROPOLOGII

Cipriano Vagaggini, teolog zaangażowany w prace Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zwracał uwagę, że przedmiot teologii winien być zawsze widziany na tle dwubiegunowego misterium, które znajduje swój model w Chrystusie jako doskonałym człowieku oraz doskonałym Bogu. Synteza dwóch biegunów dokonuje się „bez zmieszania i bez rozdzielania”, pod supremacją bieguna boskiego nad ludzkim, ale przy zachowaniu integralności tego, co ludzkie. Oznacza to konsekwentnie, że rozważając jakikolwiek punkt wiary należy dochodzić do misterium, w którym zachowane zostają oba bieguny<sup>425</sup>. Refleksje Międzynarodowej Komisji Teologicznej wydają się w jakimś stopniu współbrzmieć z myślą wspomnianego wybitnego teologa. Zwłaszcza zagadnienia antropologiczne korespondują z ową bipolarnością i potwierdzają determinującą zwierzchność bieguna boskiego nad ludzkim, przy zachowaniu w całości bieguna ludzkiego.

W niniejszym rozdziale uszeregowałem wypowiedzi Międzynarodowej Komisji Teologicznej według idei dwubiegunowości: rozpoczynam od relacji natury i łaski, potem analizuję stosunek humanizacji do przebóstwienia. Następnie ukazuję pierwszeństwo chrystologii nad antropologią, które daje o sobie znać w teologii obrazu Bożego – winien on być dopełniony w Chrystusie, doskonałym obrazie Ojca. Kolejno zajmuję się współpracą człowieka z Bogiem, a w ostatnim paragrafie omawiam istotny dla antropologii aspekt, jakim jest relacja człowieka do świata.

---

<sup>425</sup> C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 154-155. 163. 174.

## 1. Natura i łaska

### 1.1. Porządk naturalny i nadnaturalny

Spełnienie, ku któremu człowiek się kieruje, przekracza proces fizyczny tego świata, jest bowiem osoba ludzka określona przez pochodzący z zamysłu Bożego cel ostateczny, który powinna osiągnąć. Zamiar Boga, aby osoby ludzkie stały się uczestnikami Boskiego życia, przekracza ludzkie możliwości jego zrealizowania. Zbawcze przeobóstwienie, które może zostać urzeczywistnione dzięki (darmowej i wolnej przecież) łasce, winno jednak odpowiadać temu, czym ludzka osoba jest już na mocy stworzenia, w przeciwnym razie nie można by mówić o ciągłości człowieka<sup>426</sup>. „Jeżeli przeznaczeniem człowieka jest noszenie «obrazu człowieka niebieskiego» (1 Kor 15, 49), nie będzie błędem stwierdzenie, że w każdym człowieku powinna być pewna dyspozycja wewnętrzna do tego celu”<sup>427</sup> – zauważa komisja.

W naturę człowieka jest już wpisana otwartość na Absolut oraz na dopełnienie przez to, co nadprzyrodzone (człowiek jako – z łac. – *capax Dei*). Magisterium zwraca uwagę na to, że do natury bytu należy również dynamizm jego tendencji w kierunku celu, jaki Bóg zamierzył dla danej natury. Dynamizm prowadzący stworzenie Boże do realizacji jest zarówno transcendentny, gdyż pochodzi z planu Bożej Opatrzności, jak i immanentny, ponieważ został zapisany w naturze, w której daje się wyczytać stwórcza intencja Boga. Zatem zgodna ze stworzoną naturą jest ta orientacja umożliwiająca działanie podmiotu w kierunku jego rozwoju, nawet jeśli ostateczny cel przekracza naturę<sup>428</sup>. Jak stwierdził Vagaggini, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej, to co nadnaturalne przenika naturę i jest wobec niej darem, a nie czymś wobec niej przeciwstawnym czy heterogenicznym. Oznacza to, że między wymiarami naturalnym i nadnaturalnym istnieje jakaś

---

<sup>426</sup> GPO B, II, 1; TO IV, 28-29. 31. Por. TO II, 2: „ograniczeni z powodu naszego pochodzenia jako stworzenia, nieskończeni z racji naszego powołania do zjednoczenia z naszym Stwórcą, nie jesteśmy zdolni, w oparciu o nasze tylko wysiłki, do przejścia ze skończonego do nieskończonego”.

<sup>427</sup> CR 48.

<sup>428</sup> PEU 48. 63-64; WI I, 1; I, 8; TO IV, 29. Por. również: Paweł VI, enc. *Humanae vitae*, nr 13 (wierność wobec planu Bożego odkrywanego w naturze).

ciągłość, której konsekwencją jest „otwarcie” natury na nadnaturalną sferę, której nie można jednak widzieć jako rezultatu rozwoju samej natury<sup>429</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna przypomina klasyczną zasadę teologii: „łaska nie niszczy natury, ale ją uzdrawia, wzmacnia i doprowadza do jej pełnego wypełnienia”<sup>430</sup>. Można w związku z tym powiedzieć, że istnieje „podwójna darmowość” powołania: do istnienia oraz do życia wiecznego. Mamy więc do czynienia z paradoksem, swego rodzaju nierozwiązywalną „ontologiczną daną pierwotną”<sup>431</sup>: z faktu, że natura ludzka jest ukierunkowana na ogład uszczęśliwiający, nie wynika jakoby łaska miała osobie ludzkiej należeć się w sposób konieczny czy „automatyczny”<sup>432</sup>.

Właśnie dlatego chrześcijanin oczekuje na ponadludzkie spełnienie, przy czym odpowiada ono jego naturze jako stworzenia powołanego do relacji z Bogiem. W przeciwieństwie do innych stworzeń, które w sposób spontaniczny zmierzają ku swojej realizacji, w przypadku osoby ludzkiej dokonuje się to na sposób osobowy. Do prawd objawionych należy relacyjna i personalistyczna wizja zarówno Boga, jak i człowieka. Osoba ludzka przyjmuje dane wytyczone przez naturę, ale naturę realizuje w sposób unikalny, w odpowiedzi na niepowtarzalne powołanie<sup>433</sup>.

Niestety w nowożytności pojawiły się błędne koncepcje metafizyczne uznające naturę za obcą dla ducha i pozbawioną immanentnej celowości. W woluntaryzmie wolność człowieka została postawiona w opozycji do natury, jak gdyby natura musiała być rozumiana deterministycznie. Jeśli natura miałaby wyrażać Bożą

---

<sup>429</sup> Por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 130. Benedyktyn dwumian natura – nadnatura widział w optyce przyjętej przez siebie bipolarności – por. tamże, s. 49. 98. 181.

<sup>430</sup> PEU 101. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2: „*gratia non tollat naturam, sed perficiat*”.

<sup>431</sup> Tak stosunek Boga do człowieka określał Karl Rahner – por. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, s. 283.

<sup>432</sup> NZD 30. 95. Misteryjną paradoksalność relacji natura-łaska podkreślał Guardini: „Łaska nie jest bynajmniej tylko dodatkiem do ludzkiej egzystencji, którego istnienie lub brak i tak nie ma na nią zasadniczego wpływu. Łaska ma dla człowieka znaczenie zasadnicze. Z drugiej strony wszakże nie jest łaska tym, co się człowiekowi «prawnie» należy, lecz zależy od wolnej inicjatywy Boga. Te dwa twierdzenia nie stanowią sprzeczności, lecz są jedynie antynomią, będącą zasadniczym prawem, na którym oparł Bóg ludzką istotę. Tkwi w nich tajemnica, ale nie nonsens” – R. Guardini, *Wolność, łaska, los. Rozważanie o sensie istnienia*, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 221-435, s. 328.

<sup>433</sup> TO II, 2; PEU 48. 63. 65. 67-68. 83. Być może lepiej byłoby mówić o relacji łaski nie do natury, a do osoby ludzkiej – por. G. Kraus, *Nauka o łasce. Zbawienie jako łaska* (Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach, 9), tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 216. Por. również: K. Rahner, *Pisma wybrane. T. I*, dz. cyt., s. 62: „«natura» – pojęta jako duchowo-osobowa i transcendentna – jest elementem wewnętrznym oraz koniecznym nie tyle abstrakcyjnej łaski jako takiej, ale rzeczywistości i procesu, w ramach których łaska jest rzeczywiście udzielana”.

mądrość, powiada się, wtedy człowiek musiałby przyjąć „heteronomię”, a zatem zaakceptować że jego autonomia jest względna. Daje tu o sobie znać metafizyczny błąd polegający na uznaniu, że działania Boskie i ludzkie – które rozumie się jako umieszczone na tej samej płaszczyźnie – muszą konkurować ze sobą, a zatem dla zabezpieczenia ludzkiej wolności – należy siłą rzeczy usunąć Boga. Tak właśnie Adam patrzył na Boga jak na rywala, którego odsunięcie umożliwić miało prawdziwą wolność. Jednak, przeciwnie do przebiegłego podejrzenia podsuniętego przez starodawnego węża (por. Rdz 3, 4-5), wszechmoc Boga nie jest zagrożeniem dla autonomii człowieka<sup>434</sup>.

Również współczesny ateizm odrzuca to otwarcie osoby ludzkiej i optuje za immanentystyczną i naturalistyczną koncepcją człowieka. Ten rodzaj ateizmu utrwała się jako pewien system kulturalny opierający się na ludzkiej racjonalności, przy czym stało się to możliwe dopiero, gdy sama racjonalność została okrojona do metod nauk ścisłych. Zjawisku ateizmu towarzyszy wyswobadzanie się z rzekomo alienującej i zniewalającej religii oraz redukcjonizm antropologiczny wywiedziony z nauk przyrodniczych. Propagatorzy ateizmu odmawiają człowiekowi transcendentnego i duchowego sensu, a „naturalistycznym” rozumem próbują wyjaśniać ludzką wolność, rozpatrując ją najchętniej ze stanowiska biologicznego (ewolucjonizm). Międzynarodowa Komisja Teologiczna przestrzega jednak przed takiego rodzaju odrzuceniem owej zredukowanej wizji, które miałyby polegać na „nałożeniu” świata duchowego na świat „naturalny” – nie ma bowiem czegoś takiego jak ateistycznie „naturalna” rzeczywistość, do której można by ewentualnie dodać duchową, lecz nie istniejącą w naturze rzeczywistość. I – analogicznie – nie istnieje również naturalna szczęśliwość po śmierci, możliwe są wyłącznie dwa finały

---

<sup>434</sup> PEU 35. 72. 75. 77; BTJ 28. 81. Por. Benedykt XVI, *Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny „Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła”* (08.12.2005), *OsRomPol 2* (2006), s. 42-44, s. 44. Rajske drzewa symbolizują „prawdę, że posłuszeństwo wobec nakazów Boga oznacza życie”, stąd „po okazaniu przez pierwszą parę ludzką nieposłuszeństwa drzewo życia staje się dla ludzi niedostępne” – L. Boadt, *Księga Rodzaju*, tłum. S. Zalewski, MKPS, s. 283-330, s. 298. Por. TFB, s. 11: „Waż kusił doświadczeniem tego, czego ludzie zawsze pragną: niezależności i wolności”. Można za Ratzingerem mówić o „wiecznej rozmowie” z rajskim wężem prowadzonej przez „Adama”, którym jest każdy człowiek. Dramat ludzkości zawiera się właśnie w „nieśmiertelnych obrazach” zapisanych w *Księdze Rodzaju* – por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 73.



ludzkiego życia: piekło albo *visio beatifica* możliwa jedynie dzięki nadprzyrodzonej łasce<sup>435</sup>.

Wymaga krótkiego komentarza ta zakładana przez Międzynarodową Komisję Teologiczną relacja między porządkami naturalnym a nadprzyrodzonym. Jeśli jeszcze dla Tomasza z Akwinu łaska nie była czymś zewnętrznym (dodatkowym) względem natury, to w historii rozumienia związku przyrodzonego z nadprzyrodzonym nastąpiło rozdzielenie dwóch porządków. Skutkiem przyjętej „przestrzennej” wizji to, co nadprzyrodzone, zostało uznane za „nadnaturę”, swego rodzaju „drugie piętro” nabudowane na kondygnacji natury, która mogłaby się jednak bez tej nadbudowy obejść, ograniczając się do realizacji przyrodzonego celu, odrębnego od nadprzyrodzonej wspólnoty z Bogiem. Tej nowożytnej „teorii dwóch pięter” sprzeciwiał się Henri de Lubac, jeden z członków komisji, jako że zgodnie z optyką objawienia natury stworzonej nie wolno widzieć jako „zamkniętej” i sensownej w sobie samej, owszem pozostaje ona „otwarta” na spełnienie możliwe dzięki łasce Bożej. Upadek człowieka nie tylko pozbawił go nadprzyrodzonego wymiaru, ale również zranił naturę ludzką, która zgodnie z jej istotą miała być kształtowana przez łaskę. Właśnie w tym nieuprawnionym rozdzieleniu łaski i natury sekularyzacja znajduje swoją genezę<sup>436</sup>.

---

<sup>435</sup> BTJ 14. 68. 74; NZD 29. 95. Por. H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, dz. cyt., s. 55-56. „Mimo że można wyobrazić sobie porządek czysto naturalny, to jednak w rzeczywistości żadne życie ludzkie nigdy nie jest przeżywane w takim porządku. Aktualny porządek ma charakter nadprzyrodzony” – tamże, 95. Por. L. Bouyer, *Two Temptations*, art. cyt., s. 19: „As a matter of fact, natural man is not at all a profane man. Among men there is nothing more artificial, nothing less natural than the purely profane man”. Średniowieczną teorię otchłani rozumianej już nie jako kary, lecz jako szczęśliwości naturalnej (dostępnej dzieciom nie podniesionym przez chrzest do życia nadprzyrodzonego, a więc niecierpiącym z powodu braku wizji uszczęśliwiającej) należy zakwestionować właśnie w oparciu o relację porządek naturalny – nadprzyrodzone powołanie – NZD 23. 25. 28. 90.

Komentując myśl Rahnera oraz Lotza można powiedzieć, że „łaska jest w podobnej relacji do natury jak [...] bóstwo Chrystusa do jego człowieczeństwa”, a skoro centralnym zagadnieniem „jest zachowanie równowagi, napięcia pomiędzy określeniami «niezmieszane» i «nierozdzielone» w określeniu relacji bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa”, to samo należałoby „powiedzieć właśnie o relacji łaski i natury” – D. Oko, dz. cyt., s. 213. 215, przypis nr 126. Por. również interesujące spostrzeżenie Scheebena, według którego „wszystkie błędy w interpretacji łaski wynikają z odrzucenia lub ograniczenia porządku nadnatury albo też z pomieszania porządku natury i porządku nadnatury” – W. Wołyniec, *Personalistyczna interpretacja łaski na przykładzie teologii Macieja Józefa Scheebena i niemieckiej charytologii XIX wieku* (Rozprawy Naukowe, 49), Wrocław 2003, s. 166.

<sup>436</sup> Por. H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques* (Théologie, 8), Paris 1946; tenże, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, dz. cyt., s. 124-126; G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, dz. cyt., s. 52-54. 56-59; J.L. Lorda, *Łaska Boża*, tłum. J. Lekan, Lublin 2012, s. 338-344. 362; Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka t. 4* (Biblioteka „Więzi”, 216), red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 511; A. Zuberbier, *Relacja natura – nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej*, Warszawa 1973, s. 62; D. Oko, dz. cyt., s. 144-145. 196-197. Krytyczne omówienie propozycji de Lubaca – por. D. Grumett, *De Lubac, Grace, and the Pure Nature Debates*,

W historii ludzkości oraz w historii osobistej człowieka nie da się w żadnym „momencie” rozdzielić natury i łaski. Nawet teizmy niechrześcijańskie nie powstają na bazie „czystej natury” (łac. *natura pura*), lecz natury poddanej grzechowi, odkupionej przez Chrystusa i podniesionej do porządku nadprzyrodzonego<sup>437</sup>. Nie wynika w sposób jasny z dokumentu *Teologia odkupienia*, czy niezniszczalność – nawet z powodu grzechu – ludzkiej natury należy wiązać z faktem stworzenia czy raczej właśnie z oddziaływaniem Odkupienia w każdym czasie i na wszystkich ludzi: „wartość stworzonej natury ludzkiej jest więc dla wiary chrześcijańskiej zagwarantowana od początku przez samego Boga i jest niezniszczalna, podobnie jak na zawsze została dana i zagwarantowana przez Boga w Chrystusie rzeczywistość odkupienia”<sup>438</sup>. W każdym razie „natura upadła” zachowuje z historycznego punktu widzenia oczekiwanie na Odkupienie, a pomimo że uległa zdeformowaniu, pozostaje obrazem Boga zdolnym do zreformowania przez łaskę, ponieważ zawsze pozostaje coś, co może być zbawione przez Boga<sup>439</sup>.

Zasada teologiczna mówiąca o tym, że łaska szanuje naturę – lecz ją i podnosi do porządku nadnaturalnego, przez co natura może osiągnąć pełnię doskonałości – została odniesiona przez Międzynarodową Komisję Teologiczną również do relacji wiary chrześcijańskiej z kulturami<sup>440</sup>. Jeśli niektórzy antropologowie definiujący kulturę „odwołują się do rozróżnienia (*ad distinctionem*), które niekiedy było traktowane jako przeciwstawienie (*in oppositionem*) między naturą i kulturą”<sup>441</sup>, to

---

MTh 1 (2015), s. 123-146. Teologii katolickiej zarzucano zbytne separowanie natury i łaski, z kolei tradycja wschodnia kładzie silny nacisk na ich jedność graniczący z zanegowaniem rozróżnienia – por. Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 134-135.

Por. K. Rahner, *Pisma wybrane. T. 1*, dz. cyt., s. 54: „Do rzeczywistości zbawczej może przynależeć jedynie to, czego brak rani «istotę» człowieka i odcina od zbawienia. W przeciwnym razie człowiek mógłby bowiem zrezygnować ze zbawienia, nie popadając tym samym w stan potępienia”. Życie bez Boga pozostaje poniżej progu samego siebie, a zatem niszczy siebie – por. J. Szymik, *Theologia Benedicta. Tom I*, dz. cyt., s. 181.

<sup>437</sup> TCA I, B, 3. Pojęcie „teizmu historycznego” określa teizmy wyznawane w różnych religiach niechrześcijańskich (tamże). Biblia nie zna przeciwstawienia natury i łaski, a pojęcie „czystej natury” pojawiło się dopiero w scholastyce potrydenckiej; dziś natomiast odrzuca się to „zewnątrzne” zestawianie ze sobą dwóch rozdzielonych rzeczywistości, natury i łaski – por. G. Kraus, *Nauka o łasce*, dz. cyt., s. 212-213. Por. również: H. Wagner, *Dogmatyka*, dz. cyt., s. 245; KNSK 64: „Nadprzyrodzoność nie może być rozumiana jako jakiś byt czy przestrzeń, która zaczyna się tam, gdzie kończy się to, co naturalne, przyrodzone, ale jako jego wywyższenie. Dlatego nic z porządku stworzenia oraz z tego, co ludzkie, nie jest wyobcowane ani wyłączone z porządku nadprzyrodzonego i teologalnego wiary i łaski, ale raczej jest w nim uznane, przyjęte i wywyższone”.

<sup>438</sup> TO I, 11.

<sup>439</sup> GPO A, II, 2; TO IV, 25. Dopiero gwarancja niezniszczalności obrazu Bożego zabezpiecza godność osoby ludzkiej i jej niezbywalne prawa – KSO 22.

<sup>440</sup> WI I, 10.

<sup>441</sup> WI I, 1.

Urząd Nauczycielski Kościoła widzi naturę i kulturę jako związane ze sobą: natura osoby ludzkiej pożąda wypełnienia właściwych jej celów, ale nie zdoła ich osiągnąć bez kultury, która jest natury przedłużeniem. Osoba ludzka nie może doskonalić się bez więzów społecznych oraz środowiska kulturowego, przy czym rolę integrującą kultury pełni religia, również niezbędna człowiekowi (*homo religiosus*). Dlatego wiara chrześcijańska, która przekracza porządek natury (i konsekwentnie również kultury), będzie z jednej strony komplementarna z kulturami w tym, co zgadza się z rozumem i dobrą wolą, a z drugiej zdynamizuje kultury w celu osiągnięcia przez nie wypełnienia w Chrystusie<sup>442</sup>.

## 1.2. Prawo naturalne i łaska Chrystusa

Relacja natury i łaski daje o sobie znać również w więzi istniejącej między prawem naturalnym a etyką chrześcijańską. Zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej metafizyczna perspektywa każe uczynić „rozdzielenie (fr. *la distinction*) między Bogiem, Bytem samoistnym, a innymi powoływanymi przez Niego do istnienia bytami”. Stwórca pozostaje transcendentny wobec wszelkiego stworzenia, w nich z kolei objawia się stwórczy Logos<sup>443</sup>. W podstawowych skłonnościach i wymaganiach natury ludzkiej wyraża się wola Stwórcy względem stworzenia rozumnego i wolnego. Dynamizm kierujący stworzenie ku realizacji właściwego mu celu pochodzi z prawa wiecznego istniejącego w umyśle Stwórcy i jako taki jest transcendentny; z kolei nie jest narzucony z zewnątrz, owszem jako zapisany w naturze jest również immanentny. Określa się w związku z tym pojęcie „prawa naturalnego” jako udział w odwiecznym prawie; jest ono swego rodzaju pośrednikiem w skłonnościach zapisanych w naturze i interpretowanych światłem rozumu ludzkiego uczestniczącego w świetle boskiego intelektu<sup>444</sup>.

---

<sup>442</sup> WI I, 4-6. 8. 10. Por. GS 53 (definicja pojęcia „kultura”). MKT podkreśliła za Janem Pawłem II, że umacnia naturę człowieka ta kultura, która jest poprawna – por. WI, *Wprowadzenie*, 7.

Przy pisaniu niniejszego punktu skorzystałem z mojego wcześniejszego tekstu: *Możliwość zastosowania formuły dogmatycznej Chalcedonu wobec błędnych interpretacji Bosko-ludzkiej współpracy*, w: *Współczesne kontrowersje chrystologiczne* (Opera Theologiae Systematicae, 4), red. W. Wołyniec, Wrocław 2016, s. 187-227.

<sup>443</sup> PEU 62.

<sup>444</sup> WI I, 2; PEU 63-64. Prawo naturalne jest więc darem udzielonym w akcie stworzenia – A. Szostek, *Prawo naturalne: dar czy fikcja?*, ZNKUL 3 (2010), s. 39-50, s. 42. Dzięki temu, że rozum i wola człowieka uczestniczą w Bożej mądrości i opatrności, i tylko na tej drodze zdobywają etyczne poznanie, mówi się o „teonomii uczestniczącej”. Oznacza to odrzucenie z jednej strony heteronomii, a z drugiej autonomicznej moralności bez posłuszeństwa Bogu i Jego prawu – PEU 64; VS 41; DH 3.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśla harmonię między trzema instancjami: Bogiem, człowiekiem i naturą. Zgodnie z koncepcją prawa naturalnego ludzki rozum jest w stanie odczytać z natury zapisany w niej porządek i intencje oraz sformułować fundamentalne prawo moralne wyrażone w formie zasad i nakazów (z podstawową zasadą *bonum faciendum*: „czyń dobro a unikaj zła”). Zatem źródłem poznania prawa moralnego jest natura i rozum zdolny do ujmowania porządku zawartego w naturze. Początkiem wszechświata i Tym, który prowadzi go do jego końca, jest Logos nie bezosobowy i immanentny, lecz osobowy i transcendentny, Stwórca sprawujący swoje opatrznościowe panowanie właśnie przez dynamiczne ukierunkowanie ludzkiej natury. Doktryna naturalnego prawa moralnego uwzględnia centralną rolę rozumu, ale również znaczenie przedracjonalnych (naturalnych) dynamik obecnych w człowieku. Wtedy, gdy naturalne skłonności zostają zhierarchizowane przez odniesienie do realizacji ostatecznego celu, humanizują się dzięki temu, że zostają zintegrowane w funkcji wyższych celów ducha<sup>445</sup>.

Prawo naturalne jest podstawą do dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Nie przynależy więc ono wyłącznie do chrześcijaństwa, owszem boska mądrość działająca powszechnie odbija się w mądrości różnych kultur i religii. Zasady moralne wynikające z natury ludzkiej mają, przynajmniej w ich ogólnym sformułowaniu, zasięg uniwersalny<sup>446</sup>. Zgodnie z wypracowaną w średniowieczu definicją prawa naturalnego rozumie się je „jako udział rozumnego stworzenia w odwiecznym prawie Bożym, dzięki któremu wchodzi ono w wolny i świadomy sposób w zamysł Opatrzności Bożej”<sup>447</sup>. Nie oznacza to kompletnego pakietu norm moralnych, lecz raczej jest ono źródłem stałej inspiracji, gwarantem praw ludzkich i normatywnym horyzontem prawa stanowionego i szczegółowych zwyczajów (osoba

---

<sup>445</sup> PEU 21. 43-44. 64. 69-70. 79. 81. 94. 103; KSO 24. Por. SS 5; A. Szostek, *Prawo naturalne: dar czy fikcja?*, art. cyt., s. 43-44.

Nowożytnie tendencje (nominalizm, woluntaryzm, subiektywizm, relatywistyczny indywidualizm) doprowadziły do przeciwstawienia natury, człowieka i Boga. Podważono naukę o udziale stworzenia w Logosie, a zatem o jedności człowieka i jego natury, z której nie czyta się już żadnej immanentnej teleologicznej racjonalności. Między naturą a ludzkim podmiotem została wykopana przepaść, natura przestała być objawieniem Logosu i stała się obca dla ducha. Założono dualizm antropologiczny przeciwstawiający ducha i ciało. Ludzka wolność jawi się jako przeciwna naturze, a spełnienie człowieka chce się widzieć bez związku z naturą lub nawet przeciw niej. Etyka została oddzielona od metafizyki, a za „błąd naturalistyczny” („fizycyzm”) uznaje się przechodzenie od wiedzy o bycie do formułowania moralnych obowiązków, odtwarzając w ten sposób stare dualistyczne, gnostyckie porzucenie natury w moralnym znaczeniu – PEU 30. 35. 71-74. 78-79.

<sup>446</sup> PEU 9. 11-12. 52.

<sup>447</sup> PEU 27.

przed społeczeństwem, które ma pomóc spełniać wymagania natury ludzkiej), a także podstawą osobistych decyzji moralnych<sup>448</sup>.

Wiara chrześcijańska dostrzega wypełnienie sensu prawa naturalnego w historii Chrystusowego zbawienia, a mądrościowym tradycjom przyznaje wartość przygotowania ewangelicznego (łac. *praeparatio evangelica*). W Starym Testamencie mądrość nie jest jedynie owocem posłuszeństwa wobec Prawa, lecz również wynikiem obserwacji natury i odczytywaniem jej wewnętrznej zrozumiałości. W jednej ze starotestamentowych ksiąg znana ludzkości „złota reguła” została wyrażona w słowach: „Czym sam się brzydzisz, tego nie czyn nikomu!” (Tb 4, 15). Orędzie Jezusa Chrystusa wpływa na sposób rozumienia etyki, budowania świata oraz relacji między ludźmi. Znamienne, że złota reguła o charakterze negatywnym („Nie czyn drugiemu tego, czego nie chciałbyś, aby tobie uczyniono”) zostaje przez Niego uzupełniona przez pozytywny nakaz oraz uznana za wypełnienie Prawa i Proroków: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem to jest [istota] Prawa i Proroków” (Mt 7, 12). Miłość Boga i bliźniego okazuje się streszczeniem i kluczem interpretacyjnym starotestamentowego Prawa – wydobywa najgłębszy sens ze „złotej reguły”, która zostaje umieszczona w kontekście doskonałości Ojca i Jego miłości objawionej w Chrystusie. Jezus jako „wcielona miłość” i „wcielona mądrość” staje się odtąd żyjącym prawem i normą chrześcijańskiej etyki, a droga wypełnienia Prawa dokonuje się przez naśladowanie Chrystusa (łac. *sequela Christi*)<sup>449</sup>.

---

<sup>448</sup> PEU 27. 35. 42-43. 59. 86. 91-92. 113. Prawo naturalne jest uprzednie względem pozytywno-prawnych ustaleń, a prawo pozytywne winno być zastosowaniem ogólnych idei wynikających z prawa naturalnego – PEU 18-20. Na podstawie prawa naturalnego tworzy się również uniwersalne normy regulujące międzynarodowe i międzypaństwowe stosunki (prawo międzynarodowe) – PEU 29. Rozróżnienia na prawo ważne „z natury” i prawo mające źródło w umowie dokonywano już w starożytności – por. PEU 19: „*Platon et Aristote reprennent la distinction opérée par les sophistes entre les lois qui ont leur origine dans une convention, c'est-à-dire une pure décision positive (thesis), et celles qui sont valables «par nature»*”.

<sup>449</sup> PEU 12. 23-24. 108-109. 112-114. W *Biblii Tysiąclecia* wypowiedź Jezusa zapisaną w Mt 7, 13 określono jako „złotą zasadę postępowania”. Chrześcijańskie rozumienie „złotej reguły” według jednego z członków MKT – zob. MCN („Dziewięć tez” Hansa Ursa von Balthasara), 3. Co ciekawe, w świecie post-chrześcijańskim zdaniem Bazylejczyka sens „złotej reguły” musi ulegać zredukowaniu – por. tamże, 9 (punkt 1). Wymaganie miłości zdaniem innego członka MKT pojmować należy radykalnie, w duchu kenozy i zstąpienia Syna dla naszego zbawienia – MCN („Cztery tezy” Heinza Schürmanna), 5a. W ten sposób stanowi ono „prawo Chrystusa” czy staje się „nowym przykazaniem”, lecz owo prawo należałoby raczej rozumieć jako wzorzec czy paradygmat postaw – por. tamże, 6a oraz 11a. W życiu chrześcijańskim chodzi o naśladowanie nie tyle Jezusa ziemskiego, ile wiecznego Syna Bożego objawionego w Chrystusie – por. tamże, II (wstęp).

Ojcowie Kościoła w oparciu o doktrynę osobowego Słowa Bożego uznali, że „*sequi naturam i sequela Christi* nie są przeciwstawne”. Boski *Logos* złożył w rozumie ludzkim *logoi spermatikoi*, a człowiek został wezwany do postępowania zgodnego z rozumem. Natura i rozum wskazują na obowiązki moralne, a prawo naturalne stanowi uzupełnienie biblijnej moralności. Realizuje się ono jednak w odmienny sposób w zależności od różnych etapów historii, a zatem i różnych stanów natury (pierwotna, upadła, przywrócona)<sup>450</sup>.

Jeśli łaska bazuje na naturze, którą uzdrawia i prowadzi do wypełnienia, to konsekwentnie prawo naturalne nie może być obce porządkowi łaski. Owszem Prawo Ewangelii przyjmuje i wypełnia wymogi płynące z prawa naturalnego, a ludzka racjonalność i tradycje mądrościowe zostają przez Objawienie potwierdzone. Ostatecznym celem Nowego Prawa jest wypełnienie zamiaru Ojca, którym jest zapewnienie ludziom udziału w życiu Trójjedynego Boga. Jednak objawione ludziom Prawo Ewangelii (stanowiące wypełnienie, a nie zniesienie Prawa) przypomina przesłonięte przez grzech wymagania prawa naturalnego, a uwalniając od grzechu oraz obdarzając mocą z wysoka, pozwala na ich zrealizowanie<sup>451</sup>.

Życie Jezusa Chrystusa ukazuje pełną zgodność z prawem naturalnym i pełnię ludzkiego spełnienia, oraz stanowi kryterium poprawnego odczytania naturalnych pragnień człowieka nie przesłoniętych grzechem i nieuporządkowanymi namiętnościami. Staje się On jednak nie tylko wzorem do naśladowania, ale Zbawicielem, dzięki któremu ludziom dana jest możliwość spełnienia prawa miłości.

---

<sup>450</sup> PEU 26.

<sup>451</sup> PEU 101-104. 107. 112. 114. Według św. Pawła jest możliwe naturalne poznanie Boga, choć zostało ono wypaczone przez bałwochwalstwo. Apostoł potwierdza również istnienie niepisanego prawa moralnego, do którego wypełnienia nie wystarczy jednak samo jego poznanie (por. Rz 1, 19-20; 2, 14-15) – PEU 25. W pewnym stopniu wyrazem prawa naturalnego, które zostało przysłonięte przez grzech, jest dekalog – PEU 106.

Balthasar dostrzegł w Chrystusie „normę konkretną”, imperatyw kategoryczny, a jednocześnie uzdolnienie do wypełnienia woli Ojca – MCN („Dziewięć tez” Hansa Ursa von Balthasara), 1 (punkt 1). Teolog ten prezentował etykę chrześcijańską niejako „achronologicznie”, wychodząc od misterium Chrystusa, a dopiero potem przechodząc przez Stary Testament do etyki przed czy pozabiblijnej. Wynikało to z faktu, że „celowość określa i oświeca drogę, także i w sposób szczególny drogę historii zbawienia z jej szczególnym charakterem, którym równocześnie jest «przekroczenie» (według aspektu podkreślanego przez św. Pawła) i «wypełnienie» (w optyce św. Mateusza i św. Jakuba)” – por. tamże, *Wprowadzenie*.

Zapisana w Ewangelii tak zwana przypowieść o miłosiernym samarytaninie ukazuje, jak zauważa pochodzący z Polski członek MKT w latach 1992-1997, fundamentalne prawo naturalne przynależące do relacji międzyludzkich. Mimo że zapisane w Piśmie Świętym, obowiązuje nie na mocy objawionego prawa, lecz zdolności poznania dobra przez rozumnego człowieka. Na tym przykazaniu opiera się i w jego świetle ma być czytane całe Prawo i Prorocy – por. A. Szostek, *Prawo naturalne: dar czy fikcja?*, art. cyt., s. 48-49.

Misterium Paschy kulminuje w posłaniu Ducha Świętego, który jest Duchem miłości jednoczącym Ojca z Synem, a ludzi z Bogiem oraz między sobą. Regułą działania oraz zasadniczym elementem Prawa Ewangelii staje się właśnie Duch Święty wypisujący prawo Boskie we wnętrzu człowieka wezwanego i uzdolnionego do służby miłości oraz moralnego postępowania: „Oto, czego uczyć: postępujcie według Ducha, a nie spełnicie pożądania ciała” (Ga 5, 16)<sup>452</sup>.

Zatem zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej prawo naturalne nie jest zewnętrzną instancją względem Nowego Prawa, ale jego konstytutywną (choć wtórną i podporządkowaną) względem łaski Chrystusa częścią. Rozum oświecony żywą wiarą jest w stanie pojąć dynamizmy prawa naturalnego kierujące ku pełnemu rozwojowi człowieczeństwa. Osoba ludzka już przez stworzenie została ukonstytuowana dla łaski i zbawienia, skutkiem czego pragnienie Boga i swojego wypełnienia wychodzi niejako „z wnętrza” człowieka. Również obowiązek moralny nie „narzuca się” w sposób arbitralny i zewnętrzny podmiotowi, ale wykazuje zgodność z wewnętrzną dynamiką jego bytowania, a zatem wypływa z głębi ludzkiej istoty i prawa zapisanego we własnym bycie. Sumienie ludzkie, dla którego prawo naturalne nie jest czymś zewnętrznym, zostaje poddane formowaniu dzięki światłu Ewangelii, co nie narusza wolności człowieka, gdyż nie jest przeżywane jako narzucone przez Boga, lecz jako odpowiadające istocie ludzkiej. Stwórca po to zechciał porządku stworzenia, aby ludzie zgodnie ze swoją stworzoną naturą poszukiwali Boga oraz Jego łaski będącej wypełnieniem dla tego, co stworzone<sup>453</sup>.

## **2. Humanizacja a przebóstwienie**

### **2.1. Bóg człowiekiem – człowiek Bogiem**

Współcześni chętniej przyjmują, że „Bóg stał się człowiekiem, aby uczynić człowieka bardziej ludzkim”, jednak zgodnie z aksjomatem soteriologicznym ojców Kościoła „Słowo Boże stało się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem”<sup>454</sup>.

---

<sup>452</sup> PEU 105. 110-111. 114.

<sup>453</sup> TO IV 31; IV, 43; IV, 52; PEU 10. 43. 100. 112; KSO 60. Por. DH 1: „prawda narzuca się sumieniu tylko siłą siebie samej i ogarnia umysły łagodnie, a zarazem zdecydowanie”.

<sup>454</sup> TCA I, D, 1; I, E, 1. Jest to podstawowa teza soteriologii starożytnego Kościoła – por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 105; J.L. Lorda, *Łaska Boża*, dz. cyt., s. 104-108.

Paradoksalnie, dopiero przebóstwiony człowiek może być w pełni ludzki, ponieważ jedynie w Tym, który jest jednocześnie Bogiem i człowiekiem, osoba ludzka może osiągnąć swoją pełnię eschatologiczną. Ze względu na fakt, że całkowite wypełnienie człowieka jest możliwe jedynie w Bogu, prawdziwa i eschatologiczna humanizacja człowieka utożsamia się z darmowym przebóstwieniem, kiedy stworzenie będzie mogło uczestniczyć w komunii niestworzonych osób Ojca, Syna i Ducha Świętego<sup>455</sup>.

Podstawą tego, jak je nazywa Czesław Bartnik, „wosobienia” w Trójce<sup>456</sup> jest już akt stworzenia jako wyraz pragnienia Boga uczynienia osobom stworzonym „miejsca” w komunii Trójcy Świętej. Również wspólny przodek i jedność stworzonego rodzaju ludzkiego (Adam pierwszy) stanowią naturalną podstawę dla łaski otrzymanej w Nowym Adamie, dzięki któremu w Kościele staje się możliwa jedność między osobami ludzkimi oraz ludzi z Trójosobowym Bogiem. Przebóstwienie jest bowiem darowane człowiekowi pozostającemu w komunii świętych, a samo zaproszenie do stania się uczestnikiem życia trynitarnego obejmuje cały rodzaj ludzki. Z kolei w stworzeniu należy widzieć pierwszy dar ustalający „przestrzeń” komunii osobowej, dzięki czemu w stworzonym kosmosie boska komunია znajdzie swoje „mieszkanie”, a kosmos stanie się miejscem komunii osobowej<sup>457</sup>.

---

Według MKT doktryna o Odkupieniu w pierwszym rzędzie dotyczy nie człowieka i jego potrzeby, ale sprawcy Odkupienia, czyli Boga i tego, czego z miłości i dobroci dokonał dla nas w Chrystusie.

Dlatego Odkupienia nie należy mierzyć ludzkimi potrzebami egzystencjalnymi – TO I, 2.

M. Wojciechowski proponuje następujące tłumaczenie sentencji Atanazego: „[Słowo] się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni” – Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 61), 54, 3, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 73 (PG 25, 192). W *Katechizmie* zdecydowano się na: „Istotnie, Syn Boży stał się człowiekiem, abyśmy stali się bogami (łac. *Ipse siquidem homo factus est, ut nos dii efficeremur*)” – KKK 460. Jest znamienne, że w Tradycji zafunkcjonowało bardziej, jeśli tak można powiedzieć, symetryczne („uczłowieczenie” – „prebóstwienie”) odczytanie sensu Wcielenia: jeśli Słowo staje się człowiekiem, to konsekwentnie człowiek stanie się Bogiem. Istnieje w każdym razie „współzależność pomiędzy humanizacją Boga a przebóstwieniem człowieka” – por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 303.

O tym, czy treść zaistniałej formuły rzeczywiście, jak utrzymują niektórzy, należałoby wiązać z Ireneuszem, do którego miałby odwołać się Atanazy – por. J. Słomka, *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, art. cyt., s. 97–104.

<sup>455</sup> TCA I, D, 2; 2.1-2.2. Dlatego zdaniem Ratzingera antropologia wyzwolenia, jeśli miałaby osiągnąć swój cel, musi podjąć pytanie, jak jest możliwe bycie „jak Bóg” czy stanie się Bogiem – por. J. Ratzinger, *Patrzeć na przebitego*, dz. cyt., s. 30-31.

<sup>456</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I: *Traktaty I-VI*, Lublin 2012, s. 410; tenże, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 117; K. Gózdź, *Personalistyczne dopełnienie dogmatu chalcedońskiego*, dz. cyt., s. 101. 106. 108.

<sup>457</sup> KSO 66. 74; TCA I, E, 5. Objawienie w Chrystusie wzywa ludzi do tego, aby byli tym wszystkim, do czego zostali stworzeni – obrazem Boga (por. Rdz 1, 26-27) w Chrystusie, który jest ikoną Boga (por. Kol 1, 15) – TO II, 14. „Doktryny traktujące o *imago Dei* i *creatio ex nihilo* uczą, że istniejący



Szczytem realizacji przebóstwienia jest ucłowieczenie Słowa. We Wcieleniu Bóg wchodzi w świat i przyjmuje stworzoną przez siebie cielesność (unia hipostatyczna), a tym samym stwarza możliwość komunii Boga z ludźmi. Kenoza, Wcielenie, śmierć i wywyższenie w chwale są etapami – nie wolno ich rozdzielać, bo tworzą jedną całość – zstępowania Syna od Ojca „dla naszego zbawienia”, a zatem w nich ukazuje się soteriologiczna wartość „wydarzenia Chrystusa”, której kulminacją jest wywyższenie człowieka. Wszyscy, jak przekonuje Apostoł, są „kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28; por. 1 Kor 12, 13), a Ten jest „wszystkim we wszystkich” (Kol 3, 11). Dzięki Wniebowstąpieniu Nowego Adama, wierzący razem z Nim żyjącym w ich sercach wprowadzeni zostają do wnętrza życia Bożego (por. Kol 3, 1-3). Kresem stworzenia i zbawienia ma stać się z woli Ojca poddanie wszystkiego Synowi, a Syna Ojcu, aby Bóg był wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 24-28), kiedy to całe stworzenie zostanie zrekapitułowane w eschatologicznej harmonii<sup>458</sup>.

Misterium Boga okazuje się być tajemnicą ekstazy (miłości, komunii i współprzenikania się Osób Boskich), kenozą (uniżenie Syna we Wcieleniu) i

---

wszecławiat jest teatrem wydarzenia radykalnie osobowego, w którym Trójjedyny Stwórca powołuje z niczego tych, których potem wzywa do miłości” – KSO 66. Według MKT „człowiek został stworzony, aby być zintegrowany w Chrystusie, a więc w życiu Trójcy Świętej” – WZC IV, 8. „Dla Ojców greckich, w wyniku grzechu Adama, ludzie odziedziczyli zepsucie, pobudliwość i śmiertelność, z których mogą być wybawieni dzięki procesowi przebóstwienia umożliwionemu przez odkupieńcze dzieło Chrystusa” – NZD 11. Jednak już sam „zamyśl zbawienia w Chrystusie poprzedza stworzenie świata (por. Ef 1,3-10) i dokonuje się przez posłanie Jezusa na świat, co jest dowodem nieskończonej miłości i życzliwości, jaką Ojciec ma w stosunku do ludzi (por. J 3, 16-17; 1 J 4, 9-10 itd.)” – CR 28. Według Ireneusza Chrystus inauguruje nową fazę historii zbawienia przez to, że posyła Ducha Świętego, dzięki któremu ludzkość może zjednoczyć się z Bogiem – TO III, 5.  
<sup>458</sup> TCA I, E, 3; II, A, 3; WZC I, 2.3; KSO 75-76. 79; NZD 9. 69; CR 30; BTJ 88. „Zgodnie z niektórymi pisarzami patrystycznymi [...] możemy stwierdzić, że chociaż nie można mówić o «kolektywnym wcieleniu», to wcielenie Słowa (*Logos*) ma wpływ na całą naturę ludzką. Ponieważ Syn Boży jest członkiem rodziny ludzkiej, wszyscy pozostali zostali wyniesieni do nowej godności Jego braci i sióstr. Ściślej mówiąc, ponieważ natura ludzka, którą przyjął Chrystus, zachowała swoją tożsamość stworzenia, sama natura ludzka została podniesiona na wyższy poziom” – TO IV, 46. Dla Ratzingera Wcielenie było „punktem zwrotnym” dziejów świata i ludzkości; od tego wydarzenia sens wszystkiego polega na włączeniu całego świata w zjednoczenie z Bogiem – por. J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 52-53. Koncepcja związku Boga ze światem nie oznacza oczywiście panteistycznego zmieszania, ale z kolei nie wolno widzieć Boga i świata oddzielnie – por. K. Rahner, *Pisma wybrane. T. 2*, dz. cyt., s. 163: „W ramach panteistycznej koncepcji istnienia tego rodzaju wypowiedź może brzmieć jako najzwyczajsza oczywistość. W chrześcijańskiej koncepcji Boga, w której Bóg i świat pozostają niezmiśnani na wieczność, zdanie to jest natomiast rzeczą najbardziej niesłychaną, jaką można powiedzieć o Bogu. Dopiero wtedy, gdy się to wypowie, gdy w ramach koncepcji Boga rozdzieli się radykalnie Boga i świat, i jednocześnie Bóg sam będzie postrzegany jako centrum rzeczywistości świata, a świat jako przeznaczenie samego Boga, osiągnie się rzeczywiście chrześcijańskie pojęcie Boga. Można rozumieć je wtedy jako paradoks, uważać za pojmovalne jedynie w sensie dialektycznym, uważać za najwyższy punkt ludzkiej myśli, w którym ludzka myśl zanurza się w niepojętość Boga. Dlaczego jednak miałoby ono nie być aż tak paradoksalne, biorąc pod uwagę, że przecież chodzi tu o Boga odwiecznej niepojętości?”.

przebóstwienia, dzięki któremu ludzie wezwani zostali przez Chrystusa i w Duchu Świętym do udziału w życiu Boga i stali się „uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1, 4). Chrześcijańskie rozumienie przebóstwienia musi być wiązane z ideą „przedziwnej wymiany”, a więc z misterium kenotycznego uczestnictwa Słowa w ludzkim losie, a potem w męce i opuszczeniu, dzięki któremu człowiek zostaje z kolei wywyższony do życia w Bogu, podobnie jak Chrystus znajduje się w chwale również w przyjętym przez siebie człowieczeństwie. A ponieważ natury ludzka i Boska są nierozdzielnie i doskonale złączone w Słowie, ludzie przez swoją naturę mogą mieć udział w Jego boskości<sup>459</sup>. „Im głębiej Jezus Chrystus chciał stać się uczestnikiem ludzkiego ubóstwa – powołuje się Międzynarodowa Komisja Teologiczna na Maksyma Wyznawcę – tym bardziej człowiek wznosi się w uczestniczeniu w życiu Bożym”<sup>460</sup>.

Można na *theosis* spojrzeć za tym wielkim obrońcą ortodoksji chrystologicznej z perspektywy chalcedońskiej. W istocie, podobnie jak natury Boska i ludzka Chrystusa nie tylko w życiu ziemskim, ale również po chwalebnym Wniebowstąpieniu, nie ulegają zmieszaniu i nie podlegają rozdzielaniu, tak również przebóstwienie człowieka nie oznacza ani negacji człowieczeństwa, ani eliminacji dystansu między Bogiem i człowiekiem<sup>461</sup>. W przeciwnym razie byłoby to „połączenie bez rozróżnienia (łac. *fusionem sine discrimine*)”, a przecież różnica

---

<sup>459</sup> TD 98. Por. D.B. Hart, *Chrześcijańska rewolucja a złudzenia ateizmu*, dz. cyt., s. 257-258. Według Ignacego Antiocheńskiego Zmartwychwstały został ustanowiony Bogiem jako człowiek – w swoim ciele stał się tym, kim już był (por. Rz 1, 4) – B. Sesboüe, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 123. Tomasz z Akwinu zamiast formuły „człowiek stał się Bogiem” preferował: „stało się, że człowiek jest Bogiem” – por. Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów greckich*, tłum. J. Salij, w: tenże, *Dzieła wybrane*, dz. cyt., s. 259-323, s. 284-285. Słowa o ustanowieniu Chrystusa Panem „znaczą właśnie to, co znaczą, czyli mówią o rzeczywistej przemianie – przebóstwieniu samego Jezusa, a nie tylko o ujawnieniu ludziom Jego nieziennej, boskiej istoty” – P. Sikora, *Przebóstwienie człowieka, Chalcedon i chrystologia dwustopniowa*, PS 12 (2003), s. 327-339, s. 338.

<sup>460</sup> TCA I, E, 4. W wersji łac. jest mowa o nędzy ludzkiej (*miseriae humanae*), w której uczestniczy Chrystus; z kolei tłumaczenie ang. wskazuje na uczestnictwo Chrystusa w tajemnicy człowieka (*human mystery*). Mimo tych różnic, sens wydaje się jasny: maksymalne uniżenie Słowa przyjmującego w pełni ludzką kondycję jest warunkiem wywyższenia człowieka. Według ojca Kościoła Wschodniego bracia Pierworodnego będą „tam, gdzie teraz jest Chrystus w ludzkim ciele jako głowa całego ciała, nasz poprzednik u Ojca (Hbr 6, 20). «Bóg bowiem powstaje w zgromadzeniu bogów» (Ps 82, 1), (tj. zbawionych), rozdając tam dobra szczęśliwości, gdzie nie dzieli go żaden dystans od wybranych” – Maksym Wyznawca, *Księga Oświeconych*, II, 25, w: tenże, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga Miłości. Księga Oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, tłum. A. Warkotsch, Poznań b.r.w., s. 320-360, s. 344.

<sup>461</sup> WZC II, 5. Jak pisze prawosławny teolog, ponieważ Maksym był „przede wszystkim konsekwentnym chalcedończykiem, toteż podchodził do problemu z zasadniczym przekonaniem, że każda natura chrześcijanina jako taka zachowuje właściwe sobie cechy i formę aktywności. «Przebóstwienie» nie tłumi człowieczeństwa, lecz czyni je bardziej autentycznie ludzkim” – J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. 58.

między Stwórcą i stworzeniem pozostaje zawsze, również w chwale; stworzenie jedynie dzięki łasce Bożej może pozyskać to, czym Bóg jest z natury<sup>462</sup>.

Istotnie, jak wcielenie nie zmienia ani nie niszczy Boskiej natury Słowa, tak Bóstwo nie zmienia ani nie niszczy ludzkiej natury Jezusa Chrystusa, ale umacnia ją i czyni doskonałą w jej pierwotnej kondycji stworzenia. Odkupienie po prostu nie zmienia ludzkiej natury w coś Boskiego, ale podnosi ją według miary Chrystusa. [...] Rozumiane poprawnie w tym sensie „przebóstwienie” czyni człowieka doskonale ludzkim: przebóstwienie jest prawdziwą i najwyższą „humanizacją” człowieka<sup>463</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna właśnie w misterium Inkarnacji widzi model chrześcijańskiego pojmowania deifikacji, a zarazem fundament, na którym może się oprzeć przebóstwienie człowieka. Ono nie tylko że nie niszczy ludzkiej natury („bez zmieszania” człowieka z Bogiem), ale właśnie przez podniesienie do miary Chrystusa, dzięki zjednoczeniu człowieka ze Słowem Wcielonym, stanowi jej zwieńczenie („bez rozdzielania” stworzenia i Stwórcy). Według Maksyma Wyznawcy mimo że człowieczeństwo nigdy, nawet w chwale, nie utożsamia się istotowo z Bóstwem, to dzięki zjednoczeniu z Bogiem człowiek z łaski stanie się „jak Bóg” i otrzyma dla siebie to wszystko, co Bóg posiada<sup>464</sup>.

---

<sup>462</sup> TCA I, E, 1 (cytat); I, E, 2 (parafraza). Według Orygenesa natura boska połączyła się z ludzką w tym celu, żeby natura ludzka mogła stać się boska przez uczestnictwo w bóstwie; ma ona stać się boska nie tylko w Jezusie, ale również w Jego uczniach. Brytyjski historyk wczesnego Kościoła komentuje to, zresztą nie do końca fortunnie, następująco: „Zatem zbawienie jest przebóstwieniem człowieka. Nie oznacza to unicestwienia jednostki, ale zatarcie różnicy między tym, co skończone, a tym, co nieskończone” – por. H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, dz. cyt., s. 90. Według Klemensa Aleksandryjskiego stworzenie człowieka na obraz Boga nie oznacza „monistycznego mistycyzmu” (dusza tożsama z Bogiem), lecz zdolność poznania Boga – por. tamże, s. 58. W teoriach zwanych New Age zakłada się, że elementem konstytutywnym natury ludzkiej jest to, co boskie. Skutkiem tego nie mówi się o upadku i potrzebie Odkupienia, ale praktykuje się „samozbawienie”: odkrywanie i aktualizację obecności Bożej immanentnej w człowieku. Ta niechrześcijańska wizja prowadzi do celebracji stworzenia zamiast Stwórcy – TO III, 35.

<sup>463</sup> TCA I, E, 4; GS 41: „Ktokolwiek idzie za Chrystusem, doskonałym Człowiekiem, sam również staje się pełniej człowiekiem”; IM 2: „Kościół, głosząc Jezusa z Nazaretu, prawdziwego Boga i doskonałego Człowieka, otwiera przed każdą ludzką istotą perspektywę «przebóstwienia», a tym samym bycia bardziej człowiekiem”; RMat 51 – papież pisze, że Bóg „odwiecznie zamierzył wezwać człowieka do uczestnictwa w «Bożej naturze» (por. 2 P 1, 4)” (por. tamże, nr 8). Por. również: Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 174.

<sup>464</sup> Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 108; tenże, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, dz. cyt., s. 43. Kardynał komentuje wypowiedzi Maksyma i innych ojców Kościoła ekstatycznymi słowy: „Wszystko! – można by się dopatrywać tutaj retorycznej przesady. Jednak cała zachodnia i wschodnia Tradycja to właśnie ma na myśli, kiedy mówi o łasce przebóstwienia: kto zostanie zaszczycony łaską przebóstwiającą, ten otrzymuje nie «jakąś część» lub «coś» z Boga, ale otrzymuje Go rzeczywiście całego. Tak Ojcowie rozumieją uczestnictwo w życiu Bożym, jako celu naszego istnienia” (tamże). Por. Maksym Wyznawca, *Epistola XXIV* (PG 91, 609C). Jednak przebóstwienie bywało różnie rozumiane – dla przykładu Augustyn widział w człowieku przebóstwionym równego aniołom, a nie Bogu – por. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, dz. cyt., s. 109-110. 207. 220. 222. 224. 233. Por. również: A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, dz. cyt., s. 84: „kiedy Atanazy powiada, iż «Bóg stał się

Ojcowie Kościoła owcę z Chrystusowej przypowieści (por. Mt 18, 12-14; Łk 15, 1-7) utożsamiali z zagubionym rodzajem ludzkim. Zbawiciel przyjmując ludzką naturę, bierze na swoje ramiona całą ludzkość, która staje się z Nim czymś jednym. Słowo wcielając się „zamieszkało wśród nas” (J 1, 14), co zostało zinterpretowane jako zamieszkiwanie „wewnątrz nas” prowadzące do naszego zamieszkiwania w Nim. Mając wszystkich w Sobie, może ich pojednać z Ojcem. A w Jego uwielbionym człowieczeństwie wszyscy znajdują swoje zmartwychwstanie. Ostatecznym celem ekonomii Bożej jest życie Bogiem i w Bogu właśnie dzięki tej więzi, jaką Wcielony nawiązał z każdym człowiekiem<sup>465</sup>. Ostatni Adam dowiódł, że „w trynitarniej tajemnicy Boga jest pewne «miejsce» i pewne «trwanie» dla życia wiecznego istoty stworzonej”<sup>466</sup>.

W Jezusie, zasiadającym po prawicy Ojca – skąd posłał nam Ducha nowego życia – ciało śmiertelnego człowieka zostaje przemienione w błogosławione życie Trójcy. [...] Wyniesiony na wyżyny Ojca, w Boskiej komunii Ducha Świętego, Chrystus nie traci swojego ludzkiego stanu. Przeciwnie, „jako nasza Głowa wyprzedził nas do niebieskiej ojczyzny, aby umocnić naszą nadzieję, że jako członki Mistycznego Ciała również tam wejdziemy”. Związek między Bogiem i człowiekiem w Jezusie Chrystusie – wystawionym na próbę przemocy zadanej „w imię Boga” – pozostaje nieodwołalny i wychodzi zwycięski z próby<sup>467</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna zwraca uwagę na dopełnienie Odkupienia w zmartwychwstałym życiu Zbawiciela, który aż do końca czasów posyła Ducha Świętego. Ten uobecniając solidarność wierzącego z Chrystusem sprawia, że jest możliwe wejście wierzącego w komunię z Bogiem. Zmartwychwstanie Chrystusa kiedyś rozciągnie się na wszystkich wiernych należących do Chrystusa; jest ono przyczyną i „przestrzenią” tego eschatologicznego

---

człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem», to Augustyn *de facto* utrzymuje, iż Bóg stał się człowiekiem po to, aby wybrani przez niego ludzie zastąpili upadłych aniołów”.

<sup>465</sup> CR 46; BTJ 57. Por. Grzegorz z Nysy, *Antirrehticus adversus Apollinarem* 16 (PG 45, 1152-1153). Słowo Wcielone zachowuje pozycję jedyne Pośrednika na całą wieczność, niebo oznacza „bycie w Chrystusie”, a w Nim w całej Trójcy, można zatem mówić o chrystologicznym aspekcie życia wiecznego – por. T.D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej. Zarys eschatologii katolickiej* (Seria Podręczników / Papiaska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny, 13), Kraków 2006, s. 229-231.

<sup>466</sup> BTJ 59. Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2002, s. 138: „Człowiek Jezus, który równocześnie jest Bogiem, jest dla nas nieskończoną gwarancją, że istota-człowiek i Istota-Bóg mogą istnieć i żyć wiecznie jeden w drugim”. Można zatem mówić o swego rodzaju „perychorezie eschatologicznej” – por. R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo* (Myśl Teologiczna, 56), Kraków 2007, s. 11-12 i 113.

<sup>467</sup> BTJ 55. W tajemnicy Zmartwychwstałego wolno widzieć „klucz hermeneutyczny” odsłaniający sens i cel istnienia świata i umożliwiający zrozumienie historii zbawienia – por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka. Tom 3* (Biblioteka „Więzi”, 195), red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 233-500, s. 397.

wydarzenia, kiedy zmartwychwstali wejść w doskonałą (również cielesną) komunię z Panem. Ich ciała, jak teraz są formowane przez duszę (gr. *psyche*), wtedy będą formowane przez Ducha (gr. *pneuma*), będą to więc „ciała duchowe”, a nie „ciała psychiczne” (por. 1 Kor 15, 44). Komunii z Bogiem nie wolno jednak „spirytualizować”, jakby miała ona dotyczyć jedynie duszy, a nie również ciała ludzkiego; byłby to „doketyzm” eschatologiczny, bazujący na rozdzieleniu „pierwszego dzieła” stworzenia od przebóstwiającego zbawienia, a w miejsce dwoistości (wł. *dualità*) elementów dusza-ciało wprowadzający dualizm (wł. *dualismo*) platoński. Zasadą i źródłem przyszłego zmartwychwstania całego człowieka oraz wszystkich ludzi jest sam Zmartwychwstały jako Drugi Adam (por. 1 Kor 15, 20-23), Głowa Ciała Mistycznego, dzięki której cały rodzaj ludzki otrzymuje formę nowego Adama<sup>468</sup>.

## 2.2. Bosko-ludzki proces przebóstwienia

Zbawienie ludzkości polega na przemianie „nie” Adamowego stworzenia w „tak” dokonane w Chrystusie, który niejako ciągnie ku górze sprzeciwiającą się dotąd wolę człowieka i łączy ją z wolą Ojca. To, co dokonało się w Nowym Adamie, ma stać się udziałem każdego wierzącego, który zostaje wezwany do uczestnictwa w wolności Syna. Przy czym posłuszeństwo jest możliwe dzięki odzyskanej w Chrystusie wolności do poddania się woli Bożej. To uzgadnianie woli stworzenia z wolą Stwórcy będzie dokonywało się według inkarnacyjnego algorytmu – bez zmieszania, które oznaczałoby zatracenie człowieka w Bogu<sup>469</sup>. Istotę człowieka z

---

<sup>468</sup> TO I, 34; III, 6. 40; APE 1.1; 1.2.4; 2.2; 5.1; 5.4; KKK 655; RE, punkt 2 przypomnień nauki katolickiej. Por. P.C. Phan, *Contemporary Context and Issues in Eschatology*, ThS 3 (1994), s. 507-536, s. 508-509. 513. 532. Artykuł jest krytycznym omówieniem dokumentu MKT dotyczącego eschatologii; krytyka jest na tyle daleko posunięta, że autorowi wydaje się brakować krytycyzmu względem nowych hipotez teologicznych.

MKT podkreśla związek między Zmartwychwstaniem Chrystusa oraz wszystkich wierzących: „Ponieważ zachodzi wewnętrzny związek między faktem Zmartwychwstania Chrystusa i nadzieją naszego przyszłego zmartwychwstania (por. 1 Kor 15, 12), Chrystus Zmartwychwstały konstituuje także podstawę naszej nadziei, która otwiera się poza granicami naszego ziemskiego życia” – APE, *Wprowadzenie*, 1. Samo Zmartwychwstanie oczywiście „ze swej natury wymyka się spod stwierdzenia czysto empirycznego. Zmartwychwstanie bowiem wprowadza Jezusa do «świata, który nadchodzi»” – BC 1.2.6.2. Według Synodu Tolekańskiego XI zmartwychwstanie umarłych dokona się na wzór i według modelu ofiarowanego przez Chrystusa-Głowę – DS 540.

<sup>469</sup> WZC IV, 9; TO IV, 1-2. 20. Por. Benedykt XVI, *Audiencja generalna w Wielką Środę „Tajemnica Wielkiego Tygodnia umacnia wiarę”* (20.04.2011), OsRomPol 6 (2011), s. 29-32, s. 31; J. Ratzinger, *Patrzeć na przebitego*, dz. cyt., s. 38; Z. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce*, dz. cyt., s. 411. Por. P. Deseille, *Grzech, zbawienie, przebóstwienie. Ujęcie prawosławne*, tłum. L. Balter, TOdk, s. 420-

perspektywy Słowa Wcielonego należy postrzegać dynamicznie, jest bowiem człowiek wezwany do dokonania *exodusu* z siebie ku Bogu; nie w sobie samym, owszem przewyciężając siebie a wychodząc ku Bogu, w Nim dopiero odnajduje samego siebie. Właśnie „tak” powiedziane Bogu sprawia, że człowiek staje się „jak Bóg”. Paradoksalnie autonomię zyskuje się w darze z samego siebie, a prawdziwa wolność nie może zostać przywłaszczona, lecz odzyskuje się ją przez wydanie siebie na służbę<sup>470</sup>.

Jest to więc ruch odwrotny do tego, który wykonał Adam Pierwszy – ten, jak powiada *Katechizm* za Maksymem Wyznawcą, „zwiedziony przez diabła, chciał «być jak Bóg», ale «poza Bogiem i przed Bogiem, a nie według Boga»»<sup>471</sup>. Z tej perspektywy widać, jak bardzo pomylił się Adam odrzucając heteronomię, w której widział przyczynę uzależnienia, od którego trzeba się uwolnić, aby być sobą. W dążeniu pierwszego człowieka skrywa się fałszywy obraz zarówno Boga, z Jego urojoną, bo rzekomo przeciw człowiekowi skierowaną wszechmocą, jak i człowieka, który aby być szczęśliwym, miałby się wyrzec swojej bezsilności. Ostatecznie to nie wielkość człowieka sprawia, że może on stać się Bogiem, ale pokora Boga unijającego się dla człowieka – wznosi tego do wielkości jego bytu. Człowiek może i powinien pragnąć stać się Bogiem, jednak na drodze dziecięstwa, synostwa w Synu, a nie na skutek wyemancypowanej niezależności<sup>472</sup>. A zatem przebóstwiony może być człowiek „wówczas, kiedy odrzuca pokusę własnego w-bóstwienia, a

---

427, s. 427: „Aby stać się prawdziwie naszym, przebóstwieniem, do którego zostaliśmy powołani, winno być owocem stałej synergii (współpracy) naszej wolnej woli z łaską Bożą”.

<sup>470</sup> Por. Benedykt XVI, *Audiencja generalna „Św. Maksym Wyznawca”* (25.06.2008), OsRomPol 9 (2008), s. 51-52; O.G. de Cardedal, *Sobór Chalcedoński a istotne kwestie chrystologii dzisiejszej*, tłum. L. Balter, TOfk, s. 93-111, s. 108. Por. również: F.K. Chodkowski, „*Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego*”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera* (Studia i Materiały, 94), Poznań 2007, s. 218: „egzystencja chrześcijańska jest «exodusem dla», wyrzeczeniem się samego siebie, jakie dokonało się w człowieku, który całkowicie jest «wyjściem», miłością przewyciężającą siebie – w Jezusie Chrystusie, Bożym Synu”.

<sup>471</sup> KKK 398.

<sup>472</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 73; Benedykt XVI, *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła*, art. cyt., s. 44; tenże, Benedykt XVI, *Audiencja generalna „Przedziwna wymiana”* (04.01.2012), OsRomPol 3 (2012), s. 27-29, s. 28; Ch. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, dz. cyt., s. 50. Pycha jest zawsze skorelowana z kłamstwem o Bogu i człowieku oraz ich wzajemnych relacjach – por. J. Szymik, *Theologia Benedicta. Tom III*, Katowice 2015, s. 17-19. W gruncie rzeczy wszystkie wybory człowieka sprowadzają się do dwóch opcji: samorealizacji lub wiary i miłości, przy czym tylko ta druga jest opowiedzeniem się za prawdą – por. tenże, *Theologia Benedicta. Tom I*, dz. cyt., s. 280-281.

godzi się na Boskie w-człowieczenie”<sup>473</sup>, i, konsekwentnie, wybiera przebóstwienie z łaski Boga, a nie jakiegoś rodzaju „samoprebóstwienie”<sup>474</sup>.

Właśnie „zamieszkiwanie” osoby w osobie, a nie egocentryczne zamknięcie się na drugiego, stanowi *exodus* ku szczęściu. Zgodnie z personalistyczną wizją człowiek uzyskuje swoją doskonałość na drodze miłości, dzięki której dokonuje się zjednoczenie dwóch odrębnych osób. Osoba ludzka dopiero w miłości przenosząc swoje centrum („ja”) na inną osobę, która w ten sposób staje się centrum jej życia, osiąga pełnię swojej osobowości. Dzięki wzajemnej miłości „ja” i „ty”, które pozostają niez mieszane, stają się jednym nierozdzielnym „my”<sup>475</sup>.

Jak miłość sprawiła, że Bóg stał się człowiekiem, tak przebóstwienie człowieka dokonuje się przez umiłowanie Boga. Według „Maksyma Homologety” właśnie na drodze miłości może dokonać się synteza „bez zmieszania i bez rozdzielania”<sup>476</sup>. Chodzi więc w życiu chrześcijańskim o adekwatną reakcję na miłość Boga objawioną w Chrystusie: wzorem Jego kenozy, również przybrane synostwo przejawia się w uniżeniu i pójściu wąską drogą posłuszeństwa Krzyża<sup>477</sup>. Mądrość teologiczna i mistyczna pozostają w tym względzie zgodne. Inkarnacyjny rys przebóstwienia (człowiek i Bóg zawsze rozróżnialni, ale nierozdzielalni – Chalcedon) zakłada komunie woli dokonującą się „bez zmieszania i bez rozdzielania”<sup>478</sup>. Podobnie jak eschatologiczne, tak również mistyczne zjednoczenie

---

<sup>473</sup> J. Szymik, *O teologii dzisiaj*, dz. cyt., s. 232. Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., s. 410: „Źródłem problemów i alienacji nie jest to, że człowiek pragnie przebóstwienia, ale to, jak usiłuje je osiągnąć”. Nie chodzi więc o to, żeby nie pragnąć być „jak Bóg” – por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, dz. cyt., s. 647. 649.

<sup>474</sup> Por. P. Deseille, *Grzech, zbawienie, przebóstwienie*, art. cyt., s. 422: „Każdy grzech osobisty, popełniony w ciągu dziejów ludzkości, odtwarza grzech popełniony przez pierwszego prarodzica: zamiast szukać w Bogu rozwoju swego dążenia ku dobru, zakodowanego w głębi serca własnego, człowiek ukierunkowuje je na swe własne, czysto egoistyczne zaspokojenie, na *samo*-prebóstwienie”.

<sup>475</sup> GPO B, II, 1.

<sup>476</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 548. Por. również: Ch. Schönborn, *Prebóstwienie, życie i śmierć*, dz. cyt., s. 50; W. Heller, *Maksym Wyznawca*, LM, s. 172.

<sup>477</sup> Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 141.

<sup>478</sup> Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 360; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2001, s. 852; Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, strofa 38,3, w: tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998, s. 715-803. Karmeliński mistyk bramy zjednoczenia z Bogiem upatrywał w śmierci krzyżowej w zmysłach i duchu – por. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 7, 11, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., s. 139-401. W tradycji chrześcijańskiej dosyć szybko zbudowano most łączący teologiczny namysł nad zbawieniem rozumianym jako przebóstwienie z teologią mistyczną, która identyfikowała przebóstwienie z drogą oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia mistyka z Bogiem – por. J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, dz. cyt., s. 358. Według MKT istnieje paralelizm między oczyszczeniem biernym w czyśccu a tym dokonującym się za życia w tzw. „nocach” – por. APE 8.2. O przebóstwieniu widzianym z punktu widzenia teologii dogmatycznej i

modlącego się z Bogiem dokonuje się zgodnie z paradygmatem chalcedońskim, na co zwróciła uwagę Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie poświęconym medytacji chrześcijańskiej<sup>479</sup>.

Za refleksjami Międzynarodowej Komisji Teologicznej należy mocno uwypuklić, że przebóstwienie człowieka dokonuje się dzięki włączeniu człowieka w Kościół, który jest Ciałem Chrystusa napełnianym przez Chrystusa jako Głowę (por. Ef 1, 22-23). Członki zostają wprowadzone do uczestnictwa w życiu trynitarnym przez pośrednictwo Wcielonego, a wtórnie również Kościoła, który jest z Nim wewnętrznie złączony. Duch Święty uobecnia Chrystusa we wspólnocie wierzących, a jego zbawienie jest aktualizowane w celebracji sakramentalnej. Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej „asymilacja przebóstwiająca” osobę ludzką wypełnia się zasadniczo dzięki Boskiej łasce dostępnej w sakramentach i udzielanej pod widzialną formą i symbolami zaczerpniętymi z ziemskiej rzeczywistości. Posłuszeństwo woli Bożej jest możliwe jedynie dzięki wszczępieniu człowieka (latorośl, członek Ciała) w Chrystusa (krzew winny, Ciało którego Chrystus jest Głową), co odbywa się właśnie drogą sakramentalną, na której grzech i stary człowiek zostają usunięte, a ożywiony u samego źródła swojej egzystencji wierzący zyskuje zdolność do prowadzenia życia Bożego. Przemiana w obraz Chrystusa wynika z wiary w Niego i ze chrztu, w czasie którego umiera stary, a rodzi się nowy przyobleczony w Chrystusa i upodobniony do Niego, w Jego cierpieniach i zmartwychwstaniu (Ga 3, 26-28; Rz 13, 14). Inne sakramenty, zwłaszcza Eucharystia, potwierdzają i umacniają to przemienienie dokonujące się przez Paschę Pana. Chrzest włącza w Kościół, a Eucharystia buduje Ciało Chrystusa – przebóstwienie jest bowiem dawane nie jednostce, a członkowi komunii świętych. Chrześcijanin karmi się Ciałem Chrystusa i przemienia w Niego, jednoczy się również z członkami Ciała, w którym realizuje się proces jego wyzwolenia, a przebóstwiony człowiek staje się w pełni ludzkim Właśnie przez słuchanie Słowa

---

mistycznej pisałem w artykule, z którego korzystam w niniejszym paragrafie: S. Zatwardnicki, *Przebóstwienie w perspektywie teologii i mistyki. Synteza dwóch mądrości „bez mieszania i bez rozdzielania”*, RTKat 1 (2014), s. 193-220.

<sup>479</sup> OF 14-15. Doktor Karmelu w odwołaniu do 2 P 1, 2-4 tłumaczył doświadczenie mistycznego przebóstwienia następująco: „Gdy bowiem Bóg udzieli jej łaski zjednoczenia w Trójcy Przenajświętszej, tym samym dusza staje się przebóstwiona i samym Bogiem przez uczestnictwo. [...] Dusze posiadają więc przez uczestnictwo te same dobra, jakie Syn Boży ma przez naturę. Są więc prawdziwie Bogami przez uczestnictwo, równymi Bogu i Jego współtowarzyszami” – por. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, strofa 39,6, dz. cyt.



Bożego i udział w życiu sakramentalnym oraz eklezjalnym, wierzący będzie przekształcany według woli Bożej, w zależności od posłuszeństwa natchnieniom Ducha Świętego<sup>480</sup>.

Ważki jawi się ten związek przeobstwienia realizującego się dzięki sakramentom z posłuszeństwem woli Bożej. Uzgodnienie woli ludzkiej z Boską jest możliwe jedynie dzięki byciu i życiu *in Christo*, w którego włączają sakramenty. Z kolei one umożliwiają, ale nie na zasadzie jakiegoś automatyzmu, poddanie się Bogu. Już ojców Kościoła oskarżono (zwłaszcza na przełomie wieków XIX i XX) o to, że rzekomo głosili ideę „odkupienia fizycznego”<sup>481</sup>, automatycznie wynikającego z „przedziwnej wymiany”. Jednak *admirabile commercium* polegała według nich na tym, że przyjęcie przez Chrystusa ludzkiej natury ustanawiało obiektywną ontologiczną podstawę umożliwiającą osobiste zjednoczenie z Chrystusem, co z kolei wymagało skorzystania z wolnej woli człowieka chcącego żyć „jak Chrystus”. Właśnie we Wcieleniu widzieli niezbędny fundament dla uczestnictwa wierzącego w Ciele Chrystusa, które z kolei, jak podkreślali, dokonywało się dzięki sakramentom chrztu i Eucharystii dostępnym w Kościele – „wspólnocie przeobstwienia”<sup>482</sup>. Chrześcijanin jest bowiem „wprowadzany do *bezpośredniego* uczestnictwa w życiu trynitarnym przez *pośrednictwo* nie tylko Boga-Człowieka, lecz także Kościoła wewnątrznie z Nim złączonego”<sup>483</sup>, co dokonuje się zwłaszcza na drodze sakramentalnej:

Istoty ludzkie wzrastają w podobieństwie do Chrystusa i współpracują z Duchem Świętym, który, przede wszystkim za pośrednictwem sakramentów, kształtuje w nich obraz Chrystusa. W taki sposób codzienna egzystencja człowieka jest określana jako wysiłek coraz pełniejszego upodobnienia do obrazu Chrystusa, starającego się poświęcić swoje życie walce, aby dojść do ostatecznego zwycięstwa Chrystusa w świecie<sup>484</sup>.

<sup>480</sup> CR 35; TO IV, 38. 63-64. 66-67. 69. 71; BTJ 54; TCA I, D, 2.2; I, E, 5; KSO 13; CR 35; AKS IV (punkt 2); PA, Prolog (DS 3050); LG 3. 7.

<sup>481</sup> Por. T. Dola, *Zbawczy sens Wcielenia w świetle formuły „admirabile commercium”*, tłum. L. Balter, TOdk, s. 145-156, s. 153.

<sup>482</sup> CR 47. Por. wypowiedź Jana Chryzostoma (ok. 350 – 407): „Rozważ, iż On z naszej natury się narodził. Powiesz może, iż to nie każdego dotyczy. W rzeczywistości dotyczy to wszystkich. Skoro bowiem przyszedł do naszej natury, rzeczywiście przyszedł do każdego z nas. Dlaczego jednak, powiesz, nie wszyscy otrzymali ten owoc? Nie w Tym leży wina, który dla wszystkich przyjął naszą naturę, lecz w opornej woli ludzkiej” – por. *Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, opr. M. Starowieyski, Katowice-Ząbki 2005, s. 49-50.

Określenia „wspólnota przeobstwienia” użył Grzegorz Palamas, teolog i święty Kościoła prawosławnego – por. G.I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka*, dz. cyt., s. 62.

<sup>483</sup> AKS IV, 2.

<sup>484</sup> KSO 55.

„Alchemia bytu”, jak przedziwną wymianę określał Joseph Ratzinger, realizuje się zatem w dwóch aktach: pierwszym jest samo człowieczeństwo Wcielonego, które On przyjął, a tym samym ludzką naturę wyniósł w godności; teraz nastąpić winno rzeczywiste uczestnictwo ludzi w Boskiej naturze Słowa. Można zatem powiedzieć, że pierwszym krokiem jest ten wykonany przez Boga w Chrystusie, drugi krok należy do człowieka żyjącego „w Chrystusie” i obdarowywanego Jego Duchem<sup>485</sup>. Jeśli zaś ta alchemiczna mutacja człowieka dokonuje się w oparciu o źródła sakramentalne, należałoby zatem oczekiwać od człowieka życia sakramentami, jeśli rzeczywiście ma dojść do przeobstwienia. W każdym sakramencie kryje się treść, która ukazuje kierunek działania łaski; gdy ta treść wewnętrzna sakramentu zostanie przyjęta, normuje, kieruje i zasila życie duchowe, upodabniając w ten sposób chrześcijanina do Chrystusa, aż Ten się w wierzącym ukształtuje (por. Ga 4, 19)<sup>486</sup>.

### 3. *Imago Dei i imago Christi*

Wzajemne związki chrystologii z antropologią<sup>487</sup> poleca Międzynarodowa Komisja Teologiczna rozważać w oparciu o Pawłową typologię Adam-Chrystus

---

<sup>485</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, dz. cyt., s. 73; Benedykt XVI, *Przedziwna wymiana*, art. cyt., s. 28; *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego. Opracowany przez zespół wiernych prawosławnych*, tłum. A. Kuryś i in., Kraków 2001, s. 175.

<sup>486</sup> Por. P. Rostworowski, *Miejsce łaski*, dz. cyt., s. 214-215. W niniejszym paragrafie korzystałem w dużym stopniu również z wcześniejszego tekstu – por. S. Zatwardnicki, *Przeobstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, TwP 2 (2014), s. 141-164.

<sup>487</sup> Według obecnego przewodniczącego MKT chrystologia pośredniczy między teologią i antropologią, jest dynamicznym impulsem umożliwiającym naświetlanie się Boga i człowieka. W związku z tym należy uwzględniać związek chrystologii z nauką trynitarno-teologiczną oraz antropologią teologiczną. Bóg-Człowiek jest zatem dwukierunkowym pośrednictwem między Bogiem i człowiekiem, przy czym zakłada to teocentryzm człowieka – por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 43. 61.

Nie można mylić teologii z antropologią, ale trzeba widzieć w teologii naukę o dwóch ogniskowych (Bóg i człowiek). Antropocentryczny kierunek teologii znaleźć się winien we wnętrzu teocentryzmu, z kolei w teologicznych wypowiedziach wolno poszukiwać również prawdy antropologicznej. Skrzyżowaniem zaś prawdy o Bogu i człowieku jest chrystologia – por. J. Szymik, *O teologii dzisiaj*, dz. cyt., s. 6-7. 198. 219. Bodaj najradykałniej związek teologii z antropologią wyraził Rahner wzywając do dokonania „antropocentrycznego zwrotu” (niem. *anthropozentrische Wendung*) czy też „antropologicznego zwrotu” (niem. *anthropologische Kehre*). Nie chodziło o redukcję doktryny teologicznej, ale o uwzględnienie faktu, że antropocentryzm i teocentryzm są tą samą rzeczywistością postrzeganą z różnych perspektyw, a pytanie o przedmiot poznania teologicznego jest jednocześnie pytaniem o podmiot poznający. Według jezuita teologia jest antropologią transcendentalną – por. BC 1.1.7.2; K. Rahner, *Pisma wybrane. T. 1*, dz. cyt., s. 46-49. 52-55. 57. 67; K. Góźdz, *Antropologia w relacji do teologii*, TwP 1 (2010), s. 83-95.

(por. 1 Kor 15, 21-22. 45-49; Rz 5, 12-19)<sup>488</sup>. Z niej w sposób wyraźny wynika, że człowiek może być właściwie pojęty jedynie w Chrystusie:

Dzięki temu paralelizmowi Chrystus, który jest drugim i ostatnim Adamem, nie może być zrozumiany bez uwzględnienia pierwszego Adama, to znaczy naszej kondycji ludzkiej. Pierwszy Adam, ze swej strony, jest ujmowany w swoim prawdziwym i pełnym człowieczeństwie tylko wtedy, gdy otworzy się na Chrystusa, który nas zbawia i przebóstwia swoim życiem, swoją śmiercią i swoim zmartwychwstaniem<sup>489</sup>.

Człowiek, który sam dla siebie jawi się zagadką i pytaniem, uzyskuje pewną odpowiedź a zarazem wejście w głębię swojej tajemnicy jedynie w komunii z Bogiem. To Chrystus, którego Kościół odkrył najpierw jako interpretatora Ojca, jest równocześnie ostateczną miarą i wyjaśnieniem istoty człowieka. Dzięki Niemu otrzymujemy nie tylko nowe zrozumienie Boga, ale również człowieka; wyjątkowości „Boga chrześcijan” odpowiada oryginalna koncepcja „człowieka chrześcijan” egzystującego na wzór Wcielonego<sup>490</sup>. Jednym z najczęściej przywoływanych przez Międzynarodową Komisję Teologiczną tekstów soborowych jest właśnie fragment wiążący tajemnicę człowieka z misterium Chrystusa i oświetlający ten związek typologią Adam – Nowy Adam:

W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. Adam bowiem, pierwszy człowiek, był typem Tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odśłania przed nim jego najwyższe powołanie [...]. Ten, który jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), jest zarazem doskonałym człowiekiem, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone przez grzech pierworodny. Ponieważ w Nim natura ludzka została przyjęta, a nie odrzucona, tym samym także w nas została wyniesiona do wysokiej godności. On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób (łac. *quodammodo*) z każdym człowiekiem [...]. Tego rodzaju i tak wielka jest tajemnica człowieka, która zajaśniała wierzącym przez Objawienie chrześcijańskie<sup>491</sup>.

<sup>488</sup> Adam może oznaczać istotę ludzką (człowieka w ogóle) albo rodzaj ludzki, „osobę zbiorową” czy „ludzkość”. Pismo Święte w Adamie widzi największe na ziemi stworzenie (por. Syr 49, 16), a nawet „syna Bożego” innego od wszystkich jego potomków (por. Łk 3, 38) – por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Adam*, MST, kol. 1-2, kol. 1; N. Füglistner, F.V. Reiterer, *Adam*, tłum. M. Szczepaniak, NLB, s. 8-9, s. 8; H. Langkammer, *Adam*, MSB, s. 34-35, s. 35; R. North, *Adam*, tłum. J. Marzęcki, SWB, s. 6.

<sup>489</sup> WZC III, 3. Por. TCA I, D, 1-2; I, E, 4; WZC III, 1-3; BTJ 59; TD 98. Również idea praw człowieka, a głębiej jeszcze – godności osoby ludzkiej, rozwinać się mogła na fundamencie antropologii wypływającej z chrystologii. Wolno nawet mówić o chrystologicznej, bazującej na fakcie Wcielenia, podstawie praw człowieka – GPO A, I, 2; A, II, 3; B, I, 1.

<sup>490</sup> WZC I, 2.6; III, 5; PP A, I, 4; WI III, 18; GPO A, II, 3. Warto dodać, że „kryterium antropologiczne”, które MKT poleca wykorzystać w aktualizującej interpretacji dogmatów (ID C, III, 4), również znajduje swoje uzasadnienie w antropologicznym aspekcie chrystologii.

<sup>491</sup> GS 22; RH 8. 10. 13-14; KKK 521. Por. również: KKK 432: „Syn Boży zjednoczył się ze wszystkimi ludźmi przez Wcielenie”. GS 22 jest jednym z częściej przywoływanych przez MKT fragmentów spuścizny *Vaticanum Secundum*. Był on też bodaj najczęściej cytowanym przez Jana

Międzynarodowa Komisja Teologiczna za ojcami soboru akcentuje związek antropologii z chrystologią, który daje o sobie znać w teologii obrazu Bożego. Jak zauważa Georg Kraus, zamiast abstrakcyjnego rozdzielania natury i łaski, współczesna dogmatyka bierze raczej za punkt wyjścia biblijną wizję człowieka jako stworzenia i obrazu Boga (por. Rdz 1, 26-27; 5, 1-3; 9, 6)<sup>492</sup>. Przy czym, co ważne i nie zawsze wystarczająco brane pod uwagę, nie jakaś część natury ludzkiej, ale cały człowiek został stworzony na obraz Boży. Ma on charakter relacyjny oraz dynamiczny: osoba ludzka jest powołana do wchodzenia w relacje z sobą samym, innymi osobami, Bogiem i światem, a sam obraz ma zostać dopełniony przez obraz Chrystusa<sup>493</sup>.

Znamienne, że samo rozumienie „obrazu Bożego” również podlegało rozwojowi, który stał się możliwy odtąd, gdy przestano utożsamiać biblijne pojęcia

---

Pawła II fragmentem *Gaudium et spes* – por. T. Rowland, *The Humanism of the Incarnation. Catholic, Barthian, and Dutch Reformed*, NV 1 (2015), s. 125-153, s. 135.

<sup>492</sup> Por. G. Kraus, *Nauka o łasce*, dz. cyt., s. 213.

<sup>493</sup> KSO 7. 9 -11. 21-22. 24-25. 27. 31. 41-42. 95; CR 48. 110; PEU 65 (o sieci tworzonej przez natury wchodzące ze sobą w relacje) i 66-67; APE 5.1. Por. J. Mahoney, *Evolution, Altruism, and the Image of God*, ThS 3 (2010) nr 3, s. 677-701, s. 682.

PKB na podstawie Rdz 1-2 wyprowadziła 6 cech określających status człowieka jako „obrazu Bożego” – są nimi: rozumność (zdolność i obowiązek poznania i zrozumienia świata stworzonego), wolność (zdolność i obowiązek decydowania i odpowiedzialność za podjęte decyzje), przywództwo pod zwierzchnictwem Bożym, zdolność działania zgodnie z obrazem Bożym (naśladowanie Boga), godność bycia osobą – bytem w relacji z Bogiem i ludźmi, świętość życia ludzkiego – por. BM 1.1.1; A. Szostek, *Prawo naturalne: dar czy fikcja?*, art. cyt., s. 41-42; H. Witczyk, „*Obraz Boży w człowieku i jego implikacje*”, ZNKUL 3 (2010), s. 3-14, s. 7-11.

Ojcowie Kościoła za istotny element obrazu Bożego w człowieku widzieli wolną wolę – por. G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka*, dz. cyt., s. 27. Według Tomasza obraz Boży urzeczywistnia się w intelektualnej kontemplacji, Bonawentura „umiejscawiał” go w woli w akcie religijnym człowieka, a Mistrz Eckhart oddzielał go od ciała i sytuował na szczycie duszy – KSO 16. W rzeczywistości najczęściej mówił o „głębi” duszy, choć stosował różne wyrażenia (np. „wierzchołek”). Według mistyka-teologa Bóg stwarza wszystko na wzór swoich przymiotów czy idei istniejących w umyśle, jedynie duszę ludzką uczynił na obraz samego siebie, przy czym obrazu Bożego należy doszukiwać się nie władzach duszy, ale właśnie w jej „głębi”; w tym sensie „głębia duszy” i „obraz Boży” okazują się być synonimami – por. W. Szymona, *Wstęp do kazań. Tom 1-3*, w: Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie. T. 1*, Poznań 2013, s. 57-102, s. 71-75. Antropologia biblijna odrzuca dualizm myśl-ciało, a zakłada jedność człowieka. Również chrześcijańska doktryna stworzenia sprzeciwia się dualizmowi metafizycznemu czy kosmicznemu. Z kolei doktryna Wcielenia i Odkupienia każą przyjąć, że nasze zbawienie dokonało się przez czyny realizowane w ciele Jezusa. Odkupiony zaś został cały człowiek, a nie jedynie jego myśl; świątynią Ducha Świętego jest ciało, które będzie (zmartwychwstanie) uczestniczyć w chwale, tak że w wieczności człowiek będzie istnieć jako osoba fizyczna i duchowa – KSO 28-29. 31-32. Tak więc „unikając zarówno monizmu, jak i dualizmu, Biblia przedstawia wizję istoty ludzkiej, w której wymiar duchowy jest widziany razem z wymiarem fizycznym, społecznym i historycznym człowieka” – tamże, 9. Jan Paweł II nazywał człowieka „duchem ucieleśnionym”, czyli duszą wyrażającą się poprzez ciało, które jest formowane przez nieśmiertelnego ducha – FC 11. Por. również: H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 18: „obraz Boży nie jest w jednych taki, a w innych inny, lecz zawsze jest tym samym obrazem. Jest to jedno we wszystkich, tajemnicze uczestnictwo w Bogu, które sprawiając, że duch istnieje, realizuje zarazem jedność pomiędzy duchami”.

„obrazu” i „podobieństwa”<sup>494</sup>. Nie wydaje się, żeby tradycyjne rozróżnienie między nieutrwalnym „obrazem” (łac. *imago*) i utraconym „podobieństwem” (łac. *similitudo*), na które pośrednio wskazuje tekst natchniony (por. Rdz 1, 26-27; Rdz 9, 6), należało konieczne wiązać z grzechem. Czy sensem Wcielenia było zbawienie w reakcji na grzech, czy też może raczej „nowe stworzenie” umożliwiające uczestnictwo człowieka w życiu Trójcy Świętej, które jeśli nie ma być narzucone człowiekowi, zakłada jego wolną, a zatem realizującą się w czasie, odpowiedź? Trzeba uwzględnić różnicę między stworzeniem żyjącym w czasie a odwiecznym Stwórcą, który podjął względem stworzenia zamysł niemożliwy do wypełnienia inaczej niż w eschatologii, ale też niemożliwy do zrealizowania bez czasu, w którym człowiek odpowiada na zamysł podjęty „przed założeniem świata” (Ef 1, 4) czy też „przed wiecznymi czasami” (2 Tm 1, 9)<sup>495</sup>.

Stworzony na obraz Boży człowiek ma zostać upodobniony do Chrystusa, doskonałego obrazu Boga (por. Kol 3, 10), aby w ten sposób stał się synem Ojca (a ściślej: „synem w Synu”) przez moc Ducha Świętego. Również w życiu nieskalanego grzechem Słowa, które stało się człowiekiem, a zatem połączyło w sobie wieczność i czas, mimo oczywistej (ontologicznej) tożsamości od poczęcia aż po wejście do chwały, widać że dopiero *exodus* z tego świata (a więc i czasu w jego ziemskim uwarunkowaniu) do chwały (wieczności) oznacza ostateczną przemianę i uwielbienie człowieczeństwa (a razem z nim związanego czasu), które przebóstwione, może odtąd uczestniczyć w życiu Bożym w pełni, a więc włączając w to panowanie nad czasem. Z więzi między antropologią a chrystologią wynika

---

<sup>494</sup> KSO 4. 15. Rozwój ten rozpocząć się mógł „przez wprowadzenie rozróżnienia między obrazem i podobieństwem, według którego obraz wskazuje na uczestniczenie ontologiczne (*methexis*), a podobieństwo (*mimesis*) przemianę moralną” (tak uważał Ireneusz). Według Tertuliana „podczas gdy obraz nigdy nie będzie mógł być zniszczony, podobieństwo może być utracone przez grzech” – KSO 15. Por. J.M. Lipniak, *Przewodnie idee dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Communion and stewardship: human persons created in the image of God”*, PPOw 12 (2004), s. 627-634, s. 628-629. Według autora artykułu ojcowie zachodni zwykle uważali „obraz” i „podobieństwo” za synonimy czy paralelizmy, ojcowie wschodni (oraz św. Augustyn) w „obrazie” widzieli obraz ontologiczny trwający również po grzechu, a w „podobieństwie” widzieli podobieństwo nadprzyrodzone, moralne i działaniowe zniszczone przez grzech. Dla moich refleksji ważny jest sam fakt rozróżnienia, które otworzyło drogę do dynamicznego ujmowania obrazu Bożego, który dopiero w Chrystusie znajduje swoje wypełnienie.

<sup>495</sup> Autor *Listu do Efezjan* „stwierdza jakąś naszą preegzystencję w odwiecznych planach Bożych” – *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, 8), opr. A. Jankowski, Poznań 1962, s. 365. „Wybrana jest w pewnym sensie cała ludzkość, którą Chrystus w momencie swego wcielenia przyjął niejako na siebie” – K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 129.

konieczność uwzględnienia dynamicznego charakteru obrazu Bożego – ma on wymiar eschatologiczny, co oznacza, że człowiek jako *homo viator* w czasie swojej ziemskiej wędrówki jest w drodze nie tylko do Boga, ale również do siebie samego, takiego jakim zamierzył go Stwórca<sup>496</sup>.

Obraz Boży zawiera w sobie wewnętrzną relację człowieka do Chrystusa jako eschatologicznego obrazu Boga; to właśnie ku Niemu kieruje się człowiek dążący do pełnej realizacji podobieństwa Bożego, z czego z kolei wynika, że stworzony na obraz Boży człowiek jest otwarty na historiozbawcze działanie Boga<sup>497</sup>. To zaś działanie obejmuje kolejne etapy, zwłaszcza dlatego, że jeśli człowiek w świecie po upadku ma się kierować ku swojemu eschatologicznemu spełnieniu, potrzebuje najpierw w Chrystusie odzyskać to, co przez grzech zostało utracone. Uwzględniając historyczność oraz grzech, obraz Boży konstytuuje się w ciągu historii w kolejnych etapach: stworzenie, nawrócenie od grzechu, zbawienie, wypełnienie<sup>498</sup>.

Zgodnie z nowotestamentowym Objawieniem, obraz stworzony winien zostać dopełniony przez obraz Chrystusa (łac. *imago Christi*), który „jest obrazem Boga” (2 Kor 4, 4, „odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3). Wolno mówić o chrystologicznym wymiarze obrazu Bożego w człowieku. Chrystus, „obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), a zarazem człowiek doskonały, przywraca ludziom utracone z powodu grzechu podobieństwo Boże, przynosi odpowiedź na pytanie człowieka, umożliwia upodobnienie się w Duchu Świętym do doskonałego obrazu Ojca, jakim jest sam *Logos Incarnatus* w Jego kondycji ziemskiej i uwielbionej<sup>499</sup>.

---

<sup>496</sup> KSO 12. 24. Por. A. Dańczak, *Chrystologia jako klucz do antropologii w dokumencie „Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga”*, StGd 18/19 (2005/2006), s. 112-113. 117-119. Dogmat chalcedoński należy odczytywać dynamicznie, a nie tylko metafizycznie – natura ludzka Chrystusa jest rozpięta w czasie; jako monofizycznie należy uznać tendencje, w których czas stapia się z wiecznością, skutkiem czego nie widzi się właśnie etapowości w życiu Chrystusa ziemskiego i uwielbionego – por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, dz. cyt., s. 131. 133-134.

<sup>497</sup> G. Kraus, *Nauka o łasce*, dz. cyt., s. 213-214.

<sup>498</sup> KSO 12. 55. Kardynał Müller uważa, że „podobieństwo człowieka do Boga jest jego naturalnym i dlatego nieutralnym przymiotem” – G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 146. Jednak nawet przy takim założeniu, po upadku przyjmie ono formę oczekiwania na Tego, który odkupi człowieka i jego zniewoloną wolę. Pomimo wcześniejszych kontrowersji, dziś zarówno katolicy, jak i protestanci aprobują pogląd, że obraz Boży jako określający całą strukturę natury ludzkiej, nie może być całkowicie zniszczony, a wolność człowieka zawieszona. Dialogiczna struktura ontologiczna obrazu pozostaje, za to ukierunkowanie zranionego grzechem obrazu Bożego na chrystologiczne spełnienie zostaje naruszone przez alienację od Boga, zerwanie relacji z innymi oraz podział dokonujący się we wnętrzu człowieka – KSO 17. 45-46; PEU 104.

<sup>499</sup> KSO 11. 23. 25. 95; TO II, 14; ID C, III, 4; GS 10. 22. Ratzinger krytykował *Gaudium et spes* między innymi dlatego, że najpierw mówi ona o człowieku rozumnym, doskonale wolnym, jakby „gotowym”, a potem nagle obarcza go historią Chrystusa, która w ten sposób wydaje się sztucznie dodana, niekonieczna dla ludzkiej egzystencji. Dopiero w nr 22 ukazano głębię człowieka jako

Tak więc Słowo, które stało się ciałem, „objawia człowiekowi pełnię jego bytu – w jego pierwotnej naturze, w jego ostatecznym wypełnieniu i w jego aktualnej rzeczywistości”<sup>500</sup>. Człowiek, który został stworzony z niczego (łac. *ex nihilo*), pochodzi równocześnie z pełni (łac. *ex plenitudine*) Chrystusa. Wszystko bowiem, co istnieje, zostało stworzone w Chrystusie, przez Niego i ze względu na Niego, a zatem zmierza do Niego jako swojego celu (por. Kol 1, 15-20; 1 Kor 8, 6; 1, 3-10; Hbr 1, 2). Ten, który jest Stwórcą, jest jednocześnie celem człowieka, a zarazem Pośrednikiem, dzięki któremu człowiek może stać się na wzór obrazu Pierworodnego pośród stworzenia oraz powstałych z martwych. Zgodnie z wolą Ojca wszystko ma zostać w Chrystusie pojednane – Bóg bowiem podjął zamysł, „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie” (Ef 1, 10; por. Rz 8, 29)<sup>501</sup>.

Zbawienie rozpatrywane z perspektywy teologii obrazu Bożego polega na przywróceniu w człowieku ukierunkowania obrazu Bożego na komunie życia trynitarnego. Obraz Boży w człowieku, na co wskazują skutki grzechu osobistego, może zamknąć się w samym sobie; zbawienie polega na otwarciu go w kierunku „chrystomorfizacji”, czyli kształtowania się Chrystusa w wierzącym (por. Ga 2, 20). W zbawczej przemianie osoby ludzkiej należy podkreślić działanie Ducha Świętego, bez którego nie byłoby możliwe upodobnienie się człowieka do obrazu Jezusa Zmartwychwstałego: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle: za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18). W tym procesie „malowania” człowieka w stworzeniu i Odkupieniu Syn jest wzorem, według którego Ojciec tworzy obraz. Być może modelem dla Boga stwarzającego pierwszego człowieka

---

chrystologicznie charakteryzowanego od początku, skoro Słowo stając się człowiekiem przyjęło ludzką naturą wspólną wszystkim ludziom – por. T. Rowland, *The Humanism of the Incarnation*, art. cyt., s. 134-135.

<sup>500</sup> KSO 52. Por. R.H. Kośła, *Pomiędzy ex nihilo i ex plenitudine. Niektóre aspekty teologii stworzenia człowieka na obraz Chrystusa w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Comunione e servizio”*, PKal 18 (2014), s. 7-16, s. 9. Tajemnicy nie rozwiązuje się przez redukcję do tego, co może być zrozumiane, ale wyjaśnia się ją w świetle misterium głębszego – por. H. de Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, dz. cyt., s. 7: jeśli „sam człowiek stanowi żywy paradoks”, to z kolei, „jak można wnioskować ze słów Ojców Kościoła, Wcielenie to paradoks najwyższy: Παράδοξος παραδόξων”; tenże, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 35: „W istocie, Tajemnicy chrześcijańskiej nie należy z zacięciem rozpatrywać jako czysty przedmiot nauki, lecz powinna ona zostać uwewnętrzniona i przeżyta. W pełni dokonuje się ona w duszach”.

<sup>501</sup> KSO 53; CR 35. 48. „Logos dokonał już pośredniczenia stwórczego, które jest w relacji z przyszłym wcieleniem i zbawieniem” – CR 36.

Maksym Wyznawca widział Boga Ojca jako zasadę wewnątrzboskiej ekspansji, której owocem jest Syn jako ekstaza Ojca, oraz, na przedłużeniu tego dynamizmu, również wszelkie inne byty stworzone – por. P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000, s. 235.

był, jak mogą sugerować niektóre patrystyczne interpretacje, Syn mający się wcielić, umrzeć i zmartwychwstać<sup>502</sup>.

#### 4. Działanie Boże i współpraca człowieka

Relacji Boga z człowiekiem nie wolno widzieć z perspektywy współzawodnictwa: wola Boża nie jest dla człowieka „obcą instancją”<sup>503</sup>, podobnie też nie rywalizują ze sobą działania ludzkie i boskie, ponieważ nie leżą na tej samej „płaszczyźnie”. Spotkanie Boskiej przyczynowości i wolnej aktywności osoby ludzkiej nie może być postrzegane w optyce konkurencyjnej – Boska wszechmoc okazuje się tak niezmierną, że niejako „mieści” się w niej obdarzenie stworzenia godnością bycia uczestnikiem Jego działania, które nie przeczy ludzkiej wolności, lecz ją zakłada. Człowiek przez Chrystusa i w Duchu Świętym jest wezwany do panowania nie tylko nad ziemią, ale również nad grzechem i śmiercią. We wszystkim tym nie chodzi jednak o postawienie „obok” siebie dwóch przyczyn, Boskiej i ludzkiej, owszem Bóg działa w całym działaniu człowieka. Według klasycznego ujęcia człowiekowi przyznano możliwość bycia „przyczyną wtórną”, podczas gdy Bóg działa jako „przyczyna pierwsza”. Jest to uniwersalna przyczyna transcendentna, „przyczyna przyczyn”. Stwórcy nie wolno ograniczać do deistycznej przyczyny egzystencji, Jego opatrnościowe działanie, mimo iż nie wyręcza

---

<sup>502</sup> KSO 47. 49; CR 48. 58; PEU 105. Według Tertuliana Bóg kształtując Adama myślał już o mającym się wcielić Chrystusie; w interpretacji Ireneusza stwórcze Słowo w Adamie zapowiedziało ekonomię swojego przyszłego człowieczeństwa – CR 48. Piotr Chryzolog twierdził, że pierwszy Adam został stworzony przez ostatniego, który umieścił swój obraz w nim, i który przyjął jego ciało, aby nie zginęło to, co zostało stworzone na Jego podobieństwo – KKK 359. Por. również: Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas, Palamas* (Bogosłowije, 5), tłum. B. Widła, Warszawa 2006, s. 270. Obecny przewodniczący MKT uważa, że podobieństwo człowieka do Boga, nadane mu w akcie stworzenia i polegające na osobowej relacji do Stwórcy (por. Kol 3, 10), zostaje przemienione na podobieństwo do Chrystusa czy też na przybranie kształtu Chrystusa (por. Flp 3, 21; Ga 4, 19; Ef 4, 13) – por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 144-145.

<sup>503</sup> Por. G. Barth, *Wolność a łaska. Interpretacja problemu w tradycji chrześcijańskiej*, TwP 1 (2015), s. 39-55, s. 54. Por. również: H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 237: „Jeden i ten sam Bóg jest Stwórcą i Odkupicielem, naucza Kościół. Zatem nie może być sprzeczności pomiędzy Jego dziełami, a więc przypuszczenie, jakoby ponížanie Stworzenia miało podnosić znaczenie Odkupienia, świadczy o jakiejś zupełnej aberracji umysłowej”. Bóg i człowiek nie są konkurentami, człowiek bowiem partycypuje w wolności Boga – por. H. Urs von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, dz. cyt., s. 59-60.



przyczyn stworzonych (wtórnych), umożliwia im działanie zgodne z naturą a jednocześnie celem zamierzonym przez Boga<sup>504</sup>.

To współdziałanie dwóch przyczyn nie może ograniczać się jedynie do dzieła stworzenia, owszem musi obejmować również uczestnictwo człowieka w Odkupieniu. „Prawo Odkupienia – uzasadniał Henry de Lubac – odtwarza podstawowe prawo stworzenia: człowiek miał mieć uczestnictwo w realizacji swego wzniosłego celu, a teraz trzeba, żeby wziął także udział i swoim Odkupieniu”<sup>505</sup>. Należy wykluczyć zarówno monoenergizm widzący jedynie działanie Boże, jak i synergizm obarczony ryzykiem sumowania działania Bożego i ludzkiego, a zamiast tego mówić o energizmie – współdziałaniu inkluzywnym, w którym nie ma sprzeczności między ludzką a Boską przyczynowością, w którą człowiek zostaje włączony, skutkiem czego wydarzenie zbawcze jest w całości dziełem Boga i w całości dziełem człowieka<sup>506</sup>.

Niektórzy teologowie w związku z tym proponują opisać współdziałanie Boga i człowieka w odwołaniu do Chalcedonu. Na przykład Georg Kraus do zespolenia Boskiej i ludzkiej aktywności wskazuje na „formułę Chalcedonu: *Bóg i człowiek działają razem, bez zmieszania i bez podziału*”<sup>507</sup>. Podobnie polski teolog Zdzisław Kijas: „współdziałanie Boga i człowieka dokonuje się w jedności, bez zamieszania i bez podziału”<sup>508</sup>. Według Grzegorza Bartha wyzwajającą przyczyną ludzkiej wolności jest Bóg, którego łaska tworzy w człowieku Boskie a zarazem będące własnością człowieka źródło. Z niego wytryskuje podwójna, Boska i ludzka, potencjalność zapoczątkowania rzeczy, a „obie najściślej się przenikają i przedziwnie utożsamiają – na sposób chalcedońskiej formuły dwóch natur w osobie

---

<sup>504</sup> BTJ 83-84; PEU 75. 77; KSO 12. 57. 68-69. Według starożytnych *fysis* nie było rozumiane deterministycznie, owszem zachowywało otwartość dla działania ludzkiej wolności – PEU 72, przypis nr 70. Zdaniem Rahnera aksjomatem wszelkiej relacji na linii Bóg-człowiek jest to, że „bliskość i dystans, bycie zależnym [...] i niezależność [...] stworzenia wzrasta w tej samej, a nie odwrotnej proporcji” – K. Rahner, *Pisma wybrane. T. 2*, dz. cyt., s. 311. O nierozzerwalnym związku inicjatywy Boskiej oraz umożliwionej przez nią inicjatywy ludzkiej – por. R. Guardini, *Wolność, łaska, los*, dz. cyt., s. 279: „Obie inicjatywy winny występować nie obok siebie, nie równoległe do siebie, jako rodzaj zewnętrznej kooperacji, lecz winny być organicznie ze sobą związane, stanowić nierozzerwalną jedność jednego i tego samego procesu egzystencjalnego”. Por. również: L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 2014, s. 97.

<sup>505</sup> H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 192.

<sup>506</sup> Por. G. Kraus, *Nauka o łasce*, dz. cyt., s. 217-221; J.L. Lorda, *Łaska Boża*, dz. cyt., s. 361-362.

<sup>507</sup> G. Kraus, *Nauka o łasce*, dz. cyt., s. 219.

<sup>508</sup> Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, dz. cyt. s. 510.

Chrystusa – *inconfuse* oraz *indivise*”<sup>509</sup>. Gisbert Greshake woli mówić o paradoksalnym współistnieniu tego, co wydaje się pozostawać względem siebie w sprzeczności<sup>510</sup>. Mimo wszystko Międzynarodowa Komisja Teologiczna nie przywołuje w tym kontekście formuły z 451 roku.

W odwołaniu do Augustyna przypomina komisja, że przepaść pomiędzy aktualnym grzesznym stanem człowieka a jego Boskim powołaniem jest tak wielka, że Odkupienie może być wyłącznie dziełem łaski. Jednak nie jest „tylko łaską”, ponieważ dzieło Odkupienia, jeśli ma być godne nie tylko Boga, lecz i człowieka, nie dokonuje się bez żalu za grzechy i wynagradzania ze strony osoby ludzkiej. Ludzkość zostaje włączona w historię zbawienia, ponieważ musi przyjąć zbawienie i Odkupienie ofiarowane jej w Chrystusie, w którym Boży zamysł znalazł swoją realizację. W Nim – Głowie ludzkości dokonało się zadośćuczynienie dzięki Jego posłuszeństwu, a inni ludzie zostają włączeni w Jego ofiarę i wezwani do współpracy w uświęceniu odkupionego życia dzięki kierownictwu Ducha Świętego. Członek Kościoła zostaje zaproszony do udziału w Boskim życiu, które nie jest możliwe ani

---

<sup>509</sup> G. Barth, *Wolność a łaska*, art. cyt., s. 53. Por. mój artykuł, który wykorzystałem przy pisaniu niniejszego paragrafu: *Możliwość zastosowania formuły dogmatycznej...*, art. cyt., s. 187-227.

<sup>510</sup> Por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, dz. cyt., s. 65-66: „Zwłaszcza w nauce o usprawiedliwieniu – nie tylko tutaj, ale tu szczególnie – występują najróżniejsze aspekty, które znajdują się przede wszystkim w pewnej sytuacji paradoksalnej, a więc sprzeczności względem siebie, a mimo to należą wzajemnie do siebie. Usprawiedliwienie dokonuje się tylko dzięki łasce – ale nie bez człowieka. Sama wiara usprawiedliwia – ale prawdziwa wiara nigdy nie jest bez dobrych uczynków. Usprawiedliwienie jest jednorazowym wydarzeniem – i zarazem procesem rozciągniętym na całe życie. Jesteśmy przed Bogiem całkowicie usprawiedliwieni – a przecież realizujemy to w życiu tylko częściowo. Łaska Boża jest Jego pełnym miłości udzielaniem się człowiekowi – i zarazem darem Boga w nim. Przed Bogiem człowiek niczym nie może się wykazać – a jednak Nowy Testament mówi o zapłacie. Właśnie w tym wzajemnym przyporządkowaniu tych dwu aspektów, po obu stronach inaczej postawione zostały akcenty, tak jednak, że nie trzeba ich wzajemnie wykluczać”. Por. A.A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują swoją ważność?* (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 5), Kraków 1998, s. 32: „Luter – co zauważył H.G. Pöhlmann – mówiąc *sola gratia* nie rozumiał usprawiedliwienia w sensie *sola gratia sine homine*. Akcentował tu przeciwieństwo i paradoks: *sola gratia non sine homine*. I rzeczywiście, jedynie Bóg usprawiedliwia, ale nie czyni tego bez osobistej implikacji grzesznika. Osoba człowieka jest bowiem włączona w usprawiedliwienie, które sprawia Bóg, a wolność ludzka jest wolnością wolną do czynienia dobrych uczynków będących konsekwencją usprawiedliwienia”. Według anglikańskiego teologa Macquarrie’a zasada *sola gratia* nie powinna być „przywoływana w sposób, który redukowałby istotę ludzką do poziomu marionetki”, owszem należałoby unikając pelagianizmu znaleźć jednak „miejsce na koncepcję synergizmu czy współpracy” – cyt. za: W. Zyciński, *Mariologia Kościoła anglikańskiego*, w: *Teksty o Matce Bożej. Chrześcijaństwo ewangelickie* (Beatam Me Dicent..., 10), tłum. E. Adamiak i in., red. serii: S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 2000, s. 97-126, s. 112. Zawsze należy jednak podkreślać kluczową dla chrześcijańskiej wizji życia zasadę „pierwszeństwa łaski” – por. NMI 38.

w oparciu jedynie o własne siły (przeciw pelagianizmowi), ani bez zaangażowania ze strony człowieka (kontra kwietyzmowi)<sup>511</sup>.

Zgodnie z Objawieniem w powszechności dzieła Odkupienia należy wyróżnić specjalną rolę Chrystusa w Kościele: „I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1, 22-23; por. Kol 1, 17). Jedynie dlatego prawda Boża mogła wejść z Chrystusem w sposób eschatologiczny i konkretny w historię, że w Duchu Świętym zostaje ona przyjęta i wyznana przez wspólnotę wierzących. Jeśli zbawienie ludzi jest Bożym darem w Chrystusie, to z kolei nie otrzymuje się go bez odpowiedzi i recepcji ze strony człowieka, a ta znów dokonuje się najpierw w Chrystusie, a potem w Jego Ciele oraz każdym z członków. Archetypem eklezjalnego „tak” dla zbawczej woli Boga jest wypowiedziane przez Maryję w imieniu ludzkości *fiat*. Związek Kościoła z Chrystusowym dziełem Odkupienia uwidacznia się w sposób paradygmatyczny w Osobie Matki Kościoła. Dzięki temu, że została zachowana od grzechu, mogła uczestniczyć w dziele Syna, jednocząc się z Jego ofiarą na Krzyżu. Wolno więc mówić za Janem Pawłem II o „podporządkowanym” charakterze uczestniczenia w pośrednictwie Odkupiciela:

---

<sup>511</sup> TO III, 10; III, 12; IV, 12; CR 32; MC 86. Według MKT w Słowie Wcielonym „znajdujemy całą receptywność Ojca, która powinna charakteryzować nasze życie” – KSO 53. Jeśli chodzi o pelagianizm, warto dodać, że w rzeczywistości Pelagiusz nie tyle uważał, że człowiek o własnych siłach dostępuje zbawienia, ile bazował na przekonaniu podarowanej już człowiekowi łaski; innymi słowy, mieszał dwa porządki, natury i łaski – por. G. Barth, *Wolność a łaska*, art. cyt., s. 48. Według Soboru Trydenckiego, „jeśliby ktoś twierdził, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez samą wiarę w tym znaczeniu, iż nie potrzeba niczego innego do współdziałania w uzyskaniu łaski usprawiedliwienia oraz że bynajmniej nie jest to konieczne, by aktem własnej woli przygotował się do niej i przysposobił, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”. Współdziałania z Bogiem w usprawiedliwieniu nie wolno ograniczać do biernego poddania się łasce: „Jeśliby ktoś twierdził, że kiedy Bóg porusza i zachęca wolną wolę człowieka, to ona w niczym nie współdziała [...], nie działa niczego w ogóle i zachowuje się tylko biernie jako coś bezdusznego, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych” – „*Dekret o usprawiedliwieniu*”, kanon 9 i kanon 4, BF 344 i 349. Odpowiedzialność człowieka nie polega jedynie na możliwości odrzucenia łaski Boga, ale jest również zdolnością przyjęcia woli Bożej i współdziałania z Nim, co nie znaczy że usprawiedliwienie przestawałoby być darem łaski, ponieważ ta zdolność określana pojęciem *cooperatio* znajduje swe źródło w darze Boga – por. Światowa Federacja Luterńska, Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1997). Projekt ostateczny*, tłum. K. Karski, nr 38, w: *Zbawienie w roku jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luterńskim. Dokumenty i opracowania* (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 11), red. Z.J. Kijas, Kraków-Marki 2000, s. 139-156; *Odpowiedź Kościoła Katolickiego na „Wspólną Deklarację” pomiędzy Kościołem katolickim i Światową Federacją Luterńską odnośnie do nauki o usprawiedliwieniu*, w: tamże, s. 169-178, s. 173; J.M. Lipniak, *Pierwsza wśród usprawiedliwionych*, dz. cyt., s. 168.

pierwszorzędnie dotyczy to Przenajświętszej (gr. *Panaghia*) Matki Pana, ale wtórnie, jak można sądzić, także wszystkich chrześcijan<sup>512</sup>.

Jak pisze Międzynarodowa Komisja Teologiczna, w Odkupieniu w sposób szczególny współdziałała Dziewica Maryja, której zgoda, wyraz doskonałej wiary, nie ogranicza się do Wcielenia, ale obejmuje całe życie<sup>513</sup>. Pozostającej w służbie Odkupienia obecności i działania Niepokalanej nie wolno redukować do Jej ziemskiej egzystencji, owszem Wniebowzięta, już żyjąca z duszą i ciałem w Trójcy Świętej, towarzyszy wszystkim wierzącym w ich drodze do zjednoczenia z Bogiem, co realizuje się przez Jej macierzyńską rolę spełnianą względem Kościoła i jego członków. Jak sugeruje komisja, ludzka forma „przychodzenia na świat”, w której odzwierciedla się przywiązanie Boga do synów ludzkich, nie jest zarezerwowana jedynie do Wcielenia, ale jest stałym rysem znaczącym relacje Boga z człowiekiem<sup>514</sup>. Według obecnego przewodniczącego Międzynarodowej Komisji Teologicznej wypowiedziane przez Maryję „tak” jako owoc łaski, bez którego Bóg nie zostałby przyjęty, ukazuje że „uosobienie zbawienia nie jest zwyczajnie samoudzieleniem się Boga, lecz jest Jego udzieleniem się przyjętym z pomocą łaski przez naszą wolność”<sup>515</sup>.

Zesłany po Wniebowstąpieniu Chrystusa Duch Święty uobecnia Odkupienie w Kościele i przez Kościół, uzdalniając członki włączone w Chrystusa do osobowego

---

<sup>512</sup> ID B, III, 1; TO IV, 10; CR 35. 86; SF 100; RM 40; LG 58: „W ten sposób także Błogosławiona Dziewica postępowała naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymywała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża, pod którym stanęła nie bez postanowienia Bożego (por. J 19, 25), najgłębiej współpracowała ze swym Jednorodnym i z Jego ofiarą złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się na ofiarowanie zrodzonej z Niej żertwy”. Por. A.R. Dulles, *Mary's yes and our Response to God*, art. cyt., s. 30: „*Mary's receptivity was active, not passive*”. Według Ratzingera dogmat o wolności Maryi od grzechu pierworodnego ukazuje, że nie da się zapoczątkować procesu odkupienia bez otrzymania łaski, jednak ta nie niszczy wolności, owszem tworzy ją. Z kolei Bóg w już zaistniałą wolność człowieka musi wkraczać w sposób odpowiadający relacjom osobowym (stąd potrzeba Maryjnego „tak”), a nie na sposób właściwy powoływaniu do istnienia – por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, dz. cyt., s. 803. 871. Łaska Boża działająca w Niepokalanie Poczętej nie predestynuje jej do świętości, bo nie zastępuje Jej wolnej woli, owszem sprawia że wolna wola Matki Bożej może we właściwy sposób skorzystać z wolności – por. B. Ferdek, *Niepokalane poczęcie a wolność wyboru Maryi*, TPM, s. 295-308, s. 299.

<sup>513</sup> WZC IV, 10; LG 61. Zatem już Wcielenie dokonuje się dzięki Bosko-ludzkiej współpracy, co podkreślali Palamas i Kabasilas (ok. 1322 – ok. 1398); ten ostatni twierdził wprost, że współpracy Boga i Maryi możemy zawdzięczać realizację tej prawdy, która została ogłoszona w Chalcedonie – por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 45. 292.

<sup>514</sup> BTJ 59.

<sup>515</sup> G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 529. W Kościele, zdaniem Balthasara, obowiązuje swego rodzaju „zasada maryjna”: Maryja dzięki Duchowi Świętemu nie tylko dała światu Słowo, ale również odpowiedziała na zbawcze Słowo i stała się symbolem Kościoła udzielającego analogicznej odpowiedzi – por. H. Urs von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 88-98. 169; P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, dz. cyt., s. 278.

uczestniczenia w owocach dzieła dokonanego przez Odkupiciela. Świętości Kościoła musi odpowiadać świętość jego członków, dlatego ochrzczony zostaje powołany do bycia aktywnym uczestnikiem swojego Odkupienia: walcząc z grzechem i pokusami oraz starając się pogłębić zjednoczenie z Nim przez modlitwę, pracę, zasługujące (za Augustynem: z łaski Bożej) działania oraz cierpienia niejako „przedłużające” odkupieńczą Mękę Chrystusa: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony dopełniam niedostatki udręk Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24). Powołanie chrześcijanina obejmuje również współdziałanie w dziele Odkupienia innych ludzi. Uczestnictwo w Królestwie Bożym jest jednocześnie wezwaniem do współpracy w nadejściu tego Królestwa, stąd misyjne powołanie Kościoła, który jest sakramentem zbawienia dla ludzkości<sup>516</sup>.

Można mówić o obiektywnym i subiektywnym wymiarze Odkupienia, albo o Boskim działaniu zstępującym i ludzkim wstępującym, które winny się łączyć w jedno analogicznie do tego, jak to się dzieje w Misterium Chrystusa. Taką perspektywę zastosowała Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Chrześcijaństwo i religie*, w którym poddano refleksji możliwość zbawczej wartości innych religii dla swoich wyznawców<sup>517</sup>. Również w opracowaniu *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* podkreślono konieczność skorzystania przez osobę używającą rozumu z daru wolnego wyboru (subiektywne przyjęcie) na rzecz przyjęcia łaski Bożej (zbawienie obiektywne), która nie może działać wbrew woli człowieka<sup>518</sup>. Ostatecznie współpraca ta obejmuje cały proces przemiany człowieka na podobieństwo Chrystusa: „aby stać się obrazem Bożym, jest konieczne, aby człowiek czynnie uczestniczył w swojej przemianie, zgodnie ze

---

<sup>516</sup> TO IV, 3; IV, 60; IV, 62; KSO 55; KWP 3.2; CR 75-77. 79. Według biskupa Hippony jest wolą Bożą, żeby jego dary stawały się ludzkimi zasługami – por. Augustyn, *De gratia et libero arbitrio* 8, 20 (PL 44, 893). Por. P. Liszka, *Antropologia chrześcijańska. Nauka o łasce Bożej. Semestr II*, Wrocław 1989, s. 13: „Bóg jest ostateczną przyczyną ludzkiej wolności, nie jest jej ograniczeniem, ale nieskończoną możliwością, bezkresnym horyzontem, maksymalnie oświeca umysł i usuwa przeszkody przed ludzką wolą”. Rahner za teologiczny aksjomat uznawał wzajemne zawieranie się w sobie zbawienia w Chrystusie i samo-zbawienia; wolność człowieka uznawał zaś za konieczny element wydarzenia zbawienia, którego waga jest na tyle wielka, że można mówić że zbawienie jest uzdolnieniem do samozbawienia – por. D. Oko, *Łaska i wolność*, dz. cyt., s. 279-280.

<sup>517</sup> CR 86. O Odkupieniu obiektywnym i subiektywnym pisał np. biskup Mediolanu – por. Ambroży, *De Incarnationis Dominicae sacramento* (PL 16, 817-846). „Unia” wstępującego ze zstępującym nie jest sumowaniem, lecz zjednoczeniem dwóch wymiarów, w którym prymat należy do łaski Bożej. Radykalną oryginalnością chrześcijaństwa jest właśnie przyłgnięcie do Boga, do którego należy inicjatywa objawienia i zbawienia. W niechrześcijańskich religiach na pierwszym planie pozostaje wstępujący ruch człowieka poszukującego Boga – WI I, 9.

<sup>518</sup> NZD 2. 88. 93.

wzorem obrazu Syna (Kol 3, 10), który ukazuje swoją tożsamość od swego wcielenia do chwały”<sup>519</sup>.

## 5. Człowiek i wszechświat

Międzynarodowa Komisja Teologiczna rozważając antropologiczny element chrystologii na bazie Pawłowej typologii Adam – Chrystus podkreśliła konieczność uwzględnienia w człowieku dyspozycji do udzielenia odpowiedzi objawiającemu się Bogu. Zdolność ta zakłada, że człowiek, a nawet cały stworzony świat, muszą się cieszyć wynikającą już z samego faktu stworzenia względną autonomią, która gwarantuje stworzeniu realność istnienia i działania. W akcie stworzenia konstytuuje się relacja stworzenia do Stwórcy, dzięki której stworzenie otrzymuje przywilej autonomii przyczyny wtórnej. Gdy ta względna wolność człowieka, zakorzeniona w jego godności stworzonego na obraz Boży, widziana jest jako absolutna – wtedy paradoksalnie zagrożone są prawdziwa wolność oraz autentyczna godność osoby ludzkiej, czego przykłady we współczesnym świecie są aż nazbyt liczne. Gremium teologów przywołuje w związku z tym: konsumizm prowadzący do egoizmu, naturalizm gubiący sens wartości wyższych, indywidualistyczną troskę o samego siebie oraz fałszywą autonomię odmawiającą poddania się normom moralnym<sup>520</sup>.

Skutki niewłaściwie pojmowanej autonomii dają o sobie znać wyraźnie w kryzysie ekologicznym. Owszem człowiek na mocy przywileju Bożego ma panować nad wszechświatem, ale czyni to jedynie wtedy, gdy naśladuje panowanie Boże. Administrator cieszy się wolnością niezbędną do działania w imieniu władcy, ale jego służba możliwa dzięki tej wolności nie zastępuje panowania Boga, któremu będzie musiał zdać sprawę ze swojego zarządu. Wszelkie próby uzurpacji roli Bożej powodują, że „człowiek upada poważnie moralnie, gdy działa z pozycji pana

---

<sup>519</sup> KSO 12. Dlatego nawet pokuta jest już „zarazem darem łaski oraz wolnym i moralnie odpowiedzialnym czynem człowieka (*actus humanus*)” – PP A, I, 1.

<sup>520</sup> TCA I, D, 2-2.1; GPO B, I, 2; JWP 13. Godność osoby ludzkiej niektórzy chcą widzieć jako polegającą na absolutnej autonomii; inni optują za względną autonomią, której podstawę widzą w relacji człowieka z transcendencją Bożą (różnie rozumianą); z kolei chrześcijanie godność człowieka wyprowadzają z misterium człowieka pojmowanego z perspektywy misterium Wcielenia – por. GPO, *Wprowadzenie*, 3.

stworzenia widzialnego, oddzielając się (wł. *separandosi*, ang. *separate themselves*) od najwyższego prawa Bożego”<sup>521</sup>.

Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej wyjątkowe w całym wszechświecie miejsce człowieka uczynionego na obraz Boży pociąga za sobą przywilej a zarazem zadanie uczestniczenia w Bożym planie miłości, zbawienia i panowania nad wszechświatem, przy czym rządy te oznaczają rodzaj służby względem całego stworzenia, chodzi bowiem nie o władanie, ale o właściwe administrowanie rzeczywistością stworzoną, którą człowiek razem z samym sobą odnosi do Boga. Obrazem tego zwierzchnictwa nad wszystkim jest królowanie Chrystusa z tronu Krzyża<sup>522</sup>.

Panowanie człowieka nad stworzeniem urzeczywistnia się za pośrednictwem poznania naukowego, technologii i sztuki, wiąże się również z odpowiedzialnym traktowaniem środowiska naturalnego. Jednak ludzka działalność nie jest celem samym w sobie, owszem ma być ona rozumna i etyczna, a przede wszystkim włączona w służbę na rzecz realizacji zamysłu Boga dotyczącego całego stworzenia i wszystkich stworzeń. U źródeł kryzysu ekologicznego, któremu coraz więcej uwagi poświęca Urząd Nauczycielski Kościoła, tkwi błąd antropologiczny, w związku z czym postuluje się „nawrócenie ekologiczne”, które jednak nie przekreśli kluczowej roli człowieka we wszechświecie. Wbrew krytyce podnoszonej przez myśl laicką, teologia chrześcijańska nie tylko że nie podsycy braku zainteresowania środowiskiem naturalnym<sup>523</sup>, ale właśnie dopiero poprawna wizja teologiczna daje

---

<sup>521</sup> KSO 60. Angielski tytuł oryginalnego dokumentu brzmi: *Communio and stewardship. Human Persons Created in the Image of God*. Pol. „służba” miała być zatem odpowiednikiem ang. „*stewardship*” pochodzącego od „*steward*”, tj. zarządca, ekonom, wódarz, administrator; stąd *stewardship* oznacza zarządzanie (wódarstwo, szafarstwo). Polskie tłumaczenie opracowano jednak na podstawie włoskiej wersji dokumentu.

Współczesny człowiek nie szanuje ani natury stworzenia, ani natury samego siebie; zapomina o tym, że istnieje „ekologia człowieka”, która każe uszanować fakt, że człowiek jest zarówno duchem i wolą, jak i stworzoną naturą – por. Benedykt XVI, *Przemówienie w Bundestagu „Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa”* (22.11.2011), OsRomPol 10-11 (2011), s. 38-41.

<sup>522</sup> KSO 26. 57-59 (w polskim tłumaczeniu dokumentu numerowi 58 został przypisany mylnie numer 57); GS 34. Por. J.M. Lipniak, *Przewodnie idee dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej...*, art. cyt., s. 629: „Komisja wskazuje, że bycie obrazem Bożym oznacza także szczególną pozycję względem innych stworzeń, które z kolei są niejako na *obraz i podobieństwo* człowieka”.

<sup>523</sup> KSO 20. 59. 61. 73. 76. Por. wypowiedzi ostatnich trzech papieży: CA 37 (błąd antropologiczny a kwestia ekologiczna), 38 (potrzeba „ekologii ludzkiej”) i 39 (rodzina jako podstawowa komórka „ekologii ludzkiej”); CV 43-52, zwłaszcza nr 48 (odczytanie „gramatyki stworzenia”) i 51 (dotyczy „ekologii ludzkiej” i „ekologii człowieka”); LS 115-121, zwłaszcza nr 117 (o kryzysie ekologicznym wywołanym nieuszanowaniem orędzia natury), 118 (o związku ekologii i właściwej antropologii oraz o współczesnej „egzaltacji technokratycznej”), 119 (o „wypaczonym antropocentryzmie”), 155 (o

odpowiednią perspektywę do odnalezienia właściwego stosunku człowieka do całego świata stworzonego:

Chrześcijańska teologia stworzenia wnosi bezpośredni wkład w rozwiązanie kryzysu ekologicznego, stwierdzając podstawową prawdę, że stworzenie widzialne jest darem Bożym, *pierwszym darem*, który ustala przestrzeń komunii osobowej. Można stwierdzić, że poprawna chrześcijańska teologia ekologii wynika z aplikacji teologii stworzenia [...]. W perspektywie chrześcijańskiej nasza odpowiedzialność etyczna wobec środowiska naturalnego, *mieszkania naszej egzystencji*, znajduje więc swoje źródła w głębokim rozumieniu teologicznym stworzenia widzialnego i naszego w nim miejsca<sup>524</sup>.

Zatem Międzynarodowa Komisja Teologiczna wskazuje nie tylko na to, że z wiary chrześcijańskiej wynika troska o ekologię, ale dodatkowo ukazuje teologiczną perspektywę, która wydobywa pełną prawdę o stworzonym świecie. Z punktu widzenia Objawienia i konsekwentnie z perspektywy teologii (zwłaszcza teologii stworzenia, antropologii, chrystologii oraz eschatologii) ani nie może być mowy o ekologii bez ekologii ludzkiej, ani ochrona środowiska naturalnego nie będzie widziana wyłącznie w samej sobie, jakby miało chodzić jedynie o troskę o stworzenie bez odniesienia go do Stwórcy. Jeśli pamiętać, że boski akt stworzenia polegał na kreacji partnerów przymierza zmierzającego do komunii ludzkości z Bogiem, wtedy cały wszechświat jawi się jako „miejsce” osobowej komunii, a nie jest tylko mieszkaniem życia ludzkiego. I, konsekwentnie, węzłowa rola człowieka nie ogranicza się do troski o naturę, ale staje w służbie urzeczywistniania zamieszkania Boga we wszechświecie<sup>525</sup>.

Związek Boga z człowiekiem obejmuje razem z nim całe stworzenie. Jeśli w chrystologii należy poszukiwać antropologii, to z kolei w niej, jeśli tylko nie pomija się istotnego dla człowieka aspektu, jakim jest jego relacja do świata, skrywa się z kolei eschatologia obejmująca całą stworzoną rzeczywistość. Zjednoczenie hipostatyczne Osoby Syna z ludzką naturą oznacza, że wszedł On w świat, który stworzył. Zatem hominizacja Boga jest aktem solidarności nie tylko z osobami

---

„ekologii ludzkiej” i „ekologii człowieka”) oraz 216-221 (kwestia „nawrócenia ekologicznego”). O ochronie środowiska w społecznym nauczaniu Kościoła – zob. KNSK 451-487.

Jest jednak znamienne, że zagadnienie ekologii Kościół podejmuje stosunkowo późno, i nie bez sygnałów płynących ze strony świata. Wydaje się, że istnieje tu paralela do kwestii społecznych, które również długo czekały na podjęcie przez Magisterium. Należałoby zatem uznać zaniedbanie polegające na tym, że tak długo zajęło wydobywanie rzeczy nowych ze skarbcza Objawienia, w którym one były od początku.

<sup>524</sup> KSO 74. 76.

<sup>525</sup> KSO 74-76. Por. A. Dańczak, *Chrystologia jako klucz do antropologii w dokumencie...*, art. cyt., s. 120.



stworzonymi, ale również z całym wszechświatem stworzonym oraz jego przeznaczeniem historycznym oczekującym doprowadzenia do pełni pierwotnego planu stworzenia, kiedy Bóg zamieszka w udoskonalonym wszechświecie<sup>526</sup>. A w takim razie konsekwentnie również protologia może być właściwie rozumiana jedynie z perspektywy eschatologicznego końca, kiedy to, wraz z Paruzją, obecność Boga przeniknie całą rzeczywistość stworzoną (por. 1 Kor 15, 28). Bóg bowiem nie zrezygnował z pierwotnego zamysłu pomimo niewierności ludzkiego partnera, ale dzięki interwencji w Chrystusie dokonał dzieła odnowienia<sup>527</sup>.

Dodatkowego światła w tym temacie dostarcza jeden z aspektów chrystologii, który zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej winien zostać odnowiony. Chodzi o wspomniany już w tej pracy prymat Chrystusa uwielbionego nad całym światem i nad historią powszechną, który z kolei zostaje dostrzeżony dopiero wtedy, gdy przyjmuje się antropologię nie pomijającą relacji człowieka do świata. Chrystusowe Odkupienie jest sławione jako kosmiczne i uniwersalne (por. Kol 1, 15-20). Bóg „wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego” (1 Kor 15, 27) czy „podał pod Jego stopy” (Ef 1, 22), a zatem „nic nie zostawił, co by nie było Mu poddane” (Hbr 2, 8). To Chrystusowe panowanie odnosi się nie do Bóstwa, ale właśnie do uwielbionego człowieczeństwa – bo właśnie Wcielony zniszczył moc grzechu, śmierci oraz niewoli i otworzył niezniszczalne królestwo braciom, którzy zostaną uwielbieni „tą mocą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować” (Flp 3, 21). Kosmiczny prymat stanie się również prymatem braci Pierworodnego (por. Rz 8, 29). Całe stworzenie winno zostać wyzwolone z niewoli zepsucia (por. Rz 8, 19-23), z czego wynika aktualna odpowiedzialność człowieka za stworzenie. Mimo że ostateczne odnowienie ludzi i świata (nowe stworzenie) ukaże swoje skutki dopiero na końcu czasów, to przecież także w obecnym eonie coś z tej eschatologicznej rzeczywistości zostaje chrześcijanom darowane; już dziś są w pewnym stopniu wolni, bo chociaż historia jest wciąż jeszcze poddana potęgom świata i śmierci, to nawet w tych warunkach chrześcijanie mogą kochać miłością Chrystusową. Prymat kosmiczny Chrystusa obejmuje również Jego prymat

---

<sup>526</sup> WZC V, 3.4; KSO 75. Por. R.H. Kośła, *Pomiędzy ex nihilo i ex plenitudine*, art. cyt., s. 14.

<sup>527</sup> WZC V, 3.4; KSO 75; TO IV, 33-34. 78. Stąd nawrócenie i pokuta mają również wymiar kosmiczny i eschatologiczny: „przez nawrócenie człowieka do Boga [...] dokonuje się powrót do Boga i reintegracja każdej rzeczywistości ze Stwórcą. [...] Gdziekolwiek ma to miejsce, tam widzimy realizowanie się w sposób antycypujący nadziei sensu ostatecznego i eschatologicznego pojednania świata, jaka została nam objawiona i ukazana w swojej pełni tylko przez Jezusa Chrystusa” – PP A, II, 1. 4.

sprawowany nad historią ludzkości, dlatego znaki sprawiedliwości w społeczeństwie są nieodzowne dla przepowiadania Królestwa Bożego<sup>528</sup>.

\* \* \*

Mimo tego, że Międzynarodowa Komisja Teologiczna nie użyła formuły chalcedońskiej, wskazuje jednak na pewne aspekty, które należy w antropologii uwzględnić w ich wzajemnym powiązaniu. „Spotkanie” łaski z naturą, której łaska nie niszczy, ale którą podnosi, dokonuje się na model przyjęcia przez Słowo Wcielone ludzkiej natury. Najbardziej zbliża się grono teologów do formuły z 451 roku w temacie przebóstwienia. Zostało ono ukazane z perspektywy Misterium Wcielenia jako najwyższa humanizacja człowieka, a choć nie mówi się o tym wprost, użyte określenia i chrześcijańskie wyjaśnienie zjednoczenia człowieka z Bogiem (oraz woli Boskiej i ludzkiej) wolno opisać „po chalcedońsku”, jako dokonujące się „bez zmieszania i bez rozdzielania” dzięki miłosnej syntezie, której wyrazem jest posłuszeństwo woli Bożej, do którego człowiek został uzdolniony przez Zbawiciela.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna mówi o „podwójnej darmości” powołania ludzkiego, do istnienia oraz do życia wiecznego. Mimo że łaska buduje na naturze już ukierunkowanej na ostateczne dopełnienie przez Boga, to jednak z natury nie wynika w sposób konieczny otrzymanie łaski, która zawsze jest darem podnoszącym naturę do porządku ponadnaturalnego. Komisja sprzeciwia się „piętrowemu” rozumieniu relacji łaski do natury, zgodnie z którym to, co nadnaturalne mogłoby zostać niejako dodane do rzekomo naturalnej rzeczywistości, która miałaby możliwość istnienia również w oddzieleniu od łaski.

Relacja łaski do natury daje o sobie znać również w temacie związku między prawem naturalnym a Nowym Prawem Ewangelii. Dopiero naśladowanie Chrystusa w mocy Ducha Świętego pozwala człowiekowi żyć w zgodzie z ostatecznym ukierunkowaniem ludzkiej natury.

Właściwie rozumiane „prebóstwienie” może być jedynie owocem łaski Bożej, dzięki której człowiek osiąga to, czym Bóg jest z natury. *Theosis* ufundowane jest na Misterium Wcielenia: Syn Boży stał się człowiekiem, aby ludzi uczynić

---

<sup>528</sup> WZC V, 1; V, 3.1-3.7; TO II, 18.

uczestnikami natury Bożej. Mówi się w związku z tym o „przedziwnej wymianie”: dzięki kenotycznemu uczestnictwu Słowa w ludzkim losie człowiek zostaje wywyższony do życia w Bogu na bazie faktu, że przez ludzką naturę może mieć udział w Boskości Chrystusa dzięki nierozdzielnemu złączeniu natur w jednej Osobie. Misterium Słowa stającego się ciałem jest również modelem, według którego należy pojmować deifikację. „Chalcedońskie” zjednoczenie człowieka z Bogiem na wieczność oznacza zarazem ich nierozdzielność, jak i różnicę między Stwórcą i stworzeniem. W tym sensie rozumiane przebóstwienie jest najwyższą humanizacją człowieka.

Przebóstwienie ma swój wymiar wspólnotowy, jest dostępne dla członka Ciała Chrystusa przemienianego w obraz Chrystusa drogą sakramentalną. Nie tylko pojedyncza istota, ale również cała wspólnota ludzka jest stworzona na obraz Boży, dlatego oczekuje się eschatologicznie zrealizowanej jedności ludzkości. Hominizacja Boga jest aktem solidarności nie tylko z człowiekiem, ale również z całym wszechświatem, którego rekapitulacji dokona Chrystus w Paruzji.

Związek tajemnicy człowieka z misterium Chrystusa daje o sobie znać w teologii obrazu Bożego. Ma on charakter relacyjny oraz dynamiczny – winien zostać dopełniony przez Chrystusa będącego doskonałym obrazem niewidzialnego Boga a zarazem człowiekiem doskonałym. Obraz Boży jest niezniszczalny, ale z powodu grzechu naruszone zostaje jego ukierunkowanie na chrystologiczne spełnienie. Zbawiciel przez swoją Paschę przywraca to ukierunkowanie, umożliwiając tym samym uzyskanie tej godności, do której człowiek został powołany na mocy aktu kreacji.

Współdziałanie człowieka z Bogiem obejmuje uczestnictwo człowieka w Odkupieniu, przy czym działania ludzkie i Boskie nie sumują się – wydarzenie zbawcze jest w całości dziełem Boga i w całości dziełem człowieka. Zbawienie wymaga wolnej odpowiedzi i recepcji ze strony wspólnoty wierzących, czego archetypem jest Maryjne *fiat*. Duch Święty, który uobecnia Odkupienie Chrystusowe w Kościele, uzdalnia wszystkie członki do bycia aktywnym uczestnikiem współpracującym w dziele Odkupienia swojego oraz innych ludzi.

Człowiek uczyniony na obraz Boży został powołany do uczestniczenia w Bożym panowaniu nad wszechświatem, które ma naśladować. Ludzka działalność winna być rozumna i etyczna oraz nie może się ograniczać jedynie do troski o

ekologię, lecz pozostaje w służbie zamieszkiwania Boga we wszechświecie. Ostatecznie „nowe stworzenie” ukaże się dopiero na końcu czasów, ale już teraz eschatologiczna rzeczywistość działa w wierzących. Tam, gdzie zamiast być administratorem, człowiek rości sobie prawo do absolutnej autonomii, błąd antropologiczny skutkuje kryzysem ekologicznym; i odwrotnie, jedynie tam, gdzie podejmuje się troskę o ekologię ludzką, można mówić o ochronie środowiska naturalnego.

# ROZDZIAŁ V

## FORMUŁA CHALCEDOŃSKA

### W ESCHATOLOGII

Międzynarodowa Komisja Teologiczna zasygnalizowała na marginesie dokumentu *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej* znaczenie posiadania mądrości ponadhistorycznej. Dzięki niej historia mogłaby ukazać swoją spójność, która sama w sobie nie jest wydarzeniem historycznym. Znaleźć tę stojącą za historią spójność można, jak podpowiada Stary Testament, w protologii, w opisie stworzenia człowieka na obraz Boży; dzięki temu, co było „na początku”, można uporządkować wydarzenia historyczne<sup>529</sup>. Przeszłość w rozumieniu Izraelitów znajduje się jakby z przodu, z kolei przyszłość, jako nieznaną, pozostaje jak gdyby z tyłu<sup>530</sup>. Z kolei z perspektywy Nowego Testamentu spójności dla całej historii trzeba by szukać w wydarzeniu Chrystusa, dzięki któremu odwieczna Boża wola wkracza w dzieje świata<sup>531</sup>. W tym sensie to raczej eschatologia będzie oświetlała całą historię, a nie protologia; a ściślej: eschatologia w połączeniu z protologią, bowiem wzajemnie się one naświetlają.

Dla chrześcijanina jest oczywiste, że to właśnie Jezus Chrystus jest kluczem do zrozumienia całej rzeczywistości, w tym również relacji historii doczesnej do historii zbawienia<sup>532</sup>. Według Christopa Schönborna, członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej w latach 1980-1996, właśnie formuła chalcedońska stanowi podstawę

---

<sup>529</sup> PEU 23, przypis nr 22.

<sup>530</sup> Por. M.D. Coogan, *Jednostki czasu*, tłum. P. Pachciarek, SWB, s. 251-252, s. 251.

<sup>531</sup> Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 160: „najgłębszy sens historii wykracza poza historię i znajduje pełne wyjaśnienie w Chrystusie, Bogu-Człowieku”. Należy rozważać całą rzeczywistość tak, jak czyni to Biblia, „to znaczy przede wszystkim w historyczno-zbawczej perspektywie misterium Chrystusa, jako klucza do całego misterium istnienia i historii na wszystkich poziomach” – C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 39-40.

<sup>532</sup> Por. K. Guzowski, *Hermeneja chrystyczna. Prezentacja chrystologii i hermeneutyki Czesława S. Bartnika*, w: *Wokół tajemnicy Chrystusa. Materiały seminarium wykładowców dogmatyki, Gniezno 17-18.09.1997* (Sympozja, 22), red. A. Czaja, Z. Glaeser, G. Iwiński, Opole 1997, s. 49-58, s. 57.

powiązania rzeczywistości ziemskiej z ostatecznym celem człowieka<sup>533</sup>. Właśnie te, niezwykle ważne dla teologii zagadnienia ukazujące związki czasu i wieczności zamierzam podjąć w rozpoczynającym się rozdziale.

Najpierw zaprezentuję, w jaki sposób komisja patrzy na relację postępu ludzkiego do eschatologicznego zbawienia, a następnie ukażę wkroczenie odwiecznej Bożej woli w historię ludzką. W ramach niniejszego rozdziału przedstawię również zagadnienie powiązania ze sobą dwóch rodzajów objawień, bowiem bez przyjęcia objawienia historycznego eschatologiczny cel nie mógłby zostać zrealizowany. Ostatnia część stanowi uporządkowanie refleksji Międzynarodowej Komisji Teologicznej w temacie oddziaływania dwóch Adamów – z przewagą wpływu Adama Ostatniego – na historię każdego człowieka oraz całej ludzkości.

## 1. Postęp ludzki a eschatologiczna pełnia

Międzynarodowa Komisja Teologiczna dostrzega zarówno wartościowe elementy, jak i niebezpieczeństwa związane z teologią, która w odpowiedzi na „znaki czasu” próbuje z chrześcijańskiej wiary wyprowadzać odpowiedź na nękające ludzkość problemy. Rzeczywiście istnieje głęboka jedność łącząca historię zbawienia w Chrystusie z wysiłkami, które podejmuje się na rzecz dobra ludzi i praw człowieka, tak że można by nawet widzieć wzajemne relacje historii świeckiej i historii zbawienia w kategoriach jedności, ale jednak nie identyfikacji. Ich rozróżnienie zaś z kolei nie może być rozważane, jak bywało dawniej, w kategoriach dualizmu. Owszem działalność zmierzająca do budowy ludzkiego i sprawiedliwego społeczeństwa nabiera w historii nowej wartości teologicznej, i można ją pojmować jako antycypację przyjścia Królestwa Bożego, jednak należy unikać sprowadzenia wiary do jedynie *praxis* odnawiającej porządek społeczny i polityczny<sup>534</sup>.

Historia świata i historia zbawienia znajdują swoją nierozłączność w powołaniu chrześcijanina, które jest jedno – z tej jedności powołania wynika, że wiara nie może nie przejawiać się w czynach. O jedności mówi się również w związku z powszechnym działaniem Ducha Świętego także poza widzialnym

---

<sup>533</sup> Por. Ch. Schönborn, *Człowiek i Chrystus na obraz Boga*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 91.

<sup>534</sup> PLZ 2, A.

Kościółem, dzięki czemu w historii świata pojawiają się rozumne wysiłki na rzecz prawdy i dobra wspólnego. Zasadne byłoby zresztą postawienie pytania, czy w działalności niechrześcijan wolno widzieć jedynie ludzki wysiłek, odseparowany od jakiegokolwiek wpływu łaski Bożej. Jednak mimo że Kościół jest związany ze światem, to przecież istnieje między nimi granica nie do zlikwidowania. W tym istniejącym historycznie świecie realizuje się Boski plan zbawienia, ale jego dynamizmu nie wolno ograniczać do praktykowania wiary jedynie w imię postępu społeczno-politycznego<sup>535</sup>.

Już starotestamentowe Objawienie pozwoliło zrozumieć ludowi Bożemu, że nie ludzkie wysiłki, ale ostatecznie jedynie Bóg może zabezpieczyć prawdziwe dobro i prawa ludzi. Jego zbawcze ingerencje dokonują się niejako ponad (dobrymi czy złymi) inicjatywami ludzi, a zmierzają nie tyle w stronę ulepszenia ludzkich struktur, ile stawiają za pierwszorzędną cel wyzwolenie osoby ludzkiej. Nadzieja, którą lokowano wcześniej w ramach historii ludzkiej, skierowała się w końcu, jeszcze przed przyjściem Chrystusa, ku rzeczywistościom przekraczającym ją – obietnica Boża spełnić się miała, oczekiwano, poza granicą historii i działania ludzkiego. Pojawiające się aż do dziś ideologie zbawienia „zeświecczonego” – możliwego jakoby do osiągnięcia w historii i wyłącznie ludzkimi siłami – należy na tym tle ocenić jako krok wstecz<sup>536</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna uważa, że „ta łącząca jedność (łac. *unitas*), tak jak również różnica (łac. *differentia*), która naznacza relację między postępem ludzkim i zbawieniem chrześcijańskim, w ich konkretnej formie z pewnością powinny być przedmiotem badań i nowych analiz”. Historia, w ramach której dokonuje się przekształcanie świata, w jakiś sposób dotykać musi misterium Boga, skoro miłość i jej owoce wydawane w czasie – trwają również w eschatologicznym spełnieniu<sup>537</sup>. Według ojców Soboru Watykańskiego II ziemską służba przygotowuje „budulec dla królestwa niebieskiego”, kiedy to „ludzkość stanie się ofiarą miłą Bogu”<sup>538</sup>. Królestwo, obecne na razie w misterium, osiągnie swoją

---

<sup>535</sup> PLZ 2, A. Z prawdziwości Chrystusowego człowieczeństwa wynika, że Pan przyjął „nas w różnorodności i w komplementarności naszych kultur”. A skoro „cały kosmos jest w misteryjny sposób miejscem łaski i grzechu, to jakże nie byłyby nim także nasze kultury, które są owocem i zarodkiem aktywności właściwie ludzkiej?” – WI II, 20.

<sup>536</sup> PLZ 3, a.

<sup>537</sup> PLZ 4, b.

<sup>538</sup> GS 38. Wydaje się, że protestanci (kazus Karla Bartha) negują relację między obecną historią a nadchodzącym królestwem. Jednak historia musi jakoś przygotowywać paruzję, skoro działanie w

pełnię wraz z przyjściem Pana, a wtedy nie tylko miłość, ale i wszystkie dobre owoce natury i ludzkiego wysiłku znajdują się w nim oczyszczone i przemienione<sup>539</sup>.

Rzeczy stworzone oraz wszystkie sprawy ziemskie mają właściwą im autonomię, cieszą się własnymi prawami i porządkiem, który winien być szanowany. Ten sam Bóg jest Stworzycielem i Zbawicielem, jeden jest tylko Pan nie tylko historii zbawienia, ale i historii ludzkiej. Jak autonomia stworzonego człowieka umożliwia mu przyjęcie zbawienia, tak dzieło zbawcze nie przekreśla tej autonomii, lecz przywraca jej właściwą postać. Przeznaczenie zaś eschatologiczne nie sprawia, że porządek doczesny zostałby pozbawiony właściwej mu wartości. Nie jest jednak łatwe ani nawet możliwe wskazanie sposobu, w jaki należałoby uznawać uprawnioną autonomię, a jednocześnie nie popadać w czysto ziemski czy, tym bardziej, wrogi religii humanizm. W żadnym razie nie wolno względnej autonomii rozumieć jako zerwania związku z Bogiem<sup>540</sup>. Jeśli ktoś w słowach dotyczących autonomii rzeczywistości doczesnych chciałby wyczytać to, „że rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy, każdy, kto

---

łasce Chrystusa przyczynia się do budowy Ciała Chrystusa, w którym dochodzi do głosu Królestwo Boże. Z kolei wśród katolików zarysowały się różne tendencje: eschatolodzy akcentowali, że przygotowanie paruzji w historii ma charakter wewnętrzny i niewidzialny, inkarnacjoniści zaś eksponowali zgodność rozwoju niewidzialnego z widzialnym, a w humanizacji widzieli krok ku przyszłemu przeobstwień. Wydaje się, że *Lumen gentium* w nr 48 zajmuje neutralność wobec obu stanowisk, przyznając dozę słuszności każdemu – por. T.D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata...*, dz. cyt., s. 152-154.

<sup>539</sup> GS 39. W soborowej konstytucji *Gaudium et spes* uwzględniono więzi między chrześcijańską eschatologią a postępem doczesnym oraz między odpowiedzialnością społeczną a chrześcijańską wobec wieczności – por. Benedykt XVI, *Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej „Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei”* (14.02.2013), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/diec-rzymska\\_14022013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/diec-rzymska_14022013.html) (dostęp: 28.06.2016); J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 502-503.

<sup>540</sup> GS 36. 41. 56. Por. AA 7: „Ostatecznie podobało się Bogu połączyć w Jezusie Chrystusie w jedno wszystkie rzeczy tak przyrodzone, jak i nadprzyrodzone, «aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim» (Kol 1, 18). To przeznaczenie jednak nie tylko nie pozbawia porządku doczesnego jego własnej autonomii, właściwych mu celów, praw, środków, znaczenia dla dobra ludzi, lecz raczej uwypukla jego moc i wartość, a równocześnie odpowiada pełnemu powołaniu człowieka na ziemi”. Por. również: G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 72; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego*, dz. cyt., s. 173-174.

Soborowe „tak” powiedziane światu można wyprowadzić z chrystologii chalcedońskiej, ale równie ważne jest dopowiedzenie, że afirmacja ta nie ma nic wspólnego z bałwochwalczym ubóstwieniem świata – por. AA 7: „Za naszych dni także wielu ludzi przeceniających postęp nauk przyrodniczych i techniki skłania się jakby do ubóstwiania rzeczy doczesnych, stając się raczej ich niewolnikami niż panami”. Por. również: G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 371. Słowa ojców soboru o autonomii rzeczywistości ziemskich można różnie interpretować, niektórzy czynią to właśnie w duchu całkowitej niezależności. Jednak wtedy, jak zauważa członkini MKT, rola Kościoła ograniczona zostaje do sfery wiary i moralności, a chrześcijanie świeccy nie wnoszą niczego Bożego w świat – por. T. Rowland, *The Humanism of the Incarnation*, art. cyt., s. 150-151.



uznaje Boga, czuje, jak fałszywe są tego rodzaju stwierdzenia. Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie”<sup>541</sup>.

„Miasto ziemskie i miasto niebieskie powinny przenikać się, pod przewodnictwem wiary, w szacunku dla ich różnicy, jak również dla ich harmonijnej jedności (łac. *cum distinctione simul atque harmonia*)”<sup>542</sup>. Nie ma jednak między Królestwem Bożym a historią świata pełnego zjednoczenia, skoro, jak poucza Objawienie, historia i świat w swojej obecnej formie mają przeminąć wraz z eschatologicznym ich przekształceniem. Królestwo Boże kieruje ludzką historią, której możliwości aktualizacji jednak przekracza – zbawienie eschatologiczne nie będzie owocem postępu ludzkiego w historii świeckiej. W związku z tym należy z kolei podkreślać nieciągłość czy nawet zerwanie relacji Królestwa Bożego z tym światem. Zgodnie ze słowami Chrystusa, Królestwo Boże już jest obecne wśród wierzących, a nie przyjdzie dostrzegalnie (por. Łk 17, 20n). Nie znamy ani czasu, ani sposobu ostatecznego spełnienia. Konsekwentnie winno się zatem przyjąć, że w czasie pielgrzymowania w świecie i historii obowiązuje swoista dialektyka, tak że nie wolno eliminować ani istniejącej jedności, ani istotnej różnicy między postępek ludzkim i zbawieniem urzeczywistnianym przez Boga, a więc pomiędzy aktywnością ludzką na rzecz budowy lepszego świata a nadzieją chrześcijańską na wypełnienie eschatologiczne dokonane przez Boga<sup>543</sup>:

Należy uniknąć całkowitego rozdzielenia (łac. *sunt ut inter se prorsus seiungantur*) tych rzeczywistości, tak jakby z jednej strony był tylko świat ziemski, a z drugiej

---

<sup>541</sup> GS 36.

<sup>542</sup> PLZ 4, b; Por. GS 40; LG 36: „W naszych zaś czasach jest szczególnie pożądane, żeby to rozróżnienie i harmonia (łac. *distinctio haec simul et harmonia*) jak najjaśniej zabłyśły w sposobie działania wiernych, aby posłannictwo Kościoła mogło pełniej odpowiadać swoistym warunkom dzisiejszego świata”; AA 5: „choć się różnią [porządku duchowy i doczesny – SZ], w jedynym zamiśle Boga tak są połączone (łac. *etsi distinguuntur, in unico consilio Dei ita sunt connexi*), że sam Bóg zamierza przemienić w Chrystusie cały świat w nowe stworzenie początkowo już obecne na tej ziemi, a które w pełni ujawni się w dniu ostatecznym”; LC 60: „Należy więc dokładnie rozróżnić (łac. *distinguere*) między postępek doczesnym a wzrostem królestwa, które nie należą do tego samego porządku. Takie rozróżnienie nie polega na ich separacji (łac. *haec distinctio tamen non est separatio*), gdyż powołanie człowieka do życia doczesnego nie znosi, lecz potwierdza jego zadanie włączenia energii i środków, jakie otrzymał od Stwórcy, dla rozwoju życia doczesnego”. I dalej: „[...] Kościół bardzo zabiega o jasne i jednoznaczne utrzymanie jedności i rozróżnienia (łac. *unitas et distinctio*) między ewangelizacją i promocją ludzką: jedności (łac. *unitatem*), gdyż troszczy się o dobro całego człowieka; rozróżnienia (łac. *distinctionem*), gdyż te dwa zadania z różnych tytułów należą do jego misji” – tamże, 64.

<sup>543</sup> PLZ 4, b; GS 38-39. Por. L. Bouyer, *Mysterium Paschalne*, dz. cyt., s. 34: „[Królestwo Boże] nie tylko ma nadejść, ale nadchodzi. Oznacza to, że istnieje już teraz i że – nie będąc bynajmniej czymś co musi zostać osiągnięte, a tym bardziej czymś, co ma zostać wypracowane przez jakąś stopniową ewolucję «tego świata» – sam zmierza na nasze spotkanie”.  
O transcendencji zbawienia oraz autonomii rzeczywistości ziemskich – zob. również KNSK 45-48.

strony tylko życie przyszłe, które jest całkowicie obce (łac. *omnino separata*) w stosunku do niego. Trzeba jednak tak samo unikać pewnego „optymizmu ewolucjonistycznego”, który całkowicie utożsamia panowanie Boga z ludzkim działaniem budowania świata w jego rozwoju. [...] Wypełnienie eschatologiczne, które jest jeszcze przedmiotem oczekiwania („rezerwa eschatologiczna”), jest przyczyną, z powodu której relacja królestwa Bożego do historii nie może wyrazić się ani w formie monizmu, ani w formie dualizmu (łac. *neque ut monismus neque ut dualismus*); w konsekwencji określenie takiej relacji ze swej natury może tylko pozostać w zawieszeniu. Z drugiej strony relacja głoszenia zbawienia eschatologicznego do konstrukcji przyszłości czasu historycznego nie może być określona w sposób jednoznaczny w oparciu o jedną linię, to znaczy uwzględniając tylko harmonię lub tylko różnicę (łac. *solius harmoniae aut solius differentiae*)<sup>544</sup>.

Zatem zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej mamy do czynienia z pewnego rodzaju niesprowadzalnymi do siebie, a zarazem pozostającymi w jakimś połączeniu aspektami: z jednej strony jest świat ziemski, a z drugiej życie przyszłe; postęp ludzki nie jest obojętny dla sprawy Królestwa Bożego, jednak zbawienie eschatologiczne jest czymś innym niż dopełnieniem rozwoju świata. U źródeł koniecznego rozróżnienia między postępem ludzkim a wzrostem Królestwa Bożego leży zróżnicowanie między dziełem przebóstwienia a dziełem humanizacji, albo, innymi słowy między działaniem nadprzyrodzonej łaski Bożej a porządkiem aktywności ludzkiej<sup>545</sup>.

Komisja teologów zwróciła również uwagę na pojawiające się w nowożytności ideologie zbawienia „zeświecczonego”, które upatrują realizacji tego, co jest przedmiotem Bożej obietnicy, w granicach historii i działania ludzkiego. Tego rodzaju „mesjanizmy doczesne”, naznaczone współczesnym sekularyzmem opierającym się na autonomicznej wizji świata oraz człowieka i skutkiem przyjętej immanentystycznej perspektywy sprowadzające wszystko do spraw tego świata, same stają się przejawami sekularyzacji Królestwa Bożego i wchłonięcia elementu eschatologicznego w immanentny charakter historii. Właśnie założenie dualizmu między historią zbawienia a historią świecką kieruje w stronę monizmu sprowadzającego istotę zbawienia eschatologicznego do doczesności. W ten sposób orędzie łaski i cel eschatologiczny człowieka i świata zanikają, albo raczej zamiast nich przyjmuje się ziemski erzac. Pomijanie eschatologii – wprost lub tylko pośrednio, gdy zbawienie transcendujące historię widzi się w przyszłym czasie, a

---

<sup>544</sup> PLZ 4, b. Eschatologiczne Królestwo będzie czymś więcej niż jedynie ujawnieniem rzeczywistości już istniejącej *in mysterio* – por. Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 137. Zdaniem jednego z członków MKT, między „tym światem” a „światem, który nadchodzi” nie należy widzieć jedynie różnicy, ale również antagonizm – por. L. Bouyer, *Misterium Paschalne*, dz. cyt., s. 35.

<sup>545</sup> PLZ 2, A; 4, b; GS 36. 38-40. 42-43.

więc jednak wewnątrz historii – paradoksalnie prowadzi do przyjęcia eschatologii, tyle że „wewnątrzświatowej”. Jest to zjawisko zwane w teologii dziedzictwem Joachima z Fiore. Tym tendencjom uległy niektóre teologie wyzwolenia, w których nacisk na budowę Królestwa Bożego w historii przyćmił zbawienie przekraczające historię, tak że orędzie Ewangelii zostało zawężone do rzeczywistości doczesnej, a w każdym razie nie uwzględniono pełnego ujęcia eschatologii. Joachimowski „trzeci wiek”, królestwo Ducha, zostało tu przyjęte w wersji zsekularyzowanej, ograniczonej do takiej a nie innej wizji społecznej, zwykle inspirowanej zresztą ideologią marksistowską, którą próbowano jednać z chrześcijaństwem albo wręcz uznać za bliższą Ewangelii od – takiego określenia używano – „ideologii kościelnej”. Ceną sprowadzenia chrześcijaństwa jedynie do praktyki i realizowania celu nadprzyrodzonego środkami tego świata było zideologizowanie i przyjęcie antropologii filozoficznej zawierającej w sobie ateizm<sup>546</sup>.

Religia oskarżana o alienowanie wyznawców z budowy doczesnego świata, właśnie w nadziei eschatologicznej znajduje motywację do podjęcia obowiązków ziemskich. Za nie do przyjęcia uznaje się w dokumencie *Aktualne problemy eschatologii* następujące skrajności: z jednej strony odrzucenie obowiązków społecznych ze względu na myśl o przyszłym świecie (droga pietyzmu), z drugiej strony okrojenie chrześcijaństwa z pozahistorycznego spełnienia, by w ten sposób realizować czasową mutację chrześcijaństwa zainteresowanego jedynie ortopraksją (pokusa teologii wyzwolenia czy teologii politycznej). Owszem wyzwolenie określić należy za Pawłem VI integralnym, dotyczącym całego człowieka w jego wszystkich wymiarach i respektującym bogactwo treści wyzwolenia wynikających z orędzia Ewangelii. Papież, do którego myśli odwołała się Międzynarodowa Komisja Teologiczna, podkreślał, że nie wolno ograniczać wyzwolenia ani do dziedziny

---

<sup>546</sup> APE, *Wprowadzenie*, 1-2; ID A, II, 3; BC 1.1.9.4; 1.2.9.1. Niektórzy wprost twierdzą, że sam Karol Marks (1818 – 1883) uległ wpływowi mesjanizmu biblijnego (BC 1.1.9.1), choć moim zdaniem należałoby raczej widzieć w tym tendencję ogólną: odrzucenie chrześcijaństwa w świecie ukształtowanym przez wiarę chrześcijańską prowadzi siłą rzeczy do sprowadzenia doktryny chrześcijańskiej do doczesności. Kongregacja Nauki Wiary zauważyła, że teologowie wyzwolenia, którzy redukują przesłanie ksiąg biblijnych do wymiaru polityki, stają tym samym „na pozycji mesjanizmu doczesnego, będącego jednym z najbardziej radykalnych przejawów sekularyzacji królestwa Bożego i jego wchłonięcia przez immanentny charakter historii ludzkiej” – LN 10.6. Oczywiście są też tacy teologowie wyzwolenia, którzy „wprost stwierdzają, że królestwo Boże nie może być w pełni ustanowione przez ludzkie działanie wewnątrz historii, lecz jedynie przez Boskie działanie w *paruzji*” – TO III, 29; por. BC 1.1.9.2. W temacie pokusy ziemskiego mesjanizmu usiłującego w immanencji historii zamknąć ponadczasowe Królestwo – zob. wypowiedź sekretarza generalnego MKT: G. Cottier, *Uświęceni w prawdzie*, tłum. M. Romanek, Poznań 1996, s. 78-81.

gospodarczej, politycznej czy społecznej (wyzwolenie w porządku ludzkim), ani jedynie do sfery religijnej, jakby problemy doczesne człowieka nie były istotne (wyzwolenie w obszarze ducha). Wyzwolenie ludzkie, choć nie utożsamia się, to przecież łączy ze zbawieniem w Chrystusie, z kolei chrześcijańskie rozumienie zbawienia zakłada również misję Kościoła kładącą nacisk na konsekwencje społeczne i w tym sensie można by nawet mówić o jakimś rodzaju teologii wyzwolenia zgodnej z Ewangelią, według której zbawienie Chrystusowe nie jest wyłącznie duchowe, oderwane od spraw tego świata<sup>547</sup>.

Zatem wzięcie pod uwagę rozróżnienia występującego między historią zbawienia a historią świecką nie pozwala na zanegowanie istniejącej w sposób konieczny podstawowej relacji między promocją ludzką i zbawieniem chrześcijańskim. Oznacza to, że ani perspektywa życia chrześcijańskiego (kult Boży, modlitwa, sakramenty, walka duchowa, eschatologiczna nadzieja) nie może zostać odsunięta na bok, ani też przeżywanie wiary chrześcijańskiej nie może rezygnować z działań na rzecz wyzwolenia społecznego i politycznego. Przy czym rozwiązania praktyczne nie naruszające ani jedności w tej relacji podstawowej, ani rozróżnienia jej właściwego, będą mogły a nawet musiały wyglądać inaczej w zależności od

---

<sup>547</sup> APE, *Wprowadzenie*, 2; KSO 20; ID A, II, 3; BC 1.2.9; WZC III, 4; EN 33-35; GS 21. 39:

„Oczekiwanie nowej ziemi nie powinno jednak osłabiać, lecz raczej rozbudzać gorliwość w doskonaleniu tej ziemi, na której wzrasta ciało nowej rodziny ludzkiej, mogąc już dać pewne wyobrażenie o nowym świecie. Jakkolwiek postęp ziemski należy starannie odróżniać od wzrostu królestwa Chrystusa, o ile jednak może się przyczynić do lepszego urzędzenia społeczeństwa ludzkiego, ma on wielkie znaczenie dla królestwa Bożego”.

Jedną z rekonstrukcji Jezusa podejmowanych przez nowożytną egzegezę ukazywała śmierć Jezusa jako wynik sprzeciwu wobec niesprawiedliwych struktur. Teologie polityczne, w tym teologie wyzwolenia, chciałyby właśnie w inspiracji do walki na rzecz sprawiedliwości widzieć owocność Chrystusowego Odkupienia – TO III, 28. Teologowie wyzwolenia, którzy w „Chrystusie wiary” chcieliby widzieć nie więcej niż ostateczną zasadę nadziei dla naśladowania dzisiejszymi środkami rzekomej *praxis* „Jezusa historii”, dokonują ideologicznej interpretacji czy nawet mitologizacji historycznej Osoby Jezusa. Jawi się On wtedy jedynie wzorcem wyzwolenia z przeszłości, a przestaje być Tym, który wciąż jest obecny w Kościele przez Ducha Świętego. Chrystologia zostaje zredukowana w tego typu interpretacjach do antropologii, a soteriologię zastępuje podejmowanie działań na rzecz *praxis* – BC 1.1.9.5 oraz 1.2.9.2-1.2.9.3. Również w teologii religii dają znać o sobie podobne tendencje. Najpierw porzucono chrystocentryzm na rzecz teocentryzmu, a potem nastąpiło przejście do soteriocentryzmu, którego nie interesuje ortodoksja chrystologiczna, lecz jedynie ortopraksja; w tym podejściu wartościuje się religię ze względu na działanie „na rzecz królestwa, zbawienia, dobrobytu ludzkości; stanowisko to można scharakteryzować jako pragmatyczne i immanentystyczne” – CR 12.

Wyzwolenie jest przede wszystkim wyzwoleniem z grzechu i osiągnięciem wolności dzieci Bożych, którego to wyzwolenia następstwem jest wyzwolenie kulturalne, społeczne, ekonomiczne i polityczne. KNW sugeruje konieczność wyraźnego rozróżnienia podstawowego i pochodnego charakteru wyzwolenia – LN, *Wprowadzenie*; LC 71.

konkretnych warunków społeczno-politycznych, w jakich wspólnota kościelna sprawować będzie swoją misję<sup>548</sup>.

Wydaje się, że ta dialektyczna relacja – zarazem jedność, jak i rozróżnienie między postępowaniem ludzkim a wypełnieniem w Bogu – jest nie do pominięcia, jeśli nie chce się zaprzeczyć elementowi tajemnicy występującemu zawsze w spotkaniu tego, co Boskie z tym, co ludzkie. Z drugiej strony wolno uciec się do określenia „dialektyka” pod warunkiem, że nie oznacza to odwrotu od przynajmniej przybliżonego wyjaśnienia, na czym owa jedność a zarazem różnica miałyby polegać. Wolno może odwołać się do „metody kolejnych przybliżeń” w celu określenia asymptotycznego przybliżania się do tajemnicy. Chodziłoby o postępowanie krok za krokiem, jednak nie tyle drogą wprost, ile raczej przez wskazanie punktów granicznych, poza które nie należy wychodzić. Algorytm taki daje się wyczytać w dokumencie *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie*, według którego Sobór Watykański II w reakcji do wcześniej nadużywanej dychotomii wskazuje na harmonię pomiędzy ludzkim wysiłkiem budowania świata a zbawieniem eschatologicznym. Z kolei dziś, zachowując ich jedność, należałoby zdaniem komisji w sposób jaśniejszy i bardziej rygorystyczny podkreślać to, co sprawia różnicę<sup>549</sup>.

W tym ruchu wahadłowym pomiędzy dwoma nieredukowalnymi do siebie zasadami, w poruszaniu się od jedności ku rozróżnieniu i z powrotem, należy oczekiwać asymptotycznego zbliżania się do tajemnicy, która znajdując swoją podstawę w samej rzeczywistości (stworzonej i otwartej na zbawienie), różnie się będzie przejawiała w konkretnych uwarunkowaniach. Jak kiedyś przyjmowano dychotomię, a po *Vaticanum Secundum* dominował „ optymizm ” utożsamienia, tak dziś należy znów podkreślać różnice, tyle że nie może to oznaczać powrotu do dualizmu – więź łącząca dwa porządki musi zostać zachowana. Trwała różnica między królestwem Bożym i postępowaniem ludzkim pozwala się uchwycić nie tylko w dającej o sobie znać sile grzechu, ale również w dwuznaczności skutków postępu

---

<sup>548</sup> PLZ 4, b; 4, c.

<sup>549</sup> PLZ 4, b. W języku łacińskim: „*Ceterum allati textus Concilii Vaticani II plerumque ita sunt explicati, ut potius harmoniae inter humanam mundi aedificationem et salutem eschatologicam faverent. Expediit ergo, ut, firma sententia, ex qua ambo inter se coniunguntur, denuo apertius acrisque differentia inter utramque edicatur*”.

ludzkiego, a także w fakcie oczywistym dla wiary: nie ma zbawienia, które mogłoby się dokonać poza misterium Krzyża<sup>550</sup>.

Mimo że chrześcijanie są zachęceni do rozwoju dobra doczesnego, to jednak ich nadzieja nie lokuje się w powodzeniu ziemskim. Wierzący cieszą się pewnością nadziei teologalnej jeśli chodzi o rzeczy ostateczne, a nie „przedostatnie” sprawy tego świata. Boski zamysł, który realizuje się w świecie, ani nie ogranicza się do ulepszania społeczeństwa, ani nie mierzy wartością owoców doczesnych. Przygotowanie eschatologicznego Królestwa Bożego dokonuje się w trudzie i walce, bólu rodzenia i cierpieniu, ostatecznie przez upodobnienie do Ukrzyżowanego, a zatem również wtedy, gdy człowiek zaangażowany na rzecz ludzkości zbiera niepowodzenie, męczeństwo czy wręcz śmierć. W rzeczywistości struktury grzechu nie dadzą się przezwyciężyć bez chrześcijańskiego zaangażowania na rzecz dobra innych – w gotowości do dawania świadectwa oraz „zatrącenia” się dla bliźniego, wzorem Chrystusa miłującego aż do końca. A ostateczne pokonanie przemocy i niesprawiedliwości dokona się dopiero wraz z Paruzją<sup>551</sup>.

## 2. Czas i wieczność

Dokonanego spotkania wieczności i czasu dowodzą pośrednio wieczne konsekwencje przeżycia jedyne go biegu życia ziemskiego przez człowieka oraz jednorazowa ofiara Chrystusa, której skutki dosięgają wszystkich ludzi w każdym czasie: „A jak postanowione ludziom raz umrzeć, potem zaś sąd, tak Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów wielu, drugi raz ukaże się nie w związku z grzechem, lecz dla zbawienia tych, którzy Go oczekują” (Hbr 9, 27-28). To w czasie, a nie poza nim, Bóg ofiarowuje człowiekowi swoją przyjaźń i

---

<sup>550</sup> PLZ 4, b; GS 22; AA 7. W kwestii dwuznaczności postępu – zob. również KSO 1: „Dynamiczny rozwój poznania naukowego i możliwości technologicznych w epoce nowożytnej przyniósł rodzajowi ludzkiemu godne uwagi korzyści, ale wywołał również trudne wyzwania. W świetle naszego poznania dotyczącego niezmierności i wieku wszechświata zostaje pomniejszone znaczące stanowisko i znaczenie w nim człowieka. Postęp technologiczny znacząco rozwinął naszą zdolność opanowania sił natury i kierowania nimi, ale także niespodziewanie i być może w sposób niekontrolowany uderzył w nasze środowisko, a nawet w sam rodzaj ludzki”.

<sup>551</sup> GPO A, II, 2; TO IV, 72; BTJ 32; BC 2.2.3.2 (punkt b). Warto zwrócić uwagę, że głęboko wierzący wyznawcy Ukrzyżowanego stają się prorockim znakiem nie tylko dla świata, ale również dla samego Kościoła; w tym sensie również w samym Kościele nie ma postępu bez Krzyża – SF 118: „W historii Ludu Bożego często to nie większość, lecz mniejszość prawdziwie żyła wiarą i świadczyła o niej”.

przybranie za synów, a tym, którzy Go odrzucają, nie przestaje darowywać zbawczej łaski, jednocześnie szanując wolę człowieka, nawet jeśli ta zamyka się na Boga. Z tego punktu widzenia wieczne zbawienie i potępienie zaczynają się już w czasie ziemskim. Człowiek dokonuje w swoim wnętrzu wyboru opcji podstawowej, która następnie, ze względu na czasoprzestrzenność życia, przejawia się w konkretnych czynach, nawet jeśli ze względu na „serce podzielone” (konsekwencje grzechu pierworodnego) nie wyraża się w nich w sposób definitywny<sup>552</sup>.

Przejawem nieprzyjęcia Dobrej Nowiny o związku czasu i wieczności jest idea reinkarnacji. Pogański i sprzeczny z Pismem Świętym oraz Tradycją pogląd mówiący o tym, że dusza po śmierci wciela się w inne ciało jest przykładem, w jaki sposób myślenie religijne zostaje skażone niechrześcijańską koncepcją rozumienia czasu. Dopiero Objawienie rozrywa „zakłęty krąg” czasu przez ingerencję wieczności w czas. Jeśli koncepcja reinkarnacji miała być ucieczką od materializmu ku spirytyzmowi, to nawet ten spirytyzm jest materialistyczny. Jawi się w tym pewna prawidłowość: tam, gdzie w miejsce rozróżnienia przyjmuje się rozdzielenie, wszystko sprowadza się do monistycznego pomieszania. Z kolei chrześcijańska koncepcja widzi jedność między czasem i wiecznością, ale zarazem zachowuje rozróżnienie między nimi, nie miesza ich<sup>553</sup>.

W myśleniu współczesnych życie jawi się jako zbyt krótkie, by mogło doprowadzić do ostatecznego celu. Według wiary katolickiej dopiero oczyszczenie eschatologiczne będzie doskonałe, a pełne wyzwolenie osiąga się dzięki zmartwychwstaniu wprowadzającemu człowieka w życie Boskie. Życie ludzkie jest

---

<sup>552</sup> APE 10.3; PP III, 3-4; LG 48. Według dokumentu zatwierdzonego *in forma generica*, „obecność absolutnej miłości Bożej w świecie sprawia, że świadome «nie» człowieka powiedziane Bogu łączy się z «nie» szatana, które jest bardziej negatywne niż człowiek mógłby zrozumieć, oraz popycha go w przepaść antychrześcijaństwa” – MCN („Dziewięć tez” Hansa Ursa von Balthasara), 4 (punkt 2). „To otwarcie się Boga poprzez czas [dokonane we Wcieleniu – SZ] jest tym samym co łaska: podarowaną przez Niego samego dostępnością do Niego. To zaś oznacza, że czas w świecie, w którym żyjemy, nie jest zjawiskiem czysto «naturalnym», w którym można by abstrahować od tego otwarcia się” – H. Urs von Balthasar, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996, s. 44. Por. H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 130: „Słowo Boże poddało się temu naprawdę zasadniczemu prawu: przyszło wyzwolić nas z czasu, ale przez czas [...]. Oto prawo Wcielenia, które nie znosi najłżejszych nawet odcieni doketyzmu”. Być może uwzględnienie relacji czasu i wieczności byłoby dobrym punktem wyjścia w dialogu katolicko-luterańskim dotyczącym kontrowersyjnego stwierdzenia Lutera: *simul iustus et peccator*?

<sup>553</sup> APE 9.1; 9.3. MKT podkreśla różnicę istniejącą między antropologią chrześcijańską a antropologią reinkarnacjonistyczną: „Chrześcijaństwo broni dwoistości, a reinkarnacja dualizmu, w którym ciało jest wyłącznie narzędziem duszy” – APE 9.3. Przykładem niemieszania jest fakt, że dostrzegana przez wiarę i sprawowana w liturgii łączność nieba i ziemi nie powoduje, że wzywaniem wstawiennictwa świętych dałoby się spowodować wywoływania duchów; owszem nie ma „ludzkich” metod, by sprowadzić wieczność do czasu – APE 7.1-7.4.

niepowtarzalne właśnie dzięki temu, że wieczność wkracza w czas i nadaje mu nową wartość, przez co staje się ono wędrówką ku rzeczywistości eschatologicznej: „nasza bowiem ojczyzna jest w niebie” (Flp 3, 20), „nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy przyszłego” (Hbr 13, 14), w stosunku do którego nie jesteśmy „obcymi i przybyszami, ale [...] współobywatelami świętych i domownikami Boga” (Ef 2, 19). Dzięki temu, że wieczność buduje się w czasie, ziemskie życie oraz wolna decyzja człowieka za lub przeciw Bogu nabierają powagi (por. Hbr 9, 27). Tak wielka odpowiedzialność nie powinna być widziana jako ciężar, jest ona raczej wyrazem nieskończonej miłości Boga do człowieka, który stworzył go na swój obraz i w usynowieniu podnosi ponad kondycję naturalną, oraz nieskończonej wielkości Tego, który w chwale będzie wypełnieniem wszystkich ludzkich pragnień<sup>554</sup>.

W sytuacji po grzechu człowiek potrzebuje łaski do powiedzenia Bogu *fiat*, a więc potrzebuje Odkupiciela wyzwalającego jego wolę do wolności niezbędnej, by wybrać drogę życia, a odrzucić drogę śmierci (por. Jr 21, 8). Chrystus, czyli Syn Boży, który przez swoje Wcielenie zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem, był, jest i będzie obecny w całej historii ludzkiej (por. J 1, 1. 3; Kol 1, 15; 1 Kor 8, 6; Hbr 1, 2), a choć różnie Jego oddziaływanie będzie się w niej realizowało, to jednak jest On Zbawicielem oddziałującym na wszystkie osoby oraz całą ludzkość również przed tym, jak dla nas i dla naszego zbawienia stał się człowiekiem i dokonał dzieła Odkupienia. Między Bogiem a historią człowieka została ustanowiona w Passze Chrystusa relacja pojednania, tak że każdy człowiek może spotkać Boga i znaleźć zbawienie<sup>555</sup>. Zgodnie z orzeczeniem Synodu w Quierzy (853 rok) nie było i nie będzie takiego człowieka, za którego Chrystus nie cierpiał<sup>556</sup>.

W relacji do ostatecznego przeznaczenia człowieka Chrystusowe dzieło odkupieńcze rozciąga się na wszystkich ludzi, i (sic!) ponieważ wszyscy są powołani do życia wiecznego. Przez przelanie swojej krwi na krzyżu Chrystus ustanowił nowe przymierze, wprowadził panowanie łaski, które obejmuje całą ludzkość. [...] Każdy jest powołany do uczestniczenia, poprzez adopcję, we własnym synostwie

---

<sup>554</sup> APE *Wprowadzenie*, 3; 9.1; 10.1-10.4; LG 48 (zgromadzeni na soborze odwołali się do *Listu do Hebrajczyków*, aby podkreślić jedność ludzkiego życia właśnie przeciw zwolennikom reinkarnacji – APE 9.3, przypis nr 110).

<sup>555</sup> GPO A, II, 3; APE 10.3; BTJ 37. 39; Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdział 7, BF 321 (DS 1528); GS 22. Por. D.L. Schindler, *Czas w wieczności, wieczność w czasie*, dz. cyt., s. 105: „Życie Jezusa jest bolesnym (przepelnionym cierpieniem) wejściem wieczności w czas po to, by czas mógł się wzbudzić w wieczność i być w ten sposób odkupiony”.

<sup>556</sup> DS 624: „*Christus Iesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit; licet non omnes passionis eius mysterio redimantur*”.



Chrystusa. Bóg nie udziela tego powołania, nie uzdolniwszy nas do odpowiedzenia na nie. Dlatego II Sobór Watykański może nauczać, że żaden człowiek, nawet taki, który bez swojej winy nie zna Ewangelii, nie jest nie dotknięty łaską Chrystusa<sup>557</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna uznaje zatem, że zbawienie Chrystusowe w jakiś sposób dotyka każdego człowieka, również zanim Słowo stało się człowiekiem. Współczesnym trudno jest przyjąć, że Odkupienie może działać niejako wstecz, „pod prąd” ludzkiej historii. Rozpowszechnionej tendencji do dzielenia ludzkiej historii na dwa okresy, przedchrystusowy a zatem w domyśle nieodkupiony oraz pochrystusowy objęty łaską Odkupienia, należałoby zdaniem Josepha Ratzingera szukać u Joachima z Fiore. Oczywiście doktryna teologii dziejów zaproponowana przez cysterskiego teologa została odrzucona, jednak odczytywanie wydarzenia Chrystusa jako mieszczącego się wewnątrz samej historii przetrwało. Przewyciężenie istotnej zmiany rozumienia chrześcijaństwa, którą ta perspektywa spowodowała, stanowi według Ratzingera pilne zadanie teologii współczesnej<sup>558</sup>. Ojcowie Kościoła mówili nie tyle o zwrocie w czasie, ile o pełni czy centrum czasów, ponieważ dla wszystkich ludzi w każdym czasie Chrystus jest sensem i celem<sup>559</sup>, również dla żyjących po Chrystusie jest On wciąż przecież oczekiwanym w Duchu Świętym; razem z Nim Kościół Oblubienica, zwłaszcza w Adwencie, woła: *Maranatha* (por. Ap 22, 17. 20)<sup>560</sup>.

„W każdej chwili i w każdej sytuacji Bóg daje ludzkości zbawcze remedium”<sup>561</sup>. Jedności Chrystusa z całym rodzajem ludzkim nie daje się rozdzielić, skoro przez swoje Wcielenie Syn Boży zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem, tak że nie ma nikogo, kto nie byłby objęty przez Słowo. Ojcowie

---

<sup>557</sup> TO IV, 47; LG 16. Por. RH 13: „Chodzi o człowieka «każdego» – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na zawsze się zjednoczył”. Por. również BTJ 60: „Odkupieńcze wcielenie Syna wprowadza w dzieje religijne człowieka przemianę o niewyobrażalnym znaczeniu”.

<sup>558</sup> J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, dz. cyt., s. 35, przypis 1. Oczywiście jest to zdanie wyrażone pół wieku temu, wydaje się, że późniejsza teologia próbowała sprostac temu wyzwaniu, na pewno jednak wspomniany problem ciąży wciąż na powszechnej świadomości chrześcijan nie-teologów. Zagadnienie to poruszyłem w: S. Zatwardnicki, *Niepokalane Poczęcie. Czy łaska odkupienia działa wstecz?*, RTKat 14/2 (2015), s. 61-85.

<sup>559</sup> Pisał o tym J. Ratzinger w rozprawie habilitacyjnej – por. polskie wydanie: J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2010.

<sup>560</sup> TO II, 20; J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, dz. cyt., s. 39: „granica pomiędzy czasem «przed Chrystusem» i czasem «po Chrystusie» nie przebiega na zewnątrz i nie można jej narysować na mapie; biegnie ona bowiem przez nasze serce”. Paradoksalnie, właśnie u tych, do których przyszedł już Chrystus, pojawia się wołanie „Przyjdź, Panie Jezu!”, tęsknota za Bogiem ma bowiem źródło w łasce Odkupienia – por. W. Wołyniec, *Blask misterium Niepokalanego Poczęcia w życiu Maryi i Kościoła*, MNP, s. 95-114, s. 96-97.

<sup>561</sup> NZD 83.

Kościół podkreślali właśnie ów fakt przyjęcia przez Chrystusa całej ludzkości, dla wszystkim bowiem Chrystus żył, umarł i zmartwychwstał. Nie tylko ludzkość, ale razem z nią całe stworzenie zostały obiektywnie zmienione i zbawione przez wydarzenia Wcielenia i Paschy, nawet jeśli wymaga to osobowego, subiektywnego skorzystania z ofiarowanej łaski. Wydarzenie Krzyża trwa przez wszystkie wieki, a w historii ludzkości, podobnie jak w osobistej historii, nie istnieją czas i porządek naturalny rozdzielone od wpływu Chrystusa<sup>562</sup>:

Jest rzeczą ważną, by uznać, że istnieje „podwójna darmość”, która powołuje nas do istnienia, a równocześnie powołuje nas do życia wiecznego. Mimo że można wyobrazić sobie porządek czysto naturalny, to jednak w rzeczywistości żadne życie ludzkie nigdy nie jest przeżywane w takim porządku. Aktualny porządek ma charakter nadprzyrodzony; od pierwszej chwili, w której zaczyna się każde życie ludzkie, zostają otwarte przed nami kanały łaski. Wszyscy urodzili się z człowieczeństwem przyjętym przez samego Chrystusa i wszyscy, w każdej chwili, żyją w jakiejś relacji z Nim<sup>563</sup>.

Zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej historia zbawienia rozpoczyna się, zgodnie ze świadectwem Pisma Świętego, „od początku”, od samego stworzenia; również pomiędzy upadkiem a podjętym dziełem Odkupienia nie dostrzega się różnicy czasowej, na co wskazuje tzw. Protoewangelia (por. Rdz 3, 15). Patrząc z perspektywy Boga i wieczności, Jego inicjatywa miłosnego skierowania się do grzesznej ludzkości charakteryzuje Boże odniesienie do ludzi zarówno przed, jak i w ramach historii. Wierny Bóg nie rezygnuje z pierwotnego zamysłu, gdy partner przymierza okazał się niewierny, ale podejmuje dzieło odnowienia interweniując w Chrystusie. W ten sposób dokonuje się podwójne dzieło: raz że człowiek zostaje wyzwolony od tego, co negatywne, dwa że Bóg prowadzi wszystko, co pozytywne ku ostatecznemu spełnieniu<sup>564</sup>. Wiara chrześcijańska, jak podkreślono w dokumencie

---

<sup>562</sup> NZD 88-89; KSO 54; BTJ 46; GS 22. Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 147: „«raz jeden» i «zawsze» są ze sobą nierozzerwalnie związane, [...] wiara chrześcijańska nigdy nie może odłączyć się od ziemskiego miejsca świętego wydarzenia”.

<sup>563</sup> NZD 95. Por. K. Rahner, *Pisma wybrane. T. 2*, dz. cyt., s. 313-314: „Bóg i łaska Chrystusa są obecne we wszystkim jako ukryta istota wszelkiej możliwej jako wybór rzeczywistości. Nie jest więc rzeczą łatwą, aby sięgając do jakiejś rzeczywistości, nie mieć jednocześnie do czynienia (w ten czy inny sposób) z Bogiem i Chrystusem [...]. Każdy więc, kto w pełni przyjmuje swe człowieczeństwo (jakże jest to niewyraźalnie trudne, i jak bardzo niejasny pozostaje fakt, czy rzeczywiście to czynimy!), przyjął Syna Człowieczego, ponieważ Bóg przyjął człowieka w Nim”.

<sup>564</sup> TO I, 35; IV, 33-34. Według MKT „odkupienie to jedyna rzeczywistość dostatecznie mocna, aby wyjść naprzeciw rzeczywistości potrzeby człowieka i jedyna dostatecznie głęboka rzeczywistość, aby przekonać ludzi o tym, co mają w sobie” – TO I, 34.

Por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, dz. cyt., s. 121-122: „Zamysł Boży współistnieje wraz z życiem Boga. Nie stosują się do niego prawa czasu. Nie ma w nim «wcześniej» i «później»”.

*Teologia odkupienia*, mówi o Bożej woli zawarcia przymierza z ludźmi nie jedynie dlatego, że Bóg zechciał nas pouczyć o tych zamiarach:

Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że – w sposób o wiele bardziej radykalny – Bóg dosłownie *zainterweniował* w historii i zadziałał w samym sercu historii; przez swoje „przedziwne dzieła” najpierw w ciągu całego starego przymierza, lecz w sposób pełniejszy i definitywny przez Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie, swoim własnym i jedynym Synu, który przez wcielenie wszedł w ludzką kondycję, w jej całkowicie konkretnej i historycznej formie<sup>565</sup>.

Szczytem Bożego Objawienia oraz niezmiennej Bożej miłości nieskończenie większej od ludzkiego grzechu jest Wcielenie Słowa Bożego, kiedy to odwieczny Syn w ludzkiej naturze rozpoczyna życie w czasie: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). W ten sposób stworzenie i historia stanowią przestrzeń i czas dla samoobjawienia się Boga, a jednocześnie dla ludzkiego odrzucenia Go: „Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli” (J 1, 10-11)<sup>566</sup>. Dokonujące się w czasie spotkanie grzesznego stworzenia żyjącego w czasie z wiecznym Stwórcą-Odkupicielem przynosi skutki w całej historii, choć nie łamie jej praw, co widać właśnie w tym, że inaczej zaznacza się oddziaływanie Chrystusa – jakkolwiek paradoksalnie to brzmi – przed i po Chrystusie. W każdym razie „przeciwstawienie między łaską i grzechem zakłada, że zanim jakkolwiek grzech wszedł w świat, łaska Boża już została ofiarowana ludzkości”<sup>567</sup>.

Bernard Sesboüé zauważał, że jeśli Wcielenie uczyniło ze Słowa Tego, który jest Wcielony na całą wieczność, to znaczy że nie ma już Słowa bez ciała, i od strony Boga żyjącego w wiecznej teraźniejszości fakt ten jest zawsze aktualny, także przed dokonaniem w czasie Wcieleniem. Oznacza to, że wszelkie działanie Słowa oraz Ducha w świecie jest zawsze powiązane z Jezusem z Nazaretu. Rozdzielanie Słowa Wcielonego od Słowa bez ciała byłoby według członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej nestorianizmem diachronicznym<sup>568</sup>. Z kolei Henri de Lubac z faktu, że szczytem i pełnią Objawienia Bożego jest Jezus Chrystus, wyprowadzał jego zdaniem oczywisty wniosek, że w takim razie wraz z Nim dobiegła kresu zarówno historia Objawienia, jak i również współzależna z nią historia zbawienia. Skoro

---

<sup>565</sup> TO I, 36.

<sup>566</sup> TD 6.

<sup>567</sup> TO I, 10.

<sup>568</sup> Por. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, dz. cyt., s. 325-326.

misterium Chrystusa zostało dane „w całości” i „raz na zawsze”, uważał członek komisji, czas Chrystusowy jest czasem końca, i odtąd wszyscy aż po kres czasów znajdują się we wnętrzu tego czasu Chrystusowego<sup>569</sup>. W tym czasie pozostającym we wnętrzu czasu Chrystusa dokonuje się Jego dzieło w każdym człowieku i w całej ludzkości. Spotkanie Boga i człowieka, a zatem również wieczności i doczesności, które urzeczywistnia się w Chrystusie i obejmuje wszystkich ludzi i cały czas, sprawia, że nie istnieje historia „sama w sobie”, bez związku z wiecznością; w tym sensie nie można mówić o „czystej” historii świeckiej, owszem historię przenika nowa wartość eschatologiczna, tak że zyskuje ona wymiar pozatemporalny, a zatem historia ludzkości nie jest już jedynie doczesna, lecz związana z wiecznością<sup>570</sup>.

Interesujące z punktu widzenia kwestii relacji czas – wieczność jest przede wszystkim działanie Drugiego Adama w człowieku jeszcze nieusprawiedliwionym (czy, analogicznie, w ludzkości w erze przedchrystusowej). Zbawienie musi już oddziaływać, żeby przygotować człowieka (ludzkość) do przyjęcia zbawienia. Mielibyśmy w takim razie do czynienia z jakimś echem tajemnicy Niepokalanego Poczęcia. Albo, od drugiej strony, maryjny dogmat definiowałby najbardziej wyjątkowy przejaw uniwersalnej reguły zbawienia. Wydaje się potwierdzać tę tezę

---

<sup>569</sup> Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże* (Żywa wiara, 7), tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997, s. 68-69. Por. również: K. Gózdź, *Chrystus centrum historii*, RTeol 2 (2006), s. 59-75, s. 63-64. Chrześcijaństwo łączy eschatologię z Inkarnacją; można powiedzieć, że Wcielenie jest eschatologiczne, a eschatologia dzięki Wcieleniu inkarnowana – por. T. Rowland, *The Humanism of the Incarnation*, art. cyt., s. 130.

<sup>570</sup> W związku z tym H. Urs von Balthasar mówi o zniesieniu „różnicy między szczególną („historyczną”) historią zbawienia a powszechną historią świecką: od chwili przyjścia Chrystusa cała historia jest z gruntu «sakralna», ale jest taka w niemałej mierze dzięki poświadczającej obecności Kościoła Chrystusowego w jednych, całościowych dziejach świata”, zmianie uległa bowiem „podstawa dziejów: istnieje jedna już tylko historia świata i jej transcendentno-immanentne spełnienie w Panu” – *Teologia dziejów*, dz. cyt., s. 124. 125. Nie oznacza to jednak zharmonizowania historii powszechnej z historią Królestwa Bożego, lecz raczej wzrastanie pszenicy i chwastu razem, bo ostateczny sens dziejów narodów i historii powszechnej w stosunku do historii zbawienia Pan dziejów ukaże dopiero w czasie Sądu Ostatecznego – por. tamże, s. 120. 122.

Zwiążanie historii doczesnej z wieczną nie byłoby możliwe bez „punktów osobliwych”, w których dokonuje się styk wieczności i czasu, a Bóg może wchodzić w historię; jednym z nich jest Niepokalane Poczęcie przyszłej Matki Bożej – por. P. Liszka, *Niepokalane Poczęcie Maryi jako stworzenie „nowego człowieka” na obraz i podobieństwo Boga Trójjedynego*, MNP, s. 71-94, s. 72. 85; tenże, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, dz. cyt., s. 121-122. Por. *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*, dz. cyt., s. 30: „Historia świata, rozpatrywana w odniesieniu do Wcielenia, przestaje być bezbożna, a staje się święta”. Por. również: A. Śtrukelj, *Teologia i świętość*, dz. cyt., s. 66: „Poprzez wejście Syna Człowieczego w kosmos oraz Jego powrót do Ojca zostaje w następstwie przemieszczone między czasem i wiecznością”. Por. również: K. Gózdź, *Chrystus centrum historii*, art. cyt., s. 73; H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 144: „Bóg działa w historii. Bóg objawia się przez historię. Co więcej, Bóg wchodzi i włącza się w dzieje, nadając im przez to „religijną konsekrację”, która zmusza nas do bardzo poważnego ich traktowania. A więc rzeczywistość historyczna kryje w sobie jakąś głębię i domaga się duchowego rozumienia: a rzeczywistość duchowa objawia się stopniowo i trzeba rozumieć ją historycznie”.

lektura dokumentu *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu*. Otóż jedną z hipotez postawionych przez autorów tego opracowania mających uzasadniać tytułową nadzieję, miałyby być możliwość przyjęcia przez nieochrzczone dziecko daru zbawienia analogicznego do tego otrzymywanego przez ochrzczone dzieci: „wydaje się, że możemy porównać przypadek tego rodzaju do niezasłużonego daru, jaki Bóg udziela Maryi w chwili Jej niepokalanego poczęcia, przez który On po prostu działa, aby w sposób uprzedni udzielić Jej łaski zbawienia w Chrystusie”<sup>571</sup>.

W wyjątku Niepokalanie Poczętej odsłania się pierwotny zamysł Stwórcy wobec każdego człowieka, od samego swojego zaistnienia ogarniętego Chrystusowym Odkupieniem<sup>572</sup>. Dogmat zdefiniowany przez papieża Piusa IX<sup>573</sup> ukazuje pośrednio, że w życiu wszystkich ludzi łaska działa uprzednio, jeszcze przed chrztem. Zdaniem Yves’a Congara „istnieje wiara poprzedzająca prawdziwą wiarę i łaski poprzedzające łaskę”<sup>574</sup>. Nie deprecjonuje to wagi sakramentu, ale jednocześnie nie zaniedbuje potrzeby przygotowania do niego. Presakramentalny interwał czasu również jest już objęty zbawczą wolą Boga, która, zauważa Karl Rahner, „jako to, co pierwotne i ostateczne, ogarnia każdego człowieka, wyprzedzając faktyczne zmazanie grzechu pierwotnego poprzez chrzest czy niesakramentalne usprawiedliwienie”<sup>575</sup>.

Według modelu wkraczania Chrystusa w historię dzieje się każda historia zbawienia. Zanim Słowo stało się ciałem, już „na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie” (J 1, 10); nim wkroczyło w historię, już „była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1, 9). O tej niepełnej, „zarodkowej” obecności mówi starożytna doktryna Słowa rozsianego (gr. *Logos spermatikos*, łac. *semina Verbi*). Można zatem mówić o podwójnym przychodzeniu czy obecności Chrystusa, przy czym ostateczne i pełne wejście Syna Bożego w

---

<sup>571</sup> NZD 87.

<sup>572</sup> Por. M. Chmielewski, *Dogmat niepokalanego poczęcia: inspiracje dla chrześcijańskiej duchowości*, TPM, s. 337-354, s. 351; J. Bolewski, *Cała ludzkość Niepokalanej...*, MNP, s. 43-60, s. 57; S. Zatwardnicki, *Niepokalany wyjątek od reguły*, art. cyt., s. 161-187.

<sup>573</sup> Por. Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus* (8.12.1854), BF 524-528 (definicja niepokalanego poczęcia Maryi – nr 527).

<sup>574</sup> Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 267.

<sup>575</sup> K. Rahner, *Pisma wybrane. T. 2*, dz. cyt., s. 220-221. Por. J. Majewski, *Symboliczna reinterpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi*, TPM, s. 243-258, s. 255: „od pierwszej chwili życia znajdujemy się w obszarze udzielającego się zbawczo Chrystusa, którego moc miłości jest większa od mocy «grzechu» pierwotnego [...] Nie ma jednej chwili w życiu człowieka, aby Chrystus pozostawił go samotnego «na pastwę» mocy zła. Zbawiciel pochyla się miłosiernie nad każdym człowiekiem i nad wszystkimi ludźmi w każdym momencie ich istnienia”.

historię dokonuje się dzięki Wcieleniu, śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa. Albo, patrząc od drugiej strony, właśnie dzięki uwielbieniu Słowa Wcielonego, przyjęty we Wcieleniu czas zostaje teraz jakoś objęty przez wieczne życie Trójjedynego i wprowadzony w wieczność, tak że Chrystus ma moc roztoczyć swoje panowanie nad światem i historią ludzkości i prowadzić je do ostatecznego wypełnienia. Zgodnie z formułą Chalcedonu wolno mówić o transcendencji chrystologicznej uwielbionego Chrystusa, Boga a zarazem przecież Człowieka, w stosunku do wszystkich ludzi oraz całej historii<sup>576</sup>.

Według opinii Międzynarodowej Komisji Teologicznej czas będzie istniał nawet po śmierci; wieczność człowieka nie tyle jest „czasowa”, ile przyjmuje w siebie czas przemieniony razem z ciałem uwielbionym w zmartwychwstaniu. Należy przyjąć istnienie jakiegoś czasu po śmierci, pokusa aczasowości jest obca myśli biblijnej, a z teologicznego punktu widzenia odrzucenie czasu wydaje się nie brać pod uwagę cielesności zmartwychwstania, ciało bowiem nie może być zewnętrzne względem pojęcia czasu<sup>577</sup>. Związek człowieczeństwa (a w jego ramach materii) z czasem wydaje się logiczny z punktu widzenia historii zbawienia; jedno i drugie jest darem Boga, by człowiek zdecydował się na życie z Nim; człowiek wyraża się w ciele i przez ciało, a to dokonuje się w czasie<sup>578</sup>.

Istoty ludzkie stworzone przez i dla Chrystusa (por. Kol 1, 16) są ukierunkowane na Tego, który jest pełnią człowieka i w którym człowiek osiągnie swoją realizację eschatologiczną. Jednak już na ziemi, pośród czasu i historii, ludzie uczestniczą w eschatologicznym podobieństwie do Chrystusa. Zmartwychwstanie i

---

<sup>576</sup> CR 49 (punkt b); WZC II, 5. Relacja między czasem a wiecznością dostępuje przemiany we Wniebowstąpieniu Chrystusa – por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, dz. cyt., s. 141-142: „Słowo «wniebowstąpienie» informuje nie tyle o nowym wymiarze chwały Jezusa Chrystusa, co raczej o nowej relacji pomiędzy Nim a światem. Wniebowstąpienie podkreśla raczej znaczenie paschy dla dziejów świata [...]. Nie jest istotna wewnętrzna struktura temporalna okresu pomiędzy Zmartwychwstaniem a Wniebowstąpieniem, lecz jedynie zbawcza treść. W tym okresie bowiem dokonuje się nowe wchodzenie Jezusa w historię. Jest to wchodzenie Chrystusa popaschalnego, innego niż przed paschą i jest to wchodzenie w inny sposób. Patrząc z innego punktu można powiedzieć, że w tym okresie historia wchodzi nie tylko w nową fazę doczesną, lecz ponadto wciągana jest przez Jezusa w pozadoczesność. Epifanie to również historia Jezusa i dla Jezusa – który uwielbiony – już jest «zasiadający po prawicy Ojca». Dlatego Jezus wprowadza tę historię we wnętrze życia Bożego. Czas wchodzi we wnętrze wieczności”.

<sup>577</sup> APE 2.2. Zdaniem MKT teologowie przychylni teorii zmartwychwstania w śmierci uciekają się do aczasowości, aby uniknąć oskarżenia o to, że ich rozumienie powstania z martwych odchodzi od biblijnej wizji wspólnotowego wydarzenia na rzecz indywidualnego procesu (tamże). Poglądom tym towarzyszy również przekonanie, że także sąd ostateczny jest przeżywany indywidualnie w sądzie szczegółowym – por. L. Balter, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków 2010, s. 88-90.

<sup>578</sup> Por. K. Góźdz, *Chrystus centrum historii*, art. cyt., s. 70-71.

Pięćdziesiątnica antycypują eschatologiczne Królestwo i sprawiają, że *eschaton* został wprowadzony w świat ludzi i cały kosmos, i niejako „od środka” przemienia go i przebóstwia. Życie Ludu Bożego jest drogą do tej pełnej komunii z Bogiem, przy czym wędrówka ta jest naznaczona prawdą Chrystusa oraz darem Ducha Świętego, który sprawia w Kościele i poszczególnych wierzących wołanie o powtórne przyjście Pana (por. Ap 22, 17. 20). Pielgrzymka ku ziemi obiecanej Bożego odpoczynku odbywa się za Nowym Mojżeszem, który ze względu na swoje synostwo staje się prawdziwym przewodnikiem zbawienia. Chrystus, dokonawszy dzieła Odkupienia, jest już u Ojca. U Niego wstawia się za tymi będącymi jeszcze w drodze (por. Hbr 7, 25; 9, 24), którym posyła swojego Ducha. Mimo że chrześcijanie posiadają już pierwsze dary Ducha Świętego, to jednak wciąż oczekują pełnego usynowienia i odkupienia (por. Rz 8, 23-24). Dzięki łasce grzech został przebaczony i nie króluje w wierzącym, ale przecież jego skłonności do grzechu nie zostały przezwyciężone, a ślady grzechu, cierpienie i śmierć będą obecne aż do końca czasów<sup>579</sup>.

Recepcja odkupienia w obecnym czasie jest częściowa i niekompletna [...]. Odkupienie dojdzie do swego wypełnienia jedynie wraz z powtórным pojawieniem się Chrystusa, który ustanowi swoje ostateczne królestwo. Kiedy przedstawi Ojcu owoce swoich zmagañ. Błogosławieni w niebie będą uczestniczyć w chwale nowego stworzenia. Obecność Boża przeniknie całą rzeczywistość stworzoną; wszystko zajaśnieje blaskiem Wiecznego, aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28)<sup>580</sup>.

Można by skomentować tę wypowiedź Międzynarodowej Komisji Teologicznej następująco: dzięki Passze Chrystusa już całe stworzenie zostało odkupione, jednak dopiero wraz z nastaniem Królestwa Bożego ujawnią się skutki Chrystusowego dzieła, które do tego czasu działają *in mysterio*. Spotkanie wieczności i czasu już się dokonało, ale inaczej wygląda ono z „wnętrza” czasu, a inaczej zrealizuje się w przyjęciu czasu do wieczności<sup>581</sup>.

---

<sup>579</sup> KSO 54; TO II, 19-20; IV, 75-76. W nawiązaniu do teologii Ireneusza można powiedzieć, że „choć wcielenie dopełnia przeszłość, streszczając ją w rekapitulacji, to równocześnie, w pewnym sensie, prowadzi ją do celu”. Właśnie „wylanie Ducha Świętego, które zostało zapoczątkowane w zmartwychwstaniu, prowadzi historię do *eschatonu* i sprawia, że rekapitulacja ma rzeczywistość uniwersalny charakter” – TO III, 6.

<sup>580</sup> TO IV, 75; IV, 78.

<sup>581</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 387. Dogmatyk utrzymuje, że eschatologiczne spełnienie nie dotyczy jedynie stworzenia, ale również samego Trójjedynego Boga. Mówi w związku z tym o „stawaniu się nowym” trynitarnego Boga, które znajduje swoje uzasadnienie oczywiście nie w stworzeniu, ale w wiecznie-nowym życiu Boga powołującego w wolnej decyzji stworzenie i

### 3. Objawienie uniwersalne i Objawienie historyczne

Jednym z aspektów przenikania się wieczności i czasu jest relacja między dwoma rodzajami objawień, na które zwróciła uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Poleca ona wykorzystać odpowiednio przystosowane kryterium użyte w definicji chalcedońskiej, i z tej perspektywy postrzegać „rozdzielenie między dwoma czasami objawienia, przy zachowaniu wzajemnej odpowiedniości między nimi”. Chodzi o czas objawienia uniwersalnego dokonywanego przez Boga w pierwotnym stworzeniu oraz o czas Objawienia bardziej osobistego, rozwijającego się w ciągu historii zbawienia, od Abrahama aż do Chrystusa<sup>582</sup>.

Jedność między „dwoma objawieniami” daje się tłumaczyć jednością Boga, który jest zarazem Stwórcą, jak i Zbawicielem. Wolno patrzeć również na czas objawienia uniwersalnego jak na dar od Boga dany po to, aby człowiek mógł przyjąć łaskę Objawienia osobistego (historycznego). W tym sensie objawienie uniwersalne byłoby łaską uprzedzającą niezbędną do przyjęcia Objawienia osobistego, podobnie jak to, co naturalne, jest już w pewnym sensie łaską, skoro stanowi fundament, na której łaska buduje. W Chrystusie zostaliśmy zarówno stworzeni, jak i odkupieni – a pomiędzy stworzeniem a odkupieniem należy zachować rozróżnienie, ale nie wolno ich rozdzielać<sup>583</sup>.

Kościół katolicki na bazie teologii stworzenia nie odrzuca, lecz przyjmuje to wszystko, co w religiach jest prawdziwe i święte, a co dzięki Chrystusowi zostanie

---

historię, przez które i w których chce się On na nowo stawać. Por. również: TMA 10: „Czas staje się, w Jezusie Chrystusie Słowie Wcielonym, wymiarem Boga, który jest wieczny sam w sobie”.

<sup>582</sup> TCA, I, A, 2. Por. A.A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna* (Myśl Teologiczna, 61), Kraków 2008, s. 26-31. Autor wymienia objawienie kosmiczne (dawniej: naturalne) w dziele stworzenia (*revelatio naturae*), objawienie historyczne (*revelatio historiae* lub *revelatio gratiae*) związane z ingerencją Boga w dzieje ludzkości, oraz objawienie eschatyczne (*revelatio gloriae*), pełne i dokonujące się dopiero w ostatnim eonie. Oczywiście to uprawnione dla ukazania jakościowej różnicy rozróżnienie „dwóch objawień”, uniwersalnego i historycznego (czy też kosmicznego i historycznego), jest narażone na pewną abstrakcyjność. Zwłaszcza jeśli uwzględni się nierozłączność teologii stworzenia i teologii Odkupienia; eschatologia wyrażona jest już w formie protologii – na stworzenie trzeba patrzeć jak na pierwszy akt Odkupienia, a na Odkupienie jak na nowe stworzenie – por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, dz. cyt., s. 49-50.

<sup>583</sup> Por. W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, dz. cyt., s. 96: w reakcji do poglądów Marcjona „Kościół przyjmując do kanonu Pisma świętego obok Nowego Testamentu także Stary Testament rozstrzygnął tym samym, że stworzenie i Odkupienie stanowią całość. Można nawet powiedzieć: jedność stworzenia i odkupienia jest kanoniczną prawdą Pisma Świętego i jako taka hermeneutyczną zasadą jego wykładni. Gdyby porządek zbawienia nie odnosił się do porządku stworzenia, przeczyłoby to uniwersalności odkupienia”.



ulepszone i doprowadzone do wypełnienia<sup>584</sup>. Zgodnie ze słowem Apostoła należy uwzględniać „wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie” (Flp 4, 8). Z drugiej jednak strony wiara chrześcijańska zwraca uwagę na bałwochwalstwo związane z religiami, z którego wynika konieczność zerwania z przeszłością i nawrócenia się do Chrystusa tych, którzy chcą przyłączyć się do prawdziwej wiary (por. mowa św. Pawła na Areopagu – Dz 17, 22-31). Dlatego, jak podkreślono w dokumencie *Chrześcijaństwo i religie*, nie wolno mylić teologicznego pojęcia Objawienia z pojęciem objawienia w fenomenologii religii uważających się za religie oparte na Bożym objawieniu<sup>585</sup>. Więcej jeszcze, o Objawieniu w pełnym tego słowa znaczeniu można mówić jedynie wtedy, gdy to Bóg objawia samego siebie, a Jego samoudzielenie się zostaje przyjęte<sup>586</sup>, co dokonało się w sposób najpełniejszy i najpewniejszy jedynie w Chrystusie:

Specyficzny i niepowtarzalny charakter objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie opiera się na tym, że jedynie w Jego Osobie Trójosobowo Bóg objawia samego siebie. Dlatego w ścisłym znaczeniu o objawieniu Boga można mówić jedynie wtedy, kiedy Bóg objawia samego siebie. W ten sposób Chrystus jest zarazem „pośrednikiem i pełnią całego objawienia” [...]. Dar, który Bóg czyni z samego siebie, oraz Jego objawienie stanowią dwa nieodłączne aspekty (wł. *aspetti inseparabili*) wydarzenia Jezusa. [...] Chociaż Bóg mógł oświecić ludzi na różne sposoby, nie mamy jednak nigdy pewności, czy te światła zostały właściwie przyjęte i zrozumiane przez tego, kto je otrzymał. Jedynie w Jezusie mamy gwarancję pełnego przyjęcia woli Ojca<sup>587</sup>.

Z kolei uznanie w Jezusie samoobjawienia się Boga jest możliwe tylko w świetle prapojęcia i pragnienia Boga już wcześniej obecnych w sercu człowieka. Światło, które oświeca każdego narodzonego (por. J 1, 9), choć zaćmione błędami, świeci przecież już w uniwersalnym doświadczeniu religijnym czy poszukiwaniach

<sup>584</sup> APE 4.5; CR 78. 100; WI III, 12; NA 4.

<sup>585</sup> CR 38. 88. W kwestii zbawczej wartości religii – por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 161: „Nie zbawiają one jako zamknięte systemy i przez zachowanie wierności tym systemom, ale gdy doprowadzają człowieka do «szukania Boga»”.

<sup>586</sup> Objawienie, które „oznacza zbliżenie się Boga do człowieka [...], aby było objawieniem, musi osiągnąć swoje przeznaczenie i musi zostać przyjęte i zrozumiane, bo w przeciwnym razie nie stałoby się objawieniem – J. Ratzinger, *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 106-107. Por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 25. 27: „historia Objawienia i historia religii dokładnie pokrywają się ze sobą tam tylko, gdzie podmiot słowa Objawienia i podmiot wolnej odpowiedzi człowieka utożsamiają się, a mianowicie w osobie *Jezusa z Nazaretu*”, w którym „historyczna koincydencja Objawienia Bożego i oddania się człowieka Bogu w posłuszeństwie wiary, stały się *wydarzeniem*”.

<sup>587</sup> CR 88. 91.

filozoficznych, a nawet we współczesnym dążeniu do wartości absolutnych (sprawiedliwość, solidarność). W sercu i umyśle *homo religiosus* skrywa się głęboka intuicja bóstwa (o czym świadczy powszechność religii), a świadectwo życia Bożego daje się rozpoznać jeszcze zanim zostało poddane racjonalnej refleksji<sup>588</sup>.

Idea Boga nie jest wrodzona w znaczeniu wiedzy pojęciowo ukonstytuowanej uprzednio w stosunku do doświadczenia człowieka. Tymczasem gotowość uznania Boga prowadzi do świadomości obecności, która poprzedzając je, towarzyszy mu. [...] Przedmetafizyczne lub przedfilozoficzne pojęcie Boga nie jest pozbawione znaczenia dla realistycznego zrozumienia doświadczenia religijnego. Racjonalna myśl o Bogu, jako rzeczywistości znajdującej się u początku i na końcu wszystkiego, oświeca to przedkrytyczne doświadczenie, wypracowując jego prawdziwy horyzont<sup>589</sup>.

Bez tego „praobjawienia” nie byłoby możliwe ani przyjęcie Objawienia Bożego, które musi przecież korelować z doświadczeniem osób, do których zostało skierowane<sup>590</sup>, ani jakakolwiek refleksja rozumowa o Bogu. W procesie recepcji Objawienia Bożego praca rozumu rozróżniającego prawdziwe Objawienie od fałszywego polega między innymi właśnie na ocenie zgodności nadprzyrodzonego *novum* z prawdami dostępnymi poznaniu naturalnemu (w tym: filozoficznemu) oraz wcześniejszemu „praobjawieniu”. Jeśli praca rozumu polega na wykazaniu wiarygodności Objawienia<sup>591</sup>, to z kolei Objawienie, które nie jest nieracjonalne, przekracza jednakże zdolności rozumu:

Misterium Boga, które zostało definitywnie objawione w Jezusie Chrystusie, zawiera „niezgłębione bogactwa” (por. Ef 3, 8), które przewyższają – co więcej, transcendują – myśli i pragnienia ducha filozoficznego i ducha religijnego zostawionych swoim własnym siłom. To misterium Boga obejmuje, potwierdza i prowadzi do pełni całą prawdę, tych myśli i tych pragnień; najwznioślejszym intuicjom otwiera ono drogę do ciągle większego Boga. Poprawia błędy i dewiacje,

---

<sup>588</sup> TCA, I, A, 3.1; CR 90; BTJ 2; KKK 36; FR 24-35. Por. BTJ 23: „Wszystkie wielkie ujęcia myśli nieustannie dawały wyraz poszukiwaniu nieskończoności, absolutu, tajemnicy początku i zagadki przeznaczenia. Nie znamy do tej pory żadnej cywilizacji, która by się zrodziła i rozwinęła poza tym charakterystycznym wymiarem ducha, jakim jest poszukiwanie Boga”.

<sup>589</sup> BTJ 75.

<sup>590</sup> Potwierdzeniem tego może być historia „ojca wierzących” – LF 11: „w głosie, który zwraca się do Abrahama, rozpoznaje on głębokie wezwanie, od zawsze wpisane w swoim wnętrzu”. (Encyklika powstała na bazie przemyśleń poprzednika, jak zaznacza papież Franciszek – por. LF 7). Por. również: KKK 144-146.

Bez naturalnej sakralności człowieka nie byłoby też możliwe Wcielenie; i odwrotnie, objawienie Wcielonego nie niszczy naturalnej sakralności człowieka, lecz podlega ona przekształceniu – por. L. Bouyer, *Two Temptations*, art. cyt., s. 18-19.

<sup>591</sup> BTJ 75; FR 67.

jakie w nich się znajdują, prowadząc człowieka na proste i szerokie drogi, których szukają jego pragnienia<sup>592</sup>.

Pierwotne intuicje religijne oraz rozumowe poszukiwania Boga okazują się jedynie etapem wstępnym, koniecznym dla przyjęcia Objawienia się Boga w Chrystusie, które poprawia i doprowadza do pełni pragnienia ducha ludzkiego. Nie oznacza to jednak, że owo „praobjawienie” spełnia swoją rolę jedynie do momentu rozpoznania i przyjęcia Objawienia Bożego. Objawienie uniwersalne towarzyszy przez cały czas przyniesionej przez Boga nowości, tyle że ich wzajemna relacja dokonuje się teraz inaczej niż przed jej recepcją. Również w tym dochodzi do głosu spotkanie wieczności z czasem, które szanuje prawa dziejów. Z perspektywy „optyki inkarnacyjnej”<sup>593</sup> można by dostrzec analogię między chrystologicznym monofizytyzmem a zmieszaniem dwóch objawień w proporcjach „kropla praobjawienia – ocean Objawienia”, skutkiem którego to pierwsze nie znaczyłoby nic, gdy drugie zostało już przyjęte. Jest to pokusa analogiczna do tej, która legła u podstaw poglądów Eutychesa wyznającego co prawda dwie natury przed, ale już tylko jedną po Wcieleniu. Nie wolno pozwolić na tego rodzaju fideistyczne zmieszanie, podobnie jak nie można się było zgodzić z eutychanami<sup>594</sup>.

Rozróżnienie na dwa objawienia, u którego korzenia znajduje się rozróżnienie natury i łaski, nie może jednak prowadzić do dzielenia czasu na ten objęty łaską oraz pozostały czas „naturalny” pozbawiony łaski. Dlatego powyższe refleksje należy uzupełnić o wskazanie konieczności nierozdzielania (nie będącego jednak mieszanym) porządków nadprzyrodzonego i naturalnego w ciągu całej historii

---

<sup>592</sup> TCA I, A, 3.2. Wynikła z jego doświadczenia religijnego, dystynkcja Pascala między Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba a Bogiem filozofów, nie powinna być rozumiana w ten sposób, jakby między Bogiem wierzących a filozofów nie było żadnego związku. Owszem Bóg filozofów i Bóg wiary to „dwie twarze jednego Boga”, a ich całkowite rozdzielenie prowadzi do zubożenia obu – por. K. Ward, *The God of the Philosophers and the God of Abraham, Isaac, and Jacob*, JTP 2 (1999), s. 157-170, s. 157. 170.

<sup>593</sup> Określenie Jerzego Szymika, dla którego „Paradygmat Inkarnacji” staje się „paradygmatem wszechrzeczywistości”, tak że wszystko należy postrzegać i rozumieć z perspektywy „optyki inkarnacyjnej” – por. J. Szymik, *W światłach Wcielenia*, dz. cyt., s. 45-55. 87. 94; tenże, *O cudzie Wcielenia, czyli o tym, że Bogu i człowiekowi cudownie jest być razem*, Katowice 2001, s. 13; tenże, *O teologii dzisiaj*, dz. cyt., s. 21. 33. 243; tenże, *Teologia w krainie pepsy-coli. Od teologii-nauki do teologii-mądrości* (Biblioteka „Więzi”, 114), Warszawa 1999, s. 13. Polski dogmatyk w misterium Wcielenia widzi podstawowy klucz hermeneutyczny rozumienia rzeczywistości – por. tenże, *O teologii dzisiaj*, dz. cyt., s. 179; tenże, *Rozum na drodze do nieskończoności, czyli o teologii na uniwersytecie według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *O naturze teologii* (Studia theologiae fundamentalis, 5), red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 9-24, s. 12.

<sup>594</sup> Por. mój artykuł, z którego korzystałem w opracowaniu niniejszego paragrafu: *Bez wiary rozumnej nie można podobać się Bogu*, w: *Teologiczna cnota wiary*, dz. cyt., s. 31-57.

ludzkości. Na wcześniej zarysowany obraz dwóch objawień należy teraz „nałożyć” obraz drugi, dopiero razem wzięte dają pełniejszą ilustrację. Jeśli dla działania łaski niezbędna jest natura, a dla przyjęcia Objawienia Boga konieczne jest objawienie uniwersalne, to z kolei Boża łaska działa od początku, a Chrystus będący pełnią Objawienia obejmuje swoim wpływem całe dzieje ludzkości. Przy czym z kolei to widzenie jedności nie może przesłaniać niezbędnego rozróżnienia, tak jakby istniała jedynie ewolucyjnie rozwijająca się „powszechna historia zbawienia” bez kulminacyjnego „skoku jakościowego”<sup>595</sup>.

Słowo zostało wypowiedziane wielokrotnie i na różne sposoby przez proroków (por. Hbr 1, 1), a nawet samo stworzenie już „prorokuje” o swoim Stwórcy. Jak zapewnia św. Paweł, „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1, 20; por. Mdr 13, 1-9). Kościół w zgodzie z tym słowem podtrzymuje, że naturalne światło rozumu może ze świata stworzonego poznać Boga jako początek i cel wszystkich rzeczy oraz niektóre Jego przymioty<sup>596</sup>. Jednak ta sama Biblia, która potwierdza, że umysł ludzki może rozpoznać niewidzialne przymioty Boga z tego, co widzialne, utrzymuje jednocześnie: „przez wiarę poznajemy, że słowem Boga wszechświat został tak stworzony, iż to, co widzimy, powstało nie z rzeczy widzialnych” (Hbr 11, 3).

W konstytucji *Dei Filius* definiuje się co prawda możliwość poznania Boga za pomocą rozumu, ale jednocześnie ojcowie *Vaticanum Primum* stwierdzają, że to rozumowe poznanie istnienia Boga, choć jest możliwe, nie jest jednak łatwe – wymaga odpowiedzialnej decyzji człowieka wielorako uwarunkowanego (kulturowo, środowiskowo, itp.). Jest zatem ten sposób poznawania prawd przekraczających porządek natury trudny do osiągnięcia dla przyrodzonej kondycji człowieka, zwłaszcza naznaczonego grzechem. Nie jest to zresztą jeszcze poznanie Boga żywego, a jedynie (i ewentualnie) doprowadzenie do momentu otwarcia na

---

<sup>595</sup> Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, dz. cyt., s. 39-40. 43: „istnieje ryzyko, że przyjmując tę zbyt szeroką koncepcję, pomylimy dążenie człowieka i dar Boga, odległe przygotowania i bezpośrednio wezwanie, rozproszony wpływ i decydującą interwencję, krótko mówiąc: ryzyko rozmycia głównej osi objawienia historycznego w amorficznym ewolucjonizmie. [...] Należy zatem stwierdzić, że cała historia zbawienia kulminuje w punkcie, który zarazem kończy ją i przekracza”.

<sup>596</sup> Por. DF, BF 641.

samoobjawienie się Boga<sup>597</sup>. Z kolei od samego początku egzystencja każdego człowieka zostaje objęta rzeczywistością Boga, zanim jeszcze pojawi się tego świadomość, a co dopiero krytyczny namysł. „Otwarcie na bóstwo jest tak głęboko wpisane w człowieka, że może już samo w sobie być postrzegane – choć jeszcze niewyraźnie – jako forma doświadczenia religijnego”<sup>598</sup>.

Monoteizm Izraela prawdopodobnie kształtował się w historii jako owoc stopniowego Objawienia. Przyjęcie, że Bóg jest Bogiem „uniwersalnym” (a nie bożkiem związanym z danym miejscem) wiązało się ze zrozumieniem, że JHWH jako Zbawiciel ludu Przymierza jest tożsamy ze Stwórcą działającym uniwersalnie

---

<sup>597</sup> BTJ 71; HG, Wprowadzenie (DS 3875). Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 96. Kardynał zauważa, że Sobór Watykański I mówi jedynie o poznaniu w najszerszym sensie, a nie o dowodzeniu istnienia Boga naturalnym światłem rozumu. Wspomina się jedynie o możliwości poznania Boga, a nie o faktyczności takiego poznania przez konkretnego człowieka. Wypowiedź należy zatem rozumieć bardziej jako transcendentally-teologiczne podkreślenie niezbędnego warunku dla zaistnienia samej wiary. Por. również: P. Borto, *Yves 'a Congara rozumienie Objawienia*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów* (Studia theologiae fundamentalis, 1), red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 131-148, s. 139; W. Sołowjow, *Duchowe podstawy życia*, dz. cyt., s. 27: zdaniem rosyjskiego filozofa i teologa można „nawet poznawszy Boga, nie uznawać Go jako Boga (Rz 1, 21)”. Sama konstytucja również pośrednio wskazuje na możliwość pomyłki w naturalnym poszukiwaniu Boga – BF 642: „Temu to Bożemu objawieniu należy przypisać, że to, co spośród Bożych spraw samo przez się nie jest dostępne dla ludzkiego rozumu, także w obecnym położeniu rodzaju ludzkiego mogą wszyscy łatwo poznać, z całą pewnością i bez domieszki błędu”. Należy też zwrócić uwagę na swego rodzaju dialektykę pomiędzy mądrością przyrodzoną a nadprzyrodzoną – ten sam Apostoł stwierdza, że Bóg ukazuje się rozumowi w swoich dziełach (por. Rz 1, 18-25), a zarazem widzi nieskończoną mądrość w objawieniu Ukrzyżowanego Chrystusa, który dla ludzkiej mądrości jawi się głupstwem (por. 1 Kor 1, 21-25). Święty Paweł potwierdza możliwość naturalnego poznania Boga przez pogan po to, żeby wykazać powszechną potrzebę zbawienia; dlatego wykazuje, że naturalne poznanie zostało wypaczone przez bałwochwalstwo, żeby postawić Żydów i pogan na jednej płaszczyźnie (Rz 2, 14-15) – BTJ 69; PEU 25. Według MKT w samych wierzących może na tyle osłabnąć pragnienie Boga, że stają się oni w jakiejś mierze odpowiedzialni za ateizm – BTJ 72; GS 19.

<sup>598</sup> BTJ 2. W tym kontekście warto zaakcentować apologetyczne nieporozumienie: „Rozpowszechnienie błędnego rozumienia słynnych «dróg tomistycznych», wyrażających racjonalną spójność myśli o istnieniu Boga, było między innymi owocem intelektualistycznej ekstrapolacji tej metody dowodzenia, która jednak ostatecznie odseparowała ją od jej związku z poznaniem Boga, również naturalnym i rozpowszechnionym, które jest właściwe ludzkiemu pojmowaniu życia. Moc rzeczywistości Boga pobudza rozum i budzi wolność człowieka” – BTJ 75. Tomasz z Akwinu budując swoje „pięć dróg” zakładał jednak jakieś nominalne pojęcie Boga, bez którego nie można by utożsamić Pierwszej Przyczyny czy Pierwszego Nieruchomego Pocieszyciela z Tym, którego „wszyscy nazywają Bogiem” – por. J. Tupikowski, *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków 2002, s. 28-39. Według Augustyna wiara sprawuje prymat nawet w racjonalnym argumentowaniu za istnieniem wiary, ponieważ tworzy odpowiedni klimat duchowo-psychiczny dla analiz racjonalno-filozoficznych – por. S. Kowalczyk, *Bóg filozofii a Bóg wiary*, Sandomierz 2005, s. 80. Rozumowa apologetyka „zbyttno rozdzieliła (ang. *separated too much*) naturalny porządek rozumu od nadprzyrodzonego porządku wiary i w rozumieniu tajemnic wiary przypisała wielkie znaczenie «teologii naturalnej», zbyt małe zaś *intellectus fidei*” – TD 70. Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 389: „Teizm jest już wiarą chrześcijańską zniszczoną przez oświecenie i ateizm i od strony treści nieodzownie ciągle przemienia się w ateizm, przed którym chce powstrzymać, ale przed którego argumentami nie może się obronić”. Por. również: K. Ward, *Bóg. Przewodnik błędzących*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2006, s. 26: „Wierzący nie potrzebuje wywnioskowanego Boga, Boga z cyrklem w ręku, którego istnienie zależy od siły i niezawodności dowodów, jakie filozofowie tworzą na rzecz wykazania lub obalenia Jego potencjalnego istnienia”.

(Bóg Abrahama i Wyjścia jest Panem całego stworzenia). A skoro jest On Bogiem Jedynym, należy zanegować istnienie wszystkich innych bogów. Im bardziej charakter związku Boga z Izraelem jest „wyłączny”, tym bardziej uniwersalne jawić się zaczyna Jego przymierze z całym stworzeniem, które doprowadzi do definitywnego pojednania rozbitej ludzkości. Bóg objawiający się małej grupie ludzi wymaga wierności, lud będący świadkiem tego Objawienia zostaje powołany, aby w ciągu całych dziejów przyłgnąć coraz mocniej umysłem i sercem do Pana, który chce się przez to dać poznać wszystkim ludziom<sup>599</sup>.

Chrystus wypełnia, a jednocześnie przewyższa zapowiedzi Starego Testamentu. Objawienie Wcielonego jest zarazem zerwaniem i ciągłością względem wcześniejszego Objawienia, w każdym razie nie powoduje zakwestionowania poprzedzającej historii przymierza Boga z ludźmi, która odtąd musi być interpretowana z perspektywy Chrystusa. Również ze względu na historyczność oraz wynikające z grzechu człowieka trudności w recepcji Objawienia, teologia musi dokonywać chrześcijańskiego rozeznania Objawienia w starożytnych księgach<sup>600</sup>. Sobór Watykański II podkreślił właśnie „ciągłość i zarazem kontrast pomiędzy objawieniem Syna a wszystkimi wcześniejszymi objawieniami, które je przygotowały”, a „Tradycja nigdy nie zaprzestała rozważać tej ciągłości w kontraście i kontrastu w ciągłości”. Należy widzieć w tym „potwierdzenie nierozdzielnej jedności objawienia i zbawienia w Chrystusie”<sup>601</sup>.

Refleksje o dwóch rodzajach objawienia przeniesione na grunt teologii religii znalazły wyraz w dwóch kierunkach: pierwszy, reprezentowany przez takie nazwiska jak Jean Daniélou czy Henri de Lubac, zakładał objawienie Boga w naturze oraz ludzkiej świadomości, i postrzegał religie jako oparte na kosmicznym przymierzu z Noem różniącym się od przymierza z Abrahamem. W tej perspektywie religie nie mogły mieć wartości zbawczej, ale niosły wartości pozytywne; prowadziły do Boga, choć wymagały dopełnienia w Chrystusie i Kościele. Karl Rahner z kolei,

---

<sup>599</sup> BTJ 19-22. Jak pisał biskup Hippony, serce człowieka pozostaje niespokojne, dopóki nie spocznie w Bogu – por. Augustyn, *Confessiones*, I, 1, 1 (PL 32, 661).

<sup>600</sup> BTJ 24-25; NZSP II, C, 1-3; IV, A.

<sup>601</sup> H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, dz. cyt., s. 55. 56. 58. Jak pisał ceniony mistyk, Ojciec dał nam „swego Syna, który jest jedynym Jego Słowem – bo nie posiada innego – i przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko naraz. I nie ma już nic więcej do powiedzenia” – Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 22, 3, dz. cyt. Ale przecież prawa czasu nie przestają działać pomimo tego, że w którymś momencie dziejów zostało już objawione wszystko. Owszem dopiero w czasie będzie odkrywana ta pełnia dana nam w Słowie, które stało się ciałem.

przedstawiciel drugiego kierunku, już w samym porządku naturalnym widział dar łaski docierający do wszystkich ludzi, a w religiach będących społecznymi wyrazami relacji człowieka do Boga upatrywał pomocy w przyjęciu przez ich wyznawców łaski Chrystusa koniecznej do zbawienia. Mimo ignorancji i grzechu niosły w takim razie religie wartość zbawczą<sup>602</sup>.

„Ziarna Słowa” (łac. *semina Verbi*), jeśli są obecne w religiach, mogą spełniać zadanie przygotowania do Ewangelii. Ojcowie Kościoła chętniej jednak widzieli sprzymierzeńczynię chrześcijaństwa nie w religii, ale w rozumie filozoficznym. Cały rodzaj ludzki uczestniczy w rozumnym Słowie, które, według Justyna, jest siewcą „ziaren prawdy”. Oczywiście należy zachować różnicę między samą rzeczą a jedynie załącznikiem, jednak i ten jest już darem i łaską Boga. Wraz ze Wcieleniem, zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego, świat napełnił się ziarnami zbawienia, jednak pełny dostęp do całej prawdy jest dany jedynie w Chrystusie. Boże ziarno – cząstkowe prawdy obecne u pogan, zwłaszcza w filozofii spełniającej przygotowawczą rolę podobną do Prawa u Żydów – jest przemieszane z chwastem. Między działaniem Boga w filozoficznym poszukiwaniu mądrości a Jego działaniem w czasach Starego Testamentu istnieje wyraźna różnica<sup>603</sup>.

Ireneusz również, choć nie używał pojęcia „ziaren Słowa”, akcentował jedność Słowa z ludźmi w ciągu całej historii. Źródłem tego zjednoczenia było Wcielenie, którego skutki już w jakiś sposób były antycypowane zanim *Verbum caro factum est*<sup>604</sup>. Wolno założyć, że tam gdzie w religiach występują elementy łaski i zbawienia („promienie prawdy”), tam nie można wykluczać również prawdziwego, choć niedoskonałego poznania Boga. Jeśliby nawet religie pełniły rolę *praeparatio evangelica* umożliwiającego przyjęcie przez narody i kultury Chrystusowego zbawienia, które już się dokonało, to i tak tej funkcji religii nie można zrównywać z funkcją Starego Testamentu będącego przygotowaniem do samego wydarzenia

---

<sup>602</sup> CR 4.

<sup>603</sup> CR 41-43. Według Justyna i Klemensa cząstki prawdy znane przez Greków częściowo pochodzą od Mojżesza i proroków, którzy mieli być najstarszymi filozofami. Ale „to poznanie prawdy nie jest jednak bez związku z objawieniem historycznym, które osiąga swoją pełnię we wcieleniu Jezusa” – CR 44. Justyn widział sprzymierzeńczynię chrześcijaństwa w filozofii, lecz jednocześnie zwracał uwagę na to, że rozum, z którego korzystała filozofia, jest dostępny w całości jedynie w Logosie – por. Justyn, *Apologia prima pro christianis* I, 5, 4 (PG 6, 335-336). Jego zdaniem w Słowie uczestniczy cały rodzaj ludzki, i już przed Chrystusem byli „chrześcijanie”, którzy jednakże mieli nie tyle Słowo, co „ziarna Słowa” – tamże, I, 46 (PG 6, 397-400).

<sup>604</sup> Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III, 16, 6 (PG 7, 925-926).

Chrystusa<sup>605</sup>. W każdym bądź razie, idąc śladami doktryny *Logos spermatikos* należy pamiętać, że w niej:

wyraźnie rozróżnia się (wł. *distingue chiaramente*) między ukazaniem się Słowa w Jezusie i obecnością Jego zarodków u tych, którzy Go nie znają. Ta obecność, chociaż jest rzeczywista, nie wyklucza błędu ani sprzeczności. Stąd przyjście Jezusa na świat, a zwłaszcza Jego śmierć i zmartwychwstanie, można zrozumieć jako ostateczny sens bliskości Słowa wobec wszystkich ludzi. Jezus prowadzi całą historię do jej wypełnienia<sup>606</sup>.

Nie można, co oczywiste, stawiać znaku równości między zarodkami Słowa a ukazaniem się Słowa Wcielonego. Decyduje to z kolei o przewadze wiary chrześcijańskiej względem wszystkich innych religii. Współczesne nauczanie Kościoła dotyczące znaczenia innych religii bazuje na dwóch liniach teologicznych: pierwsza z nich wychodzi od możliwości naturalnego poznania Boga, a druga pokłada ufność w powszechnym działaniu Ducha Świętego. Mimo że docenia się wszystko to, co w innych religiach jest wartościowe, nie przyznaje się roszczeniu do prawdy w innych religiach tej samej wartości co w chrześcijaństwie. Byłaby to obojętność wobec prawdy zarówno swojej, jak i innych<sup>607</sup>.

#### 4. Pierwszy człowiek i Ostatni Adam

Międzynarodowa Komisja Teologiczna chętnie sięga w swoich dokumentach do typologii Adam-Chrystus<sup>608</sup>. Apostoł Paweł porównał Adama z Chrystusem i postawił ich niejako naprzeciw siebie jako antytyp i typ – dwie wielkości, które determinują historię ludzkości, zarówno starej jak i nowej<sup>609</sup>. Ich wpływ jest wyrazem przenikania się czasu i wieczności w ciągu całych dziejów ludzkości, a zarazem ukazuje również różny sposób dokonywania się ich połączenia w czasach starego i nowego stworzenia.

Z Pawłowego paralelizmu wynika solidarność ludzkości z obu Adamami (por. 1 Kor 15, 21-22. 45-49; Rz 5, 12-19), pierwszym popełniającym grzech, którego

<sup>605</sup> CR 45. 85. 90; WI III, 12; PEU 12; NA 2.

<sup>606</sup> CR 49 (punkt b).

<sup>607</sup> CR 96.

<sup>608</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Teologiczna doniosłość typologii Adam-Chrystus na bazie dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, TwP 1 (2016), s. 205-224. W niniejszym paragrafie skorzystałem z tej publikacji, której fragment dotyczył wpływu Adamów na historię ludzkości oraz każdego człowieka.

<sup>609</sup> M. Ernst, *Adam-Chrystus typologia*, tłum. M. Szczepaniak, NLB, s. 9.



skutki sięgają wszystkich ludzi, i drugim, którego odkupieńcza śmierć i Zmartwychwstanie przynosi im wszystkim Odkupienie. Apostoł co prawda nie wyjaśnia, w jaki sposób następuje przekazanie skutków grzechu Adama wszystkim ludziom, niewątpliwie jednak widzi właśnie w nim przyczynę grzesznej i śmiertelnej kondycji ludzkości. Z uniwersalnym wymiarem w porządku upadku koresponduje uniwersalny wymiar w porządku zbawienia, a powszechności tego, co nazywamy grzechem pierworodnym, odpowiada powszechność odkupienia dokonanego przez Adama Drugiego. Prawdy wiary o grzechu pierworodnym i odkupieniu naświełają się wzajemnie, a nawet więcej: dopiero źródło Chrystusowej łaski pozwala uznać wpływ Adama na wszystkich ludzi oraz poznać w pełni tragizm historii upadku<sup>610</sup>.

Można powiedzieć, że życie całej ludzkości i każdego człowieka jest determinowane historią obu Adamów: poddani w pierwszym Adamie grzechowi, nieposłuszeństwu i śmierci, zostają wezwani i uzdolnieni do nawiązania relacji z drugim Adamem usprawiedliwiającym, uwalniającym do posłuszeństwa i przynoszącym nowe życie. Pielgrzymowanie w czasie ziemskim naznaczone jest właśnie dwuznacznością doświadczenia, o której świadczą nowotestamentowe teksty<sup>611</sup>.

W ten sposób jawi się nam ludzka kondycja – podzielona między dwóch Adamów, i to jest sposób, w jaki wiara chrześcijańska interpretuje tę „przeciwstawianą” sytuację, którą każdy, nawet poza kontekstem wiary, jest w stanie uznać za charakterystyczną dla kondycji historycznej osoby ludzkiej [...]. Cały bieg ludzkiej historii i serce każdej ludzkiej osoby jest sceną, na której, od pierwszego do drugiego Adama, dokonuje się dramat zbawienia i życia całego rodzaju ludzkiego, lecz także łaski i chwały Boga<sup>612</sup>.

Aktualna egzystencja zarówno pojedynczych ludzi, jak i przyszłości, kształtuje się między początkami potomka Adama pierwszego a absolutną przyszłością. Przyjąwszy usprawiedliwienie w Chrystusie, człowiek współpracując z Duchem Świętym upodabnia się do Drugiego Adama. Powszechny wpływ obu Adamów będzie się jednak inaczej zaznaczał zarówno w ciągu dziejów całej ludzkości, jak i w historii pojedynczego człowieka. W solidarności z obu Adamami należy więc wprowadzić rozróżnienie na działanie łaski Bożej przed Chrystusem oraz po tym, jak Chrystus dokonał dzieła Odkupienia; i analogicznie, w życiu każdego wierzącego

---

<sup>610</sup> NZD 54; TO IV, 43; KKK 388-389. 402.

<sup>611</sup> TO IV, 44; KWP 2.2.

<sup>612</sup> TO IV, 44-45.

można zaznaczyć okresy: pierwszy przed chrztem (lub świadomym przyjęciem Chrystusa) naznaczony łaską przygotowującą do przyjęcia usprawiedliwienia, oraz drugi po przyjęciu sakramentu (lub świadomym opowiedzeniu się za Chrystusem). Z kolei wpływ Adama pierwszego będzie determinował życie ludzkości i każdego człowieka w jakiejś mierze „odwrotnie proporcjonalnie” do działania Adama Drugiego, przy czym jest to dalece nieprecyzyjne stwierdzenie – równie dobrze można by powiedzieć, że wpływ obu w całym czasie jest tego samego „natężenia”, tyle że w człowieku usprawiedliwionym grzech nie tyle zniewala od wewnątrz, ile przejawia się w dozgonnej walce przeciw skutkom grzechu oraz w prześladowaniu, jakim uświęcony jest poddawany niejako z zewnątrz. Wniosek taki daje się wysnuć z odpowiedzi Międzynarodowej Komisji Teologicznej na rodzącą się wątpliwość dotyczącą skuteczności odkupienia, które nie wyzwala wierzącego od śmierci oraz grzeszenia. Według komisji wyzwolenie od śmierci w obecnym czasie przejawia się w zbawczym uczestniczeniu w cierpieniu, śmierci i Zmartwychwstaniu Syna, wolność zaś od grzechu identyfikuje się z pojednaniem z Bogiem oraz wolnością życia dla Boga w Chrystusie i Duchu Świętym, który uzdalnia do walki z grzechem oraz do poświęcenia się walce prowadzącej do ostatecznego zwycięstwa Chrystusa w świecie<sup>613</sup>.

Również w Kościele historia pierwszego Adama nie przestaje oddziaływać na wierzących. Mimo że są oni już teraz ludem eschatologicznym przeżywającym „nowe stworzenie”, to jednak nie zostali wyzwoleni ze skłonności do grzechu. Dzięki interwencji, jakiej Bóg dokonał przez śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa, możliwe są dwa scenariusze: historie dwóch Adamów będą obok siebie, i można być częścią historii łaski, ale przecież można również żyć życiem nie odpowiadającym kondycji chrześcijańskiej i otrzymanemu powołaniu, wbrew darowi chrztu uzdalniającemu do przeżywania swoją egzystencją śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa. Odwieczny Boski zamysł wkroczył w historię człowieka we chrzcie, i odtąd ochrzczony zostaje powołany i uzdolniony do stania się całą swoją egzystencją tym, czym już z łaski Bożej stał się na mocy chrztu świętego, a to wymaga zgody jego woli oraz współpracy z łaską pochodzącą od

---

<sup>613</sup> KSO 51. 55. Por. M. Kehl (współpr. H.-D. Mutschler, M. Sievernich), *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 194: „Nieszczęsna historia «pierwszego Adama» osiągnęła swój kres, ponieważ «drugi Adam» do samego końca, bez najmniejszego cienia nieufności, zaufał Bogu, swemu Ojcu i Stwórcy”.

Boga. Również cały Kościół, który już jest święty, bo został uświęcony przez Chrystusa i działa w nim uświęcający Duch, musi stawać się święty w swoich członkach, tak żeby świętości Kościoła odpowiadała świętość w Kościele<sup>614</sup>. W kościelnej wymianie dóbr oraz we wpływie, także negatywnym, jednych członków Kościoła na drugich można dostrzec refleks tajemnicy wpływu dwóch Adamów na ludzkość.

Jednak, co należy mocno podkreślać, paralelizm Adam-Chrystus nie jest symetryczny, skoro historia Chrystusowego zbawienia jest w stanie przewyciężyć tragizm Adamowej historii, a zarazem skierować ją ku eschatologicznemu spełnieniu dokonującemu się w życiu Trójcy Świętej. Solidarność z Adamem jest dla świętego Pawła, jak zauważa Międzynarodowa Komisja Teologiczna, jedynie tłem na której sytuuje on naukę o zbawczej solidarności z Chrystusem przewyższającej tamtą solidarność<sup>615</sup>. Adam i Chrystus nie znajdują się na jednym poziomie, symetryczność paralelizmu dotyczyła jedynie powszechności tak grzechu jak i zbawienia, a teraz zostaje ona zakwestionowana przez samego apostoła, którego:

paralelizm w swoim zastosowaniu jest zdominowany przez ideę „o ileż bardziej”, która odwraca porządek na korzyść Chrystusa i zbawienia – o ile pierwszy Adam ma uniwersalny wymiar w porządku upadku, o tyle drugi uzyskał uniwersalny wymiar w porządku zbawienia; dzieje się zaś to poprzez uniwersalny wymiar Jego ofiary i eschatologicznej skuteczności Jego udzielania się<sup>616</sup>.

Zamysł Boga względem człowieka został w Chrystusie odnowiony oraz wzniesiony na wyżyny dostępne jedynie w Synu. Adam jako człowiek nie może mieć ostatniego (czyli również pierwszego) słowa, skoro dopiero w Chrystusie człowiek staje się uczestnikiem synowsko-ojcowskiego dialogu<sup>617</sup>. Nie w pierwszym, ale „w drugim Adamie urzeczywistniła się wola Boża ustanowienia

---

<sup>614</sup> KWP 2.2; 3.2. Por. LG 40: „Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz według postanowienia i łaski Bożej, w chrzcie wiary zostali prawdziwymi dziećmi Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście stali się święci. Dlatego powinni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego”.

<sup>615</sup> NZD 91.

<sup>616</sup> TO IV, 43. Por. BTJ 51: „Nie ma podobieństwa między potęgą grzechu a potęgą łaski [...]. Nie tylko odkupieńcza moc łaski przerasta niszczącą siłę grzechu, ale jej skuteczność działa pod radykalnie innym znakiem”. Por. również: L. Bouyer, *Misterium Paschalne*, dz. cyt., s. 61: „W czasie łaski, jaki ciągle upływa w oczekiwaniu Jego bliskiego przyjścia, złączył On z biegiem naszych upływających dni, z toczącymi się latami, wieczną teraźniejszość aktu ostatecznego, który umieścił u szczytu historii. Czyni to, aby nasza własna historia dokonała się i wypełniła w tym akcie”.

<sup>617</sup> WI II, 10; TO IV, 1; IV, 39.

wolnego, duchowego partnerstwa między człowiekiem a wcielonym Bogiem”<sup>618</sup>. Prawdziwy początek historii ludzkości reprezentuje nie pierwszy, ale Drugi Adam, który jest „jednocześnie synem człowieka oraz Synem Człowieczym. Jako «pierworodny całego stworzenia» jest «obrazem niewidzialnego Boga» (Kol 1, 15), idealnym człowiekiem, do którego mamy się upodabniać”, a „jako «pierworodny spośród tych, co pomarli» (Kol 1, 18) jest ponadto protoplastą nowej ludzkości”<sup>619</sup>.

W rzeczywistości historiozbowczej pierwszy jest nie Adam pierwszy, lecz Adam Drugi. Prymat dźierży właśnie „drugi człowiek” (gr. *defteros anthropos* – 1 Kor 15, 47), a nie „pierwszy człowiek, Adam” (gr. *protos anthropos, Adam* – 1 Kor 15, 45. 47). „Ostatni Adam” (gr. *eschatos Adam* – 1 Kor 15, 45) jest zarówno „Alfą”, jak i „Omegą”, jak sam o sobie mówi: „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (Ap 22, 13; por. Ap 1, 8; 21, 6). W tym, w którym zostaliśmy stworzeni, zostaliśmy również odkupieni, przez Niego też zrealizuje się ostateczne spełnienie człowieka w Bogu. Wszyscy ludzie mają się utożsamiać z tym, który jest Głową ludzkości, i który stworzył w człowieku nową kondycję przez swoją śmierć, Zmartwychwstanie, zasiadanie również w swoim człowieczeństwie po prawicy Boga, a także przez posłanie swojego Ducha upodabniającego wierzących do Chrystusa. Chrystus, Człowiek ostatni i doskonały, niebieski Adam, staje się dla swojego duchowego potomstwa tym „Pneuma”, który na końcu czasów da im udział w swojej niebiańskiej egzystencji. Wraz z powtórным przyjściem Adama-Omega obecność Boga przeniknie wszystko, co stworzone, a Bóg stanie się wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 28)<sup>620</sup>.

---

<sup>618</sup> *Adam*, MST, kol. 1-2, kol. 2.

<sup>619</sup> N. Füglistner, F.V. Reiterer, *Adam*, tłum. M. Szczepaniak, NLB, s. 8-9, s. 9. Por. CR 35; M. Rusecki, *Problematyka w teologii*, art. cyt., s. 75-76: Jezus Chrystus jest „ostatecznym Hermeneutą wszystkiego, co istnieje, i całych dziejów. Wszystko ma w Nim swoje istnienie, bo w Nim mieszka cała pełnia Bóstwa. Ostatecznie w Jezusie Chrystusie wszystko znajdzie swoje zrozumienie, wytłumaczenie i wyjaśnienie”.

Właśnie od prymatu Chrystusa i Jego łaski nad Adamem i grzechem wyszła MKT w opracowaniu teologicznego stanowiska w kwestii losu dzieci umierających bez chrztu. Dotychczasowe interpretacje bądź podkreślały solidarność z Adamem, bądź redukowały możliwości skorzystania z solidarności z Chrystusem, nie bacząc na „zakwestionowaną” przez św. Pawła solidarność z obu Adamami (por. Rz 5, 20) – NZD 7. 91. 93.

<sup>620</sup> CR 49 (punkt b); 58; KSO 50; TO IV, 39. 78. „W taki sposób, jak pod pewnymi względami z powodu grzechu «nosiliśmy obraz ziemskiego człowieka», tak już od teraz za pośrednictwem nowego życia powinniśmy nosić «obraz człowieka niebieskiego» (por. 1 Kor 15, 49), który niezmiennie «proegzystuje» dla dobra wszystkich” – GPO A, II, 3. Por. M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre*, dz. cyt., s. 194. Kontrast Adam-Chrystus ukazuje również głęboką łączność między stworzeniem a odkupieniem – por. G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocięj, Kraków 2009, s. 37.

\* \* \*

Chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” może służyć jako swego rodzaju „narzędzie porządkujące” relacje między: postępem ludzkim a zbawieniem Bożym, czasem a wiecznością czy różnymi rodzajami objawienia.

Zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej w jedności istniejącej pomiędzy zbawieniem w Chrystusie a postępem ludzkim należy jednak wskazywać to, co różnicuje, aby uniknąć posoborowego monistycznego utożsamiania historii zbawienia i historii świeckiej. Rozróżnienie w jedności polega zaś na tym, że z jednej strony działalność ludzka może antycypować przyjście Królestwa Bożego, ale z drugiej strony eschatologiczne zbawienie dokona się poza granicą historii i działania ludzkiego. Świat ziemski nie jest całkiem obcy dla przyszłego życia, jednak eschatologicznego Królestwa Bożego nie daje się usytuować na linii przyszłości czasu historycznego. Nie tylko grzech, ale także dwuznaczne skutki postępu ludzkiego dowodzą istniejącej różnicy pomiędzy Królestwem Bożym a postępem ludzkim. Ostatecznie zbawienie i wzrost Królestwa Bożego nie dokonują się nigdy poza misterium Krzyża.

Dzięki „wydarzeniu Chrystusa” pomiędzy czasem i wiecznością istnieje relacja, ponieważ wieczność wkroczyła w czas, skutkiem czego nawet wieczność nie będzie atemporalna, a wieczne zbawienie zależy od przeżycia obecnego czasu. Pełne wyzwolenie nie należy jednak do historii, ale dokona się dzięki eschatologicznemu spełnieniu (Paruzja). W Ostatnim Adamie zamysł Boga względem człowieka został nie tylko odnowiony, ale również wzniesiony na poziom synostwa Bożego (przebóstwienie).

Międzynarodowa Komisja Teologiczna zaleca dokonanie rozróżnienia a zarazem zachowania odpowiedniości między objawieniem uniwersalnym (kosmicznym), jakiego Bóg dokonuje w pierwotnym stworzeniu, oraz Objawieniem osobistym (historycznym) związanym z realizującą się historią zbawienia. Jedność obu rodzajów objawień wynika z jedności Boga, Stwórcy i Zbawiciela, oraz z nierozłączności teologii stworzenia i teologii Odkupienia. U źródła rozróżnienia

---

Jak pisał w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku Ratzinger, przejście od egzystencji egoistycznej na wzór „pierwszego Adama” do życia służbą na model „drugiego Adama” jest możliwe dla człowieka jedynie dzięki „zastępstwu” Chrystusa. Wymiana między Chrystusem a grzesznikami została według późniejszego wieloletniego przewodniczącego MKT ugruntowana spekulatywnie przez apostoła Pawła właśnie w nauce o dwóch Adamach, przy czym, co ważne, jego teologia stosuje się zarówno do struktury historii w jej całości, jak i do historycznej egzystencji pojedynczego chrześcijanina – por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, dz. cyt. s. 839-840.

dwóch rodzajów objawień wolno doszukiwać się rozróżnienia natury i łaski. Jeśli jednak cała historia jest objęta łaską Bożą, a natura nigdy nie jest pozbawiona łaski, oznacza to, że należy zachować zarówno „skok jakościowy”, jak i jedność działania Chrystusa w całej historii, na obu „etapach” Objawienia.

Komisja zwraca również uwagę na różnicę pomiędzy pojęciem Objawienia chrześcijańskiego a pojęciem objawienia stosowanym w fenomenologii religii. W istocie z Objawieniem Bożym można mieć do czynienia jedynie w przypadku Chrystusa: w Nim Bóg objawia i daje siebie, a Jego samoudzielenie się zostaje w pełni przyjęte. Rozróżnia się także ukazanie się Słowa w Jezusie od obecności zarodków Słowa u tych, którzy Go nie znają.

# ROZDZIAŁ VI

## FORMUŁA CHALCEDOŃSKA

### W METODOLOGII TEOLOGICZNEJ

Poszukiwanie możliwości zużytkowania formuły chalcedońskiej w obszarze metodologii teologicznej oprócz można na wynikającym z natury „nauki wiary” odniesieniu zarówno do wiary, jak i rozumu. Współdziałanie wiary z rozumem obejmuje co prawda cały proces uprawiania refleksji teologicznej, jednak inaczej realizuje się w poszczególnych obszarach ważnych dla struktury poznania teologicznego.

W bieżącym rozdziale ukażą najpierw kierunek poszukiwania syntezy wiary i nauki w egzegezie Pisma Świętego, następnie zajmę się tematem interpretacji wypowiedzi Magisterium. Kolejno podejmę temat więzi wiary i rozumu w ramach uprawiania refleksji teologicznej, a w ostatnim paragrafie zaprezentuję, w jaki sposób relacja wiary i rozumu przekłada się na stosunek teologii do filozofii. Zakładane narzędzie porządkujące – chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” – zostanie w ramach paragrafów niejako „rozpisane” na bardziej szczegółowe kwestie zgodnie z kluczem bipolarności.

## 1. Wiara i nauka w egzegezie

### 1.1. Słowo Boga a ludzkie słowa

W kwestii katolickich zasad interpretacji Pisma Świętego Międzynarodowa Komisja Teologiczna nie mogła nie odwołać się do wskazań pozostawionych przez II Sobór Watykański. Trzeci rozdział *Dei verbum* rozpoczyna się i kończy wskazaniem na Bosko-ludzki charakter Pisma Świętego i w tak zarysowane ramy

wpisana została treść wynikająca z tego faktu. Autorem ksiąg biblijnych jest zarówno Bóg, skoro zostały one spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, jak i wybrani przez Boga ludzie, którzy pisząc posługiwali się własnymi umiejętnościami<sup>621</sup>. Można mówić o „znizaniu się” (kenozie) Boga, skoro Boże słowa wyrażone w ludzkim języku „upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca, przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi”<sup>622</sup>. Z tej Bosko-ludzkiej natury Pisma Świętego wynikają sposoby jego interpretacji, które muszą uwzględnić momenty Boski i ludzki (podwójny wymiar i autorstwo ksiąg biblijnych)<sup>623</sup>.

Trzeba wpięrcw poznać to, co Bóg przez ludzkich autorów zechciał objawić, a w tym celu niezbędne jest posłużenie się naukową egzegezą. Przydatna okaże się zwłaszcza metoda historyczno-krytyczna, którą można sprowadzić, jak zauważył Benedykt XVI w setną rocznicę powstania Papieskiego Instytutu Biblijnego, „do trzech zasadniczych elementów: uwzględniania gatunków literackich; pogłębiania kontekstu historycznego; badania tego, co zwykło się nazywać *Sitz im Leben*”<sup>624</sup>. Na drugim miejscu ojcowie soboru wymienili – czy raczej przypomnieli – zasady teologiczne niezbędne w egzegezie, by mogła ona dotrzeć do Boskiego wymiaru ksiąg natchnionych. Boże natchnienie nie zacierą jednak historycznej tożsamości i osobowości autorów ludzkich, dlatego ograniczenie się do zasad jedynie

---

<sup>621</sup> DV 11. 13. „Skutkiem natchnienia Bóg przemówił do ludzi przez ludzi i na sposób ludzki” – T. Jelonek, *Wprowadzenie do Nowego Testamentu*, Kraków 2008, s. 30.

<sup>622</sup> DV 13. Pius XII odwołując się do Jana Chryzostoma sławiącego „nachylenie” się Boga ku człowiekowi pisał: „Bo jak współistotne Słowo Boże stało się podobne ludziom we wszystkim «prócz grzechu», tak i słowa Boże wyrażone ludzkim językiem upodobniły się do słów ludzkich we wszystkim, z wyjątkiem błędu” – DAS 559. Na tym tle widać, że ojcowie soboru świadomie osłabiają analogię Słowo Wcielone – „wcielenie” Słowa Bożego w ludzką mowę. Nie daje się ona „rozciągnąć” na absolutną bezbłędnosc ksiąg Pisma, które jednak „w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia” – DV 11. Zmiana ta stanowi „nowość większą, niżby to się zdawało na pierwszy rzut oka” – A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Biblia w dokumentach Kościoła* (Aby lepiej słyszeć słowo Pana, 2), teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz; komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 157-165, s. 162. Dwa bieguny, które tak mocno akcentował jeden z członków MKT, dają o sobie znać w Piśmie Świętym – można wyróżnić następujące dwumiany: Pismo jako dzieło Boskie a zarazem ludzkie dzieło; nieomylnosc ksiąg natchnionych – błędy; litera – duch Pisma; zbiór ksiąg – jedna księga; księgi uwarunkowane historycznie – uniwersalne czasowo i kulturowo dzieło – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 98. 181.

<sup>623</sup> Wskazano je w DV nr 12. Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 92-93. Bosko-ludzki charakter Słowa Bożego, jak podkreśla prefekt Kongregacji Nauki Wiary, jest następstwem inkarnacyjnego charakteru Objawienia będącego wydarzeniem Bosko-ludzkim.

<sup>624</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie do wspólnoty akademickiej Papieskiego Instytutu Biblijnego „Biblia jest duszą teologii i źródłem autentycznej duchowości”* (26.10.2009), OsRomPol 2 (2010), s. 23-24, s. 24.



teologicznych byłoby zanegowaniem „cielesności” Biblii, w istocie będącym odrzuceniem wydarzenia „wcielenia” Słowa Bożego<sup>625</sup>.

Również adhortacja *Verbum Domini*, do której Międzynarodowa Komisja Teologiczna często sięgała, przejęła kwestię „stosowanej przez Ojców Kościoła analogii między Słowem Bożym, «które staje się ciałem», i słowem, które staje się «księgą»”<sup>626</sup>. Według Benedykta XVI przywołanie przez II Sobór Watykański analogii pomiędzy przyjęciem przez Słowo ludzkiego ciała a upodobnieniem się Słowa Bożego do ludzkiej mowy może znaleźć swój fundament w działaniu Ducha Świętego – Ten sam sprawia, że w Niej Słowo staje się ciałem, i Ten sam przyczynia się do tego, że z łona Kościoła rodzi się Pismo Święte<sup>627</sup>. Obie prawdy zawierają się zresztą w *Credo*<sup>628</sup>.

W tej analogii nie należy doszukiwać się „dwóch Wcieleń”, owszem należałoby dostrzec wzajemny związek wyływający z jednego planu Bożego, którego centrum stanowi *Logos Incarnatus*. Refleksje Międzynarodowej Komisji Teologicznej winny być odczytywane w łączności z myślą Benedykta XVI, który zwrócił uwagę na analogiczność używania określenia „Słowo Boże”. Z jednej strony odsyła ono do tego, co sam Bóg mówi o sobie, z drugiej ma różne inne znaczenia wzajemnie ze sobą powiązane. Słowo Boże to przede wszystkim Logos, Słowo odwieczne, Jednorodzony Syn Ojca, Bóg z Boga. Słowo Boże staje się ciałem (por. J 1, 14), tak że również Jezus Chrystus zrodzony z Maryi Dziewicy jest rzeczywiście Słowem Bożym. Ale to samo Słowo Boże wyrażało się w ciągu całych dziejów zbawienia. Z kolei Słowo Boże jest dalej przekazywane w żywej Tradycji Kościoła. Zaś natchnionym przez Boga Słowem Bożym są księgi Starego i Nowego Testamentu, co tłumaczy cześć, jaką Kościół zachowuje dla Pisma Świętego, mimo

---

<sup>625</sup> *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego „Słowo Boże w historii”* (24.10.2008), OsRomPol 1 (2009), s. 24-31, s. 26. „Cielesny” wymiar Biblii wymaga analizy naukowej, ponieważ „Słowo przyobleczone jest w konkretne słowa, do których się zniża i dostosowuje, aby stać się słyszalne i zrozumiałe dla ludzi” – tamże.

<sup>626</sup> VD 18.

<sup>627</sup> Por. VD 19: „podobnie jak Słowo Boże stało się ciałem za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, również Pismo Święte rodzi się z łona Kościoła za sprawą tegoż Ducha. Pismo Święte jest słowem Boga, dlatego że zostało spisane pod natchnieniem Ducha Bożego. W ten sposób uznaje się w pełni rolę ludzkiego autora, który napisał natchniony tekst, i jednocześnie Boga samego jako prawdziwego Autora”.

<sup>628</sup> Na ten paralelizm wyznawany w *Credo* (Syn Boży za sprawą Ducha przyjmuje ciało z Maryi Dziewicy – Duch Święty mówi przez proroków) zwrócono uwagę w czasie synodu poświęconego słowu Bożemu – por. *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, art. cyt., s. 26.

że wiara chrześcijańska nie jest religią księgi, lecz Słowa Bożego Wcielonego i żywego<sup>629</sup>.

Ponieważ prawda objawiona jest prawdą Boga wiernego w historii, który ostatecznie objawia się w Słowie Wcielonym, w takim razie całe Pismo jest komunikacją dokonywaną przez Ojca w Jezusie Chrystusie. Jest On jedynym Słowem obecnym w wielości słów, tak że wszystko w księgach biblijnych winno być rozumiane w relacji do Niego<sup>630</sup>. Ostatecznie Bóg wypowiada jedno Słowo, tyle że czyni to na różne sposoby, a najpełniej w Słowie Wcielonym (por. Hbr 1, 1-2). Właśnie ze ścisłego związku Chrystusa z Pismem Świętym, które jest Słowem Bożym, wynika współistnienie pierwiastków Boskich i ludzkich w świętych księgach<sup>631</sup>. Dzięki temu też oba testamenty widziane są w jedności: Stary interpretowany jest w świetle nowotestamentalnego wypełnienia, z kolei Nowy rozumie się w perspektywie obietnic starotestamentalnych<sup>632</sup>. Dlatego jedynie „podejście kanoniczne” zabezpiecza ciągłość historii zbawienia przez to, że

---

<sup>629</sup> VD 7; TD 7.

<sup>630</sup> ID B, I, 1-2. Objawienia nie wolno utożsamiać z Pismem Świętym, bo „Objawienie oznacza zbliżenie się Boga do człowieka i jest większe niż wyrazić mogą to ludzkie słowa, również większe niż słowa Pisma. [...] Pismo jest znaczącym świadectwem o objawieniu, ale objawienie to coś żywego, coś większego” – J. Ratzinger, *Moje życie*, dz. cyt., s. 106-107. Por. również: A.R. Dulles, *From Ratzinger to Benedict*, art. cyt., s. 26; S. Zatwardnicki, *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, TwP 1 (2014), s. 99-118.

<sup>631</sup> Por. H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, dz. cyt., s. 120 (przypis nr 14): „Orygenes często podkreśla, że głównym kluczem do interpretacji Biblii jest sam Chrystus, będący źródłem jedności całego Pisma Świętego obu Testamentów [...] i pozostający tak ściśle z nim związany, że współzależność pierwiastków ludzkich i boskich w Piśmie jest analogiczna do tych we wcielonym Słowie”.

<sup>632</sup> ID B, I, 2. Por. BC 1.3.2. Benedykt XVI powołał się w *Verbum Domini* (nr 41) na wypowiedzi Augustyna („Nowy Testament jest ukryty w Starym, natomiast Stary znajduje wyjaśnienie w Nowym”) oraz Grzegorza („To, co Stary Testament obiecał, Nowy Testament ukazał; co tamten głosi skrycie, ten wyznaje otwarcie jako już obecne. Dlatego Stary Testament jest prorocstwem Nowego Testamentu; a najlepszym komentarzem do Starego Testamentu jest Nowy Testament”). Por. tamże, 40: „Misterium Paschalne Chrystusa jest w pełni zgodne – jednakże w sposób, który był nie do przewidzenia – z prorocstwami i aspektem prefiguratywnym Pisma; jednakże zawiera wyraźne aspekty braku ciągłości względem instytucji Starego Testamentu”. W związku z tym PKB zauważa, że pojęcie wypełnienia się Starego Testamentu w tajemnicy życia, śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa zawiera trzy wymiary: ciągłości, zerwania oraz spełnienia i przewyższania – NZSP, II, C, 1 – 3; IV, A. Por. IBK III, A, 2. Jeden z członków MKT widzi lekturę Starego i Nowego Testamentu zgodną z „podwójnym prawem analogii i kontrastu”. Ciągłość istnieje, ale ma miejsce w Bogu, jest to „ciągłość Bożego Zamyśłu, który można podziwiać po fakcie” – H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, dz. cyt., s. 21. 51-52. Por. również: J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 31: „W Starym Testamencie są [...] słowa, można by powiedzieć, niemające jeszcze swego pana [...] Rzeczywisty właściciel tekstów każe jeszcze czekać na siebie. Dopiero gdy się pojawia, słowa te otrzymują swe pełne znaczenie [...] Historiografia początków chrześcijaństwa polega również na tym właśnie, że tym oczekującym słowom daje głównego właściciela. Dzięki temu powiązaniu oczekującego słowa i poznaniu ukazującego się teraz owego właściciela powstała typowo chrześcijańska egzegeza, która jest nowa, jednak w pełni dochowuje wierności pierwotnemu słowu Pisma”.

interpretuje się wszystkie teksty biblijne w świetle kanonu przyjętego jako norma wiary przez wspólnotę wierzących, w ten sposób umiejscawiając każdy fragment wewnątrz jednego planu Bożego<sup>633</sup>.

Z faktu, że Chrystus stanowi centrum Pisma wynika, że jego teologiczna interpretacja powinna wychodzić od Niego. W istocie tylko Jezus Chrystus – Słowo Boże, które stało się człowiekiem – może być Interpretatorem, bo On jako jedyny zna Ojca: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1, 18)<sup>634</sup>. Właśnie w relacji do Chrystusa „dokonuje się także rozdzielenia (wł. *separazione*) między tym, co – w nowych metodach interpretacji Pisma świętego – odsłania autentycznego Chrystusa i tym, co Go nie poznaje lub, jeszcze bardziej, co go fałszuje”<sup>635</sup>.

„Pismo Święte nie jest zwyczajnie tekstem, ale jest *locutio Dei* i *Verbum Dei*”<sup>636</sup>, czyli zarówno mówieniem Boga, jak i Słowem Boga. Jako takie staje się

---

<sup>633</sup> IBK I, C; I, C, 1. Według jednego z członków MKT do pełnego sensu Biblii można dotrzeć jedynie wtedy, gdy ujmuje się historię świętą w całym jej trwaniu – por. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego*, dz. cyt., s. 50.

„Egzegeza kanoniczna” może być widziana dwojako. Brevard S. Childs proponował skoncentrowanie się na ostatecznej formie kanonicznej tekstu zaakceptowanej przez wspólnotę. Z kolei James A. Sanders zwrócił uwagę na proces kanoniczny. W drugim podejściu interesujące są te metody hermeneutyczne, które wspólnota wierzących wykorzystwała w relekturze starożytnych tradycji i kształtowaniu się Pisma – metody te miałyby sprzyjać stałej interakcji między tekstami a wspólnotą, a zatem uwspółcześnieniu tekstu – por. IBK I, C, 1. Por. również: R.E. Brown, S.M. Schneiders, M. Wojciechowski, *Hermeneutyka biblijna*, KKB, s. 1786-1817, s. 1807-1808; A. Sanecki, *Kanon jako zasada hermeneutyczna: kanoniczny nurt interpretacji Pisma Świętego we współczesnej egzegezie*, *StRad* 7 (2005), s. 187-200; tenże, *Między uniwersytem a Kościołem. Interpretacja kanoniczna w perspektywie eklezyjalnej lektury Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik (Analecta Biblica Lublinensia, 4), red. K. Mielcarek, Lublin 2009, s. 309-325; M. Zmuda, *Główne wyznaczniki metodologii „canonical approach” według Brevard S. Childsa*, *RBL* 1 (2008), s. 5-14.

<sup>634</sup> ID B, I, 1; C, I, 3; WI III, 18. „Będąc zarazem «egzegetą» i «egzegezą» Pisma, Jezus jest zarazem «egzegetą» i «egzegezą» niewidzialnego Ojca. Istota objawienia nie polegała na nauczaniu doktryny, była przyjściem do ludzi Bożej Obecności” – H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, dz. cyt., s. 19. Por. tenże, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (Théologie, 41), t. 1, Paryż 1959, s. 322-324; H. Urs von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014, s. 9. To chrystologiczne centrum Pisma Świętego umyka dzisiejszym badaczom – NZSP, s. 5-11, s. 9 (przedmowa J. Ratzingera): „dla współczesnej świadomości historycznej wydaje się rzeczą bardziej niż nieprawdopodobną, żeby pisarze wieków przedchrześcijańskich, którzy wypowiedzieli się w starotestamentalnych księgach, chcieli odnosić się perspektywicznie do Chrystusa i wiary Nowego Testamentu”.

<sup>635</sup> ID C, I, 4; B, I, 1. Również kanon Pisma Świętego powstał dzięki owej harmonii pomiędzy księgami natchnionymi, która współbrzmiewa ze Słowem i jest jego manifestacją – por. NPPS 141. Hipotezy egzegetyczne, które nie harmonizują z Misterium Wcielenia, nie mogą być przyjęte przez katolików – por. C.E. Braaten, *A Chalcedonian Hermeneutic*, *ProE* 1 (1994), s. 18-22, s. 21.

<sup>636</sup> TD 30. Jest znamienne, że MKT użyła obu określeń, z których tylko jedno w soborowej konstytucji odnosi się do Pisma Świętego: „*Etenim Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur; Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concredutum, successoribus eorum integre transmittit*” – DV 9. Polskie tłumaczenie nie oddaje tego rozróżnienia na mowę Boga oraz Słowo Boże: „Albowiem Pismo Święte jest słowem Boga utrwalonym na piśmie pod natchnieniem Ducha Bożego; święta zaś Tradycja słowo Boga

najważniejszym z punktów odniesienia (łac. *loci*) dla teologii, jego studium powinno być, według określenia konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, „duszą świętej teologii” we wszystkich jej dyscyplinach; w przeciwnym razie teologia zostaje pozbawiona swojego fundamentu, jakim jest objawione słowo Boga. Oczywiście chodzi o Pismo Święte interpretowane w Kościele, bo zostało ono dane wspólnocie wierzących, od której zarówno egzegeta, jak i teolog otrzymują przedmiot swoich badań; chodzi więc o Słowo Boże przekazane i poświadczone w Piśmie Świętym i Tradycji<sup>637</sup>.

Lektura Pisma świętego, która uznaje w nim, jako księdze natchnionej, charakter normatywny dla Kościoła wszystkich czasów, musi być lekturą w ramach Tradycji Kościoła, który uznał Pismo święte za natchnione i normatywne. To uznanie charakteru normatywnego Pisma świętego zakłada w istotny sposób uznanie Tradycji, w ramach której Pismo święte dojrzało oraz zostało przyjęte i zaakceptowane jako natchnione. Jego charakter normatywny i jego relacja do Tradycji warunkują się więc zamiennie. Wynika z tego, że każde rozważanie teologiczne w sensie ścisłym Pisma świętego jest równocześnie rozważaniem eklezjalnym<sup>638</sup>.

W związku z tą uwydatnioną przez Międzynarodową Komisję Teologiczną warunkującą się wzajemnie relacją między Pismem Świętym a Tradycją należałoby nieco zmodyfikować soborowe stwierdzenie odczytując je w świetle całej nauki pozostawionej przez ojców soboru: duszą teologii jest Pismo Święte czytane w Kościele<sup>639</sup>. Komisja podkreśla ten związek wielokrotnie: Pismo należy widzieć jako „całość nierozdzielnie (łac. *indissolubiliter*) związaną z życiem i refleksją wspólnoty, w ramach której jest znane i uznane jako Pismo święte”<sup>640</sup>; istnieje „nierozzerwalny związek (wł. *il nesso indissolubile*) między Pismem świętym, Tradycją i wspólnotą

---

powierzone Apostołom przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego przekazuje w całości następcom Apostołów”. Por. A. Vanhoye, *The Reception in the Church of the Dogmatic Constitution “Dei verbum”*, w: *Opening Up the Scriptures. Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, red. J. Granados i in., Michigan – Cambridge 2008, s. 104-125, s. 106. Autor tłumaczy różnicę, jaka została podkreślona przez ojców soborowych w wyrażeniach „*locutio Dei*” oraz „*Verbum Dei*”. Otóż Pismo Święte nie jest „Słowem Boga” (*Verbum Dei*), lecz jest mówieniem Boga (*locutio Dei*, ang. *speaking of God*). Sobór chciał uniknąć ścisłego utożsamienia Pisma Świętego ze Słowem Boga, które w całości jest przekazywane przez Tradycję, w ramach której Pismo się zawiera.<sup>637</sup> TD 20-21. 23-24; ID C, I, 1; DV 24; OT 16; VD 31. 35.

Z soborowego nacisku na to, że Pismo Święte ma być duszą teologii wynikają kolosalne konsekwencje dla kwestii metodologii w teologii katolickiej – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 698.

<sup>638</sup> AKS, Wprowadzenie. Por. IBK III, A, 3.

<sup>639</sup> Ku takiemu stwierdzeniu skłaniają starania czynione przez Benedykta XVI, który w ramach postulowanej przez siebie „hermeneutyki wiary” apelował o eklezjalność egzegezy. Temat ten podjąłem w: S. Zatwardnicki, *Pismo Święte czytane w Kościele duszą teologii. Benedykta XVI troska o katolicką egzegezę*, TwP 2 (2013), s. 173-188.

<sup>640</sup> AKS, Wprowadzenie.

Kościół<sup>641</sup>; „Pismo, Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła są nierozdzielnie ze sobą połączone (wł. *coniuncti inseparabilmente*)”<sup>642</sup>.

Teologia może poznawać prawdę jedynie wtedy, gdy bada jej normatywne, zawarte w kanonie Pisma Świętego świadectwa, a w pracy egzegetycznej „łączy we wzajemnej relacji ludzkie słowa Biblii i żywe Słowo Boga”<sup>643</sup>. Pismo Święte ma dla wspólnoty wierzących wartość zarówno dokumentu historycznego, jak i natchnionego, a w ten sposób „jako wyrażenie myśli Bożej w słowach ludzi, Pismo święte ma znaczenie ukierunkowujące dla myśli Kościoła w każdym czasie”<sup>644</sup>.

## 1.2. Metody naukowe i posłuszeństwo wiary

II Sobór Watykański podjął troski nowożytnej krytyki historycznej, ale zarazem polecił czytać Pismo w tym samym duchu, w jakim zostało ono spisane. W tym celu zobligował egzegetów do tego, żeby „z nie mniejszą pieczołowitością” uwzględniali „treść i jedność całego Pisma, mając na uwadze żywą Tradycję Kościoła oraz analogię wiary”<sup>645</sup>. Niestety autorzy *Dei verbum* nie ukazali, w jaki

---

<sup>641</sup> ID C, II, 1.

<sup>642</sup> TD 30, gdzie zacytowano VD 7: „Dlatego Pismo należy głosić, słuchać go, czytać, przyjmować i przeżywać jako słowo Boże w ślad za Tradycją apostołską, od której jest nieodłączne (wł. *inseparabile*)”. Por. ID C, I, 3: „Interpretacja świadectwa Jezusa jest więc nierozdzielnie związana (wł. *legata indissolubilmente*) z działaniem Jego Ducha w ciągłości Jego świadectwa (sukcesja apostołska) i w zmyśle wiary ludu Bożego”. Również Ratzinger relację Pismo – Tradycja – Urząd Nauczycielski Kościoła określał jako „nierozdzielną” – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 687. Por. także: B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 28; P. Rossa, *Tradycja jako przekazywanie Bożego Objawienia w świetle dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady, kryteria”*, AK 2 (2013), s. 315-327, s. 320.

<sup>643</sup> TD 21. Ang. „it relates the human words of the Bible to the living Word of God”. To dzięki Duchowi Świętemu wyposażającemu wiernych w „wewnętrzny zmysł” (*sensus fidelium*), Lud Boży pod kierownictwem Urzędu Nauczycielskiego rozpoznaje i przyjmuje w przepowiadaniu Słowo Boże, a nie tylko ludzkie – ID C, II, 1; SF 3, przypis nr 4; SF 21; LG 12. 35. „*Sensus fidei fidelis* jest nierozłącznie powiązany (ang. *intrinsically linked*) z cnotą wiary samą w sobie – w wierze ma swe źródła i do niej przynależy” – SF 49.

<sup>644</sup> AKS, *Wprowadzenie*. Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 699: „Również Pismo jest słowem Boga jedynie jako słowo człowieka i poprzez słowo człowieka zawiera w sobie moment pośredniczenia i nie daje się sprowadzić nie niepośredniczonej bezpośredniości Boga”.

<sup>645</sup> DV 12. Por. ID C, I, 3; SJ, *Wprowadzenie*; TD 22. Jak rozumieć soborowy postulat dotyczący czytania i objaśniania Biblii „w tym samym duchu, w którym zostało spisane”? Według Benedykta XVI oznacza to właśnie potraktowanie Pisma Świętego jako Słowa Bożego objawiającego się za pośrednictwem ludzkich słów (por. 1 Tes 2, 13). Ponieważ hagiografowie byli kierowani Duchem Świętym, dlatego jedynie Duch Święty działający w Kościele uzdalnia do autentycznej interpretacji ksiąg natchnionych nie przeznaczonych do prywatnego wyjaśniania (por. 2 P 1, 20-21) – VD 29. Również według PKB w soborowym tekście chodzi nie tyle o „ducha”, ile o „Ducha Świętego”, bez którego nie można interpretować tekstów spisanych pod Jego natchnieniem; ten sam „Duch, w którym księgi zostały spisane, chce być Duchem, w którym tychże ksiąg słuchamy” – NPPS 53. W tym „duchu Pisma” chodzi zatem nie o jakiegoś „ducha epoki”, w której tworzył hagiograf, ale o „Boski, eklezyjalny i przeniknięty wiarą kontekst ich powstawania” – R. Pietkiewicz, *Między „literą” a*

sposób miałyby się dokonywać synteza między zasadami teologicznymi a metodami naukowymi, co w posoborowej praktyce egzegetycznej ujawniło swoje negatywne strony, kiedy egzegeci zwrócili się w kierunku wymienionych zresztą przez ojców soboru w pierwszej kolejności zasad naukowych, a nie dowartościowali adekwatnie zasad teologicznych<sup>646</sup>.

Charakterystyczny dla nowożytności konflikt dogmatyki i egzegezy spowodował, że narzędzie krytyki historycznej zostało wykorzystane w celu uniezależnienia się od autorytetu Kościoła. Krytyka, wprawdzie kierująca się przeciw dogmatom rzekomo pozostającym w konflikcie z Pismem Świętym, sięgnęła również samych tekstów natchnionych, z których próbowała wyrugować tak zwane „poprawki dogmatyczne” jakoby zaciemniające historyczny (w domyśle: obiektywny) obraz rzeczy. Zarówno sama Biblia, jak i dogmaty Kościoła miały, jak założono, ukrywać rzeczywistość pierwotną, w której poszukiwaniach w takim razie trzeba było posługiwać się analizą krytyczną „wyemancypowaną” z kościelno-dogmatycznego autorytetu. Przy okazji jednak takiego podejścia sama metoda historyczno-krytyczna wykazała, że księgi natchnione są eklezjalne, oparte na Tradycji Kościoła pierwotnego i zebrane w kanon w procesie dokonującym się we wspólnocie wierzących<sup>647</sup>.

Z kolei metodzie naukowej daleko było od tej obiektywności, jakiej od niej oczekiwano. Owszem towarzyszące jej przedzałożenia i uwarunkowania sprawiły, że

---

„*Duchem*”, czyli o poszukiwaniu równowagi w interpretacji Pisma Świętego, *ScrS* 15 (2011), s. 227-239, s. 234, przypis nr 18.

<sup>646</sup> Por. J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: tenże, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 89-123, s. 95-96: „Osobiście jestem wprawdzie przekonany, że uważna lektura całego tekstu *Dei verbum* pozwala znaleźć istotne elementy syntezy metody historycznej i „hermeneutyki” teologicznej, jednak ich powiązanie nie jest bezpośrednio uchwytne. W konsekwencji posoborowa recepcja w praktyce pozostawiła na boku teologiczną część wypowiedzi, jako ustępstwo na rzecz przeszłości, i upatrywała w tym tekście wyłącznie niczym nie ograniczone, oficjalne potwierdzenie metody historyczno-krytycznej”.

Nie oznacza to, że winni są ojcowie soboru, owszem w odniesieniu do konstytucji *Dei verbum* pisał Ratzinger jako przewodniczący PKB, że „podarowała nam ona miarodajną syntezę wciąż aktualnych poglądów teologii Ojców i nowego metodycznego poznania czasów nowożytnych” – J. Ratzinger, *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, IBKDK, s. 21-23, s. 22. Trzeba jednak w końcu „zacząć stosować «zasady metodologiczne» wskazane przez II Sobór Watykański II, „czego niestety dotychczas właściwie prawie nie czyniono” – tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 7.

<sup>647</sup> ID C, I, 1. Jak zauważył Ratzinger, hipotezy tworzone przez metodę historyczno-krytyczną stały się najwyższym „doktrynalnym” autorytetem Kościoła – por. A.R. Dulles, *From Ratzinger to Benedict*, art. cyt., s. 26-27. Przyjęto bowiem, że egzegeza może być albo dogmatyczna, albo naukowa, a odrzucono jakąkolwiek głębszą jedność czy komplementarność obydwu dróg – por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 180-182; tenże, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, dz. cyt., s. 94-95; D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: „*Nowa ewangelizacja*” (Kolekcja „Communio”, 8), red. L. Balter, Poznań 1993, s. 272-290, s. 282.

owoce badań odzwierciedlały raczej ducha badaczy oraz oczekiwania współczesności<sup>648</sup> niż docierały do rzeczywistego „Jezusa historii”, rzekomo różnego od „Chrystusa wiary”<sup>649</sup>. Autorzy natchnieni nie pisali biografii w dzisiejszym

---

<sup>648</sup> WZC, I, 1.2. Por. BC 1.2.7.3: „Zupełnie słuszne jest rozpoczynanie od badania historycznego Jezusa jako prawdziwego człowieka”, przy czym „zachodzi jednak niebezpieczeństwo, że uzyskane tą drogą dane doktrynalne zbytnio będą zależne od hipotez krytycznych, z góry podjętych w tym celu”. Wśród tych przedzałożeń dokument wymienia tendencję do przedkładania tekstów bardziej starożytnych nad nowsze, będące rzekomo spekulacją zmieniającą dane „pierwotne” dotyczące się Jezusa historycznego.

O tym, że metodzie historyczno-krytycznej, która sama w sobie posiada granice, towarzyszą często aprioryczne założenia, a metoda podlega dodatkowo różnego rodzaju uwarunkowaniom – pisałem w: S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014, s. 47-94. Cały paragraf I niniejszego rozdziału zawdzięcza wiele tej publikacji.

Według Josepha Ratzingera „w historii egzegezy powstanie metody historyczno-krytycznej otworzyło nową epokę”, jednak „jednocześnie wywołało walkę o jej zasięg i kształt, i wcale się ona jeszcze nie zakończyła” – J. Ratzinger, *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, IBKDK, s. 21. Na uzależnienie wyników od „ducha czasów” czy ducha naukowców zwracał uwagę kardynał wielokrotnie i przy różnych okazjach. Według niego stosowanie metody historyczno-krytycznej w oderwaniu od wiary doprowadziło do postawienia wielu sprzecznych między sobą hipotez (samo w sobie czyni to już ich naukowość wątpliwą) dotyczących Jezusa z Nazaretu, które więcej mówiły o autorach niż o Nazarejczyku. W każdej z rekonstrukcji dają się dostrzec rysy konstruktora – por. J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 187. Rekonstrukcje te są zatem raczej „fotografiami ich autorów i ich własnych ideałów niż ukazywaniem Ikony, która straciła wyrazistość” – J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, dz. cyt., s. 6. Taki stan rzeczy teolog z Bawarii podsumował następująco: „Do konstrukcji postaci historycznej możemy odnieść słowa, które Faust wypowiada do wierzącego w naukę Wagnera: «Duch czasów czy Duch Dziejów, jak mówicie, to jest wasz własny duch, mój drogi! A czasy mają swoje w nim odbicie»” – tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 63. Podobny motyw w: tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 323; tenże, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 134; tenże, *Czym właściwie jest teologia? Podziękowanie za promocję do stopnia honoris causa na Wydziale Teologii Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie*, w: tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, dz. cyt., s. 25-32, s. 29; tenże, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków-Warszawa 1986, s. 125.

<sup>649</sup> SJ, *Wprowadzenie*. Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 7: „W nowożytności kryzys wiary w Chrystusa rozpoczął się od zmienionego sposobu czytania Pisma Świętego, który jako jedyny miał być naukowy”. Jak zwrócił uwagę jeden z członków MKT, w pewnym okresie metoda historyczno-krytyczna chciała „dokopać” się do Jezusa z Nazaretu, którego rzekomo przysłoniła chrystologia chalcedońska – por. W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, dz. cyt., s. 38. Jednak nie można rezygnować z metod naukowych usiłujących sięgnąć Jezusa historycznego, gdyż w ten sposób w opinii kardynała można uniknąć doketyzmu – por. B.O. McDermott, *Roman Catholic Christology: Two Recurring Themes*, ThS 2 (1980), s. 339-367, s. 340.

Niestety również wierzący przyjmowali to rozdzielenie na „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary”, przy czym jeśli metoda historyczno-krytyczna, którą interesował jedynie historyczny Jezus uprawiana była z pozycji racjonalizmu, to na przykład egzystencjalna interpretacja dokonana przez Rudolfa Bultmanna odwrotnie, uległa tendencji fideistycznej, kiedy uznała, że poznanie Jezusa historycznego nie jest ważne, tak jakby dla wiary i dla chrystologii było obojętne, czy u jej początku stoi rzeczywista postać Jezusa z Nazaretu, czy też jedynie głoszony kerygmat – BC 1.1.8; 1.1.8.1; 1.2.8.1; 1.2.8.3. Także teologia wyzwolenia zwracała uwagę na „Jezusa historii”, w którym szukała wysiłków na rzecz *praxis*. „Chrystus wiary” uznany został albo za ideologiczną interpretację czy nawet mitologizację, albo, w najlepszym razie, przyjmowany był jako ostateczna zasada nadziei dla zaangażowań społecznych. Zastąpiły one chrześcijańską naukę o Odkupieniu, a chrystologię zredukowano z kolei do antropologii – BC 1.1.9; 1.1.9.2-1.1.9.3; 1.1.9.5. Również w interpretacji egzystencjalistycznej chrystologię sprowadzono do antropologii – BC 1.2.8.2. Na redukcyjne czytanie ksiąg natchnionych przez teologię wyzwolenia zwróciła też uwagę Kongregacja Nauki Wiary – por. LN 10.5: „Błąd nie

rozumieniu. W ich pojmowaniu historii nie mieściła się opozycja wiary i wydarzeń historycznych, dlatego Ewangelie zawierają już interpretacje teologiczne. Wiara Kościoła ukształtowała się w historii, w którą Syn Boży wszedł przez swoje Wcielenie, a nie jest ona wynikiem jakiegoś retrospektywnego namysłu nad „czystą” historią, w której nie dokonało się „wydarzenie Chrystusa”. Dlatego już samo wyznanie wiary wspólnoty chrześcijańskiej jest elementem historii, z kolei poza kontekstem eklezjalnym nie jest możliwe poznanie Chrystusa<sup>650</sup>.

Aby dotrzeć do „ludzkiego” wymiaru Biblii, należy wykorzystać każdą odpowiednią dla tego celu metodę<sup>651</sup>. Z kolei zasady teologiczne pozwalają sięgnąć Boskiego wymiaru ksiąg natchnionych, nieodłącznego od historyczności. Pismo Święte ma dla wierzących podwójną wartość: jest zarazem dokumentem historycznym oraz natchnionym. W interpretacji ksiąg natchnionych należy uwzględnić punkt widzenia wiary, i to eklezjalnej a nie jedynie indywidualnej, jako „całość nierozdzielnie związaną (łac. *indissolubiliter coniunctam*) z życiem i refleksją wspólnoty, w ramach której jest znane i uznane jako Pismo święte”. Oddzielenie historii od natchnienia czy historii od świadectwa wiary i badanie Biblii jedynie metodą historyczno-krytyczną byłoby czystym „historyzmem”. Z drugiej strony nierozdzielność historii i natchnienia nie może prowadzić do zmieszania, a

---

polega tu na zwracaniu uwagi na polityczny wymiar tekstów biblijnych, ale na tym, że z tego aspektu czyni się wymiar naczelnny i wyłączny, który prowadzi do redukcyjnego odczytywania Pisma Świętego”. Por. również: M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013, s. 146-194 (rozdział: „Historia wyzwalana z teologii”).

<sup>650</sup> WZC I, 2.1; I, 2.5; BC 2.2.2.2 (punkt b). Dlatego II Sobór Watykański potwierdza historyczność Ewangelii, ale jednocześnie stwierdza, że Apostołowie przekazali pełniejsze zrozumienie nieskażonej prawdy o Chrystusie – por. DV 19.

<sup>651</sup> Wśród metod interpretacyjnych PKB wymieniła: metodę historyczno-krytyczną i nowe metody analizy literackiej (retoryczną, narratywną, semiotyczną). Do podejść zaliczono: podejścia oparte na Tradycji (kanoniczne; przez odwołanie się do żydowskich tradycji interpretacji; przez historię oddziaływania tekstu), podejścia przez nauki humanistyczne (socjologiczne; przez antropologię kulturową; psychologiczne i psychoanalityczne), podejścia kontekstualne (wyzwoleńcze; feministyczne). Osobne miejsce przeznaczono lekturze fundamentalistycznej – tamże, I, A-E. Choć autorzy podkreślili, że egzegeza katolicka nie faworyzuje żadnej z metod naukowych i chce korzystać z nich wszystkich (tamże, wstęp do rozdziału III), to jednak przyznali metodzie historyczno-krytycznej „znaczenie pierwszoplanowe” (tamże, I, A, 1).

Z kolei celem opracowania *Biblia i chrystologia* było przyjrzenie się kierunkom i metodom stosowanym w publikacjach z dziedziny chrystologii biblijnej. Każdą z nich charakteryzują mocne punkty i dlatego można spodziewać się po nich pożytku, z kolei jeśli stosowane są osobno oraz bez świadomości istnienia ich granic, istnieje ryzyko niepełnego rozwinięcia orędzia Biblii lub osłabienia obrazu Chrystusa. W dokumencie dokonano następującej klasyfikacji metod: „klasyczna”, czyli tradycyjna droga; metoda spekulatywna o charakterze krytycznym; chrystologia w powiązaniu z badaniem historycznym; chrystologia ze stanowiska religioznawstwa; podejście do Jezusa od strony judaizmu; chrystologia w tzw. historii zbawienia; chrystologia ze stanowiska antropologii; „egzystencjalna” interpretacja Jezusa Chrystusa; chrystologia wobec zaangażowań społecznych; studia systematyczne nowego typu; chrystologie „oddolne” i „odgórne”.



zatem nie może prowadzić do neutralizacji historycznego punktu widzenia w imię aprioryzmu eklezjalnego odrzucającego wymagania metody historycznej<sup>652</sup>.

Egzegetyczne badania naukowe pozwalają uniknąć dwóch niebezpieczeństw: mitycznego poglądu na Jezusa oraz irracjonalnego (czy nawet fideistycznego) uznawania w Nim Syna Bożego<sup>653</sup>. Metody naukowe, w tym metoda historyczno-krytyczna, mogą wnieść niezastąpiony wkład ukazując w sposób pełniejszy Chrystusa i Jego dzieło, „jednak wszystkie te metody mogą okazać się owocne tylko w takiej mierze, w jakiej są wykorzystywane w posłuszeństwie wiary i nie dążą do autonomii”<sup>654</sup>. To użyte przez Międzynarodową Komisję Teologiczną wyrażenie nie jest najszcześniejsze, bowiem autonomia metod powinna zostać zachowana, tyle że nie może ona oznaczać niezależności od wiary; nie tyle więc chodzi o to, by metody naukowe nie dążyły do autonomii, ile by nie oddzielały się one od zasad teologicznych.

Komisja kładzie co prawda akcent na relację egzegezy eklezjalno-dogmatycznej oraz egzegezy historyczno-krytycznej<sup>655</sup>, jednak nie rozwiązuje

---

<sup>652</sup> AKS, *Wprowadzenie* (cytat i parafraza); KWP 4.2 (parafraza). Właśnie metoda historyczno-krytyczna umożliwia prowadzenie badania diachronicznego, którego metody synchroniczne nie zapewniają – por. IBK, *Zakończenie*. Pośrednio na interpretację Pisma Świętego rzucają światło wskazówki zapisane w dokumencie *Pamięć i pojednanie* – KWP 4 (wstęp); 4.1-4.2. Zwrócono w nim uwagę również na tzw. „koło hermeneutyczne” – w tym temacie zobacz: W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie* (Myśl Teologiczna, 23), tłum. M. Borowska, Kraków 1999, s. 17-18. W innym dokumencie MKT wskazała na konieczność rygorystycznego ustalenia faktów za pośrednictwem metody historycznej, a zarazem przypomina, że ich rozważenie staje się *locus theologicus* jedynie dzięki *sensus fidei* – DEP, *Wprowadzenie*. Hermeneutyka historyczna i teologiczna pozwala odróżnić autentyczną naukę Słowa Bożego od językowo-kulturowych uwarunkowań („historyczność Objawienia”), co jest szczególnie ważne w interpretacji tzw. „mrocznych kart Biblii” – BTJ 27-28. Por. M.J. Ramage, *Christian discernment of divine revelation. Benedict XVI and the International Theological Commission on the dark passages of the Old Testament*, ScrTh 1 (2015), s. 71-83, s. 81.

<sup>653</sup> BC 1.1.3.3. Por. KWP 5.3: Ustalenie prawdy historycznej pozwala „uniknąć wszelkiej pamięci mitycznej i dojść do właściwej pamięci krytycznej”. Według Josepha Ratzingera z samej historyczności wiary chrześcijańskiej wynika konieczność stosowania metody historyczno-krytycznej – por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 160-161; tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, dz. cyt., s. 8. Stąd Benedykt XVI kierujący się w trzech częściach *Jezusa z Nazaretu* „hermeneutyką wiary”, czynił to jednak zawsze w poczuciu „odpowiedzialności za rozum historyczny, z konieczności zawarty w samej tej wierze” – J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 9; Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 240-241; tenże, *Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów „Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna”* (14.10.2008), OsRomPol (2008) nr 12, s. 34-35, s. 34. Por. M. Rusecki, *Problematyka w teologii*, art. cyt., s. 68: „Kościół zawsze bronił i broni historycznej prawdy zawartej w Piśmie Świętym. Zawsze czuwa nad historycznością wydarzeń historii świętej i racjonalnymi podstawami wiary. Odrzucał wszelkiego rodzaju irracjonalizmy, fideizmy i skrajny racjonalizm”.

<sup>654</sup> ID C, I, 4. Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 696: „Oczywiście, konieczne jest włączenie tej metody do analizy wiary Kościoła”.

<sup>655</sup> SJ, *Wprowadzenie*.

ważnej kwestii hermeneutycznej: w jaki sposób dokonuje się ich współpraca. Wskazuje jednak dobry trop, gdy podpowiada, że „interpretacja historyczno-krytyczna powinna być włączona jako wkład w interpretację teologiczną i eklezjalną”<sup>656</sup>, czyli we wspomniane posłuszeństwo wiary. Sugeruje to właściwą kolejność: nie rozum znajduje w katolickiej egzegezie pierwszeństwo, ale wiara z natury swojej rozumna – korzysta z rozumu. W żadnym wypadku nie wolno rozrywać tego związku między zasadami teologicznymi i naukowymi, byłby to bowiem dualizm metodologiczny; owszem – powiada Międzynarodowa Komisja Teologiczna w odwołaniu do adhortacji o Słowie Bożym – „tylko wtedy, gdy współistnieją te dwa nurty metodologiczne, historyczno-krytyczny i teologiczny, można mówić o egzegezie teologicznej, o egzegezie odpowiedniej w odniesieniu do tej Księgi”<sup>657</sup>. Bo tylko taka „podwójna metodologicznie” egzegeza odpowiada Bosko-ludzkiemu charakterowi ksiąg natchnionych.

Niejako na marginesie, nie rozwijając zagadnienia, Papieska Komisja Biblijna przypomniwała w dokumencie *Biblia i chrystologia*, że badania prowadzone nad Osobą Chrystusa nie są nigdy neutralne, a pojęcie pozytywistycznej obiektywności w nauce historii zostało słusznie poddane przez samych historyków w wątpliwość<sup>658</sup>. Szkoda, że ten wątek nie był kontynuowany, bowiem, jak na to wskazywał Joseph Ratzinger, nie tylko z perspektywy wiary chrześcijańskiej, a więc rozumnej, jawi się oczywistym wzięcie pod uwagę metod naukowych w egzegezie, ale również sama metoda historyczno-krytyczna powinna dokonać samokrytyki, w konsekwencji której mogłaby się otworzyć na odpowiednią hermeneutykę zdolną do wejścia z krytyką historyczną w syntezę<sup>659</sup>. Właśnie hermeneutyka wiary może zadośćuczynić

---

<sup>656</sup> ID C, I, 3.

<sup>657</sup> TD 22; VD 34. Adhortacja *Verbum Domini* jest apelem o unikanie dualizmów i poszukiwanie jedności między tym, co racjonalne i duchowe – por. D. Senior, „*Verbum Dei*”: *Authentic Catholic Interpretation of the Bible*, BTod 1 (2012), s. 15-20, s. 18-19. W zakończeniu dokumentu *Interpretacja Biblii w Kościele PKB* wyraziła podobne zdanie: egzegeza katolicka winna pozostać dyscypliną teologiczną, ale otwartą na badania naukowe prowadzone w zgodzie z ich autonomią, z kolei metody naukowe nie mogą stanowić celu samego w sobie, lecz mają zostać wprzęgnięte w służbę przekazu autentycznej treści ksiąg natchnionych – por. IBK, *Zakończenie*. Używanie metody historyczno-krytycznej nie może oznaczać odrotu od lektury teologicznej tekstów, owszem to interpretacja teologiczna domaga się krytyki historycznej – por. NZSP II, A, 6.

<sup>658</sup> BC 1.1.3.2-1.1.3.3. Por. G. Cottier, *Uświęceni w prawdzie*, dz. cyt., s. 71: „Wobec Bożego Słowa, które rzuca nam wyzwanie, neutralność nie jest możliwa, jest ona w istocie postawą uniku”; H. Urs von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, dz. cyt., s. 75: „jakikolwiek zawieszenie aktu wiary nie jest możliwe”.

<sup>659</sup> Ratzinger wskazywał, że potrzebna jest „krytyka krytyki” dokonana nie z zewnątrz (np. na mocy autorytetu Kościoła występującego przeciw autorytetowi nauki), ale „na podstawie samokrytycznego potencjału krytycznego myślenia i jego wnętrza” – J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji*

temu wymogowi dyktowanemu zarówno z perspektywy wiary, jak i z pozycji samej nauki<sup>660</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, mimo że odwoływała się do adhortacji *Verbum Domini*, nie wyczytała w niej odpowiedzi na pytanie o sposób dokonania syntezy metody historyczno-krytycznej oraz hermeneutyki wiary. Według Benedykta XVI zasady naukowe i teologiczne nie mogą być rozdzielane, bo nie przeciwstawiają się sobie, lecz odróżnione, czyli stosowane w zgodzie z ich naturą, dzięki czemu zapobiegnie się ich mieszaniu skutkującemu utratą autonomii i właściwości. „W tym względzie należy zasygnalizować, że istnieje dziś poważne ryzyko powstania dualizmu w podejściu do świętych Pism”, pisał autor adhortacji *Verbum Domini* i wyjaśniał: „rozdzielanie dwóch poziomów badania Biblii nie ma bowiem na celu ich rozdzielania ani przeciwstawiania, ani po prostu zestawiania”, ponieważ „występują one jedynie we wzajemnym powiązaniu”<sup>661</sup>.

W praktyce nie będzie łatwe utrzymanie koniecznej równowagi, ale na żadnym etapie prowadzenia badań egzegetycznych nie wolno ulegać niebezpiecznemu rozdzielaniu czy mieszaniu<sup>662</sup>. Zatem chronologicznie pierwsza w warsztacie

---

*Pisma*, dz. cyt., s. 97. Taka samokrytyka metody historyczno-krytycznej powinna się rozpocząć od analizy diachronicznej uzyskiwanych przez nią wyników, która wskazałaby na zależność hipotez naukowych od ideologicznych naleciałości, a w konsekwencji zakwestionowałyby to pewność rezultatów badań, jakiej od niej oczekiwano. W konsekwencji metoda powinna poddać się własnym ograniczeniom oraz oczyścić z przyjmowanych a niekoniecznie z nią związanych uwarunkowań, a następnie otworzyć się na odpowiednią hermeneutykę zdolną wejść w syntezę z analizą historyczną – tamże, s. 96-98. 100-101.

<sup>660</sup> IBK II, A, 2; VD 29-30. Właśnie wiara Kościoła jest hermeneutyką odpowiednią w interpretacji Biblii, na której „nie wywiera dogmatycznego gwałtu, lecz daje jedyną możliwość zachowania jej własnej tożsamości”; Pismo narodziło się z tej wiary, i dlatego to ona „w konsekwencji stanowi jedyną bramę wprowadzającą do jego wnętrza” – J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, dz. cyt., s. 123. Por. tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 7; tenże, *Patrzeć na przebitego*, dz. cyt., s. 41.

<sup>661</sup> VD 35.

<sup>662</sup> Por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, art. cyt., s. 286: „Bez wątpienia, egzegeta powinien wiedzieć, gdzie kończy się królestwo badań naukowych, a gdzie przejmują ster wiara i – przynajmniej ujmując rzecz idealnie – winien oddzielić od siebie oba królestwa, aby każde z nich zachowało własną względną autonomię. Wyznaczenie jakiegoś innego ideału oznaczałoby przekrytyczną naiwność i powodowałoby utratę tego, co jest istotną zdobyczą nauki krytycznej. Lecz jedynie wierzący egzegeta będzie umiał dostrzec wzajemne powiązania tych dwu rzeczywistości i może mówić o istnieniu lub braku ciągłości między nimi”. Por. również: F.K. Chodkowski, „*Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego*”, dz. cyt., s. 37: „tylko nauka o dwoistości natur, złączonych w jednej osobie, otwiera przestrzeń, w której znajdują miejsce pozorne sprzeczności, mogące tworzyć całość”. Analogicznie potrzeba troski o współistnienie zasad naukowych i teologicznych w interpretacji Bosko-ludzkiej Biblii, na co zwrócono uwagę ojcowie synodu poświęconego Słowu Bożemu: „wiedza egzegetyczna powinna [...] być nierozłącznie powiązana z tradycją duchową i teologiczną, aby nie doszło do rozbicia jedności bóstwa i człowieczeństwa Jezusa Chrystusa ani Pisma Świętego. W tej przywróconej harmonii oblicze Chrystusa zajaśnieje w swej

egzegetycznym metoda historyczno-krytyczna, mimo iż zachowuje swoją autonomię (przeciw zmieszaniu, ale bez zrywania jedności rozumu i wiary), nie będzie abstrahować od wiary, owszem znając swoje ograniczenia dopuści hermeneutykę wiary; albo, od drugiej strony, to wiara posłuży się rozumem, bo właśnie ich synteza z punktu widzenia wiary przedstawia się jako konieczna:

łączenie dwóch poziomów pracy nad interpretacją Pisma Świętego zakłada ostatecznie harmonię między wiarą i rozumem. Z jednej strony potrzebna jest wiara, która zachowując właściwą relację z prawym rozumem, nie przerodzi się nigdy w fideizm, który sprzyjałby fundamentalistycznej lekturze Pisma Świętego. Z drugiej strony, potrzebny jest rozum, który badając obecne w Biblii elementy historyczne, będzie otwarty i nie odrzuci a priori wszystkiego, co przekracza jego miarę. Zresztą religia wcielonego Logosu musi jawić się jako głęboko rozumna człowiekowi szczerze szukającemu prawdy oraz ostatecznego sensu własnego życia i dziejów<sup>663</sup>.

Niezbędność współlistnienia dwóch nurtów metodologicznych w egzegezie wynika w swojej najgłębszej istocie z konieczności dokonania syntezy wiary i rozumu. Wiara chrześcijańska chce i musi posługiwać się rozumem, bo wynika to z samej jej natury. Z kolei od rozumu wymaga się samokrytyki oraz otwartości na wiarę. Na współlistnienie dwóch nurtów teologicznych wolno patrzeć z perspektywy inkarnacyjnej<sup>664</sup>, a niektórzy sugerują nawet coś w rodzaju „hermeneutyki chalcedońskiej” w egzegezie<sup>665</sup>.

---

pełni i pomoże nam odkryć inną jedność, tę głęboką i wewnętrzną jedność Pisma Świętego” – *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, art. cyt., s. 26.

<sup>663</sup> VD 36. Por. D. Senior, *“Verbum Dei”*, art. cyt., s. 19: „a radical dualism or separation of the spiritual and the human and rational can also lead to a kind of «fideism» that treats the biblical text as a purely divine entity, dictated in its every word by God without any human mediation”.

Również w poszukiwaniu wskazań moralnych w Piśmie Świętym problem hermeneutyczny daje o sobie znać – MCN („Cztery tezy” Heinza Schürmanna), 11bb. Hermeneutyka teologicznomoralna wymaga „spotkania” krytycznego myślenia z uwzględnieniem trwałej wartości nośności moralnej ksiąg natchnionych – tamże, *Zakończenie*.

<sup>664</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 120-122; D. Senior, *“Verbum Dei”*, art. cyt., s. 16: „One of the keys to the entire document *Verbum Domini* is the fundamental Christian doctrine of the Incarnation. [...] It is also the fundamental key to understanding the nature of Scripture from a Christian and Catholic point of view”. Członek PKB upatruje klucza do zrozumienia natury Pisma Świętego i wynikających z niej metod badawczych właśnie w doktrynie Wcielenia – por. tamże, s. 16-17.

<sup>665</sup> Określenie zaczerpnięte z: C.E. Braaten, *A Chalcedonian Hermeneutic*, art. cyt., s. 20. Autor postuluje taką hermeneutykę w nawiązaniu do wypowiedzi Jana Pawła II sugerującej, że egzegeza winna uwzględniać Bosko-ludzką specyfikę ksiąg natchnionych, z czego można wysnuć wniosek, że wolno na nią patrzeć zgodnie z optyką misterium Wcielenia – por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, IBKDK, s. 15. 17.

W literaturze teologicznej wyróżnia się „herezje skrypturystyczne” analogiczne do herezji chrystologicznych. Mieszanie dwóch „natur” Pisma Świętego byłoby „monofizytyzmem biblijnym”, a ich rozdzielenie – „nestorianizmem biblijnym” – por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, art. cyt., s. 285. Błąd „doketyzmu biblijnego” polegałby na próbie docierania do „ducha” ksiąg natchnionych z pominięciem ich „litery”, z kolei „ebionizm

Synteza wiary i rozumu, z której wynika współistnienie zasad teologicznych i metod naukowych na każdym etapie procesu egzegetycznego, będzie inaczej przedstawiała się w każdej z faz aktu hermeneutycznego. Decydując się na przywołanie formuły Chalcedonu, trzeba by od razu wprowadzić liczne zastrzeżenia i dopowiedzenia, w jaki sposób dokonuje się „bez zmieszania i bez rozdzielania” w każdej z poszczególnych faz, co wydaje się po prostu niemożliwe. Może być i tak, że sama synteza daje się stopniować: czym innym przecież otwartość nauki na wiarę, a czym innym egzegeza naukowa uprawiana przez wierzącego.

## 2. Wiara i dogmat

### 2.1. Teologiczna reinterpretacja dogmatów

Bernard Sesboüé odnosi to samo prawo Wcielenia Słowa Bożego w ludzkie słowa zarówno do Pisma Świętego, jak i do słów Magisterium, oba z kolei stawia w analogii do faktu przemówienia Boga we Wcielonym Słowie. Jednak Chrystus był bez grzechu, a Kościół nie jest bezgrzeszny – otrzymał obietnicę zachowania w prawdzie, lecz nie w nieskazitelności. Pismo Święte jest natchnione, a o dokumentach Magisterium mówi się, że mają zapewnioną asystencję Ducha Świętego. Ludzki wymiar jest w nich bezpośrednio dany, zaś jedynie pośrednio można mówić o nadprzyrodzonym odniesieniu w nich. „Kenotyczna” kondycja ludzkich słów doktryny Kościoła wymaga odpowiednich metod interpretacji. Mimo że należy dostrzegać różnice między dwoma rodzajami interpretacji, jednak między hermeneutyką biblijną a hermeneutyką wypowiedzi magisterialnych istnieje zauważalna analogia<sup>666</sup>.

Księgi natchnione według wskazań Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym winny być interpretowane w tym samym Duchu, w jakim powstały, przy

---

biblijny” sprowadzały Biblię do wymiaru jedynie ludzkiego – por. R. Cantalamessa, „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, dz. cyt., s. 273-285, s. 275-276. Quasimonofizyczne utożsamienie Słowa Bożego z ludzkim słowem Pisma Świętego dało o sobie znać w pierwotnej protestanckiej doktrynie natchnienia werbalnego – por. G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 75.

<sup>666</sup> Por. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, dz. cyt., s. 351. 358-359. 365. 383-384. 405. 409. 416; C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 153; W. Wołyniec, *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Magisterium...*, dz. cyt., s. 16.

uwzględnieniu treści i jedności całego Pisma oraz mając na uwadze żywą Tradycję Kościoła i analogię wiary. Analogicznie właściwe zrozumienie dogmatu zakłada interpretowanie pojedynczej wypowiedzi w świetle wszystkich twierdzeń Magisterium oraz uwzględniania analogii wiary i żywej Tradycji. Etapem wstępnym dla aktualizacji i inkulturacji jest rozpoznanie kontekstu historyczno-kulturowego, intencji autorów wypowiedzi doktrynalnej oraz wewnętrznej struktury samego dokumentu, analogicznie jak w egzegezie biblijnej należy docierać, także przy użyciu metod naukowych (w tym historyczno-krytycznej), do tego, co hagiografowie rzeczywiście chcieli wyrazić i co Bóg ujawnił w ich słowach. Jak naukowe metody w egzegezie biblijnej muszą być wykorzystywane w posłuszeństwie wiary, tak również w interpretacji dogmatów naukowe dyscypliny pozostają w służbie przepowiadania, nauczania i życia Kościoła<sup>667</sup>.

Tradycja, czyli komunikacja, jakiej dokonuje Bóg Ojciec przez Chrystusa i w Duchu Świętym, jest na trwałe obecna we wspólnocie Kościoła – w jego życiu, liturgii, doktrynie. Ponieważ dogmaty są świadectwem danym Objawieniu Boga, mają być wyjaśniane przez Pismo Święte i Tradycję, przy czym ich interpretacja winna odbywać się w całości Pisma Świętego i według analogii wiary; modlitwa, a przede wszystkim liturgia, są miejscem hermeneutycznym dla poznania prawdy. Powodem, dla którego Stary i Nowy Testament stanowią jedność, jest Jezus Chrystus – jedyne Słowo obecne w wielości słów, które wszystkie muszą być rozważane jako skierowane do Niego. Jezus Chrystus, który stanowi ośrodek Objawienia, jest jednocześnie zasadą jednoczącą dla Tradycji, dlatego interpretować Pismo Święte i Tradycję można jedynie wychodząc z Chrystusowego centrum<sup>668</sup>.

Aby uniknąć ryzyka pozytywizmu i minimalizmu dogmatycznego (dotyczy dogmatów w sensie ścisłym), należy zastosować podwójną integrację pojedynczych dogmatów: w całość życia Kościoła oraz w całość doktryny. Dogmaty tworzą bowiem pewną strukturalność całości (*nexus mysteriorum*) i mogą być rozumiane

---

<sup>667</sup> ID C, I, 3-4; C, III, 2; TD 22; SJ, *Wprowadzenie*; DV 12. Por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 153; W. Wołyniec, *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Magisterium...*, dz. cyt., s. 21-23. MKT zwróciła uwagę na znaczenie kontekstu oraz intencji w interpretacji soborowych wypowiedzi w: PP, B, IV, c (w tym przypadku chodziło o sakrament pokuty).

<sup>668</sup> ID B, I, 2; B, III, 2; C, II, 1-2; JWP 12. Doktrynę należy interpretować mając na względzie zarówno synchroniczną, jak i diachroniczną jedność całości. Z zasadą jedności (prawdziwość to całość) związana jest również zasada niesprzeczności. Ostatecznie hermeneutyka dogmatów daje się sprowadzić do: jedności całości, niesprzeczności, zgodności między dwoma Testamentami oraz zgodności z wyznaniem wiary – por. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, dz. cyt., s. 353. 360-364. 370.

jedynie, gdy wychodzi się z tego ich wewnętrznego powiązania dokonującego się według pewnego porządku („hierarchia prawd”). Waga dogmatów zależy bowiem od ich relacji z misterium Chrystusa, ponieważ cała doktryna opiera się na chrystologicznym fundamencie wiary chrześcijańskiej. Podobnie jak mówi się o chrystocentryzmie w interpretacji Pisma Świętego, tak również chrystocentryzm stanowi kryterium wyjaśniania dogmatów<sup>669</sup>.

Chrystus stanowiący centrum Pisma Świętego jest jedynym Interpretatorem Ojca, jednak swoich Apostołów i uczniów uczynił uczestnikami swojej interpretacji przez to, że wprowadził ich w swoje życie, powierzył orędzie i posłał Ducha Świętego prowadzącego do całej prawdy (por. J 16, 13). Oni niosą i przekazują dalej to świadectwo w mocy tego samego Ducha. Kościół jest zachęcany „do walki o wiarę raz tylko przekazaną świętym” (Jud 3), jako trwale związany z dziedzictwem apostołskim, ma interpretować dogmaty w pamięci i świetle swojego początku<sup>670</sup>.

Wypowiedź doktrynalna jest zatem eklezjalnym świadectwem zbawczej prawdy Boga zapowiedzianej w Starym Testamencie, objawionej w Chrystusie i obecnej przez Ducha Świętego w Kościele. Wyrazem Tradycji w porządku doktrynalnym są właśnie dogmaty, dlatego mogą one być wyjaśniane jedynie w wierze Kościoła i w kontekście życia eklezjalnego, w której to wierze i życiu interpretator winien uczestniczyć. Dogmat nie jest formułą czysto pojęciową, którą można by interpretować w oderwaniu od życia Kościoła oraz soteriologicznej funkcji dogmatów mających chronić wspólnotę od błędu oraz służyć wzrostowi wiary i uzasadnieniu nadziei. Nie jest więc interpretacja procesem czysto intelektualnym, społecznym czy nawet egzystencjalnym. Tym bardziej nie chodzi o „odkurzenie” starych formuł czy zastępowanie jednych pojęć innymi, bardziej precyzyjnymi<sup>671</sup>.

---

<sup>669</sup> ID B, III, 3; C, I, 4; UR 11; G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Hierarchia prawd*, LPTK, s. 108.

Francuski teolog przypomina, że należy uwzględniać zarówno „hierarchię prawd”, jak i „hierarchię dokumentów” Magisterium – por. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, dz. cyt., s. 413. Ponieważ Chrystus jest pełnią Objawienia, doktryna winna być odczytywana w powiązaniu z Nim – por. tamże, s. 406. Por. również wypowiedź teologa włoskiego dotyczącą „hierarchii prawd”: „Ten centralny ośrodek, ponieważ taki jest, z konieczności stanowi klucz do odczytania wszystkich innych elementów i wszystkie pozostałe powinny być pojmowane jako mu podporządkowane. [...] Z katolickiego punktu widzenia jako ośrodek centralny wiary chrześcijańskiej – a więc, w tym znaczeniu, klucz interpretacyjny dla wszystkich dogmatów – należy określić dogmat chrystologiczno-soteriologiczny (Chrystus w swej istocie i Chrystus dla nas), w perspektywie Soboru Chalcedońskiego” – C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 153.

<sup>670</sup> ID C, I, 3; C, II, 2.

<sup>671</sup> ID B, III, 2; C, II, 2; C, III, 2. Por. A.R. Dulles, *Theology and Worship. The reciprocity of prayer and belief*, ExA 8 (1992), s. 85-94, s. 93: „It is imperative not to let the links between worship and dogma be dissolved”. Sesboüé widzi związek między Tradycją kościelną a Magisterium analogicznie

Ma to być teologiczna interpretacja, która zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej odwołującej się do nauczania ojców Kościoła:

Jest o wiele bardziej wydarzeniem duchowym, to znaczy prowadzonym przez Ducha prawdy, które nie jest możliwe bez uprzedniego oczyszczenia „oczu serca”. Zakłada ona światło wiary, udzielane nam przez Boga, uczestniczenie w rzeczywistościach Bożych i duchowe doświadczenie tego, w co wierzymy. Dokonuje się to przez działanie Ducha Świętego. Przede wszystkim w tym głębszym sensie interpretacja dogmatów jest problemem teorii i praktyki; jest nierozdzielnie złączona (wł. *indissolubilmente legata*) ze wspólnotowym życiem z Chrystusem w Kościele<sup>672</sup>.

W sformułowanym przez Kościół i Ducha Świętego dogmacie należy widzieć wiążącą i poprawną interpretację Pisma Świętego, któremu Urząd Nauczycielski w ten sposób służy. Od tego swoistego dogmatycznego klucza do lektury ksiąg natchnionych nie wolno odstąpić, ale można, a nawet trzeba pogłębiać jego rozumienie. Z drugiej strony, jeśli wypowiedź dogmatyczna Kościoła jest również aktem interpretacji Pisma Świętego, reinterpretacji dogmatów przysłuży się sięgnięcie do biblijnego podłoża ich sformułowania. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w interpretacji dogmatów przyznała podstawowe znaczenie właśnie Pismu Świętemu. Jeśli, zgodnie ze wskazaniem II Soboru Watykańskiego, całe przepowiadanie kościelne ma się karmić i kierować Pismem Świętym, a jego studium ma być duszą każdej teologii, to również należy w nim widzieć punkt wyjścia i podstawę rozumienia dogmatów<sup>673</sup>. Zatem w pewnym sensie „hermeneutyka dogmatyczna jest hermeneutyką hermeneutyki lub interpretacją

---

do związku między Pismem a Tradycją. Tradycja stanowi dla Magisterium horyzont interpretacji – por. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, dz. cyt., s. 384-385.

<sup>672</sup> ID B, III, 4.

<sup>673</sup> ID C, I, 1; C, I, 3; C, III, 6; JWP 12; DV 10. 21. 24; OT 16. Por. W. Wołyniec, *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Magisterium...*, dz. cyt., s. 21-24. Autor w egzegezie biblijnej widzi duszę reinterpretacji dokumentów Magisterium, bo dzięki niej można odnaleźć duchowy sens tekstów natchnionych, a zatem zaktualizować dogmat, który może przemawiać wtedy, gdy wydobędzie się z niego Słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym. Zaproponowana przez teologa metoda reinterpretacji polega zatem na połączeniu dwóch hermeneutyk, biblijnej i magisterialnej, a zatem stanowi próbę połączenia interpretacji tekstów natchnionych oraz tekstów Magisterium skierowaną do celu odkrycia pełniejszego i aktualnego sensu Słowa Bożego.

Te generalne spostrzeżenia wolno odnieść do definicji chalcedońskiej. Jeśli pamiętać, że język techniczno-filozoficzny służył ojców Chalcedonu przede wszystkim do obrony i wyrażenia właściwego rozumienia chrześcijańskiego kerygmatu, wtedy formuła Chalcedonu może być uważana za swego rodzaju regułę hermeneutyczną w interpretacji Pisma Świętego. Oczywiście definicja siłą rzeczy nie ma ambicji, żeby powiedzieć o Chrystusie wszystko, tak że kryje się w niej mniej niż w chrystologii Nowego Testamentu, jednak z kolei stanowi zasadę obowiązującą przy lekturze ksiąg natchnionych – por. B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 99; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, dz. cyt., s. 350.



interpretacji”<sup>674</sup>. Jednak interpretacja aktualizująca dogmatu jest czymś szerszym od poszukiwania duchowego sensu Pisma Świętego:

Jest natchniona, podtrzymywana i prowadzona przez działanie Ducha Świętego w Kościele i w sercu każdego chrześcijanina. Realizuje się w świetle wiary; otrzymuje własny impuls z charyzmatów i świadectw świętych, których Duch Święty w każdej epoce daje swojemu Kościołowi. Podobnie w takim kontekście sytuuje się profetyczne świadectwo ruchów duchowych i mądrość wewnętrzna wypływająca z duchowego doświadczenia świeckich napełnionych Duchem Świętym. Jak *Paradosis* Kościoła w jego całości, tak aktualizująca interpretacja dogmatów realizuje się w i przez całe życie eklesjalne. Ma miejsce w przepowiadaniu i w katechezie, w celebracji liturgii, w codziennym świadectwie chrześcijan, a także w porządku prawno-dyscyplinarnym Kościoła<sup>675</sup>.

Obok zachowania „ośrodka chrystologicznego” (Chrystus punktem wyjścia, centrum i miarą interpretacji), apostołskości (kryterium początku) i katolickości (kryterium komunii), Międzynarodowa Komisja Teologiczna zwróciła uwagę na ważne zwłaszcza dziś „kryterium antropologiczne” w interpretacji aktualizującej dogmatów. Człowiek, który oczywiście nie jest miarą, jest jednak punktem odniesienia oraz drogą Kościoła w wyjaśnianiu dogmatów<sup>676</sup>. Przywołano także kryteriologię rozwoju dogmatów wypracowaną przez Johna Henry’ego Newmana, ponieważ zdaniem komisji siedem zasad zaprezentowanych w *An Essay on the Development of Christian Doctrine* można wykorzystać również w pogłębionej interpretacji dogmatów<sup>677</sup>.

---

<sup>674</sup> B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, dz. cyt., s. 368. Według członka MKT zasadę zgodności między Starym i Nowym Testamentem można przenieść na zgodność świadectwa Pisma Świętego i twierdzeń dogmatycznych. Jednak ten drugi związek jest odmiennej natury – dyskurs dogmatyczny nie jest samowystarczalny, lecz staje się aktem interpretacji Pisma Świętego. Dlatego interpretator dogmatów musi sprowadzać dyskurs do podłoża biblijnego. Pismo jest interpretowane autentycznie przez Magisterium, z kolei Magisterium może być rozumiane jedynie w odniesieniu do słów Pisma, od których pozostaje zależne – por. tamże, s. 366-368. 406.

<sup>675</sup> ID C, III, 2; DV 8.

<sup>676</sup> ID C, III, 4; RH 14. Każda wypowiedź dogmatyczna zmierza do religijnego celu; jest to również cel antropologiczny, skoro dogmat pozostaje w służbie zbawienia człowieka – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 149. 151. I Sobór Watykański polecał szukanie analogii między tajemnicami wiary a rzeczami poznawanymi w sposób naturalny, a także odkrywanie powiązań między tajemnicami wiary a celem ostatecznym człowieka – por. DF (BF 653).

<sup>677</sup> ID C, III, 5. Pol. wydanie przywołanego dzieła: J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1998. Należy oczywiście pamiętać, że rozwój dogmatu nie może prowadzić do powstania sprzeczności z jego przeszłym rozumieniem, o czym przypomina jedno z kryteriów Newmana – por. Por. A.R. Dulles, *The orthodox imperative*, FTh 165 (2006), s. 31-35, s. 33.

## 2.2. Prawda dogmatu a forma wyrażenia

Kościół, zgodnie z przyjętą przez siebie hermeneutyką metafizyczną a wbrew różnego rodzaju współczesnym hermeneutykom redukcyjnym, utrzymuje że prawda o rzeczywistości ukazuje się w inteligencji ludzkiej. Mimo że problem relacji między prawdą a historią każe uznać, że prawda przekracza możliwości jej uwarunkowanych przez historię i kulturę wyrażen, to jednak właśnie w nich ma miejsce antycypacja tego, co nieuwarunkowane i ostateczne. Prawda nie jest wymysłem człowieka, jest względem rozumu uprzednia i dlatego może zostać rozpoznana przez inteligencję, stąd można nawet mówić o swego rodzaju dogmatycznej strukturze człowieka (zarówno pojedynczego, jak i całych społeczności ludzkich). Właśnie dzięki temu, że rozumienie ludzkie, choć historyczne, jest jednak otwarte na to, co uniwersalne, Kościół może głosić Ewangelię objawioną w czasie ale przekazywaną w Tradycji Kościoła wszystkim ludziom wszystkich czasów<sup>678</sup>.

Rysuje się tu ciekawa kwestia zależności pomiędzy metafizyką, ku której skłania się wiara, a treścią tej wiary. Kościół oczywiście przychyła się do tego, co współgra z danymi Objawienia. Międzynarodowa Komisja Teologiczna ukazała związek istniejący między epistemologią a chrystologią. W całej rzeczywistości ujawnia się w jakimś stopniu Słowo (*Logos*), który ostatecznie objawia się w konkretnej i historycznej postaci Jezusa Chrystusa. Prawda Boża nie mogłaby jednak wejść w sposób eschatologiczny w historię, gdyby nie została przyjęta i wyznana przez Kościół dzięki Duchowi Świętemu przypominającemu nauczanie Chrystusa i prowadzącemu ku całej prawdzie (por. J 14, 26; 16, 13). W Tradycji Kościoła jest wciąż obecna komunikacja Ojca dokonująca się za pośrednictwem Syna w Duchu Świętym, a definicje dogmatyczne są elementem tej Tradycji. Jak nie można się zgodzić na chrześcijaństwo pomijające pośrednictwo kościelne, tak również nie ma chrześcijaństwa adogmatycznego<sup>679</sup>. Ostateczne i pełne Objawienie w Chrystusie

---

<sup>678</sup> ID A, I, 3-4; A, II, 1.

<sup>679</sup> ID B, III, 1. Z misterium Wcielenia wynika więc chrześcijańska epistemologia oraz możliwość uprawiania teologii: „rozumienie teologii jako «mówienia o Bogu» oznacza zgodę na założenie, że nadprzyrodzona rzeczywistość Boga jest w ogóle ujmowalna językowo, że jest w ogóle możliwe mówienie o Nim ludzkimi słowami, że Bóg faktycznie «wchodzi w język». A jest to teza – dodajmy od siebie – charakterystyczna dla tak zwanej optyki inkarnacyjnej, czyli dla oryginalnie chrześcijańskiego sposobu postrzegania świata [...] Istnieje jakiś realny związek (mysteryjny i kenotyczny) pomiędzy Bogiem a językiem, związek, którego praktycznym urzeczywistnieniem jest teologia” – J. Szymik, *O teologii dzisiaj*, dz. cyt., s. 33. 243. Dlatego epistemologia Immanuela Kanta rozróżniającego między *noumenem* i *fenomenem* nie może zostać utrzymana, ponieważ koncepcja ta

pociąga za sobą określone i wiążące (dogmatyczne właśnie) wyrażenie wiary w *Logos Incarnatus*:

Obecność tego, co historyczne (sic!<sup>680</sup>) w konkretnej i historycznej postaci, należy więc do istotnej struktury chrześcijańskiego misterium zbawienia. W niej nieokreślona otwartość człowieka jest konkretnie określona przez Boga. Takie konkretne i niedwuznaczne określenie musi być tak samo określone przez wyznanie naszej wiary w Jezusa Chrystusa. Chrześcijaństwo jest dlatego – by tak powiedzieć – z samej swojej natury dogmatyczne<sup>681</sup>.

Teologia katolicka widzi w dogmatach, które są doktrynalnym wyrazem Tradycji, autentyczne wyrażenie prawdy objawionej przez Boga. Mimo swojej historyczności spełniają one rolę koniecznego pośrednictwa dla Objawienia zawsze i powszechnie ważnego i dlatego są pewnymi punktami odniesienia zarówno dla wiary Kościoła, jak i dla refleksji teologicznej, choć ze względu na kontekst historyczny ich powstania domagają się rozeznania, w jaki sposób znaczenie i treść dogmatu jest powiązana z jego sformułowaniem. Sens raz na zawsze określony przez Kościół a wyrażony w dogmacie, pozostaje nieodwracalny i niereformowalny, co wynika z nieomylności Kościoła kierowanego przez Ducha Świętego i uczestniczącego w wiarygodności samego Boga. Kościół sprzeciwił się symbolicznej lekturze dogmatów (dogmat jako obiektywizacja pierwotnego egzystencjalnego doświadczenia religijnego czy praktyki eklesjalnej) i relatywizmowi dogmatycznemu (rozdzielającemu słowne i historycznie uwarunkowane wyrażenie od samej niewyrażalnej prawdy)<sup>682</sup>. Zamiast mówić o koncepcji symbolicznej dogmatów, należałoby rozumieć je na sposób analogiczny. Analogia, która bazuje na fakcie

---

„oddziela (wł. *separa*) Tego, który jest radykalnie Transcendentny, jest Misterium i Absolutem, od Jego przedstawień”, które pozostają względne i niezdolne do uchwycenia prawdy – CR 14.

<sup>680</sup> Jest to oczywiście błędne tłumaczenie – chodzi oczywiście o obecność tego, co wieczne, w tym co czasowe (por. wł. *La presenza dell'eterno in una figura concreta e storica appartiene di conseguenza alla struttura essenziale del mistero cristiano della salvezza*).

<sup>681</sup> ID B, III, 1.

<sup>682</sup> ID A, II, 1-3; B, II, 1; TD 29; DF (BF 657; DS 3020): „Nauka wiary bowiem objawiona przez Boga nie została podana jako filozoficzny twór, który może być udoskonalony przez umysł ludzki, ale jako Boski depozyt została przekazana Oblubienicy Chrystusowej, aby go wiernie strzegła i nieomylnie wyjaśniała. Dlatego zawsze należy się trzymać takiego znaczenia świętych dogmatów, jakie raz określiła święta Matka – Kościół i nigdy nie wolno od tego znaczenia odstępować pod pozorem i określeniem głębszego pojmowania”. Por. PDG (BF 895; DS 3483); HG (BF 1065-1067; DS 3881-3883); ME 5.

W zagadnieniu zarówno historyczności i relatywności dogmatów, jak i obiektywności prawdy i niezmienności wypowiedzi dogmatycznej – daje o sobie znać znów bipolarność, na którą tak duży nacisk kładł Vagaggini. Odróżnienie treści od podlegającej zmianom otoczki nie może oznaczać relatywizmu historycznego, bowiem oznaczałoby to zanegowanie jednego z biegunów: historia – to, co pozahistoryczne; wiara przekazana przez Tradycję – wiara „przełożona” dla współczesnego człowieka – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 99. 151. 184.

podobieństwa, a zarazem jeszcze większego niepodobieństwa między Stwórcą a stworzeniem, pozwalałaby uniknąć zarówno przesadnej teologii negatywnej, jak i zrównywania niewypowiedzianej prawdy dotyczącej Boga z jej słownym wyrażeniem<sup>683</sup>.

Problem ten współcześnie dał o sobie znać wraz z wyłonieniem się tak zwanej pluralistycznej teorii religii, która relatywizuje to, co w chrześcijańskim pojęciu Boga jest wiążące. Założono w tej koncepcji, że Bóg pozostaje niedostępny człowiekowi, nawet jeśli jakoś manifestuje się w jego doświadczeniu; nie można mówić o wyłącznym czy ostatecznym Objawieniu Boga, a jedynie o obrazach powstających z syntezy doświadczenia transcendencji oraz kontekstu społeczno-kulturowego. W wyniku tej „rewolucji kopernikańskiej” Chrystusowi nie przypisuje się już normatywnej wartości dla zbawienia człowieka, nie jest On już jedynym i wyłącznym pośrednikiem, ewentualnie może być pośrednikiem w tym sensie, że najpełniej objawia miłość Boga do człowieka, zwłaszcza chrześcijanom ułatwiając w ten sposób spotkanie z Bogiem<sup>684</sup>. Musiało to doprowadzić do konfrontacji z wiarą Kościoła (w tym z definicją z 451 roku), która według zwolenników tego rodzaju podejścia wymaga „zdemitologizowania”:

Odłączenie Chrystusa od Boga [...] zakłada konieczność konfrontacji z wiarą Kościoła, a konkretnie z dogmatem Soboru Chalcedońskiego. Teologowie ci uważają sformułowanie tego dogmatu za uwarunkowane historycznie przez filozofię grecką, które należałoby zaktualizować, ponieważ utrudnia dialog międzyreligijny. Wcielenie miałoby być wyrażeniem nie obiektywnym, ale metaforycznym, poetyckim, mitologicznym. Ma ono oznaczać miłość Boga wcielającego się w mężczyzn i kobiety, których życie odzwierciedla działanie Boga<sup>685</sup>.

Zatem przyjęcie pluralistycznej teorii religii oznacza zmianę rozumienia chrześcijańskiej wiary oraz modyfikuje teorię poznania przez to, że albo ogranicza

---

<sup>683</sup> ID B, III, 4; por. tamże: „analogiczny charakter dogmatów nie może być błędnie mieszany (wł. *erroneamente confuso*) z koncepcją czysto symboliczną”. Język teologiczny jest zawsze językiem analogicznym – DEP, *Wprowadzenie*. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2: „*Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*”. Por. również: J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 76: „Ważkie, podstawowe postanowienia dawnych soborów, które znalazły wyraz w wyznaniach wiary, nie przekształcają wiary w teorię filozoficzną, lecz nadają formę językową dwóm istotnym konstantom wiary biblijnej: bronią jej realizmu przed zwykłą interpretacją symbolistyczno-mitologiczną; bronią racjonalności wiary biblijnej, która wprawdzie przekracza rozum i jego potencjalne «doświadczenia», ale przecież apeluje do rozumu i żąda, aby wypowiadać prawdę – otworzyć człowiekowi dostęp do prawdziwej istoty rzeczywistości”.

<sup>684</sup> CR 9. 12. 16. 19. 21. O relatywizmie w teologii, który prowadzi do odejścia od chrystologii Kościoła – zob. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 96-98.

<sup>685</sup> CR 20.

się zdolność poznania prawdy wyrażen doktrynalnych uwarunkowanych specyficzną kulturą, albo nawet eliminuje je jako mitologiczne.

W aktualizującej interpretacji dogmatów należy zawsze uwzględniać trwałą ważność prawdy i jej aktualność, a choć zasady te wydają się pozornie sprzeczne, w rzeczywistości wzajemnie się warunkują. Tylko prawdziwa definicja może nieść nadzieję dla teraźniejszości i przyszłości. Prawda wiary, która stała się dogmatem, wpisuje się w żywą Tradycję Ludu Bożego, a zatem nie staje się pamiątką historii, ale wydaje owoce w obecnym życiu Kościoła. Jeśli dogmat stanowi koniec jakiegoś etapu, to zarazem otwiera pole do dalszego rozwoju; nie ma być odczytywany jedynie jako ograniczenie (funkcja negatywna), ale może być widziany jako „okno” otwierające na prawdę (znaczenie pozytywne)<sup>686</sup>.

Dokonane przez ojców soboru dowartościowanie historycznego odniesienia dogmatów oraz charakteru pastoralnego doktryny Kościoła „zwróciło uwagę na rozróżnienie (wł. *distinzione*) między niezmiennym depozytem wiary, to znaczy prawdami wiary z jednej strony, i formami ich wyrażania z drugiej”, które, bez naruszenia sensu i treści, winny być dostosowywane do wymagań obecnego czasu<sup>687</sup>. W jednym z soborowych dokumentów, do którego odwołała się Międzynarodowa Komisja Teologiczna, odnowienie „sposobu wyrażania doktryny, który należy stanowczo odróżnić (łac. *sedulo distingui*) od samego depozytu wiary” usytuowano nawet w ramach stałej reformy Ludu Bożego<sup>688</sup>. Kongregacja Nauki Wiary doprecyzowała, że to słuszne rozróżnienie nie może prowadzić do relatywizmu dogmatycznego czy wyznawania prawdy w jakiejś nieokreślonej formie. Według deklaracji *Mysterium Ecclesiae* mimo historyczności dogmatów wynikającej z używania w formule dogmatycznej języka określonej epoki, sama formuła nie zmienia, nie deformuje i nie przekształca prawdy objawionej, nie definiuje jej również w sposób nieokreślony<sup>689</sup>.

---

<sup>686</sup> ID C, III, 1; JWP 10.

<sup>687</sup> ID B, II, 2. Por. GS 62: „teologowie zachęceni są do tego, aby przy zachowaniu właściwych teologii metod i wymogów naukowych, nieustannie poszukiwali lepszego sposobu przekazywania doktryny chrześcijańskiej ludziom swoich czasów, ponieważ czym innym jest sam depozyt, to znaczy same prawdy wiary, a czym innym sposób, w jaki są głoszone, choć takie samo jest ich znaczenie i ta sama zawarta w nich myśl”.

<sup>688</sup> UR 6; KWP 6.1.

<sup>689</sup> ME 5; ID B, II, 2. Por. B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 316. Ten członek MKT (lata 1969 – 1974) pisał o stałości dogmatów w tym znaczeniu, że są one ekspresjami prawd objawionych, które stały się przedmiotem wiary. Ta stałość wynikająca z faktu wyrażania objawionej tajemnicy nie

Zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej trzeba mówić o trwałej wartości formuł dogmatycznych, bo mimo że „należy rozróżnić (wł. *distinguere*) zawsze ważną treść dogmatów od formy, w której jest ona wyrażona”, to „jednak nie można dokładnie rozdzielić (wł. *separare nettamente*) treści i formy wyrażenia”, ponieważ „system symboliczny języka nie jest tylko zewnętrzną szatą, ale w jakiś sposób wcieleniem prawdy (wł. *l'incarnazione di una verità*)”<sup>690</sup>. Zwłaszcza w przypadku wyznania wiary Kościoła trzeba pamiętać o jego „inkarnacyjnym” charakterze – obrazy i pojęcia symbolicznego wyrażenia treści wiary nie mogą być dowolnie zmieniane, ponieważ zawierają i uobecniają to, na co wskazują, gdyż Kościół zużytkowując je, napełnił nową treścią; nawet jeśli język dogmatów ukształtowany został w relacji do jakiegoś systemu filozoficznego, nie pozostaje z nim związany, za to należy już do dziedzictwa Tradycji. Odtąd jedność podstawowych słów wiary stoi w służbie jedności diachronicznej i synchronicznej Kościoła, tak że prawda objawiona nie tylko w swojej substancji, ale również w podstawowych twierdzeniach pozostaje taka sama. Dlatego reinterpretacja dogmatu nie tyle polega na zastąpieniu podstawowych słów innymi, rzekomo lepiej wyrażającymi rzeczywistość, która za nimi stoi, ile na wniknięciu w nie, zasymilowaniu i pogłębieniu dzięki ewangelizacji skutkującej żywą wiarą w rzeczywistości wyrażane podstawowymi twierdzeniami<sup>691</sup>.

W opracowaniu *Biblia i chrystologia* uznano potrzebę badania kontekstu dziejowego i kulturowego genezy wypowiedzi Soborów, a także krytyki języka użytego przez ojców soboru<sup>692</sup>. Dzięki takiemu podejściu można najpierw zrozumieć

---

przeciwy oczywiście historyczności dogmatów, których znaczenia należy odczytywać w kontekście (zarówno ich powstania, jak i późniejszego rozwoju).

<sup>690</sup> ID C, III, 3. Por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 146. 149. 151.

<sup>691</sup> ID C, III, 3; JWP 10-12 (por. komentarz Josepha Ratzingera w: Internationale Theologenkommission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, dz. cyt., s. 61-67). Jedną z cech prawdziwego rozwoju doktryny podaną przez Newmana została określona jako „Stosunek zachowawczy wobec przebytego rozwoju” – por. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 192-196. Ten, jak go określa MKT, „zachowawczy wpływ przeszłości” można scharakteryzować następująco: „rozwój staje się zniszczeniem, gdy sprzeciwia się doktrynie pierwotnej lub wcześniejszym rozwojom. Autentyczny rozwój zachowuje i ochrania poszczególne jego formy i sformułowania, które go poprzedziły” – ID C, III, 5.

Por. ciekawą uwagę dotyczącą Orygenesisa, który „wiedział, że formalne punkty wyznania wiary muszą mieć formę bezwzględną i dogmatyczną. Za to motywy i treść tych twierdzeń były dla niego przedmiotem ostrożnych badań i teoretycznych dociekań. Pojawia się tu wielkie niebezpieczeństwo nadmiernego zaufania. W głębokich kwestiach teologicznych, zauważa Orygenes, absolutnym zaufaniem można obdarzyć jedynie dwa rodzaje ludzi: świętych i idiotów” – H. Chadwick, *Mysł wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, dz. cyt., s. 117.

<sup>692</sup> BC 1.1.2.1-1.1.2.2.

istotę prawdy, dla wyrażenia której zdecydowano się na takie a nie inne sformułowania, co z kolei umożliwi wyjaśnienie autentycznego sensu dogmatu, który w nowym kontekście mógłby w przeciwnym razie pozostawać po prostu niezrozumiały:

Kiedy się podda krytycznemu badaniu kontekst kulturowy oraz język formuł przyjętych np. na Soborze Chalcedońskim [...], lepiej można odróżnić przedmiot definicji od formuł zastosowanych do tego, by go poprawnie wyrazić. A skoro uległ zmianie kontekst kulturowy, to i same formuły łatwo mogą stracić swoją moc skuteczną w innym kontekście językowym, w którym te same słowa nie zawsze zachowują ten sam sens<sup>693</sup>.

W podsumowaniu należałoby zwrócić uwagę na rolę wiary w interpretacji doktryny Kościoła. Jedyne ona jest zdolna pogodzić historyczność i ograniczoność języka użytego dla wyrażenia doktryny z jego zdolnością do dania świadectwa Słowu Bożemu w słowie ludzkim i przez to słowo, oraz do uczestnictwa w eschatologicznym charakterze prawdy Bożej objawionej w Chrystusie<sup>694</sup>. Jeśli artykuł wiary zawiera prawdę, o której świadczy i do której odsyła:

Wynika z tego, że interpretacja dogmatów – jak każda inna interpretacja – jest drogą, która prowadzi nas od słowa zewnętrznego do centrum jego znaczenia, a w końcu do jedyne i wieczne Słowa Bożego. Dlatego interpretacja nie prowadzi od słowa i od szczegółowej formuły do innych pojęć; prowadzi raczej od słów, wyobrażeń i pojęć do prawdy rzeczy, którą one zawierają<sup>695</sup>.

W formie doktrynalnej – w „literze” – kryje się więc treść określona słowem i prawdą Bożą, która domaga się interpretacji teologicznej. Ostatecznie wszelka interpretacja dogmatów musi służyć celowi zrodzenia w Kościele i każdym wiernym „ducha” i życia<sup>696</sup>.

---

<sup>693</sup> BC 1.1.2.2.

<sup>694</sup> ID B, III, 2.

<sup>695</sup> ID B, III, 4. Por. B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 313: „znaczenie dogmatu nie występuje poza jego językowym sformułowaniem, jest to bowiem znaczenie orzeczone przez Kościół. Wszakże stałość jest związana ze znaczeniem, a nie ze sformułowaniem”. Z kolei niedopuszczalne jest, na co zwrócił uwagę I Sobór Watykański, zachowanie sformułowania i nadanie mu nowego znaczenia – por. tamże oraz DS 3043.

<sup>696</sup> ID B, III, 4; C, III, 6.

### 3. Wiara i „nauka wiary”

#### 3.1. Ani fideizm, ani racjonalizm

Zarówno wiara będąca darem Bożym, jak i „żywe zrozumienie wiary są również autentycznymi aktami ludzkimi, które wykorzystują wszystkie siły ludzkie: inteligencję, wolę i wrażliwość (por. Mk 12, 30)”<sup>697</sup>. Wierzący podejmują starania pełniejszego zrozumienia tego, w co wierzą. Celem tego wysiłku nie jest zastąpienie wiary, owszem zrozumienie wiary rozwija się niejako naturalnie z aktu wiary, która jest z natury swojej rozumna. To poszukiwanie mądrości oraz duchowego zrozumienia dokonuje się na drodze rozważania Objawienia w sercu (wzorem Maryi – por. Łk 2, 19. 51), pod wpływem Ducha Świętego i z wykorzystaniem zdolności ludzkiego umysłu. Z faktu, że Bóg się objawił, wynika możliwość poznania prawdy o Nim; Słowo Wcielone daje świadectwo prawdzie, a nawet jest Prawdą osobową, z kolei Duch Święty pozwala odkrywać pełnię prawdy, zgodnie ze słowem-obietnicą: „gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16, 13)<sup>698</sup>.

Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej rozum i wiara przynależą wzajemnie do siebie<sup>699</sup>. Nie jest poszukiwanie zrozumienia wiary czymś „zewnątrznym” czy niekoniecznym w stosunku do samej wiary, owszem *intellectus fidei* wynika wprost z dynamizmu wiary. Za Augustynem można powiedzieć, że prowadzenie do zrozumienia jest istotną funkcją wiary, z kolei zrozumienie sprzyja rozwojowi wiary. Według autora natchnionego w chwale „będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2), a eschatologiczna wizja uszczęśliwiająca nie pozostaje bez związku z dokonującym się już na ziemi

---

<sup>697</sup> ID C, III, 2. Por. TD 59; W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, dz. cyt., s. 24: „Mimo wszelkiej darmości i łaskowości wiara jest także pełnym i całkowitym aktem ludzkim. Człowiek jest tym, kto wierzy, a nie Duch Święty w człowieku. Jako akt ludzki wiara nie może być jednak decyzją dowolną, lecz trzeba ją znać za głęboko przemyślaną, intelektualnie rzetelną i odpowiedzialną. W przeciwnym wypadku nie byłaby godna ani Boga, ani człowieka”.

<sup>698</sup> TD 16. 61. 63. Por. Augustyn, *In Ioannis Evangelium*, XXIX, 6 (PL 35, 1630): „*Si non intellexisti, inquam, crede. Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas; quoniam nisi credideritis, non intelligetis*”.

<sup>699</sup> SF 95. Ma rację Czesław Bartnik, gdy podkreśla że „w teologii katolickiej nie może funkcjonować wiara bez rozumu ani rozum bez wiary”, a razem kształtują one „przedziwną całość, jakby w analogii do struktury wcielenia, gdzie Jedna Osoba ma dwie natury: Boską i ludzką, nadprzyrodzoną i naturalną”. Jednak to, co stanowi największy problem to „rozstrzygnięcie, jak oznaczyć granice rozumu w teologii” – por. Cz.S. Bartnik, *Metodologia teologii dogmatycznej*, art. cyt., s. 166.



zrozumieniem wiary, co podkreślono w dokumencie *Teologia dzisiaj*: „droga *intellectus fidei* wychodzi od wierzenia, które jest jej trwałym źródłem i początkiem, aby dojść do widzenia w chwale”, a tej wizji uszczęśliwiającej „*intellectus fidei* jest antycypacją”<sup>700</sup>. Zrozumienie wiary jest więc formą, jaką pragnienie widzenia Boga przyjmuje tutaj na ziemi. Eschatologiczne Objawienie pełni prawdy o Trójjedynym będzie jednocześnie ostatecznym dopełnieniem stworzenia i całej ludzkości<sup>701</sup>. Podobnie śmiało stwierdzenie znalazło się również w opracowaniu *Interpretacja dogmatów*, w którym przypomniano, że jedynym przedmiotem wiary i teologii jest Bóg, a „celem wszelkiego poznania wiary jest antycypacja wiecznego oglądu Boga twarzą w twarz”<sup>702</sup>.

*Intellectus fidei* przyjmuje różne formy w Kościele, od medytacji przez przepowiadanie aż po teologiczną refleksję. Z teologią w ścisłym sensie mamy do czynienia wtedy, gdy zrozumienie wiary przyjmuje postać naukowego przedstawienia treści wiary. Teologia wychodząc z wiary i opierając się na niej, jest zarazem racjonalną i autentyczną czynnością ludzką, działaniem rozumu, który został oświecony przez wiarę. Według Tomasza z Akwinu (1225 – 1274) w teologii wolno widzieć ludzki udział w Bożym poznaniu zarówno samego siebie, jak i wszystkich rzeczy. Zadaniem tego racjonalnego udziału jest przełożyć objawione Słowo Boże na dyskurs naukowy, zdolny uchwycić, usystematyzować i do pewnego stopnia nawet wyjaśniać inteligibilną strukturę objawionej rzeczywistości<sup>703</sup>.

Jednym z kryteriów teologii katolickiej jest zatem to, że – właśnie jako nauka o wierze, „wierze szukającej zrozumienia” (*fides quaerens intellectum*) – ma ona wymiar racjonalny. Teologia stara się zrozumieć, w co wierzy Kościół, dlaczego w to wierzy i co może być poznane *sub specie Dei*. Jako *scientia Dei* teologia stara się w sposób racjonalny i systematyczny zrozumieć prawdę zbawczą Boga<sup>704</sup>.

---

<sup>700</sup> TD 17. Jednym z kluczowych zagadnień dla dokumentu MKT jest właśnie relacja wiary i rozumu – por. P. McPartlan, *Editorial: Theology Today*, art. cyt., s. 6-7.

<sup>701</sup> TD 61. 63.

<sup>702</sup> ID B, III, 4.

<sup>703</sup> TD 18. 60. 62. 67. „Św. Paweł pośrednio stwierdza, że przez łaskę Bożą mamy nawet pewien udział w Chrystusowym poznaniu Ojca, a więc i w wiedzy Boga o samym sobie” – TD 16. Według MKT „«nauka» jest najwyższą formą, jaką może przyjąć świadomość racjonalna. Oznacza ona formę poznania zdolną wyjaśnić, jak i dlaczego rzeczy są, jakie są” – TD 62. Por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 123: „Problem zgłębienia wiary także w jej wymiarze racjonalnym jest zasadniczo problemem relacji pomiędzy wiarą a rozumem na poziomie technicznym lub relacji pomiędzy wiarą a rozumem «naukowym»”.

<sup>704</sup> TD 19. Por. TD 59; Anzelm, *Proslogion, Prooemium* (PL 158, 225).

Przedmiotem naukowego „rozumowania i rozprawiania o Bogu” (Augustyn) jest przede wszystkim Bóg jeden i jedyny. Rozum oświecony przez Objawienie wie, że chodzi o Boga Trójjedynego, który staje w centrum badań teologicznych. W teologii wszystko zostaje odniesione do Boga (łac. *sub ratione Dei* – Tomasz z Akwinu), każda z tajemnic wiary omawianych w osobnych traktatach teologicznych jednoczy się w jednej tajemnicy Boga. Dlatego teologia znajduje swoją jedność we wzajemnym powiązaniu prawd wiary między sobą i w ich odniesieniu do jednego misterium Trójcy Świętej. Treść objawionej wiary, zgodnie z przekonaniem wyrażanym zwłaszcza przez teologów scholastycznych, jest wewnętrznie inteligibilna. Pomiędzy tajemnicami wiary istnieje wzajemny związek (łac. *nexus mysteriorum*), a zarazem układają się one według pewnego hierarchicznego porządku (łac. *ordo*), który sprawia, że podstawowymi prawdami wiary można tłumaczyć pozostałe. Wszystkie prawdy wiary tworzą uporządkowaną całość dającą się zatem przedstawić w formie racjonalnej syntezy, przy czym takie poznanie nie zastępuje wiary<sup>705</sup>.

Można powiedzieć, że niedostępne dla rozumu prawdy wiary mają swoją racjonalność, dzięki czemu mogą i nawet powinny być badane. O tyle takie rozumowe poznawanie prawd nadprzyrodzonych jest ważne, o ile służy wierze i człowiekowi przez to, że prowadzi do kontemplacji intelektualnej prawd wiary, które okazują się nie tylko Boskie, ale i ludzkie w swojej inteligibilności. Wiara przewyższa jednak rozum, choć nie ma między nią a rozumem niezgodności<sup>706</sup>. Dlatego, aby uniknąć pokusy racjonalizmu w teologii, należy pamiętać o analogicznym charakterze pojęć teologicznych i ich roli w odsyłaniu do niewysłowionej tajemnicy, a przede wszystkim zdawać sobie sprawę, że chrześcijaństwo jest religią adoracji i uwielbienia Boga<sup>707</sup>.

---

<sup>705</sup> TD 61. 67. 74. Sobór zachęcał alumnów, by tajemnice zbawienia oświecali przez głębsze wnikanie w nie oraz przez dostrzeganie między nimi związków na mocy poznania spekulatywnego – OT 16.

Por. DF (BF 653): „Kiedy zaś rozum oświecony wiarą szuka starannie, nabożnie i trzeźwo, otrzymuje z daru Bożego jakieś zrozumienie – i to bardzo owocne – tajemnic, bądź dzięki analogii z rzeczami, które poznaje w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniom tajemnic między sobą i z celem ostatecznym człowieka. Nigdy jednak rozum nie jest zdolny do ich przeniknięcia, tak jak przenika prawdy, które stanowią jego właściwy przedmiot. Boże bowiem tajemnice ze swej natury tak przerastają umysł stworzony, że nawet podane w Objawieniu i przyjęte przez wiarę pozostają jeszcze okryte zasłoną wiary i otoczone mrokiem”.

<sup>706</sup> DF (BF 654).

<sup>707</sup> Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Racjonalizm*, MST, kol. 383. Racjonalizm w teologii jest w istocie formą idolatrii – por. G. Cottier, *Uświęceni w prawdzie*, dz. cyt., s. 139: „w naszym odniesieniu intelektualnym do Boga i w teologii bałwochwalstwo nosi nazwę racjonalizmu”.

Teologia dokonuje syntezy zasad wiary, a zarazem w świetle tego, co lepiej poznane, próbuje rozwiązywać kwestie problematyczne. Użytecznym w teologii, o czym przypomniła Międzynarodowa Komisja Teologiczna, jest pojęcie *reductio in Mystrium*, które dobrze oddaje zarazem łączność, jak i jedno ukierunkowanie wszystkich zagadnień podejmowanych przez teologię. Zgodnie z wypowiedzią ojców II Soboru Watykańskiego wszystkie traktaty teologiczne mają być powiązane z misterium Chrystusa i historią zbawienia, co wynika z samej natury Objawienia się Boga dokonanego w Chrystusie mocą Ducha Świętego<sup>708</sup>.

Racjonalne argumentowanie oraz naukowość wymagane od teologii wydają się sugerować nadrzędną rolę rozumu w tym rodzaju rozumienia wiary. Należy jednak pamiętać, że chodzi o rozum wiarą oświecony, a właściwie oświecany – wiara bowiem stanowi fundament pracy rozumu nie tylko przez to, że rozumowi poddaje pod rozważanie prawdy, do których sam nigdy by nie doszedł, ale również przez towarzyszenie temu rozumowi i prowadzenie go na każdym etapie refleksji. Zatem należy zachować właściwy wkład zarówno rozumu jak i wiary, tak aby uniknąć skrajnych postaw polegających na przeakcentowaniu albo rozumu, albo wiary. Teologia jako *scientia Dei* musi się „odwoływać do rozumu i uznać znaczący wkład relacji między wiarą a rozumem, przede wszystkim rozumem filozoficznym, tak aby przewyciężyć zarówno fideizm, jak i racjonalizm”<sup>709</sup>. Jednak teologia nigdy nie

---

<sup>708</sup> NZD 41; TD 74. Por. OT 16: „Również pozostałe przedmioty teologiczne niech nabiorą świeżości dzięki żywшему powiązaniu z misterium Chrystusa i historią zbawienia”.

<sup>709</sup> TD 73. Por. FR 52; G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Fideizm*, LPTK, s. 93; ciż sami, *Racjonalizm*, LPTK, s. 275; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Fideizm*, MST, kol. 120. Według Jana Pawła II wkład *Vaticanum Primum* polegał między innymi na tym, że „podkreślił, jak bardzo są nierozdzielne, a zarazem niesprowadzalne do siebie nawzajem, naturalne poznanie Boga i Objawienie, rozum i wiara” (łac. *quam inseparabiles sint simulque plane seiunctae naturalis Dei cognitio et Revelatio, ratio et fides*) – FR 53.

Według polskiego członka MKT teologia jako „nauka wiary” to „jedyna w swoim rodzaju synteza dwóch rodzajów poznania: «rozumowego» i «wierzącego». Te dwie (jakże ludzkie!) drogi odkrywania prawdy, teologia nierozdzielnie łączy w swoim postępowaniu badawczym, refleksji i języku, tworząc z nich jedną drogę wiodącą ku Prawdzie, drogę oryginalnie własną [...]. Jest więc ona *scientia* (nauką – należy do nauk, bo korzysta, jak one z rozumu), ale *fidei* (wiary – jest nauką różną od nauk, bo korzysta, jak żadna z nich, z wiary nieusuwalnie i konstytutywnie współtworzącej teologiczną metodologię)” – por. J. Szymik, *O teologii dzisiaj*, dz. cyt., s. 25. 27. Naukowość tak rozumianej teologii „nie jest racjonalistyczna, a związek z wiarą nie jest fideistyczny” – tamże, s. 241. Dopiero poprawne zrozumienie relacji między poznaniem właściwym wierze a poznaniem właściwym ludzkiemu rozumowi pozwala uchwycić naturę teologii jako „nauki wiary” – por. J. Nagórny, *Wiara i rozum w refleksji teologicznej*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 35-59, s. 41. Autor zauważa, że „rozdarcie pomiędzy wiarą a rozumem, mające swe źródło w skrajnym racjonalizmie, sprawiło, że wielu chrześcijan stanęło przed pokusą fideizmu i radykalnego tradycjonalizmu jako swoistej nieufności wobec przyrodzonych zdolności rozumu” – tamże, s. 39.

zgodzi się na sprowadzenie do czystego rozumu; jako racjonalnie wiarygodna chce odróżnić się od rozumu i ostatecznie staje ponad nim<sup>710</sup>.

Teologia katolicka jest zdolna docierać do zrozumienia wiary właśnie dlatego, że sama wiara chrześcijańska jest nierozdzielnie związana z prawdą. Gdyby nie była, nie mogłaby zgłaszać pretensji do powszechności. Kwestie te poruszone zostały przez Międzynarodową Komisję Teologiczną w dokumencie *Chrześcijaństwo i religie*, w którym zwrócono uwagę na kluczowe znaczenie problemu prawdy religii w kontekście rozpatrywania ich ewentualnej zbawczej wartości. Niestety dziś problem prawdy religii bywa spychany na dalszy plan oraz oddzielany od roli religii w zbawieniu człowieka, pomniejsza się go przez odnoszenie kryterium prawdy tylko względem własnej religii czy relatywizuje przez branie pod uwagę nie przekonań, ale jedynie postępowania moralnego wyznawców religii<sup>711</sup>. Tendencje te podsumowano następująco:

W ten sposób powstaje pewne pomieszanie (wł. *certa confusione*) między „byciem w zbawieniu” i „byciem w prawdzie”. Należałoby raczej usytuować się w chrześcijańskiej perspektywie *zbawienia jako prawdy* i *bycia w prawdzie jako zbawienia*. Pomijanie zagadnienia prawdy prowadzi do powierzchownego stawiania na tej samej płaszczyźnie wszystkich religii, pozbawiając je w zasadzie ich mocy zbawczej. Stwierdzenie, że wszystkie religie są prawdziwe, jest jednoznaczne ze stwierdzeniem, że wszystkie są fałszywe. Rezygnacja z zagadnienia prawdy jest nie do pogodzenia z wizją chrześcijańską<sup>712</sup>.

W cytowanym dokumencie właśnie kwestia prawdy w różnych religiach została uznana za integralną część zadania teologa, pomijanie bowiem prawdy prowadzi do „konfuzji”<sup>713</sup> między byciem w zbawieniu a byciem w prawdzie. Dopiero na fundamencie chrześcijańskiego roszczenia do prawdy, a nie w relatywizowaniu prawdziwości chrześcijaństwa, można z szacunkiem odnosić się do wyznawców innych religii: wszak jeśli Bóg miłuje każdego i wszystkim przyznaje wolność, a komunikując się z człowiekiem, czyni go osobą, naśladowcy Boga zostają wezwani do podjęcia dokonującego się w miłości i szacunku dialogu

---

<sup>710</sup> Por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 141.

<sup>711</sup> CR 13.

<sup>712</sup> CR 13. Por. G. Cottier, *Wprowadzenie do polskiego wydania dokumentu...*, CRD, s. 10. Z faktu, że Kościół nie może dysponować prawdą wiary, MKT wyciąga wniosek, że chrześcijańskie roszczenie nie jest wywyższaniem się, z kolei jest możliwe przyjęcie innej, bardziej „pokornej” formy głoszenia prawdy, adekwatnej do prawdy Chrystusa oddającego swoje życie za ludzi – CR 104.

<sup>713</sup> Tak w innym tłumaczeniu CR 13 – por. MKT, *Chrześcijaństwo a religie*, tłum. J. Jarco, CRD, s. 13-54.

międzyreligijnego. Jednak jego podstawą nie może być nic innego niż właśnie uznanie wymogu prawdy<sup>714</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśla za Janem Pawłem II, że dialog między wiarą i rozumem jest konieczny zarówno dla wiary, jak i dla rozumu. Wiara odrzucająca rozum naraziłaby się na pokusę ulegania zabobonom czy popadnięcie w fanatyzm, rozum nieotwarty na wiarę nigdy nie doszedłby do szczytów poznania. Samo przyjęcie objawionej prawdy o Bogu zarazem domaga się rozumu wierzącego, jak i go stymuluje. Rozum reflektując nad prawdami wiary wzajemnie się oświecającymi jest w stanie pojąć wzajemne związki między nimi. Zatem nie tylko wiara zyskuje dzięki rozumowi, rozszerzają się również granice pobudzonego przez wiarę rozumu, dzięki której może on sięgać tych horyzontów, do których o własnych naturalnych siłach nie mógłby dotrzeć<sup>715</sup>. Dzięki woli człowieka, która przyłgnęła do Boga i Bożej prawdy, nie ustaje działanie rozumu, ale zostaje on pociągnięty w te obszary, do których sam nie mógłby dotrzeć. Właśnie to „pójście rozumu za poruszeniem serca przez Boga nazywamy teologią”, którą jest w takim razie „myślą ścigającą serce”<sup>716</sup>.

Nowożytny dramat pęknięcia jedności rozumu i wiary sprawił, że rozum pozostaje podejrzliwy względem wiary<sup>717</sup>. Jednak postulowane zjednoczenie wiary i rozumu, na zasadzie analogii do zjednoczenia natur Boskiej i ludzkiej w Chrystusie,

---

<sup>714</sup> CR 6. 96. 102-103.

<sup>715</sup> TD 63-64; FR 73. 77. Por. następującą uwagę – tym bardziej ciekawą, że wypowiada ją lewicowy agnostyk: „Kiedy rozum staje się za bardzo dominujący, kalkulujący i instrumentalny, okazuje się być zbyt płytką glebą, aby mógł na niej rozkwitnąć rozumny rodzaj wiary. W rezultacie wiara popada w taki rodzaj irracjonalizmu, który teologowie nazywają fideizmem, i odwraca się plecami do rozumu. Stąd już dość prosta droga do fanatyzmu. Racjonalizm i fideizm są swymi zwierciadlanymi odbiciami. Rewersem dwuwymiarowego rozumu jest rzeczywistość oparta na wierze” – T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2010, s. 157.

<sup>716</sup> J. Szymik, *Theologia Benedicta. Tom I*, dz. cyt., s. 50; tenże, *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... w 30 lat później*, Lublin 2011, s. 19-21. Por. BTJ 70. Na temat pierwszeństwa woli w poznaniu Boga wypowiedział się Joseph Ratzinger w czasie wykładu wygłoszonego na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w 2000 roku. Kardynał upatrywał ludzkiej zdolności do przyzwolenia wiary w fakcie, że wola już została dotknięta przez Boga, skutkiem czego człowiek doszedł do przekonania o prawdzie niepojętej jeszcze przez rozum. Ten, ponieważ wyraził swoje przyzwolenie nie na właściwy sobie sposób, usiłuje nadrobić myśleniem to wyprzedzające go przeświadczenie. Stąd nie tylko wiara, ale i myślenie musi udać się w nieustanną wędrówkę – por. J. Ratzinger, *Wiara i teologia. Wykład na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji nadania godności doktora honorowego, 27 października 2000 r.*, tłum. J. Krucina, w: *Jego Eminencja Kardynał Joseph Ratzinger – Jego Świątobliwość Papież Benedykt XVI doktor „honoris causa” Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, red. W. Mróz, Świdnica 2005, s. 67-75, s. 71-73. Ta konieczność nieustannego wędrowania myślenia chroni teologię – zdaniem wrocławskiego dogmatyka – przed krepującym ją dogmatyzmem – por. B. Ferdek, *Rola wiary w refleksji teologicznej*, w: *O naturze teologii*, dz. cyt., s. 37-46, s. 40.

<sup>717</sup> LF 2-4.

nie tylko że nie niweczy, ale wręcz zabezpiecza prawdziwość poznania rozumowego autonomicznego wobec poznania przez wiarę. Oznacza to, że rozum jest w stanie opisywać zgodnie z prawdą rzeczywistości ziemskie, które mają swoją względną autonomię<sup>718</sup>. Dla teologii wynika z tego wniosek, że nie może ona pozostawać obojętna wobec świata oraz dążeń ludzkości, owszem musi ona wejść w dialog ze światem. Teolog, zwłaszcza świecki, który często działa na granicy Kościoła i świata czy Ewangelii i dzisiejszego życia, musi umieć rozpoznawać znaki czasu (łac. *signa temporum*) i interpretować je z perspektywy wiary. Tylko w taki sposób będzie on mógł ukazać ludziom związek życia doczesnego z przyszłym, a prawdy dostępnej dla rozumu z poznaniem płynącym z wiary<sup>719</sup>. Międzynarodowa Komisja Teologiczna przywołuje soborowy dokument, według którego zadaniem zwłaszcza teologów „jest z pomocą Ducha Świętego wysłuchiwanie, rozważanie i interpretowanie w świetle słowa Bożego różnych form wypowiedzi naszych czasów”, a to wszystko w tym celu, żeby „objawiona Prawda mogła być zawsze dokładniej ujmowana, lepiej rozumiana i właściwiej przedstawiana”<sup>720</sup>.

Ten nieustanny dialog ze światem został nawet uznany w opracowaniu *Teologia dzisiaj* za jedno z kryteriów teologii katolickiej. W świetle Bożego Objawienia winna ona odczytywać znaki czasu, a w ten sposób przysparzać korzyści życiu i misji Kościoła; nie tylko bowiem wiara przynosi pożytek ludzkości, ale również Kościół korzysta z rozwoju historii rodzaju ludzkiego, a Ewangelia skonfrontowana ze znakami czasu wydobędzie na światło nowe aspekty, które powinny zostać odnowione lub z których wcześniej sobie nie zdawano sprawy. W nurtach, naukach i ruchach dzisiejszego czasu teolog może usłyszeć i zinterpretować sposób przemawiania Ducha Świętego do Kościoła i świata. Nie chodzi o bezkrytyczne przyjmowanie każdej nowości, owszem trzeba rozróżnić elementy zgodne z Ewangelią od tych przeciwnych Dobrej Nowinie. W każdym jednak wypadku zrozumienie współczesnego świata pozwoli dowartościować Ewangelię o Chrystusie, który jest Zbawicielem tego świata<sup>721</sup>.

---

<sup>718</sup> GS 36.

<sup>719</sup> TD 47. 51-52. O rozumieniu znaków czasu: TD 54; GS 4. 11. 44.

<sup>720</sup> GS 44; TD 52.

<sup>721</sup> TD 53. 55-56. 58; NZD 71. Można powiedzieć, że dla MKT świat jawi się *locus theologicus*, a w każdym razie stanowi niezbędne tło dla teologii bazującej na innych *loci* – por. L. Boeve, *Creating Space for Catholic Theology?: a Critical-empathetic Reading of “Theology Today”*, ThS 4 (2013), s. 828-855, s. 854.

### 3.2. Aspekty naukowy i wyznaniowy

Jeśli teologia oraz nauki pomocnicze mają służyć wierze, nie wolno zapominać, że posiadają one nie tylko swoją podstawę, ale i kontekst, a nawet normę w życiu, przepowiadaniu oraz nauczaniu Kościoła. Właśnie w tym celu teologia słucha Słowa Bożego, aby go przekazać z miłością wszystkim ludziom; nie chodzi więc jedynie o poszukiwanie zrozumienia, ale o pozostawanie w służbie przekazu Słowa Bożego, co jest tym ważniejszym zadaniem teologii, że Pismo Święte pozostaje powściągliwe w wielu ważnych dla ludzi kwestiach. Teologia bazuje na wierze, która jest zarówno osobista, jak i kościelna, dlatego eklezjalność teologii jest jej konstytutywnym wymiarem, a od teologa wymaga się współwierzenia z całym Kościołem<sup>722</sup>.

Nie da się uprawiać teologii, która jest „wiedzą wiary”, bez kontekstu wiary Kościoła, do której teolog nie tylko sięga jako do przedmiotu swojej refleksji, ale i w której uczestniczy przez swoją osobistą wiarę. Powaga teologa nie wynika jedynie z kwalifikacji świecko-naukowych, ale i z autorytetu eklezjalnego – z władzy Słowa Bożego. Władza teologa, jak podkreślono w dokumencie *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia*, „nie może być jednak oddzielona od natury teologii jako nauki wiary, która nie może być uprawiana bez żywego doświadczenia i praktykowania wiary”<sup>723</sup>. Międzynarodowa Komisja Teologiczna przypomina w związku z tym przyjmowane powszechnie w teologii rozróżnienie aktu wiary i treści wiary:

---

W procesie rozeznawania znaków czasu kluczową rolę może odgrywać zmysł wiary, który oprócz zakotwiczenia w przeszłości (aspekt retrospektywny) jest również zorientowany na przyszłość (aspekt prospektywny). *Sensus fidei* okazuje się mieć zdolność nie tylko reagowania, ale i wzbudzania reakcji w czasie wędrówki Kościoła przez historię – SF 70. Za znak czasu należy uznać utratę nadziei, która z kolei wzywa teologię do tego, aby niosła nadzieję całemu światu – NZD 73. 78. Innym znakiem czasu jest wielość religii, której uświadomienie sobie postawiło przed Kościołem i teologią ważne zadania – NZD 76; CR 102. W dokumentach KNW zwrócono uwagę na dążenie do wyzwolenia jako znak czasu – LN 1.1; LC 1. Por. również NA 1-2.

<sup>722</sup> ID C, III, 2; TD 13. 15. 20; SF 11; AKS IV; NZD 4. Podmiotem każdego poznania religijnego jest nie tylko pojedyncza osoba, ale również społeczność („osoba społeczna”) – por. Cz.S. Bartnik, *Metodologia teologii dogmatycznej*, art. cyt., s. 167. Podmiotem poznania Jezusa jest Kościół będący Jego Ciałem, dlatego teologia jest wewnętrznie związana z Kościołem. W pamięci Kościoła jest dostępna cała przeszłość, ponieważ ten sam żyjący Chrystus jest w nim wciąż obecny – por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, dz. cyt., s. 95. Por. również: tenże, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 53-54.

<sup>723</sup> UNT, Teza 6 (punkt 2). Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 109-110: „Wiara ze swej istoty jest zawsze współwierzeniem z całym Kościołem. «Wierzę» wyznania wiary nie odnosi się do jakiegoś prywatnego «ja», lecz do wspólnego «ja» Kościoła”. Wiara prowadzi do porzucenia własnego „ja”, które zostaje niejako rozszerzone do „ja” Kościoła – por. tamże, s. 57-59; tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, dz. cyt., s. 104; JWP 4.

Prawda, która została objawiona raz na zawsze, nie może być poznana i przyjęta inaczej, jak tylko w wierze danej przez Ducha Świętego. Według znaczenia, nadanego takiej wierze przez Pismo święte, jest ona osobistym powierzeniem się człowieka Bogu, który się objawia; zakłada przyłgnięcie do słów i wydarzeń objawienia, jak również ich wyznanie, w szczególnym przyłgnięciu do Chrystusa i do nowego życia, przez Niego udzielonego. Wiara jest w konsekwencji równocześnie aktem, którym człowiek wierzy (*fides qua*) i treścią, w którą wierzy (*fides quae creditur*)<sup>724</sup>.

Dlatego oba aspekty muszą się łączyć w pracy teologa – może on zgłębiać *fides quae* jedynie kiedy żyje w Kościele z żywą *fides qua*<sup>725</sup>, a w jego pracy „oba te aspekty działają w nierozzerwalnej jedności (ang. *work together inseparably*)”<sup>726</sup>.

Jeśli teolog zależy od wiary Ludu Bożego, którego sam zresztą jest częścią, to znaczy że zmysł wiary Ludu Bożego jako całości stanowić będzie nie tylko *locus* jego pracy, ale i fundament na którym oprze się jego działalność. Jedną z cech charakterystycznych katolickiej teologii jest właśnie uwzględnianie *sensus fidelium*. Powołany do poszukiwania zrozumienia wiary, będzie teolog wyjaśniał treści *sensus fidelium* i formułował to, w co wierzą katolicy, tak że dzięki jego pracy Lud Boży otrzyma zrozumienie tego, w co wierzy. Do szczególnego zadania teologa w Ciele

---

<sup>724</sup> ID B, I, 1; DV 5. Objawienie Boże, które nie jest przede wszystkim przekazem wiedzy, przychodzi do człowieka przez wydarzenia historyczne interpretowane w świetle wiary i możliwe do wyrażenia w słowach. Te wydarzenia, poświadczane w Piśmie Świętym i wyznaniach wiary, są nierozdzielne od wiary chrześcijańskiej (ang. *inseparable from Christian faith*) – por. A.R. Dulles, *The orthodox imperative*, art. cyt., s. 33. Według Ratzingera *fides qua* charakteryzuje to, że jest ona fenomenem osobowym – wiąże się z Chrystusem jako Logosem (Słowem, Sensem) – por. K. Gózdź, *Wiara w rozumieniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, TCz 3 (2013), s. 125-135, s. 127. Niektórzy teologowie są zdania, że istnieje analogia między wiarą chrześcijan a wiarą Jezusa ziemskiego (dotyczy zarówno *fides qua* jak i *fides quae*) – por. G. O’Collins, D. Kendall, *The Faith of Jesus*, ThS 3 (1992), s. 403-423, s. 422-423.

<sup>725</sup> UNT, Komentarz do tezy 7 (O. Semmelroth); TD 15; SF 10. I odwrotnie, z *fides qua* wynikać musi *fides quae*, wiara jest bowiem, jak przypomina *Katechizm*, „najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest (łac. *simul vero et inseparabiliter est*) ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił” – KKK 150. Por. K. Gózdź, *Wiara w rozumieniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, art. cyt., s. 126: „Dzisiaj uważamy, że przyjęcie łaski wiary jest jednak dziełem rozumu i woli, a więc współpracy z łaską Bożą, a nie tylko dziełem samego Boga. Przyjęcie wiary jest więc współpracą rozumu z łaską”. Por. również: S. Kowalczyk, *Bóg filozofii a Bóg wiary*, dz. cyt. 2005, s. 78.

Według jednego z członków MKT teologia uprawiana przez „kogoś, kto jest w stanie grzechu śmiertelnego – jeśli taka istnieje – jest teologią w stanie gwałtu i czymś anormalnym” – C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 19. Teolog bez wiary to w jakimś sensie antyteolog, a uprawiana przez niego teologia to antyteologia – por. J. Salij, *Czy możliwa jest teologia chrześcijańska poza Kościołem? O domniemanych zainteresowaniach teologicznych w piekle*, w: *Tożsamość teologii*, dz. cyt., s. 333-346, s. 335 i 337; J. Szymik, *Theologia Benedicta. Tom I*, dz. cyt., s. 148. Por. również: H. Urs von Balthasar, *Teologia a świętość*, tłum. M. Serzycki, PWT, s. 424-432, s. 430: „Tam, gdzie nauka, która określa się jako teologia, przestaje być następstwem apostołskiego świadectwa, a tym samym posłannictwa Jezusowego i związanej z nim świętości, przestaje być także miarodajna dla wiary Kościoła”.

<sup>726</sup> SF 10. Por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 18-19.



Chrystusa przynależy wyjaśnianie wiary Kościoła zawartej w Pismach, liturgii, wyznaniach wiary, dogmatach, katechizmach oraz właśnie w *sensus fidelium*. W ramach tego zadania mieści się także krytyczne badanie przejawów pobożności ludowej, nowych prądów myślenia czy nowatorskich ruchów Kościoła<sup>727</sup>. W dokumencie dotyczącym zmysłu wiary w życiu Kościoła podkreślono, że teologia z *sensus fidelium* tworzy relację dwustronną:

Z jednej strony teologowie są zależni od *sensus fidei*, ponieważ wiara, którą zgłębiają i prezentują, zamieszkuje w Ludzie Bożym. W tym znaczeniu teologia musi się usytuować w szkole spod znaku *sensus fidelium*, by na tym polu móc odkrywać najgłębsze pogłószy słowa Bożego. Z drugiej zaś strony teologowie wspierają wierzących w wyrażaniu autentycznego *sensus fidelium* poprzez przypominanie im kluczowych ścieżek wiary, a także pomagają wiernym unikać dewiacji i zagubienia, do których mogłoby dojść w wyniku wpływu fałszywych czynników niewiadomego pochodzenia<sup>728</sup>.

Teologiczna „służba wierze” zakłada również odpowiedzialne przyłgnięcie do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, skoro teologia bierze przedmiot swojego badania od Boga za pośrednictwem Kościoła, którego wiarę autentycznie interpretuje żywy Urząd Nauczycielski Kościoła. Metodologia teologii wymaga zatem zrozumienia natury i autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, oraz relacji między nim a teologią. Zarówno teologia, jak i Urząd Nauczycielski, mają własne zadania i nie mogą zamieniać się kompetencjami; nie wolno ani mieszać ich funkcji, ani przeciwstawiać sobie teologii i Urzędu Nauczycielskiego. Teologia będzie studiowała i formułowała wiarę Kościoła, którą Urząd Nauczycielski Kościoła głosi i autentycznie interpretuje, a w ten sposób – przekazując *depositum fidei* – staje się niezbędną podstawą pracy teologa<sup>729</sup>. „Istnieje wprawdzie w Kościele pewien rodzaj «nauczania» teologów, ale nie może być miejsca dla żadnego alternatywnego lub przeciwnego nauczania paralelnego ani stanowisk, które oddzielają (ang. *separate*) teologię od Urzędu Nauczycielskiego Kościoła”<sup>730</sup>. Teologowie cieszą się właściwą

---

<sup>727</sup> TD 35-36; SF 83. Por. NZD 8: „Konsekwentna analiza teologiczna powinna rozpoczynać się od studium podstaw biblijnych wszelkich doktryn lub praktyk kościelnych”.

<sup>728</sup> SF 81.

<sup>729</sup> TD 37-39; DV 10. Por. M. Składanowski, *Aby zachować tożsamość teologii. Kryzys teologii katolickiej i drogi do jego przezwyciężenia według dokumentu „Theology Today” Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, StRed 11 (2013), s. 246-260, s. 258. O wzajemnych relacjach Urzędu Nauczycielskiego i teologii wypowiedziała się również KNW – zob. IDV, 21-31. Por. również: P. McPartlan, *Editorial: Theology Today*, art. cyt., s. 8-9.

<sup>730</sup> TD 39. Należy jednak brać pod uwagę rozróżnienie, na którym bazuje możliwość spełniania funkcji krytycznej przez teologię: „*One must distinguish between dissent from the magisterium as an authoritative teaching body and dissent from what the magisterium teaches. Catholic tradition*”

sobie a wynikającą z natury nauki wolnością realizującą się jednak w ramach przyłgnięcia do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który z kolei współpracuje z teologami w wypełnianiu swoich zadań<sup>731</sup>. Jedną z odsłon koniecznego związku rozumu i wiary w teologii będzie właśnie poprawna relacja między teologią a Urzędem Nauczycielskim Kościoła:

Pojęcie przyłgnięcia do Urzędu Nauczycielskiego rodzi niekiedy spór krytyczny między tak zwaną teologią „naukową” (gdzie nie ma założeń wiary i posłuszeństwa kościelnego) a tak zwaną teologią „wyznaniową” (wypracowaną w ramach określonego wyznania religijnego), ale takie przeciwstawienie nie jest adekwatne [...] Analiza tych problemów jest sama w sobie częścią zadania teologicznego, aby można było poprawnie zintegrować (ang. *integrate*) ze sobą aspekty naukowe i wyznaniowe teologii, a wolność teologii była postrzegana w ramach horyzontu planu Boga i Jego woli<sup>732</sup>.

Kościół powołany został do głoszenia Słowa Bożego, które usłyszał. „Ta jedność słuchania i nauczania, chociaż sama w sobie jest nierozdzielna, to jednak w jednym i w drugim sposobie realizacji zadania nauczania, to znaczy na mocy posługi lub przygotowania naukowego, jest wypełniana z różnym rozkładem akcentów”<sup>733</sup>.

---

*justifies the latter, never the former*” – T.A. Salzman, M.G. Lawler, *Method and Catholic theological ethics...*, art. cyt., s. 912. Wolno zatem mówić nie tylko o wzajemnym uzupełnianiu się, ale również o funkcji *correctio fraterna* w relacjach teologii z Urzędem Nauczycielskim Kościoła – por. W. Kasper, *Funkcja teologii w Kościele*, tłum. L. Balter, PWT, s. 222-228, s. 228.

<sup>731</sup> TD 41-44. Przykładem owej współpracy jest dostarczanie teologowi zasad i kryteriów potrzebnych mu w zaprowadzeniu klasyfikacji niezbędnych w rozważaniu przejawów *sensus fidelium*, które nie zawsze musi utożsamiać się z opinią większości wierzących – SF 83.

W nazbyt chyba optymistycznej wizji jednego z członków MKT im większa wolność zostaje przyznana teologii, tym mniej stara się ona stawiać w miejscu Urzędu Nauczycielskiego, a staje się bardziej odpowiedzialna i samokrytyczna – por. K. Lehmann, *Urząd Nauczycielski a teologia*, tłum. F. Mickiewicz, PWT, s. 253-261, s. 260.

<sup>732</sup> TD 43. W nowożytnym przeciwstawieniu nauki i rozumu niesłusznie założono, że autorytet kościelny jest obcym czynnikiem, który „gwałtem” zostaje narzucony nauce. A w nauce przecież „nie autorytet decyduje, lecz argumenty, a jeśli autorytet mimo wszystko podejmuje taką próbę, to może być to jedynie roszczenie do władzy, przeciw któremu należy się bronić”. Na skutek tego rozdzielenia autorytetu naukowego i eklezjalnego „w równym stopniu zagrożone są i teologia, i Kościół. Bo Kościół bez teologii ubożeje i ślepie, ale teologia bez Kościoła rozpuszcza się w dowolność” – J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 52. 53. W podziale na „zwykłych” wiernych pouczanych przez Kościół oraz wyemancypowanych teologów kardynał widział echo segregacji, jakiej dokonała antyczna gnoza (dzieląca ludzi na psychików i gnostyków), co w konsekwencji wyprowadziło ją z Kościoła i z wiary. Do istoty Urzędu Nauczycielskiego należy głoszenie wiary, która jest miarą obowiązującą teologię oraz przedmiotem jej refleksji. W tym sensie odpowiedzialni za Kościół bronią wspólnej dla „prostaczków” i uczonych wiary – por. tamże, s. 70-72. Jeśli teologia nie chce stawiać pytań bez odpowiedzi, musi oprzeć się na tym, co otrzymuje, a nie na tym, co sama wymyśla – chodzi o słowo, które zostało dane przez Rozum przedwieczny – por. J. Ratzinger, *Czym właściwie jest teologia?*, dz. cyt., s. 27.

<sup>733</sup> UNT, Wprowadzenie do komentarza (O. Semmelroth). W dalszym ciągu wypowiedzi podano wprowadzające w błąd rozdzielenie, jakby tylko do teologów należało słuchanie i jakby słuchanie słowa musiało się dokonywać jedynie w naukowy sposób: „Wydaje się, że można stwierdzić, iż do teologów należy przede wszystkim słuchanie słowa Bożego – w sposób niewątpliwie

Otto Semmelroth w komentarzu do jednej z tez dokumentu *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia* dotyczącej źródeł władzy, na mocy której Urząd Nauczycielski Kościoła oraz teologowie wykonują swoje zadania, wskazał że „należy ponownie dokonać między nimi rozróżnienia, zachowując prawdziwą różnicę, by uniknąć fałszywej opozycji”<sup>734</sup>. Współpraca między nimi – dodawał z kolei Karl Lehmann w komentarzu do tezy 10 mówiącej o dialogu między Urzędem Nauczycielskim a teologami – musi dokonywać się na bazie komunii jednej wiary. Istniejąca jedność uwzględnia różne funkcje, przy czym „własne funkcje Urzędu Nauczycielskiego i teologii nie mogą być pomieszane”, ale mają się wspomagać wzajemnie przez to, że posiadają własne pole odpowiedzialności. Nie wolno usuwać zadania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła przez przypisywanie wyłącznej kompetencji teologii naukowej<sup>735</sup>. Należy zachować współodpowiedzialną łączność (oraz odpowiedzialne współuczestnictwo) między Urzędem Nauczycielskim a teologami, ale nie kosztem tworzenia nazbyt powierzchownych syntez między nimi, w których mogłyby ukrywać się ogniska przyszłych kryzysów<sup>736</sup>. Wolność badań teologicznych musi być zachowana – włączając w to funkcję krytyczną, ale nie destruktywną względem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła – jednak nie może ona prowadzić do zerwania koniecznych więzi między teologami a Urzędem Nauczycielskim Kościoła<sup>737</sup>.

### 3.3. Teologia i świętość

Pod koniec średniowiecza struktura mądrości chrześcijańskiej z centralnym miejscem teologii rozpadła się; stało się to wtedy, gdy pojawiły się filozofia i inne dyscypliny świeckie, a teologia podzieliła się na specjalizacje, a przede wszystkim

---

wykwalfikowany, czyli naukowy – podczas gdy do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła należy raczej nauczanie tego słowa słuchanego, ale z pomocą specjalistów w teologii naukowej”.

<sup>734</sup> UNT, Komentarz do tezy 6 (O. Semmelroth).

<sup>735</sup> UNT, komentarz do tezy 10 (K. Lehmann). Kardynał wskazywał na wzajemną niesprowadzalność do siebie teologii i Urzędu Nauczycielskiego – por. K. Lehmann, *Urząd Nauczycielski a teologia*, art. cyt., s. 259.

Jednym z przejawów owego pomieszania funkcji jest oczekiwanie naukowości od pasterzy. Według interlokutora Messori biskupi nie są powołani, aby być naukowcami: „ich służba powinna uosabiać głos prostej wiary, zrodzonej z głębokiego przeżycia, pierwotniejszego od nauki. Ilekroć nauka wynosi siebie do rangi normy absolutnej, tylekroć wiara jest poważnie zagrożona. W tym sensie biskupi powołani zostali do pełnienia misji naprawdę demokratycznej, ponieważ pozostają w ścisłym związku ze swymi bliźnimi, których powinni przeprowadzać przez czasy burz. Jest to misja, która ma mało wspólnego ze statystykami, opiera się ona bowiem na wspólnym darze chrztu” – J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Orszyn, dz. cyt., s. 56.

<sup>736</sup> UNT, Teza 4; K. Lehmann, *Urząd Nauczycielski a teologia*, art. cyt., s. 253. 261.

<sup>737</sup> UNT, Teza 8 i Komentarz do tezy 8 (O. Semmelroth).

oderwała od Słowa Bożego, przekształcając się w raczej filozoficzną refleksję. Być może właśnie oddzielenie od Pisma Świętego sprawiło, że „został zawężony jej teologiczny wymiar i duchowy cel, a życie duchowe zaczęło się rozwijać w oddzieleniu (wł. *separatamente*) od racjonalizującej teologii uniwersyteckiej, a nawet w przeciwstawieniu do tej ostatniej”<sup>738</sup>. Międzynarodowa Komisja Teologiczna wskazuje na zarysowującą się wtedy tendencję „rozdzielenia, a nawet podziału (ang. *to distinguish and even to separate*) na teologię scholastyczną i teologię mistyczną, na teologię spekulatywną i teologię pozytywną”. Na skutek tych pogłębiających się w czasie podziałów w nowożytności pojawia się wiele „teologii”, a dziś można zdaniem komisji mówić nawet o przepaści między wierzącymi a refleksją teologów, której zasypaniu może przyczynić się jedynie dowartościowanie mądrościowego charakteru teologii, który należy uznać za jedno z kryteriów wyróżniających teologię katolicką<sup>739</sup>.

Zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej teologia z samej swojej natury „jest ściśle związana (ang. *closely bound*) z doświadczeniem duchowym, które ona oświeca i przez które sama jest karmiona”, skutkiem czego „otwiera się na autentyczną mądrość z żywą świadomością transcendencji Boga Jezusa Chrystusa”<sup>740</sup>. Ten mądrościowy wymiar należy podkreślać, ponieważ teologia nie może być li tylko nauką jedną z wielu. Jej zadaniem jest łączyć cząstkowe prawdy wiedzy ludzkiej z Tajemnicą Boga, a tego rodzaju poszukiwanie mądrości „stawia ją w ścisłej relacji (ang. *close relationship*) z doświadczeniem duchowym oraz z mądrością świętych”, oraz powoduje, że teologia wzywa do uznania transcendencji Prawdy, która nie może być w pełni poznana<sup>741</sup>. Teologia wykazuje również związek z doświadczeniem ludzkiego życia w takich a nie innych warunkach społeczno-

---

<sup>738</sup> TD 68.

<sup>739</sup> TD 75. 95. 99. Rozdzielenie teologii i duchowości uważał Balthasar za najgorsze nieszczęście, jakie przydarzyło się w historii Kościoła. Dualizm między dogmatyką a duchowością nie był znany przed scholastyką, niestety w którymś momencie teologia klęcząca stała się teologią siedzącą – por. A. Śtrukelj, *Teologia i świętość*, dz. cyt., s. 9-10. 16. 153. W jaki sposób dokonał się proces rozróżnienia oraz rozdzielenia teologii i mistyki – zob. tamże, s. 11-13; T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, dz. cyt., s. 335-341; J. Szymik, *Theologia Benedicta. Tom I*, dz. cyt., s. 144-147. Por. również: M. Składanowski, *Aby zachować tożsamość teologii*, art. cyt., s. 254. Tradycyjna mądrość i wiedza w teologii zostały rozdzielone także na skutek tego, że teologia musi wchodzić w relacje z naukami, w których ten rozdział również się dokonał – por. B.J.F. Lonergan, *Theology and Men's Future*, CrCur 4 (1969), s. 452-461, s. 452.

<sup>740</sup> TD 60.

<sup>741</sup> TD 86. Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta. Tom I*, dz. cyt., s. 138: „być wiedzą duchową znaczy mieć najgłębsze z możliwych związki ze świętością – ontologiczne i etyczne, intelektualne i egzystencjalne”.

kulturowych, na które chce spoglądać z perspektywy wiary. Podejmuje się nawet próby współdziałania refleksji teologicznej z nauką w celu rozwiązania palących problemów (np. ubóstwa), co obarczone jest jednak sporym ryzykiem – pomimo że „element doświadczenia duchowego o charakterze podstawowym i element myśli teologicznej i naukowej są komplementarne i formują żywą jedność”, to z drugiej strony „trzeba jednak strzec się przed ich pomieszaniem (łac. *permisceantur*)”<sup>742</sup>.

Nadprzyrodzona mądrość chrześcijańska, która przerasta przyrodzoną mądrość filozofii, może przybierać „dwie wzajemnie się wspierające formy, których jednak nie należy mylić (ang. *should not be confused*): mądrość teologiczną i mądrość mistyczną”<sup>743</sup>. Pierwszą z nich Międzynarodowa Komisja Teologiczna definiuje słowami:

Mądrość teologiczna jest dziełem rozumu oświeconego przez wiarę. Jest zatem mądrością nabytą, pomimo że naturalnie zakłada ona dar wiary. Podaje całościowe wyjaśnienie rzeczywistości w świetle najwyższych prawd Objawienia i wszystko oświeca, wychodząc od leżącego u jej podstaw misterium Trójcy Świętej, rozważanego zarówno jako samo w sobie, jak i w jego działaniu w stworzeniu i historii<sup>744</sup>.

Komisja w nawiązaniu do wypowiedzi I Soboru Watykańskiego przypomina, że w tego rodzaju mądrości rozum oświecony wiarą bada nadprzyrodzone tajemnice odnosząc je na zasadzie analogii do rzeczy poznawanych naturalnie, wiążąc je z celem oraz wykrywając istniejące między prawdami wiary powiązania. Ten rodzaj poznania – będący w istocie mądrością – wypływający z racjonalnej pracy teologa można nazwać „kontemplacją intelektualną”<sup>745</sup>. Z kolei o drugiej z form przybieranych przez nadprzyrodzoną mądrość chrześcijańską mówi się, co następuje:

Mądrość mistyczna lub „wiedza świętych” jest darem Ducha Świętego, wypływającym ze zjednoczenia z Bogiem w miłości. Miłość stwarza bowiem skuteczną zgodność natur między człowiekiem a Bogiem, który pozwala osobom duchowym na to, by poznały, a nawet cierpiały rzeczy Boże (*pati divina*), doświadczając ich rzeczywiście w swoim życiu. Chodzi o poznanie wyrażane nie

---

<sup>742</sup> PLZ 1.

<sup>743</sup> TD 91. Już Doktor Anielski rozróżnił dwa sposoby osądzania rzeczy i stosownie do nich dwa ujęcia mądrości – naukę świętą zdobywa się wysiłkiem umysłu pracującego nad danymi Objawienia, a mądrość jest darem wlanym przez Ducha Świętego – por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 6, 3 oraz ad. 3.

<sup>744</sup> TD 91.

<sup>745</sup> TD 91.

pojęciowo, lecz często za pomocą poezji. Prowadzi ono do kontemplacji i zjednoczenia osobowego z Bogiem w pokoju i ciszy<sup>746</sup>.

Uwzględnienie tej „wiedzy świętych”, przez którą Duch Święty mówi do Kościoła, jest wyrazem tego, że „teologia uznaje całkowite pierwszeństwo Boga; chce nie tyle osiąść Boga, ile być przez Niego posiadana”<sup>747</sup>. Najbardziej interesujące wydaje się jednak wzajemne odniesienie tych dwóch form mądrości nadprzyrodzonej. Międzynarodowa Komisja Teologiczna nie próbuje odwracać biegu historii do sytuacji, w której teologia naukowa utożsamiała się z teologią mistyczną, owszem podtrzymuje ich rozróżnienie, które jednak nie powinno wyrażać się w rozdzielenie:

Mądrość teologiczna i mądrość mistyczna są formalnie różne (ang. *distinct*), i ważne jest, by ich nie mylić (ang. *confuse*). Mądrość mistyczna nigdy nie jest substytutem teologicznej. Wyraźnie jednak widać, że między tymi dwiema formami mądrości chrześcijańskiej istnieją ściśle związki (ang. *strong links*), zarówno w osobie teologa, jak i we wspólnocie kościelnej<sup>748</sup>.

Nie wystarczy, że teolog próbuje zrozumieć wiarę wyznawaną przez Kościół, chodzi również o to, że sam teolog powinien prowadzić intensywne życie duchowe. Jak wszyscy są „powołani do świętości” (1 Kor 1, 2), tak teolog bez tej świętości nie jest zdolny uprawiać autentycznej teologii. Jeśli według autora natchnionego, „kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4, 8), to znaczy że jedynie wiara ożywiana miłością sprawia, iż umysł ludzki może poznawać Boga<sup>749</sup>. Postulowany

---

<sup>746</sup> TD 91. Symboliczny czy mistyczny język występuje również w liturgii oraz w religijności ludowej. Jego początków należy upatrywać w *sensus fidelium*. Również z tego względu od teologa poważnie traktującego *locus* zmysłu wiary w teologicznej pracy należy oczekiwać, że będzie chciał uczestniczyć w życiu i liturgiach lokalnych, aby w ten sposób również sercem, a nie tylko rozumem, móc wejrzeć w kontekst życia członków Kościoła – SF 82 (punkt iii).

W teologii mistycznej, na co zwracał uwagę jeden z członków MKT, należy podkreślać dwie komplementarne tradycje: „realistyczną” i „psychologiczną” – pierwsza z nich, bardziej dogmatyczna, akcentuje rolę duchowości liturgicznej oraz publicznej modlitwy, druga kładzie nacisk bardziej na prywatną modlitwę i kontemplację – por. C. Vagaggini, *Liturgy and Contemplation*, Wor 9 (1960), s. 507-523, s. 522-523.

<sup>747</sup> TD 99.

<sup>748</sup> TD 92. W przeciwieństwie do tendencji quasimonofizyckich czy quasinestoriańskich, stanowisko katolickie podkreśla współistnienie aspektu poznawczego (dogmatycznego) i niepoznawczego (egzystencjalnego), a obu tych wymiarów nie wolno oddzielać czy przeciwstawiać sobie – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 27. 183. Por. opinię innego członka MKT: „Teologia i świętość są dwiema siostrami. Należą nierozdzielnie do siebie. Są siostrami w duchu” – A. Štrukelj, *Teologia i świętość*, dz. cyt., s. 9.

<sup>749</sup> TD 92-93. Żeby w przepowiadanym słowie usłyszeć Słowo Boga, nie wystarczy sama znajomość treści wiary, ale również serce-sanktuarium człowieka musi pozostawać otwarte na łaskę – por. PF 10. To właśnie sercem przyjmuje się wiarę (por. Rz 10, 10), przy czym serce to, zgodnie z biblijnym rozumieniem, jest „miejszem, gdzie otwieramy się na prawdę i miłość i zezwalamy, aby one w głębi

związek teologii i świętości nie jest „sentymentalną czy pietystyczną gadaniną, lecz wynika z logiki rzeczy i potwierdza się w całej historii”<sup>750</sup>, na co wskazują choćby przykłady ojców Wschodu i Zachodu. Ten związek osobistego życia duchowego z pełnieniem funkcji teologa nie tylko że nie narusza naukowego charakteru teologii, ale właśnie dopiero go umożliwia<sup>751</sup>.

Wzajemne oddziaływanie teologii i doświadczenia duchowego dokonuje się również w przeciwnym kierunku: właściwie zaprezentowane naukowe rozumienie wiary umożliwia weryfikację autentyczności doświadczenia duchowego. Przy czym ostateczna ocena należy oczywiście do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła korzystającego jednak z opinii teologów<sup>752</sup>.

Dobra Nowina o chrześcijańskiej koncepcji poznania umożliwiającej uprawianie teologii pozytywnej wymaga jednak dopowiedzenia. Poznanie teologiczne Boga, choć prawdziwe, jest jednak nieadekwatne w stosunku do rzeczywistości Bożej. Z tego powodu teolog pozostaje w poczuciu bojaźni przed niedającą się wysłowić Tajemnicą Trynitarną, w której ma udział. Dlatego jest możliwe, że prócz katafatycznego wymiaru, refleksja nad wiarą może przybrać również kształt teologii apofatycznej. Nie tracą nigdy na aktualności słowa IV Soboru Laterańskiego podkreślające wielkie podobieństwo, a zarazem jeszcze większą różnicę między Stwórcą a stworzeniem. Uprawianie teologii afirmatywnej jest oczywiście uprawnione, skoro Bóg przemówił w dziejach, a ostatecznie przez

---

dotknęły nas i przemieniły” – LF 26. Wiara rodzi się w spotkaniu z żywym Bogiem ukazującym człowiekowi pierwszeństwo swojej miłości, która przemienia człowieka. Ten otrzymuje wtedy „nowe oczy”, którymi ogląda całą rzeczywistość. To „poznanie wiary” rodzi się z miłości Bożej, dlatego nie wolno rozdzielać miłości i prawdy – por. tamże, 4. 8. 27-28.

<sup>750</sup> J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 65. Jeśli teologia pozostaje w służbie dawania świadectwa, zadanie to może być pełnione jedynie przez uświęconego ucznia Chrystusa – por. H. Urs von Balthasar, *Teologia a świętość*, art. cyt., s. 424. 426. 430-431.

<sup>751</sup> TD 88-89. 94; CR 111. Teologia, również ta racjonalna, nie może być rozdzielona od całości życia, a zatem również od kontemplacji – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 136. Egzystencjalne zaangażowanie ze strony człowieka (*sequela Christi*) jest niezbędne dla procesu poznawania Boga – por. J. Szymik, *Theologia Benedicta. Tom I*, dz. cyt., s. 65-68 i 127. Można by nawet podjąć się próby scharakteryzowania duchowości teologa, której „integralnymi elementami są: umiłowanie prawdy, gotowość do nawrócenia serca i umysłu, dążenie do świętości oraz zaangażowanie na rzecz misji i komunii kościelnej” – TD 93. Ojcowie Kościoła, świadomi granic rozumu wobec misterium Boga, łączyli teologię z modlitwą, która „otwiera, przenika i kończy ich myślenie o wierze” – M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, s. 452. Cechowało ich „nie tylko mówienie o Bogu, lecz także mówienie do Boga”, ich „teologia była mówieniem o Bogu w obliczu Boga” – tamże, s. 453.

<sup>752</sup> TD 92; VD 14. Por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 28-29.

Słowo stające się ciałem, które zostało „usłyszane”<sup>753</sup>. Dlatego nie można stawiać teologii pozytywnej i negatywnej przeciw sobie:

Teologia negatywna nie jest jednak wcale negacją teologii. Teologie katafatyczna i apofatycka nie powinny być sobie przeciwstawiane. *Via negativa*, daleka od dyskwalifikowania intelektualnego podejścia do Tajemnicy Boga, zwyczajnie uwypukla ograniczenia takiego podejścia. Ta *via negativa* jest fundamentalnym wymiarem każdej teologicznej wypowiedzi, ale nie może być oddzielona (ang. *it cannot be separated*) od *via affirmativa* i *via eminentiae*<sup>754</sup>.

Zatem teolog winien uwzględniać zarówno wymiar katafatyczny, jak i apofatycki, które się sobie nie przeciwstawiają, owszem drogi negatywnej (łac. *via negativa*) nie wolno oddzielać od pozytywnej (łac. *via affirmativa*) oraz wywyższającej (łac. *via eminentiae*)<sup>755</sup>. Można by powiedzieć za Josephem Ratzingerem, że „ta nieskończona różnica nie czyni z poznania nie-poznania, a z prawdy nieprawdy”<sup>756</sup>. Bóg objawiający się w Chrystusie mocą Ducha Świętego, ukazał się w potrójnej tajemnicy: *ekstasis*, a więc wewnątrztrynitarnej miłości, komunii i współprzenikania Osób Boskich; *kenosis*, czyli ogołocenia się Syna Bożego przyjmującego postać sługi we Wcieleniu (por. Flp 2, 5-11); *theosis*, czyli wyniesienia człowieka do udziału w życiu Boga (por. 2 P 1, 4). Wierzący przez miłość ma udział w misterium Trójcy<sup>757</sup>. Za to wszystko należy się Bogu dziękczynienie. W związku z tym w zakończeniu dokumentu *Teologia dzisiaj* podkreślono, że katolicka teologia winna być „zasadniczo doksologiczna,

---

<sup>753</sup> TD 96-98. Por. TCA I, C, 2.1: „Jeżeli bowiem Bóg jest większy od tego wszystkiego, co możemy o Nim wiedzieć, to objawienie chrześcijańskie zapewnia nas, że to, co «większe», ma zawsze charakter trynitalny”. Według ojców IV Soboru Laterańskiego „*inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*” – DS 806. Apofatyzm jest właściwy również w przypadku tych zagadnień, które nie znajdują bezpośredniego rozwiązania na podstawie świadectw biblijnych. Jednym z takich przypadków granicznych refleksji teologicznej jest los dzieci nieochrzczonych, w przypadku którego MKT sugeruje właśnie uwzględnienie perspektywy apofatycznej ojców greckich, co z kolei nie oznacza zaniechania poszukiwania rozwiązania – NZD 14. 41.

<sup>754</sup> TD 97.

<sup>755</sup> Por. A. Bronk, S. Majdański, *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, Nau 2 (2006), s. 81-110. Według Bartnika *via eminentiae* jest możliwa dzięki posiadanej przez osobę ludzką możliwości uchwycenia sensu transcendującego zaznaczającego się w immanencji na sposób analogiczny. W związku z tym mówi się o zdolności do przerzucenia „łuku sensowego” między tym, co przechodnie i ciągle a tym, co nieprzechodnie i nieciągle. Odczytywanie dialektycznej relacji między sensami immanentnym i transcendującym opiera się na pojmowanej w duchu formuły chalcedońskiej jedności osoby ludzkiej, w której wyróżnia się dwie strefy, przedmiotową i podmiotową, które zespalają się w jedność, ale nie utożsamiają ze sobą, czyli nie mieszają – por. G. Barth, *Personalizm w teologii. Przyczynek do metody teologicznej*, TwP 2 (2008), s. 357-366, s. 363.

<sup>756</sup> J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, dz. cyt., s. 915.

<sup>757</sup> TD 98. „«Bóg bez właściwości» – faktycznie Bóg bezosobowy – zaproponowany przez niektóre wersje teologii negatywnej nie mógł być wzorem dla człowieka stworzonego na Jego obraz” – KSO 20.



charakteryzująca się uwielbieniem i dziękczynieniem”. Ze względu na to, że „bada dzieła Boga dokonane dla naszego zbawienia oraz niezrównaną naturę Jego dokonań, jej najbardziej odpowiednią metodą są chwała i uwielbienie”<sup>758</sup>.

## 4. Teologia i filozofia

### 4.1. Zrozumienie wiary a poznanie filozoficzne

Międzynarodowa Komisja Teologiczna uznała za opatrnościowe spotkanie biblijnej myśli o Bogu z procesem rozumowego oczyszczenia idei bóstwa, jaki dokonywał się w starożytnej filozofii. Religia chrześcijańska w tym spotkaniu z racjonalną teologią filozoficzną dostrzegła okazję do refleksji związanej z wiarą. W ten sposób został nawiązany dialog teologii z filozofią<sup>759</sup>. Tradycja katolicka w myśli Tomasza z Akwinu znajduje „punkt odniesienia w kwestii rozróżnienia «filozoficznej» poznawalności Boga i «teologicznego» rozumienia Jego objawienia oraz wzajemnej relacji między nimi”<sup>760</sup>. To rozróżnienie nie miało oczywiście oznaczać zerwania jedności rozumu z wiarą, niestety jednak w późniejszym okresie poznanie racjonalne oderwało się od wiary i zostało uznane za jej alternatywę<sup>761</sup>.

---

<sup>758</sup> TD 100. Por. H. Urs von Balthasar, *Od teologii Boga do teologii kościelnej*, tłum. F. Mickiewicz, PWT, s. 229-242, s. 240; C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 136. Przy pisaniu niniejszego paragrafu korzystałem z: S. Zatwardnicki, *Bez wiary rozumnej nie można podobać się Bogu*, art. cyt., s. 31-57.

<sup>759</sup> BTJ 67. Por. LF 32 – według papieża Franciszka chrześcijanie znaleźli „w świecie greckim, w jego łaknieniu prawdy, odpowiedniego partnera do dialogu”, a spotkanie Ewangelii ze starożytną refleksją filozoficzną „stanowiło decydujący pomost do tego, by Ewangelia dotarła do wszystkich narodów, i umożliwiło owocne wzajemne oddziaływanie wiary i rozumu”. Na znaczenie faktu, że dla chrześcijaństwa wartością starożytnej Grecji była nie mitologiczna religijność, ale właśnie rozumność filozofii, zwracał uwagę Ratzinger – por. J. Szymik, *Theologia Benedicta. Tom II*, dz. cyt., s. 22. Por. również artykuł omawiający trudne początki relacji filozofii i teologii – J. Bujak, *Czy wiara może uzdrowić rozum? „Fides et ratio” o wzajemnych relacjach teologii i filozofii*, TwP 1 (2007), s. 65-77, s. 66-67.

Ciekawe, że wbrew faktom wyznawcy sekularyzmu „przemawiają tak, jakby Kościół wprowadził coś w rodzaju schizmy między rozumem i religią”, podczas gdy „Kościół jako pierwszy starał się pogodzić rozum i religię” – G.K. Chesterton, *Wiekuisty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa-Ząbki 2004, s. 170. Oskarżenie wierzących o nierozumność nie jest zresztą oryginalne, już Celsus widział w chrześcijanach osoby proste i nieokresane, którzy odrzucają naukę – por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, III, 55.

<sup>760</sup> BTJ 70. Por. wersję włoską „a riguardo della distinzione e della correlazione fra la conoscibilità «filosofica» di Dio e l'intelligenza «teologica» della sua rivelazione”.

<sup>761</sup> FR 45: „poczynając od późnego średniowiecza to słuszne rozgraniczenie (łac. *distinctio*) między dwoma obszarami wiedzy przekształciło się w szkodliwy rozdział (łac. *discidium*). Przesadny racjonalizm niektórych myślicieli doprowadził do radykalizacji stanowisk i do powstania filozofii

Rozwój nowożytnej myśli filozoficznej dokonał się najpierw w oddaleniu, a następnie w przeciwstawieniu się chrześcijańskiemu Objawieniu. Filozofia przestała być uważana za poszukiwanie mądrości, a nawet samo pojęcie prawdy zaczęło jawić się jako problematyczne<sup>762</sup>. W związku z tym rozum potrzebuje odwagi symetrycznej względem odwagi wiary (gr. *parresia*), tak żeby między wiarą a filozofią mogła zostać odbudowana jedność, która z kolei winna respektować wzajemną autonomię. Teologia katolicka uznaje filozofię za autonomiczną naukę i kluczowego interlokutora dla teologii, z pomocą którego teologia chce weryfikować słuszność swoich twierdzeń oraz wyjaśniać własne poglądy. Metafizycznie ukierunkowana filozofia jest niezbędna dla posiłkującej się myślą filozoficzną refleksji teologicznej<sup>763</sup>.

W zgodzie z modelem relacji rozum-wiara, filozoficzne poznanie dociera do prawdy o istnieniu Boga oraz niektórych Jego przymiotów. Rozum nie sięga tych prawd wiary, które znamy jedynie z Objawienia, ale pozwala nad nimi rozmyślać. Przy czym, na co zwraca uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna, racjonalna

---

praktycznie oderwanej (łac. *seiunctam*) i całkowicie autonomicznej w stosunku do treści wiary. Jedną z konsekwencji tego rozdziału (łac. *seiunctionis*) była także narastająca podejrzliwość wobec samego rozumu. Niektórzy przyjęli postawę całkowitej nieufności, sceptycyzmu i agnostycyzmu, bądź to aby rozszerzyć przestrzeń wiary, bądź też aby pozbawić ją wszelkich racjonalnych odniesień”. Ostatni okres historii filozofii jawił się papieżowi jako „proces stopniowego pogłębiania się rozdziału między wiarą a rozumem filozoficznym”, a „obecna relacja między wiarą a rozumem domaga się wysiłku wnikliwego rozeznania, ponieważ zarówno rozum, jak i wiara zostały zubożone i osłabione w swych wzajemnych odniesieniach” – tamże, 48.

<sup>762</sup> TD 71; JWP 3; FR 46-48. Jan Paweł II w zakończeniu encykliki poświęconej relacji wiara-rozum zwrócił uwagę na podobieństwo między powołaniem Maryi a powołaniem autentycznej filozofii. Można nawet mówić o *philosophari in Maria*. W tym temacie – zob. A. Prudence, *Mary and the Vocation of Philosophers*, NewB 90 (2009), s. 50-71. Na to, że Jan Paweł II chce rozumieć filozofię jako coś więcej niż jedynie dyscyplinę akademicką zwracał uwagę Joseph Ratzinger – por. *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 147. Wolno mówić również o teologizowaniu w Maryi – TD 17. Jest Ona bowiem prototypem teologii Kościoła; ojcowie Kościoła widzieli w Niej *theologos* – por. H. Urs von Balthasar, *Od teologii Boga do teologii kościelnej*, art. cyt., s. 239.

<sup>763</sup> TD 71-72; FR 48. 66. Por. M. Kita, *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej* (Myśl teologiczna, 72), Kraków 2012, s. 7: „formalne rozróżnienie filozofii i teologii nie musi (a w imię logiki Wcielenia wręcz nie może) oznaczać ich rozdzielenia”. Już według Tomasza z Akwinu teologia i filozofia są ze swej natury autonomiczne, bo różni je, w dużej części, przedmiot badań (w teologii – Bóg i wszystko odniesione do Niego, w filozofii – świat stworzony oraz jego przyczyny, w tym ostateczna – Bóg), cel (poznanie rzeczywistości w filozoficznym poznaniu, prawda zbawcza w teologicznej refleksji) i stosowana metoda (filozofia opiera się na ludzkim rozumie, a teologia odwołuje się do wiary i autorytetu Objawienia) – por. S. Kowalczyk, *Bóg filozofii a Bóg wiary*, dz. cyt., s. 82-83. Por. K. Rahner, *Pisma wybrane. T. 1*, dz. cyt., s. 230: „Nie istnieje teologia, która nie uprawia refleksji metafizycznej”. Jednak, jak już w 1967 roku konstatawał uczony, nie ma dziś „gotowej” filozofii, która wymagałaby jedynie przystosowania do teologii; do tego dochodzi jeszcze fakt pluralizmu filozoficznego, który sprawia, że sytuacja teologii jest „gnozeologicznie skażona” – por. tamże, s. 70. 75. O zależności teologii od filozofii – zob. również: B.J.F. Lonergan, *Theology and Men's Future*, art. cyt., s. 453-454.

myśl o Bogu oświeca istniejące już wcześniej przedmetafizyczne czy przedfilozoficzne doświadczenie człowieka uprzedzające pojęciowo wyrażoną ideę Boga. Podobnie wiara w Boga Objawienia wyprzedza racjonalne uzasadnienie, z kolei rozumowa argumentacja może wspierać opowiedzenie się za wiarą. Wiara odpowiada na pytania o sens rozważane również w refleksji filozoficznej, a tym samym ukazuje spójność nauki wiary z potrzebami człowieka. Z kolei wiara poszukująca zrozumienia stara się przyjęte przez wiarę prawdy rozważać, co zakłada włączenie intelektu w proces dokonującego się zrozumienia wiary (łac. *intellectus fidei*). Istnieje zresztą zakres wspólnych dla naturalnego rozumu oraz wiary zagadnień dotyczących czy Boga, czy człowieka, a także ich wzajemnych relacji, w czym również zaznacza się zbieżność doktryny teologicznej i refleksji filozoficznej; rozum nieobojętny na te kwestie uzyskuje dzięki teologii dodatkowe światło poznania<sup>764</sup>.

Nadprzyrodzona mądrość chrześcijańska przerasta przyrodzoną mądrość filozofii. Wiara rozumna, zwłaszcza w swojej teologicznej formie, wchodziła w dialog z ludzką myślą o Bogu, z drugiej jednak strony nie gubiła przekonania, że pełnia prawdy o Bogu nieskończenie transcenduje możliwości naturalnego rozumu, nawet filozoficznego. Mądrościowo uprawiana w starożytności filozofia, z jej duchowym i egzystencjalnym wymiarem, wydała się wierzącym pozostawać w jakiejś analogii do postawy religijnej, ale przecież zachodziła między nimi równocześnie istotna różnica, skoro to, co najważniejsze dla chrześcijanina (Ukrzyżowany Chrystus) jawiło się głupstwem w oczach mądrości ludzkiej. Nie oznacza to, że ta paradoksalna mądrość Boga przecząca „mądrości świata” występuje przeciwko mądrości ludzkiej, lecz że ją przekracza. Ludzkie poszukiwanie mądrości w filozofii, zwłaszcza w metafizyce pretendującej do ukazania całościowej wizji rzeczywistości, dopiero dzięki Słowu Bożemu zostaje wyzwolone z ograniczeń, a przede wszystkim podniesione do tajemnic ponadrozumowych. Dlatego wiara, która od początku weszła w kontakt z greckim poszukiwaniem mądrości, jednocześnie

---

<sup>764</sup> BTJ 70. 75. 77; GPO A, II, 1. Por. FR 1. 24-35. W związku z tym przedfilozoficznym doświadczeniem Boga można za francuskim filozofem mówić o „spontanicznej pewności istnienia Boga” – por. É. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 173. Również naturalna religijność przyznaje bóstwu istotne przymioty (np. wszechmoc, wszechwiedzę, dobroć, sprawiedliwość), które jeśli jednak mają być właściwie, w zgodzie z doktryną danej religii rozumiane, muszą być odczytane wokół ośrodka, wokół którego się je grupuje (w chrześcijaństwie będzie to przymierze Boga z człowiekiem wypełnione w Chrystusie) – CR 108.

przekraczała jego ograniczenia<sup>765</sup>. Należy zatem widzieć zarówno syntezę wiary i rozumu (teologii i filozofii), jak i zachować ich rozróżnienie:

Dlatego teologia katolicka nie rezygnuje z szukania swojej drogi wobec tych dwóch wymogów: harmonii wiary z zasadami rozumu (wł. *dell'armonia della fede con i principi della ragione*) oraz przekroczenia filozofii przez wiarę. W języku starożytnej tradycji [...] wiara chrześcijańska była pojmowana również jako „prawdziwa filozofia”. W ten sposób chciano nawiązać do syntezy, a nie do alternatywy (wł. *sintesi, e non all'alternativa*) tych dwóch biegunów: wiara chrześcijańska przerastała filozofię wypracowaną przez człowieka, gdyż starała się uszanować spójność prawdy otrzymanej w objawieniu z prawdą poszukiwaną w filozofii. Zasadnicze rozróżnienie (wł. *la distinzione fondamentale*) chrześcijaństwa jako dzieła Boga i filozofii jako dzieła człowieka pozostawało w każdym razie niezachwiane [...]. W każdym razie biegunowość wiary i rozumu (*la polarità di fede e ragione*) od samego początku jest obecna w teologii chrześcijańskiej<sup>766</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna rozróżnia filozofię jako dzieło człowieka od chrześcijaństwa jako dzieła Boga. Biegunowość wiary i rozumu nie daje się sprowadzić ani do przeciwstawienia, ani do prostego zharmonizowania jednego z drugim, ich synteza wymaga bowiem uznania, że wiara przekracza filozoficzną mądrość<sup>767</sup>.

Owa spójność wiary i rozumu a zarazem ich rozróżnienie daje o sobie znać zwłaszcza w refleksji o Bogu, która winna uwzględniać pierwszeństwo wiary. Międzynarodowa Komisja Teologiczna przypomina, że przekonanie o jedyności Boga było wspólne dla wiary i rozumu; monoteizm wydawał się również rozumowi naturalnemu najbardziej spójną koncepcją, a racjonalna myśl w ten sposób znajdowała punkt spotkania z judeochrześcijańskim wyobrażeniem bóstwa. Wiara poszukująca zrozumienia z kolei zaczerpnęła z tradycji filozoficznych zasadnicze pojęcia pozwalające wyrazić wiarę w jednego Boga. Jednak mimo wszystko doszło do oddzielenia myśli filozoficznej o Bogu od teologicznej refleksji bazującej na Objawieniu, tak że monoteizm filozoficzny stał się ostatecznie autonomiczny w stosunku do monoteizmu chrześcijańskiego. Również wierzący bywali skłonni przypisywać objawiającemu się Bogu deistyczne cechy bożka rozumu, osłabiając w ten sposób oryginalność Objawienia. Wymagane jest nawrócenie ducha i umysłu, by zauważyć, że wyjątkowość wiary chrześcijańskiej prowadzi do mówienia o

<sup>765</sup> TD 89-91; BTJ 69. Por. M. Rusecki, *Problematyka w teologii*, art. cyt., s. 81: „Prawdy wiary są wprawdzie ponadracjonalne, co nie oznacza że są sprzeczne z rozumem i jego prawami”.

<sup>766</sup> BTJ 69.

<sup>767</sup> W ostatecznym rachunku determinująca musi być, jeśli Chalcedon ma zostać utrzymany, funkcja wiary nad rozumem, nawet jeśli ten nie może być, jak to bywało dawniej, traktowany instrumentalnie przez wiarę – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 124.

chrześcijańskim rozumieniu monoteizmu, które znajduje swój fundament w tajemnicy trynitarnego życia wewnętrznego Boga, jakie zostało objawione we Wcieleniu Syna Bożego oraz w zażyłości Ojca z Synem, który daje nam się w Duchu Świętym. Jeśli jest wymogiem rozumu uznanie, że Bóg jest jedyny, to jedynie dzięki wierze jest możliwe przyjęcie współlistotnej i niepodzielnej Trójjedności<sup>768</sup>.

Od teologii wymaga się, zwłaszcza dziś, wyjaśnienia chrześcijańskiego monoteizmu, tak żeby trynitarne myślenie o Bogu nie było błędnie odczytane jako rzekomo politeistyczne rozbijanie jedności Boga. Najczęstsze nieporozumienie polega na trudności z uznaniem, że ani trynitarne relacja w Bogu, ani Wcielenie Syna Bożego nie dokonują się za cenę utraty prostoty czy transcendencji Boga. W Bogu nie ma oczywiście podziału na bogów, a w Jego absolutnej prostocie, jeśli jest właściwie, czyli zgodnie z Objawieniem rozumiana, ukazuje się chrześcijański sens zjednoczenia Stwórcy ze stworzeniami. Wiara chrześcijan w stworzenie świata oraz Wcielenie Słowa nie tylko że nie zadaje rany jedności Boga, ale właśnie ją potwierdza. Dopiero ten Bóg, który sam w sobie jest komunią, a nie jest jak Absolut filozofów „zamknięty w sobie”, może stworzyć świat i pozostawać w miłosnej relacji do stworzeń. Bóg w przeciwieństwie do rzeczy stworzonych, nie jest złożony, a wszystko, co jest w Bogu, jest samym Bogiem. Właśnie prostota Boga umożliwia autentyczne pojmowanie nauki trynitarnej. Wiara we współlistotną Trójcę nie rozbija jedności Boga, lecz ukazuje jej niepojętą głębię: Trzy Osoby Boże, ponieważ są tą samą istotą (substancją) Bożą, są jednym Bogiem; jest tylko jedna istota, jedno bóstwo i jedna wieczność Boga<sup>769</sup>.

---

<sup>768</sup> BTJ 3-4. 7. 41; TCA I, A, 1.2; I, A, 3.2. Por. CR 108, w którym to numerze podkreślono, że z rozróżnienia na Boga jednoosobowego i Boga Trójjednego wynikają ważne wnioski antropologiczne i socjologiczne, które są powiązane właśnie z przyjmowaną wizją Boga. Innym przykładem wiary przewyższającej rozum filozofujący o Bogu jest kwestia Boga niezmiennego, a jednak podlegającego zmianie; tego nie wyobraziłaby sobie racjonalna ontologia – por. K. Rahner, *Pisma wybrane. T. 1*, dz. cyt., s. 306-307.

<sup>769</sup> BTJ 42. 78-81. W dokumencie zwrócono uwagę także na zjawisko nowoczesnego „antychrześcijańskiego” ateizmu, który wdzieria się w przestrzeń międzyreligijnej i filozoficznej konfrontacji – tamże, nr 67. Dla przykładu można przywołać pogląd wyrażany przez reprezentanta tak zwanego „nowego ateizmu”, dla którego spory teologiczne to jedynie „dzielenie włosa na czworo”, bo w końcu co to za różnica, „czy mamy jednego Boga w trzech częściach, czy trzech Bogów w jednym?” – R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwejcer, Warszawa 2012, s. 61. „Wychodząc z pluralizmu pierwotnych panteonów – według innego, zmarłego już propagatora ateizmu – monoteiści zdołali skutecznie się targować, ograniczając się do tylko jednego bóstwa. Stopniowo zacierają do liczby zgodnej z prawdą, o okrągłym konturze, pozbawionym jakichkolwiek kątów” – Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, tłum. C. Murawski, Katowice 2011, s. 15.

Bogactwo i głębia jedności trynitarniej zostały trafnie wyrażone za pomocą pojęcia „perychoreza”, które rozwinął Jan Damasceński, dostrzegając tę perspektywę w słowie Pana: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec jest we Mnie” (por. J 14, 10-11). Perychoreza trzech hipostaz, czyli Osób Bożych rozumianych przez Tomasza z Akwinu jako „relacje samoistne”, podkreśla ich doskonałą współistotność wraz z ich rozróżnieniem (wł. *distinzione*) osobowym. Zatem te Trzy Osoby są „jednym Bogiem”, a nie „trzema bogami”<sup>770</sup>.

Zrozumienie wiary chrześcijańskiej wymagało posłużenia się refleksją filozoficzną, ale pozostawała ona na służbie wiary. Objawienie wskazało rozumowi, że w Bogu istnieje zarazem jedność, jak i rozróżnienie, co z kolei wymagało uzasadnienia. W powyższym przykładzie dała o sobie znać generalna zasada: podstawowa dla teologii konieczność współpracy z filozofią oznacza, że to wiara, mówiąc obrazowo, „gra pierwsze skrzypce” w symfonii Bosko-ludzkiej prawdy o Bogu i całej rzeczywistości odniesionej do Niego. To pierwszeństwo wiary było oczywiste dla ojców Kościoła, którzy „dostrzegali źródło herezji w zbyt pośpiesznym mieszaniu (ang. *fusion*) wiary z filozofią”. Również dzisiaj należy unikać bezkrytycznego przyjmowania teorii filozoficznych czy hipotez formułowanych przez dyscypliny naukowe, którymi teologia się posługuje<sup>771</sup>. Refleksja filozoficzna warunkuje rozumienie wiary, dlatego nie wolno dokonywać

---

<sup>770</sup> BTJ 80. Trójjedność Boga może być różnie ujmowana: jeśli na Zachodzie mówi się o Bogu, że jest „*Unum in Trinitate*”, to z kolei na Wschodzie rozważa się Boga jako „*Unus in Trinitate*” – por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 60-61.

<sup>771</sup> TD 81. Ponieważ teologia podejmuje pewne kwestie o naturze filozoficznej, tym samym wyklucza te rozwiązania filozoficzne, które nie zgadzają się z Objawieniem (np. kantyzm, relatywizm historyczny, immanentyzm) – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 126. 182-183.

Według MKT wiara po tym, jak oparła się legalizmowi hebrajskiemu oraz bałwochwalstwu, poddała się gnostyckiej kulturze będącej źródłem późniejszych kryzysów doktrynalnych. Zraniony grzechem rozum ludzki odrzucał Wcielenie jako niedorzeczne i dążył do wchłonięcia misterium przez panującą kulturę – WI II, 27. Por. Cz.S. Bartnik, *Metodologia teologii dogmatycznej*, art. cyt., s. 167: „Teologia naukowa jest najwznioślejszym dziełem rozumu. Ale i w takim układzie kryje się pewne niebezpieczeństwo. Oto rozum właśnie, a nie wiara, był i jest głównym źródłem rozłamów, herezji, sekt, synkretyzmów i różnych dewiacji religijnych, które właśnie interpretują prawdy objawione inaczej niż Kościół macierzysty. Najczęściej było to rozbicie horyzontu całościowego wiary chrześcijańskiej i uchwycenie się tylko jakichś prawd czy idei cząstkowych, które przesłaniały całość”.

Por. również: Tertulian, *De praescriptione hereticorum*, VII, 17 (PL 2, 20): „*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et Christianis?*”. Myśliciel ten „pragnął zachować absolutną i radykalną odrębność chrześcijaństwa i filozofii; zmieszanie tych elementów oznaczało zezwolenie myśli pogańskiej na dyktowanie pojęć dla Ewangelii lub wprowadzenie bezwładnego, gnostyckiego amalgamatu obu pierwiastków, co nie zadowoli ani prawdziwych chrześcijan, ani prawdziwych filozofów. Zatem celem Tertuliana jest zachowanie odmienności wiary, obrona jej przed wchłonięciem w dławiący system metafizycznej spekulacji, w którym nie ma czym oddychać. Tertulian pojmując chrześcijaństwo jako wyzwanie rzucone filozofii. Sprowadzenie chrześcijaństwa do prostej racjonalności powoduje utratę jego nadprzyrodzonego charakteru” – H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, dz. cyt., s. 11.

odwrotu na pozycje fideizmu. Odrzucenie filozofii prowadzi zresztą teologa do nieświadomego przyjmowania filozofii, a zatem wystawia go na ryzyko przyjęcia takiej filozofii, która nie nadaje się do uprawiania nauki wiary. Z drugiej strony musi on pod adresem filozofii formułować wymaganie, aby odpowiadała ona danym Objawienia. Nie może przyjąć takiej filozofii, która wyklucza metafizykę<sup>772</sup>. Należy zatem poszukiwać filozofii najbardziej odpowiadającej Objawieniu, która nie narzuca wierze swojego punktu widzenia. W tym kontekście wolno mówić o konieczności „niepoprawnie niepokornej” wiary wobec rozumu<sup>773</sup>.

Także język dogmatyczny Kościoła dowodzi prymatu wiary nad rozumem – mimo że posiłkował się pojęciami filozoficznymi, a nawet kształtował się w dialogu z systemami filozoficznymi, nie jest związany z nimi. Owszem Kościół wytwarza swój własny język, kiedy wykorzystawszy znane pojęcia wyraża w nich nieznanne i niedostępne bez Objawienia rzeczywistości. Oczywiście, używane języki pomocnicze odznaczają się mniejszą powagą niż język referujący, w jakim wyrazili Objawienie hagiografowie, dlatego krytyka języka teologów a nawet Soborów jest potrzebna. Należy jednak unikać z kolei niebezpieczeństwa zniekształcenia Pisma Świętego przez współczesne kategorie myślenia i wysławiania się. Międzynarodowa Komisja Teologiczna takie zagrożenie widzi zwłaszcza w interpretowaniu tekstów natchnionych za pomocą różnych systemów filozoficznych<sup>774</sup>.

---

<sup>772</sup> FR 23. 50. 55. 77. 83. Papież dostrzegł starą pokusę racjonalizmu dochodzącą do głosu w teologii, która polega na bezkrytycznemu przyjmowaniu filozoficznych twierdzeń wydających się teologowi uzasadnionymi lub odrzucaniu tych, które uważa za nieaktualne – por. FR 55. 62. 86-87.

<sup>773</sup> Określenie użyte przez ks. Grzegorza Strzelczyka w kontekście relacji chrystologia a metafizyka – G. Strzelczyk, *Chrystologiczne miejsce metafizyki*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw* (Myśl Teologiczna, 62), red. R.J. Woźniak, Kraków 2008, s. 251-269, s. 252, przypis nr 3. Por. tamże, s. 268: „każdy system metafizyczny musi się mierzyć z konkretnym Bytem, jakim jest wcielony Syn Boży Chrystus Jezus. Jeśli nie jest do tego zdolny, powinien się spodziewać kontestacji ze strony chrześcijaństwa”. Podobna zasada prymatu Objawienia nad filozofią, która nie może być miarą dla prawdziwości wiary, obowiązuje również w interpretacji Pisma Świętego wymagającej z korzystania z otwartej filozofii, zdolnej do objęcia tego, co objawione. Zresztą, oba zagadnienia łączą się, skoro Pismo Święte zaświadcza o Chrystusie jako Bogu i człowiekowi zarazem – por. J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, dz. cyt., s. 114-116.

<sup>774</sup> ID C, III, 3; BC 1.2.2; 1.2.2.1-1.2.2.2. Por. słowa przestrogi ojców *Vaticanum Primum*: „Nauka wiary bowiem objawiona przez Boga nie została podana jako filozoficzny twór, który może być udoskonalony przez umysł ludzki, ale jako Boski depozyt została przekazana Oblubienicy Chrystusowej, aby go wiernie strzegła i nieomylnie wyjaśniała. Dlatego zawsze należy się trzymać takiego znaczenia świętych dogmatów, jakie raz określiła święta Matka – Kościół i nigdy nie wolno od tego znaczenia odstępować pod pozorem i określeniem głębszego pojmowania” – DF (BF 657).

## 4.2. Filozofia i teologia a inne nauki

Współcześnie daje się zaobserwować trend utożsamiający poznanie naukowe z tak zwanymi „twardymi” naukami, jednak jest to wizja zawężająca ludzką racjonalność, która może a nawet musi przybierać wiele form w odczytywaniu inteligibilnej rzeczywistości. Przekonana o jedności prawdy, wiara chrześcijańska szanuje autonomię innych nauk oraz uznaje właściwą dla nich metodę. Dlatego pomimo że związek teologii z filozofią pozostaje podstawowy, wiara szukająca zrozumienia w dzisiejszych czasach otwiera się również na nowe formy współpracy – w ten sposób synteza wiary z rozumem obejmuje również niefilozoficzne przejawy ludzkiej racjonalności. W dziedzinie egzegezy będą to nowe metody interpretacji ksiąg natchnionych, a w teologii korzysta się z dorobku różnych dyscyplin naukowych, od społecznych przez historyczne aż do nawet przyrodniczych. W ten sposób rozwinąć się może zarówno teologia, jak i zyskują kooperujące z nią nauki. Tak prowadzony dialog wiary i rozumu jest jednym z przejawów związku Kościoła ze światem czy też wyrazem posłania Kościoła do świata, i dlatego może być uznany za jedno z kryteriów teologii katolickiej; szczególnie od teologów świeckich oczekuje się działania na granicy świata i Kościoła<sup>775</sup>.

Tego rodzaju interdyscyplinarne współdziałanie domaga się jednak krytycznego podejścia, a przede wszystkim winno dokonywać się w świetle wiary, która pozostaje decydująca dla pracy teologicznej. Brak krytyki w ocenie osiągnięć i metod innych nauk nie tylko że naraża teologię na błędy czy hipotetyczność rozwiązań, ale również może skutkować fragmentaryzacją teologii, a wszystko to doprowadzić musiałoby do utraty mądrościowego charakteru teologii. Nauka

---

<sup>775</sup> TD 46-47. 58. 62. 81. 84. Por. KWP 1.2 – dokument odwołuje się do wypowiedzi Magisterium wspominającego negatywne epizody z przeszłości mogące powodować wrażenie „przeciwstawienia między nauką i wiarą (wł. *un'opposizione fra la scienza e la fede*)”. Jeden z członków komisji zwracał uwagę na to, że „pomiędzy poziomami czystej nauki i wiary nie może istnieć przemieszanie: ani wiara nie może być sprowadzona do czystego rozumu, ani racje rozumowe nie mogą być odrzucone na korzyść wiary; gdyby wiara nie chciała być wiarą racjonalną, tym samym odstąpiłaby od tego, czym chce być wiara chrześcijańska” – C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 123. Nie można widzieć relacji pomiędzy tymi dwoma wymiarami na zasadzie heterogeniczności, jakby stanowiły one dwie równoległe, a zatem niespotykające się ze sobą linie (teoria dwóch prawd), owszem istnieje między nimi jakaś ciągłość, ale z kolei nie oznacza ona sprowadzenia wiary do nauki czy też traktowania rozumu i nauki jako li tylko narzędzia, którym wiara chce się posługiwać. Ten dialektyczny związek daje się może opisać odpowiednio przystosowanym chalcedońskim „bez zmieszania i bez rozdzielania” – por. tamże, s. 124-125. 182-183. Por. również: G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 73; P. McPartlan, *Editorial: Theology Today*, art. cyt., s. 10: „A broad understanding of science is at work here that serves as a corrective to the too easy division between arts and sciences, or science and the humanities”.



dotyczy bowiem szczególnego aspektu rzeczywistości, tłumaczy właściwości badanego przedmiotu pod jakimś kątem, szuka przyczyn wtórnych, a jednoczący charakter może mieć jedynie mądrość, która poznając według najbardziej uniwersalnych i wyjaśniających przyczyn daje jednolitą wizję całej rzeczywistości. Dlatego nie można pozwolić na to, aby inne dyscypliny narzucały teologii swoje „nauczania”, owszem pozyskiwanie i użytkowanie danych prezentowanych przez nieteologiczne nauki winno dokonywać się w świetle zasady i metod stosownych w samej teologii. Z kolei sama teologia nie tylko że nie abstrahuje od dialogu z naukami, ale jest nawet gotowa przyjąć ich krytykę, jeśli tylko okaże się ona zasadna<sup>776</sup>.

Proces korzystania teologii z ludzkiej wiedzy winien się dokonywać na drodze krytycznej asymilacji danych pochodzących z innych nauk oraz integrowania ich z rezultatami poznania teologicznego. Międzynarodowa Komisja Teologiczna przypomina, że jednym z wyznaczników teologii katolickiej jest właśnie jej integrująca rola – dokonanie w ramach projektu *intellectus fidei* syntezy różnych badań i metod. W tej procedurze właśnie filozofia jako mądrość racjonalna może odegrać rolę pośredniczącą. Po pierwsze dlatego, że może ona dokonać syntezy siłą rzeczy fragmentarycznych wyników badań naukowych w bardziej uniwersalną wizję. Po drugie dzięki temu, że to dopiero filozofia może podjąć się zweryfikowania adekwatności podejść naukowych oraz ukazania ich granic, tak żeby metody i owoce badań dokonanych w jakiejś dziedzinie nie były narzucane jako rozwiązania kwestii religijnych wymagających innego podejścia. Jak dowiodła tego epistemologia, uczeni nigdy nie szukają prawdy z pozycji neutralnych, ale podlegają przyjętej przez siebie perspektywie oraz są nosicielami jakichś założeń, co należy uwzględnić

---

<sup>776</sup> TD 46. 62. 81. 85. 90. Jako przykład braku krytycyzmu przypomniano niektóre publikacje związane z tzw. „teologią wyzwolenia”, w których dokonuje się pomieszania kompetencji teologii i nauk społecznych. W związku z tym MKT przypomina, że teologia nie jest zdolna do rozwiązania właściwymi jej środkami kwestii społecznych. Teologowie winni również unikać bezkrytycznego odwoływania się do teorii socjologicznych, zwłaszcza że charakteryzują się one różnym stopniem pewności, a nierzadko bazują one na błędnych założeniach filozoficznych czy antropologicznych, a nawet łączą się z elementami ideologicznymi – PLZ 2.

Por. J. Ratzinger, *Relatywizm*, [www.teologiapolityczna.pl/joseph-kard-ratzinger-relatywizm](http://www.teologiapolityczna.pl/joseph-kard-ratzinger-relatywizm) (dostęp: 08.12.2016). Teologia wyzwolenia była najpilniejszym wyzwaniem w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, potem centralnym problemem wiary stał się relatywizm – stwierdzał w 1996 roku kardynał. Współcześnie ważną kwestią do podjęcia wydaje się także uzgodnienie teologicznego myślenia o człowieku z danymi dostarczonymi przez neuronauki; antropologiczne implikacje będą jednak możliwe dopiero, gdy wiedza naukowa ustabilizuje się – por. G. Strzelczyk, J. Vetulani, *Ćwiczenia duszy, rozciąganie mózgu. Rozmawiają Jerzy Vetulani i ks. Grzegorz Strzelczyk*, red. M. Jędrzejek, Kraków 2016, s. 25-27.

biorąc pod uwagę rezultaty ich poszukiwań. W dialogu z innymi metodami nieodzowne jest określenie przedmiotu badań właściwego dla danej nauki, w przeciwnym razie dojść musi do nieporozumień. Egzemplifikacją skutków niewłaściwego ustalenia badanego obszaru może być konfliktowa niegdyś relacja teologii z naukami religijnymi (filozofią i socjologią religii). Wzajemne oskarżenia o walkę z wiarą czy antyteologiczność z jednej strony (zarzut formułowany ze strony teologii), i nienaukowość czy nieobiektywność z drugiej (oskarżenie pod adresem teologii związanej z wiarą, a więc siłą rzeczy, jak przyjęto, nienaukową), ustały gdy uściślono właściwe każdej z nauk zasady metodologiczne oraz przedmiot ich badań<sup>777</sup>.

Teologia katolicka nie tylko że uznaje autonomię innych nauk, ale również może stawać się dla nich bodźcem do rozwoju: otwiera drogę do podjęcia tematów religijnych przez nauki oraz uwalnia naukowców z gorsetu antyteologicznego racjonalizmu. Właśnie tę redukcję racjonalistyczno-pozytywistyczną, której efektem jest wykluczenie teologii z grona nauk, należy poddać krytyce, wypływa ona bowiem z samoabsolutyzacji nauk. Tego rodzaju zacieśnienie poznania skutkuje zresztą również ograniczeniem znaczenia i wpływu nauk. Z kolei mentalność nauk twardych zrywających związek z chrześcijańską wizją świata i rezygnujących z odniesień metafizycznych i moralnych może prowadzić do podważenia godności ludzkiej. W symfonii nauk teologia, której przyznano by miejsce w świecie akademickim, mogłaby pełnić nie do zastąpienia rolę jako „nauka o Bogu” czy „wiedza Boga” (łac. *scientia Dei*) oraz „nauka wiary” czy „wiedza wiary” (łac. *scientia fidei*). Byłaby wezwaniem do otwarcia się przez inne dyscypliny na mądrościowy wymiar ludzkiego poznania, do którego rozum ludzki został powołany<sup>778</sup>. Warto również pamiętać, że wykluczenie teologii z uniwersytetu prowadzi siłą rzeczy do myślenia pseudoteologicznego<sup>779</sup>.

---

<sup>777</sup> TD 82-83. 85. Por. pozostające bez łatwych odpowiedzi pytanie o to, „w jaki sposób tak szybko postępującą specjalizację poszczególnych nauk można pogodzić z koniecznością dokonywania ich syntezy oraz z zachowaniem u ludzi zdolności do kontemplacji i podziwiania, które prowadzą do mądrości?” – GS 56. Również uniwersalne roszczenia stawiane przez wiarę i nowożytny krytyczny rozum nie pozwalają mówić jedynie o harmonizowaniu wiary i rozumu w tym procesie, ale także o konflikcie między nimi – por. W. Kasper, *Funkcja teologii w Kościele*, art. cyt., s. 226-227.

<sup>778</sup> TD 84. 86; FR 46. Por. L. Boeve, *Creating Space for Catholic Theology?*, art. cyt., s. 853-854. Jak zauważa teolog fundamentalny, dzisiejsza teologia sytuuje się na skrzyżowaniu Kościoła, uniwersytetu i kultury (społeczeństwa), a socjokulturowy rozwój powoduje, że teologia przesuwana się z centrum na margines każdego z wymienionych miejsc.

<sup>779</sup> Por. J. Salij, *Mądrościowy wymiar teologii*, w: *O naturze teologii*, art. cyt., s. 47-55, s. 52.

Jeśli kultura ludzka dąży do zrozumienia wszechświata, to z perspektywy wiary usiłowanie to ukazuje się jako przykład służby spełnianej przez stworzenie i zgodnej z planem Bożym. Z kolei teologia pełni służbę administrowania poznania, jej rolą jest usytuowanie współczesnego poznania naukowego w ramach chrześcijańskiej teologii stworzenia. Przy czym, co ważne, nie może to oznaczać ani konkordyzmu, jeśli właściwa naukom autonomia ma zostać zachowana, ani ograniczenia się do światła rozumu kosztem światła wiary. Chodzi właśnie o to, że kompletny obraz rzeczywistości nie jest możliwy bez uwzględnienia perspektywy wiary. Łaska życia nadnaturalnego bazuje na darze życia naturalnego. Dlatego nie wolno redukować badań do tego, co przyrodzone i dostępne naukom, ale potrzeba uwzględnić również wiarę, która jako jedyna może ukazać osobiste zaangażowanie się Stwórcy na rzecz ludzi żyjących w ewoluującym wszechświecie. W kwestii kryzysu środowiska teologia nie dostarcza co prawda technicznego rozwiązania, ale postrzega stworzony świat z perspektywy Bożej jako przestrzeń komunii osobowej oraz wzywa do udoskonalania wszechświata<sup>780</sup>.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna przypomina wypowiedzi Jana Pawła II, który mimo, jak się wydaje, ogólnej aprobaty dla teorii ewolucji, przestrzegał jednak przed jej materialistycznymi, redukcjonistycznymi i spirytualistycznymi wariantami jako niezgodnymi z wiarą katolicką. Papież pozostawał jednak krytyczny w stosunku do teorii wyjaśniających początki człowieka w oparciu o poznanie jedynie naukowe; bez filozofii i teologii nie da się bowiem zrozumieć „skoku ontologicznego” od materii do ducha. Osoba ludzka, która działa w sposób wolny, nie może pochodzić od „stworcy” bezosobowego (siły czy energii), a stworzenie nie mogło dokonać się na zasadzie panteizmu czy emanacjonizmu, lecz wymagało wolnego i intencjonalnego działania osobowego i transcendentnego Bytu. Katolicka doktryna o stworzeniu człowieka na obraz Boży (łac. *imago Dei*) ukazuje wszechświat jako przestrzeń wydarzenia osobowego – Bóg powołuje z niczego (łac. *creatio ex nihilo*) i wzywa do miłości<sup>781</sup>.

Poznanie naukowe w dzisiejszych czasach zerwania związku rozumu z wiarą pretenduje do udzielania odpowiedzi na pytania właściwe religii, co staje się

---

<sup>780</sup> KSO 62-66. 78; GS 24 (gdzie jest mowa o człowieku jako jedynym stworzeniu uczynionym przez Boga ze względu na nie samo).

<sup>781</sup> KSO 62. 64-66.

widoczne zwłaszcza w przypadku ewolucji<sup>782</sup>. Skutkiem tego pomieszania jest zresztą przyjęcie przez darwinistów parareligijnego światopoglądu przybierającego naukową formę<sup>783</sup>. Ewolucja, jak swego czasu skonstatował Joseph Ratzinger, stała się „swego rodzaju «pierwszą filozofią», która stanowi właściwą podstawę dla rozumowego objaśniania świata” i rości sobie prawo do tego, aby się „stać całościowym wyjaśnieniem rzeczywistości, nie pomijając żadnej płaszczyzny myślenia”<sup>784</sup>. Jest prawdą, która wymaga bezkrytycznego przyjmowania, swego rodzaju dogmatem zwłaszcza dla tak zwanych „nowych ateistów”<sup>785</sup>. W ten sposób ukazuje się, że rozum zastępując Stwórcę ewolucją, której przypisuje mistyczną moc stwórczą, zatracą sam siebie, rezygnując z priorytetu rozumności przed nierozumnym<sup>786</sup>.

Od filozofii można by oczekiwać wskazania granic dla poznania naukowego oraz integrowania wyników badań naukowych. Pośrednicząca rola filozofii będzie

---

<sup>782</sup> Np. darwińskie pytanie „jak” zastępują pytaniem „skąd” się wzięło życie. Warto zwrócić uwagę, że już samo przyznanie lub odmówienie nauce prawa do udzielania ostatecznych odpowiedzi dotyczących początków świata czy pochodzenia człowieka nie może zostać wyprowadzone z badań naukowych, ale zależy od uprzednio przyjętych założeń (religijnych czy filozoficznych) – M. Chaberek (rozmawia T. Rowiński), *Stworzenie czy ewolucja? Dylemat katolika*, Warszawa 2014, s. 47-81. 129-130. Por. G.K. Chesterton, *Wiekuisty człowiek*, dz. cyt., s. 29: „Nie można sobie wyobrazić, w jaki sposób nic zaczęło być czymś. Wyobrażenia tego ani na jotę nie przybliży wyjaśnianie, w jaki sposób coś stało się czymś innym”.

Należy rozróżnić naukę od scjentyzmu, Darwina oczyścić z darwinistycznej ideologii, a teorię ewolucji uwolnić od ewolucjonizmu – por. Ch. Schönborn, *Reasonable science, reasonable faith*, FTH 172 (2007), s. 21-26, s. 23.

<sup>783</sup> Jest to być może zjawisko powrotu do dawnych mitologii i przekonań pogańskich, tyle że miejsce dawnych nazw bóstw czy poglądów dotyczących wieczności świata zajmują teraz pojęcia naukowe – por. M. Chaberek, *Stworzenie czy ewolucja?*, dz. cyt., s. 131. 182. 253. „Mylą się ci uczeni – zauważył polski teolog – którzy uważają, że myśl mitologiczna już we wszystkich swych formach przeminęła” – Cz. Bartnik, *Prawa dziejowe wielkich myśli*, RTD 4 (2012), s. 143-152, s. 145.

<sup>784</sup> J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 143.

<sup>785</sup> Por. M. Lütz, *Bóg. Mała historia największego*, tłum. M. Zielińska, Kraków 2009, s. 188: „teoria, która rościłaby sobie prawo do tego, aby wszystko raz na zawsze wyjaśnić, nie miałaby nic wspólnego z nauką, lecz byłaby tylko światopoglądem, ideologią, opium dla ateistycznego ludu”. Zdaniem „nowych ateistów” w oparciu o teorię naukową trzeba na przykład odrzucić wiarę w Stwórcę – Hitchens przekonuje, że trzeba w końcu „z odpowiednią pokorą spojrzeć w twarz swemu stwórcy, który, jak się okazuje, wcale nie jest «osobą», lecz procesem genetycznych mutacji, w którym pierwiastek przypadkowości jest o wiele większy, niż odpowiadałoby to naszej próżności” – *Bóg nie jest wielki*, dz. cyt., s. 16.

<sup>786</sup> Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 145; Ch. Schönborn, *Cel czy przypadek? Dzieło stworzenia i ewolucja z punktu widzenia racjonalnej wiary*, tłum. M. Szczepaniak, Kielce 2009, s. 79. Darwin wyprowadza swoją teorię powstania gatunków zakładając całkowite rozdzielanie przyczyn wewnątrzświatowych od aktu stworzenia; w związku z tym wszystko zostaje sprowadzone do czystej immanencji – por. tenże, *Reasonable science, reasonable faith*, art. cyt., s. 23.

polegała na zinterpretowaniu – określeniu wartości i znaczenia – również wiedzy dotyczącej ewolucji<sup>787</sup>.

\* \* \*

Istnieje analogia pomiędzy przyjęciem ludzkiego ciała przez Słowo Ojca a wyrażeniem słów Bożych w ludzkim języku: jak Słowo staje się ciałem, tak Słowo Boże staje się księgą. Dokonuje się to mocą Ducha Świętego, który sprawia poczęcie Jezusa w łonie Maryi Panny oraz przyczynia się do zrodzenia Pisma z łona Kościoła. Sposób interpretacji ksiąg natchnionych musi odpowiadać temu „wcieleniowemu” charakterowi Pisma. Dlatego naukowej egzegezie, w tym zwłaszcza metodzie historyczno-krytycznej, winny towarzyszyć zasady teologiczne. Międzynarodowa Komisja Teologiczna poleca wykorzystywać metody naukowe w posłuszeństwie wiary.

Pomiędzy hermeneutyką biblijną a hermeneutyką wypowiedzi Magisterium również wolno dopatrywać się analogii. Wypowiedź doktrynalną należy odczytywać w świetle całości doktryny (*nexus mysteriorum*), uwzględniając analogię wiary i żywą Tradycję. Ponieważ wypowiedź dogmatyczna jest aktem interpretującym Pismo Święte, w reinterpretacji dogmatów podstawowe znaczenie ma sięgnięcie do biblijnego podłoża. Interpretacja dogmatów wychodzi z „ośrodka chrystologicznego” i jest nierozdzielnie związana z działaniem Ducha Świętego w Kościele. Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśla teologiczny wymiar interpretacji, która jest wydarzeniem duchowym. Ważnym w interpretacji dogmatów jest „kryterium antropologiczne”, ponieważ człowiek jest punktem odniesienia w wyjaśnianiu dogmatów. Historyczny aspekt sformułowań sprawia konieczność aktualizującej interpretacji dogmatu. Komisja rozróżnia niezmienną prawdę dogmatu i formę jej wyrażenia, z drugiej strony podkreśla nierozdzielność formy wyrażenia i treści, która w tę formę się niejako „wciela”.

Szczególny rodzaj zrozumienia wiary (*intellectus fidei*), jakim jest teologia, wiąże się z wiarą Kościoła, która stanowi dla „wiedzy wiary” (*scientia fidei*) źródło, kontekst i normę jej uprawiania. Oznacza to również odpowiedzialne przyłgnięcie do

---

<sup>787</sup> TD 82; FR 69. W niniejszym paragrafie zużytkowałem również swoje wcześniejsze refleksje: S. Zatwardnicki, *Bez wiary rozumnej nie można podobać się Bogu*, art. cyt., s. 31-57; tenże, *Ateizm urojony*, Kraków 2013; tenże, *Nowy ateizm w perspektywie teologicznej*, WPT 1 (2015), s. 113-138.

Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Rozróżnienie zadań teologii i Urzędu Nauczycielskiego, których funkcji nie można pomieszać, pozwala uniknąć opozycji między nimi, z kolei uwzględnienie różnic nie może prowadzić do zerwania koniecznej więzi na linii teologia – Urząd Nauczycielski Kościoła. Według komisji trzeba by mówić o nierozdzielnej jedności słuchania i nauczania, która z kolei będzie realizowana z różnym rozłożeniem akcentów w pracy teologa i posłudze Urzędu Nauczycielskiego. Należy dążyć do integracji aspektów naukowych i wyznaniowych teologii, a nie przeciwstawiać sobie teologii „naukowej” i teologii „wyznaniowej”.

Komisja przypomina o ścisłym związku teologii z doświadczeniem duchowym oraz „wiedzą świętych”, który wypływa z samej natury teologii. Należy wystrzegać się pomieszania elementów doświadczenia duchowego i myśli teologicznej, a z drugiej strony zachować między nimi jedność. Nie wolno zatem zdaniem komisji mieszać mądrości teologicznej i mądrości mistycznej, ale trzeba dostrzec ścisłe związki między nimi w osobie teologa i wspólnoty kościelnej. W opracowaniach wyeksponowano apofatyczny charakter teologii, ale zarazem podkreślono, że *via negativa* nie może być oddzielona od *via affirmativa* i *via eminentiae*. Wiara i rozum spotykają się w „odpowiednich proporcjach” w teologii doksologicznej, która dobrze oddaje związek „wiary szukającej rozumienia” z niepoznawalnością tajemnicy.

Postuluje się odbudowanie jedności między wiarą i rozumem, przy czym jedność ta winna uszanować wzajemną autonomię. Międzynarodowa Komisja Teologiczna apeluje o odnowienie relacji między teologią i filozofią, którą uznaje się za autonomiczną naukę a zarazem kluczowego partnera teologii. Komisja nawiązuje do obowiązującej w teologii syntezy, a nie do alternatywy dwóch biegunów, wiary i rozumu czy też teologii i filozofii. Uwzględnienie harmonii nie może jednak odbywać się kosztem zasadniczego rozróżnienia chrześcijaństwa jako dzieła Bożego od filozofii jako dzieła ludzkiego. W relacjach wiary z rozumem tej pierwszej przyznaje się priorytet.

W procesie asymilowania i integrowania osiągnięć naukowych z poznaniem teologicznym filozofia może pełnić rolę pośredniczącą. Jest bowiem zdolna do weryfikacji metodologii naukowych, ukazania ograniczeń nauk oraz syntezy wyników ich wycinkowych siłą rzeczy badań. Z kolei teologia może stać się bodźcem do rozwoju nauk, wrywa je z niewoli samoabsolutyzacji, antyteologicznej redukcji racjonalistyczno-pozytywistycznej czy też nieświadomego zakładania

pseudoteologicznej wizji, oraz wzywa je do otwarcia na poznanie typu mądrościowego. Teologiczne tło dobrze służy rozwojowi nauk, z kolei ich badania zostają włączone w obraz rzeczywistości, który nie byłby zarówno bez nich, jak i bez wiary kompletny. Jedynie wiara ukazuje ostateczny sens człowieka i świata stworzonego w ich relacji do Boga.





# ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona analiza opracowań Międzynarodowej Komisji Teologicznej nie pozwala na stwierdzenie, że gremium teologów w sposób nie budzący wątpliwości uznaje w chalcedońskiej formule „bez zmieszania i bez rozdzielania” uniwersalną zasadę hermeneutyczną w teologii. Z kolei liczne odniesienia czy to przywołujące formułę Chalcedonu wprost, czy też użytkujące terminologię zbliżoną do użytej w *Definicji wiary*, suponują jednak zakładane przez Międzynarodową Komisję Teologiczną znaczenie formuły sięgające poza chrystologię. Ani jej ranga i ograniczenia nie zostały jednak wprost określone, ani jej użytkowanie przez komisję nie jest konsekwentne.

Zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej formuła chalcedońska orzeka o unii dwóch biegunów: transcendencji oraz immanencji Słowa. W ten sposób dogmat z V wieku stanowi o transcendencji o charakterze chrystologicznym – nieskończonej transcendencji Słowa Wcielonego względem ludzi oraz całego stworzonego świata, z którym się wiąże. W związku z tym formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” utrzymuje znaczenie nie tylko w chrystologii, ale również w soteriologii, eklezjologii czy antropologii. Zagadnienie to wydaje się obiecujące w teologicznym uzasadnianiu, w jaki sposób zbawienie wszystkich i każdego jest możliwe jedynie i właśnie w Chrystusie.

O ile Chalcedon przez akcent na jedność w dwu naturach skorygował ewentualną monofizyczną interpretację Efezu, o tyle II Sobór w Konstantynopolu znów skierował się w stronę jedności, z kolei III Sobór Konstantynopolitański wrócił ponownie do bardziej diofizycznej perspektywy. Zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej problem chrystologiczny został wyjaśniony jeszcze lepiej niż w Chalcedonie na III Soborze w Konstantynopolu. Ojcowie tego zgromadzenia użytkowali chalcedońską formułę do opisu zjednoczenia dwóch woli w Chrystusie, w czym wolno widzieć pierwsze zastosowanie formuły poza jej pierwotnym kontekstem. Osiągnięta w Chalcedonie synteza dwóch punktów widzenia, antiocheńskiego i aleksandryjskiego, stanowić może model przewyciężenia stałej,

jak się okazuje, tendencji ludzkiego umysłu do niebezpiecznego rozdzielania i mieszania nie tylko w chrystologii.

Chalcedońska *Definicja wiary* stanęła w obronie tajemnicy, zwłaszcza użyte przysłowki przeczące należą raczej do negatywnej nauki, a nie pozytywnego wykładu. W wyrażeniu „bez zmieszania i bez rozdzielania” wolno widzieć zdaniem komisji apofatyczny odpowiednik formuły „jedna hipostaza – dwie natury”. Ekstrapolując, można powiedzieć że chalcedońska formuła będzie chroniła wszystkie tajemnice wiary, zabezpieczając dwubiegunowość misterium. Tym samym formuła staje również w służbie apofatycznego wymiaru teologii. Podobnie jak w jednej Osobie Chrystusa dwie natury zachowują swoje właściwości oraz przypadające naturom działania, dwa bieguny winny być zachowane w rozważaniu każdego misterium wiary. Supremacja jednego z biegunów nie unieważnia drugiego, owszem stanowi jego rękojmię. Rozszerzenie chalcedońskiego „bez zmieszania i bez rozdzielania” poza chrystologię pozwala wydobyć z Chalcedonu pełniejsze jego znaczenie. Daje się więc zaobserwować swoiste sprzężenie zwrotne: w świetle Chalcedonu należy rozpatrywać kwestie teologiczne, te zaś odkrywają głębszą wartość Soboru z 451 roku.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna przyznała dogmatowi chalcedońskiemu wartość definitywną oraz wskazała na konieczność aktualizacji przepowiadania chrystologicznego. O aktualności chalcedońskiej formuły, a zarazem o konieczności jej reinterpretacji, świadczy potencjał w rozwiązywaniu współczesnych problemów chrystologicznych – należą do nich zdaniem komisji kwestia kosmicznego prymatu Chrystusa oraz zagadnienie powiązania niezmienności Boga z Jego „cierpieniem”. I odwrotnie, u źródła błędnych eksplikacji teologicznych kwestii leży niewłaściwe odczytanie chalcedońskiego „bez zmieszania i bez rozdzielania”. Godny podkreślenia jest związek *communicatio idiomatum* z formułą chalcedońską, która stanowi metafizyczne uzasadnienie dla stosowania wymiany przymiotów. Dzięki chalcedońskiej ontologii wymiana przymiotów nie może zostać sprowadzona do „rozdzielającego” zastosowania *communicatio idiomatum*, jak to się nieraz działo w teologii. Rozwiązania tajemnic nie wolno sprowadzać do wymiany przymiotów, owszem to właśnie wymiana przymiotów jest wyrazem tajemnicy.

Chalcedon, zwłaszcza rozpatrywany z perspektywy III Soboru w Konstantynopolu, ukazuje miejsce człowieczeństwa Chrystusa, jakie zajęło ono w

dziele zbawczym. Jest to zagadnienie wciąż aktualne, mimo że antropocentryczne ukierunkowanie nie jest nowe w teologii. Chalcedon stał się drogowskazem kierującym nie tylko do tajemnicy Boga stającego się człowiekiem, ale również ku człowiekowi stającemu się Bogiem. W chrystologii diofizycznej kryje się potencjał sprzyjający poszukiwaniu rozwiązania dylematów dotyczących stosunku Boga do człowieka czy też szerzej: relacji tego, co Boskie do tego, co ludzkie. Dogmatyczna formuła z V wieku zabezpiecza ów ludzki pierwiastek.

Za pomocą formuły opisującej misterium Wcielonego można przedstawiać związek chrystologii z innymi traktatami teologicznymi. Drugie zastosowanie formuły chalcedońskiej przez Międzynarodową Komisję Teologiczną polega na wykorzystaniu odpowiednio przystosowanego kryterium „bez zmieszania i bez rozdzielania” do opisu relacji między chrystologią a trynitologią. Błędowi zmieszania ulega się, gdy widzi się Trójcę jako konstytuującą się w historii zbawienia, a rozdzielanie może polegać albo na wyizolowaniu nauki o Trójjedynym z całości prawd wiary, albo na agnostycystycznym założeniu, że Objawienie nie wnosi niczego nowego do poznania Boga. Formuła chalcedońska ustawia relację między chrystologią a refleksją o Bogu, które winny być widziane „bez zmieszania i bez rozdzielania”. Zmieszanie powstaje wtedy, gdy nie przyjmuje się istnienia innej teologii poza tą wynikającą z Objawienia się Boga w Chrystusie, z kolei rozdzielanie daje o sobie znać tam, gdzie przyjmuje się za wystarczające pojęcie Boga wypracowane przez filozofujący rozum. W taki sposób formuła Chalcedonu pozostaje na służbie integralności teologii oraz zabezpiecza jej związek z myślą filozoficzną.

Związek Boga z człowiekiem w Chrystusie, który dokonuje się według chalcedońskiego „bez zmieszania i bez rozdzielania”, decyduje o możliwości poznania Trójcy Świętej – ponieważ dostęp do Trójcy immanentnej jest możliwy jedynie dzięki Trójcy ekonomicznej, a bez Objawienia Chrystusa nie byłaby ona poznana. Pomiędzy Trójcą immanentną a historiozbawczą nie należy wprowadzać rozróżnienia, i konsekwentnie nie wolno tego czynić między teocentryzmem i chrystocentryzmem. Objawienie się Boga w Chrystusie jest możliwe jedynie pod warunkiem, że czasowe posłanie Syna jest nierozdzielne od Osoby Syna i Jego pochodzenia wiecznego, którego jest przedłużeniem. „Bez zmieszania i bez rozdzielania”, które stoi na straży tożsamości Chrystusa, Syna Bożego i Syna

Człowieczego zarazem, wtórnice przejawia się w jedności pochodzenia wiecznego i czasowego (Ten sam Syn).

Z kolei fakt nierozdzielności Odkupienia od Osoby Odkupiciela bazuje właśnie na misterium Chrystusa oddawanym przez chalcedońskie wyrażenie „jedna Osoba w dwóch naturach”, których apofatycznym odpowiednikiem jest „bez zmieszania i bez rozdzielania”. Zarówno rozdzielenie, jak i zmieszanie uniemożliwiłoby zbawienie, które musi być dziełem Boga i człowieka, jeśli człowiek ma zostać wyzwolony z grzechu oraz podniesiony do życia Bożego. Jedynie dzięki jedności a zarazem rozróżnieniu Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie jest możliwe przebóstwienie tożsame z najwyższą humanizacją człowieka. Patrystyczna teoria „przedziwnej wymiany” opiera się na zbawczej owocności unii hipostatycznej, czyli na chalcedońskim niez mieszaniu i nierozdzielaniu natur. Formuła chalcedońska ukazuje najdalej idące skutki zbawienia – oddala redukcyjne soteriologie ograniczające zbawienie do wyzwolenia z grzechu, a wskazuje na powołanie człowieka do uczestnictwa w życiu Trójjedynego. Chalcedońska chrystologia ontologiczna opisywana formułą Chalcedonu stanowi niezbędny fundament dla chrystologii funkcjonalnej.

Formuła chalcedońska pozwala scharakteryzować współistnienie dwóch nierozdzielnych aspektów Kościoła, misteryjnego i historycznego. Ukazuje też przewagę biegun misteryjnego transcendującego historię, który wpływa na kształt Kościoła jako podmiotu historycznego, tak aby ten wyrażał naturę misterium i służył realizacji Bożego zamysłu. Widzialny Kościół jest jednocześnie wspólnotą duchową, Ciałem Chrystusa mistycznie istniejącym w historii. Kościół w swojej historycznej pielgrzymce nie upodabnia się ani do Słowa w Jego ziemskiej kondycji, ani do Słowa w Jego uwielbionym człowieczeństwie; chodzi raczej o skutki Wcielenia rozciągające się z Głowy na Ciało. Kościół jest zatem przestrzenią działania Słowa przebywającego w wieczności i posyłającego Ducha Świętego, dzięki czemu moce przyszłego wieku mogą działać w historii, choć dzieje się to na sposób misteryjny.

Na ograniczoną możliwość zużytkowania formuły chalcedońskiej w eklezjologii wskazuje współwystępowanie świętości i grzechu w Kościele. To, co święte, ma Eklezja z Boga, z kolei grzech pochodzi od synów Kościoła. Wyraźnie rysuje się zatem różnica między Słowem Wcielonym a Kościołem, który nie stał się jeszcze (nie „wcielił”) doskonale w swoje członki, tak że ich świętość nie odpowiada

darowanej Kościołowi świętości. Nieskalane Słowo Wcielone nie musiało dorastać do samego siebie, lecz przeżywało swoje synostwo również w przybranej naturze; grzeszny Kościół potrzebuje uświęcenia, ale również „dorastania” do tego, czym z woli Bożej został uczyniony. Mimo tego, że dobre ziarno zostanie oddzielone od chwastu ostatecznie dopiero w chwale, grzech w pielgrzymującym Kościele nie miesza się ze świętością. Dzięki temu „bez zmieszania i bez rozdzielania” grzechu i świętości jest możliwe, że Bóg ostatecznie zrealizuje swoje zamiary, posługując się tym, co święte w Kościele w zbawieniu tego, co nieświęte. Ta sama formuła, która opisuje tożsamość Chrystusa, jaką ma On sam z siebie, we wspólnocie Kościoła jawi się jako konsekwencja daru zbawczego udzielonego przez Zbawiciela – uświęcanie w Kościele możliwe jest dzięki odboskiej świętości.

Soteriologiczna wartość Chalcedonu wtórnie wyraża się również na polu eklezjologii, skoro istnieje analogia pomiędzy Kościołem a Słowem Wcielonym. Międzynarodowa Komisja Teologiczna poleca uwzględnić paralelę pomiędzy Chrystusem, który poniósł w swoim ciele ludzkie grzechy na drzewo (por. 1 P 2, 24) a Kościołem przyjmującym na siebie grzechy ludzi. Właśnie chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” między Kościołem a Chrystusem umożliwia kontynuowanie dzieła zbawienia; dzięki temu, że nie daje się rozdzielić Chrystusa od Jego Ciała, zbawienie może owocować we wspólnocie wierzących; przy czym już samo nierozdzielenie jest owocem zbawienia. Zbawcze działanie Chrystusa w Kościele i przez Kościół dokonuje się „bez zmieszania i bez rozdzielania”, to znaczy że bez uszczuplenia chrystusowych mocy soterijnych w Kościele. Nie tyle Chrystus zbawia (byłby to „monofizytyzm”) czy Kościół („nestorianizm” eklezjalny), ile Chrystus w Ciele i przez Ciało. W analogii do człowieczeństwa Chrystusa będącego znakiem i narzędziem działania Osoby Syna nierozzerwalnie z Nim zjednoczonym, społeczny i hierarchicznie zorganizowany organizm Kościoła służy Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu Ciała.

Zrastanie się Boskich i ludzkich pierwiastków w jednej rzeczywistości Kościoła wolno widzieć w analogii do chalcedońskiego opisu zjednoczenia natur Chrystusa, którego należy wyznawać „w dwóch” (a nie „z dwóch”) natur. Podobnie należy podkreślać współistnienie wymiarów Boskiego i ludzkiego w Kościele od samego początku jego zaistnienia, a nie na skutek jakiegoś rodzaju wykorzystania przez Boga uprzednio istniejącego elementu ludzkiego (byłby to swego rodzaju

„adopcjanizm” eklezjalny). Zatem również hierarchiczna struktura jest już od momentu jej ustanowienia przez Chrystusa rzeczywistością służącą nadprzyrodzonemu życiu. Międzynarodowa Komisja Teologiczna nie sięga wprost do formuły chalcedońskiej, lecz wskazuje konieczność uniknięcia dwóch błędów analogicznych do herezji chrystologicznych: eklezjalny „nestorianizm” gubiłby relację między tym, co ludzkie i tym, co Boskie w Kościele, z kolei „monofizytyzm” nie rozróżniałby, że nie wszystko w Kościele ma tak samo wielką wagę w misterium zbawienia, jak sugerowałyby to określanie go pojęciem „sakramentu”. O ograniczonej możliwości przyswojenia formuły chalcedońskiej w eklezjologii decyduje fakt niepełnego odzwierciedlenia istotnej struktury Kościoła w konkretnej postaci i organizacji, jaką ona przybiera.

Chalcedońskie „bez rozdzielania” a zarazem „bez mieszania” odpowiada biblijnym ilustracjom ukazującym zjednoczenie Kościoła z Chrystusem (Oblubienica – Oblubieniec oraz Ciało – Głowa). Przy czym obrazy zaczerpnięte z ksiąg natchnionych ukazują wyraźniej owo „bez mieszania”, które należy utrzymywać między Kościołem a jego Panem. Nerozdzielność Chrystusa i Kościoła nie oznacza utożsamienia misterii Chrystusa i Kościoła. Z różnicy między Chrystusem i Kościołem wynika konieczność reinterpretacji zasady „*Extra Ecclesiam nulla salus*”, która winna być odczytywana w powiązaniu z bardziej podstawową zasadą „*Extra Christum nulla salus*” oraz działaniem Ducha Świętego również poza Kościołem. Nerozerwalne zjednoczenie Chrystusa i Kościoła nie może prowadzić do ekskluzywistycznej interpretacji formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, lecz raczej winna wskazywać na misję Kościoła nieodłączną od postawy Zbawiciela. Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej formuła „bez mieszania i bez rozdzielania” znajduje zastosowanie w opisie relacji między dwoma sposobami działania Ducha Świętego: szczególnym w Ciele Chrystusa oraz powszechnym. „Bez mieszania” chroni wyjątkowość obecności Ducha w Kościele, z kolei różnica nie może prowadzić do „rozdzielania”, co oznacza że powszechne działanie Ducha pozostaje w relacji do zbawczego dzieła Chrystusa oraz złączonego z Nim Kościoła.

Formuła chalcedońska może również, choć w sposób jedynie przybliżony, opisywać jedność a zarazem różnicę między rzeczywistościami Królestwa Bożego i Kościoła będącego w drodze ku eschatologicznemu spełnieniu. Na ziemi Kościół jest „zaczątkiem” i „założeniem” Królestwa Niebieskiego, obecnego tu i teraz jedynie *in*

*mysterio*. Nie wolno zatem rozdzielać Kościoła i Królestwa, jednak nie wolno ich pomieszać – rzeczywistość Królestwa jest inaczej obecna w Kościele niż w Chrystusie, i dopiero w chwale różnica między Kościołem a Królestwem zaniknie. Do tego w Kościele pielgrzymującym jedynie na sposób tajemnicy realizuje się obecność Królestwa Bożego.

„Wcielanie” Kościoła oraz Ewangelii we wszystkie kultury dokonuje się w analogii do – również kulturowego – Wcielenia Słowa. Jednak ewentualne zużytkowanie formuły chalcedońskiej ma swoje ograniczenia, ponieważ Słowo przyjęło ludzką naturę nieskażoną grzechem, a w przypadku kultur mamy do czynienia z „człowieczeństwem” poddanym grzechowi. Nie sposób procesu inkulturacji widzieć jedynie z perspektywy Inkarnacji, owszem analogię inkulturacja – Wcielenie należy koniecznie dopełnić tajemnicą Ukrzyżowanego. Inkulturowanie musi obejmować również „sąd Krzyża” nad kulturami wezwanymi do nawrócenia.

Formuła chalcedońska odniesiona do relacji Kościół – świat może sugerować po pierwsze przekroczenie przeciwstawienia („bez rozdzielania”) między misją duchową a służbą wobec świata. Po drugie wskazuje, że nie należy pomylić („bez zmieszania”) powołania do przekazywania nadprzyrodzonej łaski z budową świata bardziej ludzkiego. Jeśli nie należy separować od siebie dwóch porządków, nie wolno również ich nie rozróżniać. W istocie należałoby mocniej podkreślać różnicę istniejącą między nimi, co oznacza że chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” mogłoby być użyte jedynie w sensie ogólnym. Również stosunek Kościoła do polityki bazuje na rozróżnieniu dwóch porządków, religijnego (nadprzyrodzonego) i politycznego (naturalnego). Nie należy ich separować, nie wolno ich mylić. Mimo wszystko stosunek między nimi jest innego rodzaju niż w relacji łaski do natury w antropologii: Międzynarodowa Komisja Teologiczna kładzie większy akcent na względną autonomię porządku doczesnego i politycznego, który zachowuje swoją wartość i z którym wiąże się realizacja celów przyrodzonych. Koniecznemu odniesieniu tego porządku do transcendencji, a zarazem zachowaniu dystynkcji między nimi służyć może idea prawa naturalnego.

Jest znaczące, że w dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej formuła dogmatyczna Chalcedonu nie została wprost przywołana w wyjaśnianiu misterium Kościoła. Powyższe spostrzeżenia ukazują umiarkowane możliwości zastosowania formuły „bez zmieszania i bez rozdzielania” w opisie tajemnicy

Kościoła. Należy wręcz wskazać granice stosowania formuły chalcedońskiej w opisie tajemnicy Eklezji. Na pewno formuła chalcedońska może służyć za tło refleksji eklezjologicznej, natomiast jej zużytkowanie wymaga licznych dopowiedzeń, w konsekwencji czego prostota rozwiązania chalcedońskiego oraz moc eksplikacji w eklezjologii zostają jednak mocno nadwyrężone. Kościół jest owocem Wcielenia Słowa oraz dokonanego przez Niego Odkupienia. Nie jest ponownym przybraniem natury ludzkiej przez Osobę Syna, lecz misteryjnym włączeniem ludzi w Jego uwielbione człowieczeństwo, dzięki czemu historyczne pielgrzymowanie wspólnoty wierzących zmierza ku eschatologicznemu spełnieniu. Jeśli w Chrystusie wyznajemy jedną Osobę w dwóch naturach, to co Boskie i ludzkie nie jednoczy się w jakiegoś rodzaju „osobie Kościoła”. Owszem to sam Syn jako Głowa, oraz Duch Święty jako dusza Kościoła, stwarzają Bosko-ludzką rzeczywistość Kościoła.

„Spotkanie” łaski z naturą, której łaska nie niszczy, ale którą podnosi, dokonuje się na model przyjęcia przez Słowo Wcielone ludzkiej natury. Międzynarodowa Komisja Teologiczna sprzeciwia się „piętrowemu” rozumieniu relacji łaski do natury, który sugerowałby możliwość oddzielenia natury od łaski zamiast ich rozróżnienia. Natura jest ukierunkowana na dopełnienie możliwe jedynie dzięki łasce („bez rozdzielania”), ale nie oznacza to ani tego, że łaska należy się naturze automatycznie, ani też że z samej natury dałoby się wyprowadzić, na czym łaska miałaby polegać („bez zmieszania”). Z formuły Chalcedonu wynika, że najbardziej zgodne z naturą człowieka jest życie nadprzyrodzone, z kolei kto chciałby pozostać na poziomie życia naturalnego, w istocie odrzucałby łaskę nadprzyrodzoną.

Pochodny do relacji natura – łaska jest związek między prawem naturalnym a Nowym Prawem Ewangelii. Mimo że człowiek rozumny jest w stanie pojąć wymogi prawa naturalnego, dopiero naśladowanie Chrystusa w mocy Ducha Świętego umożliwia życie w pełni zgodne z ostatecznym ukierunkowaniem ludzkiej natury. Chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” pozostaje w mocy: prawo naturalne odkrywane przez rozum jest tu uszanowane, ale dopiero łaska Odkupienia pozwala w pełni odczytać zaćmione przez grzech poznanie i zaktualizować możliwości ludzkie, a przede wszystkim – dopiero ona umożliwia osiągnięcie celu



dającego się odczytać w naturze, jakim jest życie nadprzyrodzone niemożliwe jedynie w oparciu o rebusy naturalne.

Można mówić o podwójnej wartości formuły chalcedońskiej w kwestii przebóstwienia. Po pierwsze, jedynie dzięki takiemu złączeniu Boga i człowieka w Chrystusie, które rzeczywiście dokonuje się „bez zmieszania i bez rozdzielania”, człowiek może z łaski osiągnąć to, czym Bóg jest z natury, nie tracąc przy tym swojego człowieczeństwa. Druga funkcja formuły polega na tym, że opisuje ona sposób zjednoczenia Stwórcy i stworzenia, które dokonuje się na model Misterium Wcielenia: eschatologiczna synteza oznacza zarazem różnicę, jak i nierozdzielność Boga i człowieka. Chrześcijańskie zbawienie utożsamia się z przebóstwieniem, z kolei przebóstwienie rozumiane po chalcedońsku jest równoważne z humanizacją człowieka. Drogą do przebóstwienia jest uzgodnienie woli ludzkiej z Boską dokonujące się zgodnie z chalcedońskim paradygmatem „bez zmieszania i bez rozdzielania”.

Z opisywanej formułą chalcedońską unii Boga i człowieka w Słowie Wcielonym wynika związek tajemnicy człowieka z misterium Chrystusa, a zarazem supremacja bieguna chrystusowego nad antropologicznym – dopiero w Bogu, który stał się człowiekiem, odsłania się w pełni istota człowieka. Komisja sugeruje, aby antropologiczny element chrystologii rozważać w oparciu o Pawłową typologię Adam – Chrystus (por. 1 Kor 15, 21-22. 45-49; Rz 5, 12-19), w której należy uznać zasadę chrystologiczną dla antropologicznej refleksji. Pierwszeństwo chrystologii przed antropologią daje o sobie znać w teologii obrazu Bożego. *Imago Dei* ma charakter relacyjny oraz dynamiczny – winien zostać dopełniony przez Chrystusa będącego doskonałym obrazem niewidzialnego Boga a zarazem człowiekiem doskonałym. Obraz Boży jest niezniszczalny, ale z powodu grzechu naruszone zostaje jego ukierunkowanie na chrystologiczne spełnienie. Zbawiciel przez swoją Paschę przywraca tę orientację, umożliwiając tym samym uzyskanie godności, do której człowiek został powołany na mocy aktu kreacji.

Człowiek został wezwany przez Boga do współdziałania z Nim, co obejmuje również udział człowieka w Odkupieniu. Formuła chalcedońska, nie użyta wprost przez Międzynarodową Komisję Teologiczną mimo tego, że powołują się na nią niektórzy teologowie, nie tylko że oddala postrzeganie działań Boskich i ludzkich z perspektywy współzawodnictwa czy sumowania, ale przede wszystkim chroni

prawdziwość obu udziałów. Wydarzenie zbawcze musi być w całości dziełem Boga oraz w całości dziełem człowieka („bez zmieszania i bez rozdzielania”). Oczywiście inaczej unia tego, co Boskie i ludzkie, będzie się realizowała w poszczególnym czasie życia wierzącego oraz na różnych etapach historii zbawienia. Supremacja bieguna Boskiego oznacza, że człowiek został powołany do bycia przyczyną wtórną, z kolei niezniszczalność ludzkiego bieguna sprawia, że bez człowieka zbawienie Boże nie może się zrealizować. Zbawienie możliwe jedynie z łaski Bożej – nie jest „tylko łaską”. Wymaga wolnej odpowiedzi i recepcji ze strony członków Kościoła, oraz poddania się Duchowi Świętemu uzdalniającemu do bycia aktywnymi uczestnikami współpracującymi w Odkupieniu swoim oraz innych. Tak użytkowa formuła Chalcedonu wydaje się dobrym narzędziem w dialogu ekumenicznym. Nie przeczy ona temu, że zbawienie dokonuje się z inicjatywy Boga i dzięki Jego łasce, ale ukazuje wielkość i prawdę zbawienia, które nie może dokonać się bez udziału człowieka.

Jednym z elementów współpracy z Bogiem jest udział człowieka w panowaniu nad stworzonym wszechświatem. Kosmos z punktu widzenia antropologii biblijnej pozostaje w związku z człowiekiem. Ludzki udział nie ogranicza się do rozumnej i etycznej działalności, ale obejmuje naśladowanie Boskiego panowania. Powołany do administrowania rzeczywistościami stworzonymi, działa człowiek w służbie zamieszkiwania Boga we wszechświecie. Właściwie interpretowana formuła chalcedońska ukazuje, że hominizacja Boga była aktem solidarności nie tylko z człowiekiem, ale również z całym stworzonym wszechświatem, którego rekapitulacji dokona Chrystus w paruzji.

Z formuły Chalcedonu wynika, że historii zbawienia i historii świeckiej nie wolno ani monistycznie utożsamić ze sobą, ani wprowadzać między nimi dualizmu. Międzynarodowa Komisja Teologiczna dostrzegła zarazem jedność między postępem ludzkim a zbawieniem w Chrystusie, jak i zaakcentowała rozróżnienie wynikające z tego, że eschatologiczne zbawienie, mimo że jest antycypowane w działalności ludzkiej, dokona się poza granicą historii i ponad działaniem ludzkim. Pokusa mieszania czasu i wieczności dała o sobie znać w mesjanizmach doczesnych, które próbują sprowadzać eschatologiczne Królestwo Boże do historii.

O ograniczonych możliwościach zastosowania formuły chalcedońskiej w opisie związku postępu ludzkiego z Bożym zbawieniem decyduje dwuznaczność

skutków działalności ludzkiej. Wydaje się, że gdyby nie grzeszność znacząca wysiłki ludzkie, postęp ludzkości stanowiłby swego rodzaju budulec dla Królestwa Bożego, które mimo wszystko i tak przekraczałoby skutki samego działania wewnątrzczasowego. W sytuacji po grzechu formuła Chalcedonu winna być stosowana z jeszcze większą ostrożnością. Jak zbawienie nie dokonuje się poza Krzyżem, tak można powiedzieć, że eschatologiczne wypełnienie idzie w dużym stopniu „pod prąd” ludzkiego postępu. W takim razie chalcedońskie „bez rozdzielania” pozostaje w mocy, ale nabiera zupełnie innego sensu. Z perspektywy wiary trzeba starać się o jedność, ale kiedy świat i ludzkość sprzeciwiają się Bogu, jedność ta wyrazi się raczej prześladowaniem czy nawet męczeństwem wynikającym z chrześcijańskiego zaangażowania w świecie odrzucającym Boga. W krańcowych sytuacjach – gdy postęp ludzki oraz zbawcze działanie Boga w historii będą szły w przeciwnych kierunkach – formuła chalcedońska straci zdolność eksplikacyjną, stanie się niczym więcej niż stwierdzeniem, że historia zbawienia nigdy nie dokonuje się poza światem stworzonym i czasem. Ostatecznie Pan historii „z tymi, którzy Go miłują, współdziałała we wszystkim dla ich dobra” (Rz 8, 28).

Dzięki „wydarzeniu Chrystusa” relację między czasem i wiecznością da się opisać chalcedońskim „bez zmieszania i bez rozdzielania”, tyle że inaczej ten związek będzie się dokonywał w różnych etapach historii zbawienia, a inaczej dopełni się w chwale. Sama zależność zbawienia wiecznego od przeżycia doczesności bazuje na chalcedońskim „bez rozdzielania” wieczności i czasu. Aktualna egzystencja ludzkości rozciąga się między początkiem w Adamie i eschatologicznym spełnieniem w Drugim Adamie. Wpływ obu Adamów inaczej przejawia się w życiu starego i nowego stworzenia. Również w tym „bez zmieszania i bez rozdzielania” znajduje zastosowanie: prawa czasu zostają uszanowane, ale z kolei zagwarantowany jest wpływ wieczności na czas. Patrząc z punktu widzenia historiozbawczego to Ostatni Adam jest pierwszym, skoro Jego moc przewycięża historię Adama Pierwszego i prowadzi ją ku spełnieniu.

W sposób wyraźny do formuły Chalcedonu odwołała się Międzynarodowa Komisja Teologiczna w opisie relacji pomiędzy objawieniem uniwersalnym (kosmicznym), jakie Bóg czyni w pierwotnym stworzeniu, a osobistym związanym z historią zbawienia (objawienie historyczne). Komisja poleciła w związku z tym wykorzystanie odpowiednio przystosowanego kryterium Chalcedonu: chodzi

zarazem o rozróżnienie, jak i zachowanie odpowiedniości między tymi rodzajami objawienia. Znajdują one swoją nierozdzielność w jedności Boga, Stwórcy i Zbawiciela, oraz nierozłączności teologii stworzenia i Odkupienia. Z kolei ich rozróżnienie wynika z dystynkcji między naturą i łaską. Chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” oznacza, że ważne są oba rodzaje objawień w realizacji Bożej woli, i w obu z nich działa już, choć inaczej, łaska Chrystusa. Istnieje oczywiste powiązanie „zarodków Słowa” z samym Słowem, ale przecież nie mniej bezsprzeczna jest różnica między nimi. W istocie o Objawieniu Bożym można mówić dopiero w przypadku Chrystusa, Boga-człowieka, w którym Bóg zarazem się objawia, jak i przyjmuje Boskie samoudzielenie.

Możliwość użytkowania formuły „bez zmieszania i bez rozdzielania” w obszarze metodologii teologicznej wynika z natury „nauki wiary” odniesionej tak do rozumu, jak i wiary. Współistnienie wiary z rozumem obejmujące cały proces uprawiania refleksji teologicznej. Inaczej realizuje się jednak w poszczególnych obszarach poznania teologicznego, a jeszcze inaczej w relacjach teologii z innymi formami poznania rozumowego. Dlatego chalcedońskie „narzędzie porządkujące” musi zostać odpowiednio przystosowane w każdym z tych pól współpracy rozumu i wiary.

Stosownie zaadaptowaną formułą chalcedońską wolno opisywać zarówno Bosko-ludzki charakter Pisma Świętego, jak i wynikające z tej dwuwymiarowości sposoby interpretacji ksiąg natchnionych. Formuła chalcedońska z jednej strony chroni przed mieszaniem historii i wiary, którego konsekwencją byłoby wyrugowanie metody historycznej, z drugiej nie pozwala jednak na historyzm bazujący na rozdzieleniu historii od natchnienia i wiary. Dotarcie do Boskiego wymiaru Biblii wymaga zastosowania tak zwanych „wielkich zasad interpretacji”, do których należą: egzegeza kanoniczna, uwzględnienie żywej Tradycji Kościoła i analogia wiary. Metody naukowe nie tylko że winny współistnieć z zasadami teologicznymi, lecz zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej o tyle okażą się owocne, o ile zostaną wykorzystane w posłuszeństwie wiary. Komisja zaakcentowała relację między egzegezą eklezjalno-dogmatyczną i historyczno-krytyczną oraz uznała, że ta ostatnia ma stanowić wkład pierwszej.

Nie jest to jednak rozwiązanie problemu, w jaki sposób ich współpraca miałyby się dokonywać. Wydaje się, że odpowiedź sugerującą jakiegoś rodzaju

„hermeneutykę chalcedońską” można by odnaleźć w adhortacji *Verbum Domini*, do której komisja sięga w swoich opracowaniach. Jednak tych passusów, które zdają się podpowiadać tego rodzaju hermeneutykę, komisja ani nie zacytowała, ani tym bardziej nie rozwinęła. Byłoby zatem nadużyciem powiedzieć, że komisja postuluje „hermeneutykę chalcedońską”.

Zasady naukowe i teologiczne nie mogą być rozdzielane, bo nie przeciwstawiają się sobie, lecz odróżnione, czyli stosowane w zgodzie z ich naturą, dzięki czemu zapobiegnie się ich mieszanemu skutkującemu utratą autonomii i właściwości. Dwa poziomy badania Biblii występują jedynie we wzajemnym powiązaniu, a ich łączenie zakłada istnienie harmonii między wiarą i rozumem. Zatem, jeśli „koło hermeneutyczne” nie ma zostać przerwane, egzegeta winien podchodzić do tekstu już ukierunkowany przez wyznawaną wiarę. Obydwa poziomy badania tekstów natchnionych mają zatem współwystępować na każdym etapie pracy egzegetycznej (rozróżnienie, ale nie rozdzielanie!), choć oczywiście inaczej będą się rozkładały akcenty. A choć w praktyce może być trudne utrzymanie tej koniecznej „chalcedońsko-ortodoksyjnej” równowagi, wiadomo przynajmniej że na pewno należy unikać heterodoksyjnego rozdzielania i mieszania.

W kwestii hermeneutyki wypowiedzi Magisterium formuła chalcedońska pozwala uniknąć zarówno utożsamienia formy wyrażenia i prawdy dogmatu, jak i rozdzielania jednego od drugiego. Treść objawiona niejako „wciela” się w sformułowanie dogmatyczne. Chalcedońskie „bez zmieszania” zwraca uwagę na historyczno-kulturowy aspekt „litery”, od której należy przechodzić do „ducha” dogmatu, a ostatecznie – do Słowa Bożego. „Bez rozdzielania” wiary i rozumu w reinterpretacji dogmatów oznacza, że należy proces ten widzieć jako wydarzenie duchowe, a nie tylko intelektualne. Nie dochodzi się do prawdy dogmatu bez żywej wiary pozwalającej przeżywać te rzeczywistości, o których ludzkie słowa dogmatu świadczą.

Formuła chalcedońska w teologii podkreśla nierozdzielny związek refleksji rozumowej z wiarą Kościoła stanowiącą dla teologa źródło, kontekst i normę uprawiania teologii. Należy podkreślać prymat wiary w poznaniu teologicznym. „Bez rozdzielania” obejmuje konsekwentnie również uwzględnienie koniecznej więzi teologa z Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Z kolei „bez zmieszania” oznacza, że należy uwzględnić różnice między teologią a Urzędem Nauczycielskim,

których funkcji nie należy mieszać. Ostatecznie formuła Chalcedonu wskazuje na nieodzowność integrowania teologii naukowej i teologii wyznaniowej. Kryterium „bez mieszania i bez rozdzielania” można przyłożyć również do związku mądrości teologicznej i mądrości mistycznej. Jakkolwiek nie wolno mieszać elementów doświadczenia duchowego z myślą naukową, należy również dostrzec związki między nimi. Wydaje się, że zdaniem komisji najbardziej odpowiedni stosunek wiary i rozumu wyraża się w teologii doksologicznej, która uwzględnia zarówno postulat poszukiwania zrozumienia wiary (katafatyczna teologia), jak i niepoznawalność tajemnicy (teologia apofatyczna).

Inaczej wyrazić się musi postulowana przez Międzynarodową Komisję Teologiczną jedność filozoficznego poznania Boga z poznaniem teologicznym. Formuła chalcedońska stoi tu na straży zarówno wzajemnych związków, jak i konieczności utrzymywania rozróżnienia między teologią i filozofią. Chalcedońskie „bez mieszania” gwarantuje uszanowanie wzajemnej autonomii, a „bez rozdzielania” sugeruje potrzebę odnowienia relacji między nimi. Teologia widzi w filozofii autonomiczną naukę a zarazem kluczowego dla siebie partnera, przy czym w refleksji teologicznej zostaje utrzymana oczywiście hegemonia „nauki wiary”. Synteza dwóch biegunów, wiary i rozumu, nie może w relacjach teologia – filozofia odbywać się kosztem zasadniczego rozróżnienia między chrześcijaństwem jako dziełem Boga a filozofią jako dziełem ludzkim.

Jeśli, zgodnie z formułą z 451 roku, relacja wiary i rozumu ma zostać utrzymana w teologii, musi ona sięgać również do pozafilozoficznych przejawów rozumowego poznania. Kooperacja teologii z filozofią wyrazi się w tym procesie asymilowania i integrowania osiągnięć naukowych z myślą teologiczną w wykorzystaniu pośredniczących możliwości filozofii. Będzie ona zdolna weryfikować metodologie naukowe, ustalać granice nauk oraz syntezować wyniki ich poszukiwań. Teologia zaś wyzwoli nauki z samoabsolutyzacji oraz antyteologicznych (w istocie: pseudoteologicznych) założeń oraz włączy je w poznanie całościowe typu mądrościowego.

Formuła, która opisuje unikalne (jedyne w swoim rodzaju) zespolenie natur Boskiej i ludzkiej w Osobie Wcielonego Słowa, przeniesiona z misterium Chrystusa na inne obszary teologiczne, traci na ostrości i mocy eksplikacyjnej. Ale przecież mimo tego oświeśla je, tak że zastosowanie chalcedońskiego „bez mieszania i bez

rozdzielania” okazuje się przydatne w rozwiązywaniu wielu poszczególnych problemów teologicznych czy nawet systematyzowaniu całych traktatów. Tyle że każdy z teologicznych obszarów wymaga licznych dopowiedzeń oraz dużej elastyczności w przykładaniu chalcedońskiej miary. W niektórych przypadkach formuła staje jedynie/aż w funkcji pewnego narzędzia porządkującego – „bez zmieszania i bez rozdzielania” wytycza przestrzeń, w ramach której należy prowadzić badania teologiczne. Od drugiej strony: we wszystkich kwestiach formuła jest przynajmniej zakładanym tłem, generalną zasadą ukierunkowującą refleksję teologiczną. Istotność formuły chalcedońskiej może być zatem określona niejako z jej wnętrza: „bez rozdzielania” oznacza przydatność, z kolei „bez zmieszania” suponuje uwzględnienie limitacji.

Oczywiście przedłożona rozprawa nie pretenduje do wyczerpującego przedstawienia całej teologii z perspektywy formuły Chalcedonu, zwłaszcza że autor bazował na siłą rzeczy nie obejmujących wszystkich zagadnień teologicznych dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Niemniej wskazany został pewien kierunek, który może być kontynuowany. Zadanie przepracowania całej teologii za pomocą chalcedońskiego narzędzia wydaje się możliwe, ale ani nie będzie proste, ani nie może rościć sobie prawa do sprowadzenia uprawiania teologicznej refleksji do przykładania formuły „bez zmieszania i bez rozdzielania”. Winno być zatem wykonywane przy założeniu pluralizmu teologicznego, notabene podkreślanego w opracowaniach komisji. Z kolei w ramach uprawnionego w teologii pluralizmu formuła z 451 roku musi zachować swoją definitywną wartość, co oznacza że należałoby ją zakładać przynajmniej jako tło dla każdej refleksji nad wiarą chrześcijańską; dzięki temu teolog będzie prowadził swoje poszukiwania w granicach ortodoksji.

Na zakończenie należałoby zwrócić uwagę na strukturę poznania teologicznego, która winna odpowiadać misterium Wcielonego oraz dwubiegunowości misteriów chrześcijańskich. Należy zatem postulować myślenie biorące pod uwagę tak rozróżnienie, jak i jedność dokonującą się według algorytmu chalcedońskiego. Oznacza to, że jedynie myślenie typu „bez zmieszania i bez rozdzielania” odpowiada objawionej i przyjmowanej przez wiarę rzeczywistości. Gdyby ten „chalcedoński” model był konsekwentnie stosowany w teologii, być może nie doszłoby do wielu kontrowersji, w tym sporów między chrześcijanami różnych

wyznań, w których dały o sobie znać tendencje do mieszania lub rozdzielania. Z kolei właśnie owe pojawiające się w historii teologii tendencje kładące nacisk na jeden lub drugi biegun albo mieszające oba dowodzą, że nie tylko przedmiot teologii, ale również proces poznania w podmiocie teologicznym charakteryzuje się ową dialektyczną bipolarnością. W dobie poróżnionych ale poszukujących jedności wyznawców Chrystusa warto przypominać, że jedynie „wąska droga” (por. Mt 7, 14) wiedzie ku prawdzie. Najtrudniej i najpiękniej jest być ortodoksyjnym.



# WYKAZ SKRÓTÓW

## Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej

AKS	–	<i>Apostolskość Kościoła i Sukcesja Apostolska</i>
APE	–	<i>Aktualne problemy eschatologii</i>
BTJ	–	<i>Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański...</i>
CR	–	<i>Chrześcijaństwo i religie</i>
CRD	–	<i>Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji...</i>
DEP	–	<i>Diakonat: Ewolucja i perspektywy</i>
DKS	–	<i>Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa</i>
GPO	–	<i>Godność i prawa osoby ludzkiej</i>
ID	–	<i>Interpretacja dogmatów</i>
JWP	–	<i>Jedność wiary i pluralizm teologiczny</i>
KK	–	<i>Kapłaństwo katolickie</i>
KSO	–	<i>Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży</i>
KWP	–	<i>Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości...</i>
MCN	–	<i>Moralność chrześcijańska i jej normy</i>
NZD	–	<i>Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu</i>
PEU	–	<i>W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na...</i>
PLZ	–	<i>Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie</i>
PP	–	<i>Pojednanie i pokuta</i>
RCM	–	<i>Refleksje o celach i metodach pracy Międzynarodowej Komisji...</i>
SF	–	<i>„Sensus fidei” w życiu Kościoła. Dokument Międzynarodowej...</i>
SJ	–	<i>Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu</i>
TCA	–	<i>Teologia, chrystologia, antropologia</i>
TD	–	<i>Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria</i>
TO	–	<i>Teologia odkupienia</i>
UNT	–	<i>Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia</i>
WI	–	<i>Wiara i inkulturacja</i>
WZC	–	<i>Wybrane zagadnienia z chrystologii</i>
WZE	–	<i>Wybrane zagadnienia z eklezjologii</i>

## Dokumenty Magisterium Kościoła

AA	–	Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich <i>Apostolicam actuositatem</i>
BC	–	Papieska Komisja Biblijna, <i>Biblia i chrystologia</i>
BF	–	<i>Breviarium fidei</i> (wyd. Poznań 2007)
BM	–	Papieska Komisja Biblijna, <i>Biblia a moralność. Biblijne korzenie...</i>
CA	–	Jan Paweł II, Encyklika <i>Centesimus annus</i>
CN	–	Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია <i>Communio notio</i>

- CT – Jan Paweł II, Adhortacja *Catechesi tradendae*  
CV – Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*  
DAS – Pius XII, Encyklika *Divino Afflante Spiritu*  
DeV – Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*  
DF – Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej  
*Dei Filius*  
DH – Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis  
humanae*  
DI – Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o jedyności i powszechności  
zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*  
DM – Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*  
DS – Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et...*  
DSang – Denzinger H., *The sources of catholic dogma*  
DSP – *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski...*  
DV – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu  
Bożym *Dei verbum*  
DWCh – Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*  
EN – Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandii*  
FC – Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*  
FR – Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*  
GD – Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad  
gentes divinitus*  
GS – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w  
świecie współczesnym *Gaudium et spes*  
HG – Pius XII, Encyklika *Humani generis*  
IBK – Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*  
IBKDK – *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji...*  
IDV – Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w  
Kościele *Donum Veritatis*  
IM – Jan Paweł II, Bulla *Incararnationis mysterium*  
KDD – Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje...*  
KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*  
KNSK – Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej  
Kościoła*  
LC – Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i  
wyzwoleniu *Libertatis conscientia*  
LF – Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*  
LG – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen  
gentium*  
LN – Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach  
„Teologii wyzwolenia” *Libertatis nuntius*  
LPLF – Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana*  
LS – Franciszek, Encyklika *Laudato si’*  
MC – Pius XII, Encyklika *Mystici corporis*  
ME – Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o katolickiej doktrynie o  
Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom *Mysterium  
Ecclesiae*  
MFD – Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja dotycząca wiary w tajemnice  
Wcielenia i Trójcy Świętej wobec niektórymi współczesnych

		błędów <i>Mysterium Filii Dei</i>
NA	–	Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich <i>Nostra aetate</i>
NMI	–	Jan Paweł II, List apostolski <i>Novo millennio ineunte</i>
NPPS	–	Papieska Komisja Biblijna, <i>Natchnienie i prawda Pisma świętego...</i>
NZSP	–	Papieska Komisja Biblijna, <i>Naród żydowski i jego Święte Pisma...</i>
OF	–	Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej <i>Orationis formas</i>
OT	–	Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej <i>Optatam totius</i>
PA	–	Sobór Watykański I, Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Jezusa Chrystusa <i>Pastor aeternus</i>
PDG	–	Pius X, Encyklika <i>Pascendi dominici gregis</i>
PF	–	Benedykt XVI, List apostolski <i>Porta fidei</i>
PNP	–	Kongregacja Nauki Wiary, <i>Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła</i>
RE	–	Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii <i>Recentiores Episcoporum</i>
RH	–	Jan Paweł II, Encyklika <i>Redemptor Hominis</i>
RMat	–	Jan Paweł II, Encyklika <i>Redemptoris Mater</i>
RMis	–	Jan Paweł II, Encyklika <i>Redemptoris missio</i>
SA	–	Jan Paweł II, Encyklika <i>Slavorum apostoli</i>
SS	–	Benedykt XVI, Encyklika <i>Spe salvi</i>
TA	–	Jan Paweł II, List apostolski <i>Tredecim anni</i>
TMA	–	Jan Paweł II, List apostolski <i>Tertio Millenio Adveniente</i>
UR	–	Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie <i>Unitatis redintegratio</i>
VD	–	Benedykt XVI, Adhortacja <i>Verbum Domini</i>
VS	–	Jan Paweł II, Encyklika <i>Veritatis splendor</i>

### Skróty czasopism

ACR	–	Australian Catholic Record
AK	–	Ateneum Kapłańskie
Bod	–	The Bible Today
ChH	–	Church History
ComP	–	Communio (wyd. pol.)
CrCur	–	Cross Currents
CS	–	Colloquium Salutis
CTM	–	Concordia Theological Monthly
Dia	–	Diakon
Eccl	–	Ecclesiology
EcRev	–	The Ecumenical Review
ExA	–	Ex auditu
FTh	–	First Things
Hor	–	Horizons
HTR	–	Harvard Theological Review
JES	–	Journal of Ecumenical Studies
JTP	–	Journal of Jewish Thought & Philosophy
MTh	–	Modern Theology
Nau	–	Nauka

NewB	–	New Blackfriars
NV	–	Nova et Vetera (English Edition)
OsRomPol	–	L’Osservatore Romano (wydanie pol.)
PKal	–	Przegląd Kalwaryjski
PPow	–	Przegląd Powszechny
ProE	–	Pro Ecclesia
PS	–	Polonia Sacra
RBL	–	Ruch Biblijny i Liturgiczny
RTD	–	Roczniki teologii dogmatycznej
RTeol	–	Roczniki teologiczne
RTKat	–	Rocznik Teologii Katolickiej
ScrS	–	Scriptura Sacra
ScrTh	–	Scripta Theologica
SSHT	–	Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne
StGd	–	Studia Gdańskie
StNT	–	Studia Nauk Teologicznych
StRad	–	Studia Diecezji Radomskiej
StRed	–	Studia Redemptorystowskie
StT	–	Studia teologiczne
STV	–	Studia Theologica Varsaviensia
TCz	–	Teologia i Człowiek
ThS	–	Theological Studies
TLP	–	The Living Pulpit
TwP	–	Teologia w Polsce
Wor	–	Worship
WPT	–	Wrocławski Przegląd Teologiczny
WST	–	Warszawskie Studia Teologiczne
Znak	–	Znak
ZNKUL	–	Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

## **Pozostałe skróty**

GPNT	–	<i>Grecko-polski Nowy Testament</i>
KKB	–	<i>Katolicki komentarz biblijny</i>
KNW	–	Kongregacja Nauki Wiary
KZNT	–	<i>Komentarz żydowski do Nowego Testamentu</i>
LM	–	<i>Leksykon mistyki</i>
LPTK	–	O’Collins G., Farrugia E.G., <i>Leksykon pojęć teologicznych...</i>
LTF	–	<i>Leksykon Teologii Fundamentalnej</i>
MKPS	–	<i>Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego</i>
MKT	–	Międzynarodowa Komisja Teologiczna
MNP	–	<i>Misterium Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny</i>
MSB	–	Langkammer H., <i>Mały słownik biblijny</i>
MST	–	Rahner K., Vorgrimler H., <i>Mały słownik teologiczny</i>
NLB	–	<i>Nowy leksykon biblijny</i>
NLT	–	Vorgrimler H., <i>Nowy leksykon teologiczny</i>
PEF	–	<i>Powszechna Encyklopedia Filozofii</i>
PG	–	<i>Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca</i>
PKB	–	Papieska Komisja Biblijna

~ WYKAZ SKRÓTÓW ~

PL	–	<i>Patrologiae Cursus Completus. Series Latina</i>
PWMS	–	Vidal Manzanares C., <i>Pisarze wczesnochrześcijańscy...</i>
PWT	–	<i>Podstawy wiary – teologia</i>
SWB	–	<i>Słownik wiedzy biblijnej</i>
SWP	–	<i>Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa</i>
TFB	–	Kaiser W.C. i in., <i>Trudne fragmenty Biblii</i>
TOdk	–	<i>Tajemnica odkupienia</i>
TPM	–	<i>Tota pulchra es Maria</i>
WSGP	–	Popłowski R., <i>Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu</i>



# BIBLIOGRAFIA

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1967-1977.
- Biblia Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich*, wyd. 5, Poznań 2003.
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, (Prymasowska Seria Biblijna), red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 1994.
- Listy świętego Pawła*, red. i tłum. M. Wolniewicz, Poznań 2008.
- Novum Testamentum graece*, wyd. 27, red. Eberhard & Erwin Nestle, B. & K. Aland i in., Stuttgart 1993.
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2005.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, wyd. 2, red. A. Rahlfs, R. Hanhart, Stuttgart 2006.

## Teksty źródłowe

### Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej

- Aktualne problemy eschatologii* (1992), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 303-340.
- Apostolskość Kościoła i Sukcesja Apostolska* (1973), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 19-31.
- Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy* (2014), tłum. K. Stopa, Kraków 2014.
- Chrześcijaństwo a religie* (1997), tłum. J. Jarco, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, Lublin-Warszawa 1999, s. 13-54.
- Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, Lublin-Warszawa 1999.
- Chrześcijaństwo i religie* (1997), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 393-434.

- Diakonat: Ewolucja i perspektywy* (2002), tłum. J. Królikowski, *Dia 2* (2005), s. 75-160.
- Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (Sammlung Horizonte. Neue Folge, 7), Einsiedeln 1973.
- Dio Trinità, unità degli domini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, Vaticano 2014.
- Documenta/Documenti (1969-1985)*, Vaticano 1988.
- Documenti 1969-2004*, Bologna 2006.
- Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* (1977), tłum. K. Niczyj, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 89-110.
- Godność i prawa osoby ludzkiej* (1983), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 179-196.
- Interpretacja dogmatów* (1990), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 273-302.
- Jedność wiary i pluralizm teologiczny* (1972), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 15-18.
- Kapłaństwo katolickie* (1970), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 13-14.
- Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży* (2004), tłum. J. Królikowski, *Dia 3* (2006), s. 15-45.
- Moralność chrześcijańska i jej normy* (1974), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 33-54.
- Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu. Dokument watykański*, [b. tłum.], Radom 2008.
- Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (2007), tłum. J. Królikowski, Kraków 2008.
- Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (2000), tłum. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Pojednanie i pokuta* (1982), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 151-177.
- Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* (1976), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 71-88.



- Refleksje o celach i metodach pracy Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (1969), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 11-12.
- „*Sensus fidei*” w życiu Kościoła. *Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (2014), tłum. M. Moskał, Kraków 2015.
- Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu* (1985), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 237-250.
- Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), tłum. K. Stopa, Kraków 2012.
- Teologia odkupienia* (1995), tłum. Z. Morawiec, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 341-391.
- Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133-150.
- Texts and Documents (1969-1985)*, San Francisco 1989.
- Texts and Documents (1986-2007)*, red. M. Sharkey, Th. Weinandy, San Francisco 2009.
- Theology Today. Perspectives, Principles, and Criteria*, Washington, 2012.
- Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia* (1975), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 52-69.
- W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne* (2009), tłum. R. Kiełtyka, Kraków 2010.
- Wiara i inkulturacja* (1989), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 251-271.
- Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111-132.
- Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1984), tłum. A. Michalik, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 197-236.

### **Opracowanie Papieskiej Komisji Biblijnej**

*Biblia i chrystologia*, RBL 3 (1988), s. 185-226.

## Dokumenty Magisterium Kościoła

- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (30.09.2010), Watykan 2010.
- Benedykt XVI, *Audiencja generalna „«Tak» powiedziane Bogu szczytem wolności”* (01.02.2012), OsRomPol 4 (2012), s. 44-46.
- Benedykt XVI, *Audiencja generalna „Przedziwna wymiana”* (04.01.2012), OsRomPol 3 (2012), s. 27-29.
- Benedykt XVI, *Audiencja generalna „Św. Maksym Wyznawca”* (25.06.2008), OsRomPol 9 (2008), s. 51-52.
- Benedykt XVI, *Audiencja generalna w Wielką Środę „Tajemnica Wielkiego Tygodnia umacnia wiarę”* (20.04.2011), OsRomPol 6 (2011), s. 29-32.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (29.06.2009), Watykan 2009.
- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (30.11.2007), Watykan 2007.
- Benedykt XVI, *Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny „Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła”* (08.12.2005), OsRomPol 2 (2006), s. 42-44.
- Benedykt XVI, List apostolski w formie „motu proprio” *Porta fidei* (11.10.2011), Watykan 2011.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej „Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei”* (14.02.2013),  
[www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/diec-rzymska\\_14022013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/diec-rzymska_14022013.html) (dostęp: 28.06.2016).
- Benedykt XVI, *Przemówienie do wspólnoty akademickiej Papieskiego Instytutu Biblijnego „Biblia jest duszą teologii i źródłem autentycznej duchowości”* (26.10.2009), OsRomPol 2 (2010), s. 23-24.
- Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego do biskupów, którzy uczestniczyli w Soborze Watykańskim II „Świętość wprowadza odwieczne «dziś» Boga w «dziś» człowieka naszej epoki”* (12.10.2012),  
[www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/rw-biskupi\\_12102012.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rw-biskupi_12102012.html) (dostęp: 28.06.2016).
- Benedykt XVI, *Przemówienie w Bundestagu „Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa”* (22.11.2011), OsRomPol 10-11 (2011), s. 38-41.
- Benedykt XVI, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z Kolegium Kardynałów „Kościół budzi się w duszach”* (28.02.2013),  
[www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kardynalowie\\_28022013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kardynalowie_28022013.html) (dostęp: 28.06.2016).
- Benedykt XVI, *Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów „Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna”* (14.10.2008), OsRomPol (2008) nr 12, s. 34-35.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, opr. I. Bokwa i in., Poznań 2007.

- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau 2009.
- Denzinger H., *The sources of catholic dogma*, tłum. R.J. Deferrari, Fitzwilliam 1955.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. Tom I. Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II. (325-787)* (Źródła Myśli Teologicznej, 24), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si'* (24.05.2015), Watykan 2015.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (29.06.2013), Watykan 2013.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Catechesi tradendae* (16.10.1979), Watykan 1979.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio* (22.11.1981), Watykan 1981.
- Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis mysterium* (29.11.1998), Watykan 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1.05.1991), Watykan 1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia* (30.11.1980), Watykan 1980.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (18.05.1986), Watykan 1986.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (14.09.1998), Watykan 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor Hominis* (4.03.1979), Watykan 1979.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* (25.03.1987), Watykan 1987.
- Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum apostoli* (2.06.1985), Watykan 1985.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (6.08.1993), Watykan 1993.
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (6.01.2001), Watykan 2001.
- Jan Paweł II, List apostolski *Tertio Millenio Adveniente* (10.11.1994), Watykan 1994.
- Jan Paweł II, List apostolski w formie „motu proprio” *Tredecim anni* (6.08.1982), Watykan 1982.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, IBKDK, s. 9-20.
- Jan Paweł, Encyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990), Watykan 1990.
- Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, tłum. A. Lis, Katowice 1996.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2008.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja dotycząca wiary w tajemnice Wcielenia i Trójcy Świętej wobec niektórych współczesnych błędów *Mysterium Filii Dei*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 45-49.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty*

- Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 74-94.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom *Mysterium Ecclesiae*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 65-77.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 291-336.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia” *Libertatis nuntius*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 256-281.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum Veritatis*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 425-445.
- Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio notio*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 470-483.
- Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej *Orationis formas*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 407-424.
- Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii *Recentiores Episcoporum*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 153-157.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 57-65.
- Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutychesie*, DSP, s. 196-213.
- Leon Wielki, *Mowy (Pisma Ojców Kościoła, 24)*, tłum. K. Tomczak, Poznań-Warszawa-Lublin 1958.
- Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego „Słowo Boże w historii”* (24.10.2008), OsRomPol 1 (2009), s. 24-31.
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, tłum. R. Rubinkiewicz, 2009.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.

- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2014.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, IBKDK, s. 25-100.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, tłum. D. Chodyniecki i in., Kielce 2005.
- Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandii* (8.12.1975), Watykan 1975.
- Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, tłum. J. Królikowski, Kraków 2012.
- Pius IX, *Bulla Ineffabilis Deus* (8.12.1854), BF, s. 238-240.
- Pius X, *Encyklika Pascendi dominici gregis* (8.09.1907), BF, s. 328-337.
- Pius XII, *Encyklika Divino Afflante Spiritu* (30.09.1943), Watykan 1943, w: *Biblia w dokumentach Kościoła* (Aby lepiej słyszeć słowo Pana, 2), teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz; komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 89-110.
- Pius XII, *Encyklika Humani generis* (12.08.1950), Watykan 1950, BF, s. 400-410.
- Pius XII, *Encyklika Mystici corporis* (29.06.1943), Watykan 1943.
- Sobór Chalcedoński, *Decyzja Soboru*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, s. 226.
- Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, DSP, s. 214-224.
- Sobór Chalcedoński, *Wyznanie wiary*, BF, s. 70-74.
- Sobór Efeski, *Formuła zjednoczenia*, DSP, s. 176-179.
- Sobór Konstantynopolitański II, *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”*, DSP, s. 284-303.
- Sobór Konstantynopolitański III, *Wykład wiary*, DSP, s. 308-323.
- Sobór Nicejski I, *Wyznanie wiary 318 Ojców*, DSP, s. 24-25.
- Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, BF, s. 183-198.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*, BF, s. 259-265.
- Sobór Watykański I, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Jezusa Chrystusa Pastor aeternus*, BF, s. 265-271.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, KDD, s. 333-337.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, KDD, s. 410-421.
- Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich Apostolicam actuositatem*, KDD, s. 377-401.
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, KDD, s. 193-208.

- Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, KDD, s. 288-301.
- Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, KDD, s. 433-471.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, KDD, s. 104-166.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, KDD, s. 350-363.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, KDD, s. 526-606.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

## Literatura podstawowa

- Bielawski M., *Wprowadzenie do wydania polskiego. Cipriano Vagaggini i jego teologizowanie*, w: C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 9-14.
- Boeve L., *Creating Space for Catholic Theology?: a Critical-empathetic Reading of “Theology Today”*, ThS 4 (2013), s. 828-855.
- Braaten C.E., *A Chalcedonian Hermeneutic*, ProE 1 (1994), s. 18-22.
- Cottier G., *Wprowadzenie do polskiego wydania dokumentu „Chrześcijaństwo a religie”*, CRD, s. 9-11.
- Dańczak A., *Chrystologia jako klucz do antropologii w dokumencie „Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga”*, StGd 18/19 (2005/2006), s. 109-123.
- Dańczak A., *Wymiar świętości i grzechu w Kościele proszącym o przebaczenie*, StGd 18/19 (2005/2006), s. 93-107.
- Fitzmyer J.A., *The Biblical Commission and Christology*, ThS 3 (1985), s. 407-479.
- Kamykowski Ł., *Dokument „Chrześcijaństwo a religie” a dialog międzyreligijny – wzajemne relacje*, CRD, s. 101-121.
- Kaucha K., *Zasada „Extra Ecclesiam salus nulla” w świetle dokumentu „Chrześcijaństwo a religie”*, CRD, s. 147-155.
- Kośla R.H., *Pomiędzy ex nihilo i ex plenitudine. Niektóre aspekty teologii stworzenia człowieka na obraz Chrystusa w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Comunione e servizio”*, PKal 18 (2014), s. 7-16.
- Ledwoń I.S., *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, CRD, s. 81-100.
- Lipniak J.M., *Przewodnie idee dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Communion and stewardship: human persons created in the image of God”*, PPOw 12 (2004), s. 627-634.
- Mahoney J., *Evolution, Altruism, and the Image of God*, ThS 3 (2010), s. 677-701.
- McPartlan P., *Editorial: Theology Today*, Eccl 1 (2014), s. 3-12.

- Need S.W., *Language, Metaphor, and Chalcedon: A Case of Theological Double Vision*, HTR 2 (1995), s. 237-255.
- Phan P.C., *Contemporary Context and Issues in Eschatology*, ThS 3 (1994), s. 507-536.
- Prusak B.P., *Theological considerations – hermeneutical, ecclesiological, eschatological regarding “Memory and reconciliation: the church and the faults of the past”*, Hor 1 (2005), s. 136-151.
- Ramage M.J., *Christian discernment of divine revelation. Benedict XVI and the International Theological Commission on the dark passages of the Old Testament*, ScrTh 1 (2015), s. 71-83.
- Riches A., *After Chalcedon: the Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of his Theandric Unity*, MTh 2 (2008), s. 199-224.
- Rossa P., *Tradycja jako przekazywanie Bożego Objawienia w świetle dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady, kryteria”*, AK 2 (2013), s. 315-327.
- Salzman T.A., M.G. Lawler, *Method and Catholic theological ethics in the twenty-first century*, ThS 4 (2013) nr, s. 903-933.
- Scharlemann M.H., *Case for Four Adverbs: Reflections on Chalcedon*, CTM 12 (1957), s. 881-892.
- Składanowski M., *Aby zachować tożsamość teologii. Kryzys teologii katolickiej i drogi do jego przezwyciężenia według dokumentu „Theology Today” Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, StRed 11 (2013), s. 246-260.
- Szostek A., *Uniwersalizm i szczególna ranga chrześcijaństwa – prezentacja dokumentu*, CRD, s. 55-67.
- Tilley T.W., *“Christianity and the World Religions,” A Recent Vatican Document*, ThS 2 (1999), s. 318-337.
- Vagaggini C., *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005.
- Zatwardnicki S., *Bez wiary rozumnej nie można podobać się Bogu*, w: *Teologiczna cnota wiary (Opera Theologiae Systematicae, 2)*, red. W. Wołyniec, Wrocław 2015, s. 31-57.
- Zatwardnicki S., *Możliwość zastosowania formuły dogmatycznej Chalcedonu wobec błędnych interpretacji Bosko-ludzkiej współpracy*, w: *Współczesne kontrowersje chrystologiczne (Opera Theologiae Systematicae, 4)*, red. W. Wołyniec, Wrocław 2016, s. 187-227.
- Zatwardnicki S., *Nowy ateizm w perspektywie teologicznej*, WPT 1 (2015), s. 113-138.
- Zatwardnicki S., *Przebóstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, TwP 2 (2014), s. 141-164.
- Zatwardnicki S., *Przebóstwienie w perspektywie teologii i mistyki. Synteza dwóch mądrości „bez zmieszania i bez rozdzielania”*, RTKat 1 (2014), s. 193-220.

Zatwardnicki S., *Teologiczna doniosłość typologii Adam-Chrystus na bazie dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, TwP 1 (2016), s. 205-224.

## Literatura pomocnicza

Ambroży, *De Incarnationis Dominicae sacramento*, PL 16, 815-846.

Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, PL 158, 223-242.

Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 61), tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998.

Augustyn, *Confessiones*, PL 32, 659-868.

Augustyn, *De gratia et libero arbitro*, PL 44, 881-912.

Augustyn, *Enarratio in Psalmum XC*, PL 37, 1149-1170.

Augustyn, *Enarratio in Psalmum XVII*, PL 36, 148-154.

Augustyn, *In Ioannis Evangelium*, PL 35, 1380-1976.

Balter L., *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków 2010.

Balthasar von H. Urs (wybór tekstów: W. Löser), *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991.

Balthasar von H. Urs, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2002.

Balthasar von H. Urs, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Poznań 2013.

Balthasar von H. Urs, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014.

Balthasar von H. Urs, *Od teologii Boga do teologii kościelnej*, tłum. F. Mickiewicz, PWT, s. 229-242.

Balthasar von H. Urs, *Teologia a świętość*, tłum. M. Serzycki, PWT, s. 424-432.

Balthasar von H. Urs, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996.

Barbour I.G., *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 2016.

Barclift P.L., *The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary*, ChH 2 (1997), s. 221-239.

Barth G., *Personalizm w teologii. Przyczynek do metody teologicznej*, TwP 2 (2008), s. 357-366.

Barth G., *Wolność a łaska. Interpretacja problemu w tradycji chrześcijańskiej*, TwP 1 (2015), s. 39-55.

Bartnik Cz.S., *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987.

Bartnik Cz.S., *Dogmatyka katolicka*, t. I: *Traktaty I-VI*, Lublin 2012.

Bartnik Cz.S., *Matka Boża* (Biblioteka Katedry Teologii historycznej, 1), Lublin 2012.

Bartnik Cz.S., *Metodologia teologii dogmatycznej*, StNT 2 (2007), s. 165-173.



- Bartnik Cz.S., *Prawa dziejowe wielkich myśli*, RTD 4 (2012), s. 143-152.
- Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016.
- Bieda I., *Chrystologia Ojców*, SWP, s. 424-456.
- Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego. Opracowany przez zespół wiernych prawosławnych*, tłum. A. Kuryś i in., Kraków 2001.
- Bokwa I., *Kształtowanie się problematyki chrystologiczno-eschatologicznej w twórczości Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988)*, STV 1 (1996), s. 155-181.
- Bolewski J., *Cała ludzkość Niepokalanej...*, MNP, s. 43-60.
- Borto P., *Yves'a Congara rozumienie Objawienia*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów* (Studia theologiae fundamentalis, 1), red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 131-148.
- Bouyer L., *Misterium Paschalne*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1973.
- Bouyer L., *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 2000.
- Bouyer L., *Two Temptations*, Wor 1 (1962), s. 11-21.
- Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 2014.
- Bronk A., S. Majdański, *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, Nau 2 (2006), s. 81-110.
- Bujak J., *Czy wiara może uzdrowić rozum? „Fides et ratio” o wzajemnych relacjach teologii i filozofii*, TwP 1 (2007), s. 65-77.
- Cantalamessa R., „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik (Analecta Biblica Lublinensia, 4), red. K. Mielcarek, Lublin 2009, s. 273-285.
- Cardedal de O.G., *Sobór Chalcedoński a istotne kwestie chrystologii dzisiejszej*, tłum. L. Balter, TOfk, s. 93-111.
- Chaberek M. (rozmawia T. Rowiński), *Stworzenie czy ewolucja? Dylemat katolika*, Warszawa 2014.
- Chadwick H., *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Od czasów apostołskich do Soboru Florenckiego*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
- Chadwick H., *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000.
- Chesterton G.K., *Obrona wiary. Wybór publicystyki (1920-1930)*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa 2012.
- Chesterton G.K., *Wiekuiasty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa-Ząbki 2004.
- Chmielewski M., *Dogmat niepokalanego poczęcia: inspiracje dla chrześcijańskiej duchowości*, TPM, s. 337-354.
- Chodkowski F.K., „*Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego*”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera* (Studia i Materiały, 94), Poznań 2007.
- Congar Y., *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968.

- Congar Y., *Kościół, jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Paryż 1997.
- Congar Y., *Moim braciom* (Żywa wiara, 17), tłum. A. Ziernicki, Kraków 1998.
- Congar Y., *O Kościół służebny i ubogi* (Żywa wiara, 29), tłum. A. Ziernicki, Kraków 1998.
- Congar Y.M.-J., *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, tłum. L. B. i St. G., *Znak* 7-8 (1968), s. 841-865.
- Cottier G., *Uświęceni w prawdzie*, tłum. M. Romanek, Poznań 1996.
- Cyprian z Kartaginy, *De unitate ecclesiae*, PL 4, 493-520.
- Cyryl Aleksandryjski, *Drugi list Cyryla do Nestoriusza*, DSP, s. 108-119.
- Cyryl Aleksandryjski, *List Cyryla do Jana Antiocheńskiego o pokoju*, DSP, s. 178-189.
- Cyryl Aleksandryjski, *Mowa o wcieleniu Bożego Słowa*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej* (Beatam me dicent..., 1), red. S.C. Napiórkowski, tłum. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 98-100.
- Cyryl Aleksandryjski, *Mowa soborowa ku czci Bogarodzicy*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej* (Beatam me dicent..., 1), red. S.C. Napiórkowski, tłum. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 101-104.
- Dawkins R., *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwajcer, Warszawa 2012.
- Deseille P., *Grzech, zbawienie, przebóstwienie. Ujęcie prawosławne*, tłum. L. Balter, *TOdk*, s. 420-427.
- Do Diogneta*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (Biblioteka Ojców Kościoła, 10), tłum. A. Świderkówna, wstęp, kom. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 339-348.
- Dola T., *Zbawczy sens Wcielenia w świetle formuły „admirabile commercium”*, *TOdk*, s. 145-156.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin – Lublin 2007.
- Dulles A.R., *From Ratzinger to Benedict*, *FTh* 160 (2006), s. 24-29.
- Dulles A.R., *Mary's yes and our Response to God*, *TLP* 4 (2001), s. 30-31.
- Dulles A.R., *The orthodox imperative*, *FTh* 165 (2006), s. 31-35.
- Dulles A.R., *Theology and Worship. The reciprocity of prayer and belief*, *ExA* 8 (1992), s. 85-94.
- Dzidek T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.
- Eadie D.G., *Chalcedon revisited*, *JES* 1 (1973), s. 140-145.
- Eagleton T., *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2010.
- Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich* (Źródła i monografie – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 249), Lublin 2003.

- Eco U., *Jak napisać pracę dyplomową. Poradnik dla humanistów*, tłum. G. Jurkowlaniec, Warszawa 2007.
- Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, wyb. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2014.
- Farkasfalvy D., *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: „*Nowa ewangelizacja*” (Kolekcja „Communio”, 8), red. L. Balter, Poznań 1993, s. 272-290.
- Ferdek B., *Niepokalane poczęcie a wolność wyboru Maryi*, TPM, s. 295-308.
- Ferdek B., *Rola wiary w refleksji teologicznej*, w: *O naturze teologii* (Studia theologiae fundamentalis, 5), red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 37-46.
- Fiedrowicz M., *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2001.
- Gilson É., *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996.
- Gózdź K., *Antropologia w relacji do teologii*, TwP 1 (2010), s. 83-95.
- Gózdź K., *Chrystus centrum historii*, RTeol 2 (2006), s. 59-75.
- Gózdź K., *Personalistyczne dopełnienie dogmatu chalcedońskiego*, RTeol 2 (2007), s. 95-109.
- Gózdź K., *Wiara w rozumieniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, TCz 3 (2013), s. 125-135.
- Grabowski M., *Pomazaniec. Kontynuacja*, w: *Pomazaniec. Kontynuacja i dyskusja. O książce Mariana Grabowskiego* (Wykłady Otwarte z Teologii Naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP, 7), red. nauk. M. Przanowski, Poznań 2014, s. 17-255.
- Grabowski M., *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej* (Wykłady otwarte z teologii naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP, 2).
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- Greshake G., *Wprowadzenie do nauki o łasce* (Myśl Teologiczna, 48), tłum. S. Jopek, Kraków 2005.
- Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, tłum. J.S. Bowden, London 1965.
- Grillmeier A., *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, EcRev 4 (1970), s. 383-411.
- Grumett D., *De Lubac, Grace, and the Pure Nature Debates*, MTh 1 (2015), s. 123-146.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Epistola CI*, PG 37, 175-194.
- Grzegorz z Nazjanzu, *List CII*, w: tenże, *Listy* (Pisma Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu, 15, red. J. Sajdak), tłum. J. Stahr, Poznań 2005 (jest to reprint wydania z 1933 roku), s. 146-152.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio XXX*, PG 36, 103-134.

- Grzegorz z Nysy, *Antirrehticus adversus Apollinarem*, PG 45, 1123-1270.
- Grzywaczewski J., *Sobór Chalcedoński i jego następstwa*, w: *W blasku miłości*, red. M. Włosiński, Włocławek 2012, s. 95-124.
- Guardini R., *Wolność, łaska, los. Rozważanie o sensie istnienia*, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 221-435.
- Guzowski K., *Hermeneja chrystyczna. Prezentacja chrystologii i hermeneutyki Czesława S. Bartnika*, w: *Wokół tajemnicy Chrystusa. Materiały seminarium wykładowców dogmatyki, Gniezno 17-18.09.1997* (Sympozja, 22), red. A. Czaja, Z. Glaeser, G. Iwiński, Opole 1997, s. 49-58.
- Hart D.B., *Chrześcijańska rewolucja a złudzenia ateizmu*, tłum. A. Gomola, Kraków 2011.
- Hitchens Ch., *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, tłum. C. Murawski, Katowice 2011.
- Hrizostom I., *Vselenskij Sobor*, New York 1958.
- Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne, 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, PG 7, 453-1224.
- Jagodziński M., *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002.
- Jan Chryzostom, *De sancta Pentecoste, Homilia I*, PG 49, 453-464.
- Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne*, w: tenże, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach* (Źródła myśli teologicznej, 59), tłum. i oprac. A. Zhyrkowa, Kraków 2011, s. 33-103.
- Jan Damasceński, *O herezjach*, w: tenże, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach* (Źródła myśli teologicznej, 59), tłum. i oprac. A. Zhyrkowa, Kraków 2011, s. 105-139.
- Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998, s. 139-401.
- Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998, s. 715-803.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Jankowski A., *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Biblia w dokumentach Kościoła* (Aby lepiej słyszeć słowo Pana, 2), opr. R. Pietkiewicz; kom. A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 157-165.
- Jeanrond W.G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie* (Myśl Teologiczna, 23), tłum. M. Borowska, Kraków 1999.
- Jelonek T., *Wprowadzenie do Nowego Testamentu*, Kraków 2008.
- Justyn, *Apologia prima pro christianis*, PG 6, 327-440.

- Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996.
- Kasper W., *Funkcja teologii w Kościele*, tłum. L. Balter, PWT, s. 222-228.
- Kasper W., *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.
- Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1979.
- Kehl M. (współpr. H.-D. Mutschler, M. Sievernich), *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, tłum. przejrzał i terminologię ustalił E. Stanula, Warszawa 1988.
- Kempa J., *Tożsamość i aktualizacja wiary*, w: *Teologiczna cnota wiary* (Opera Theologiae Systematicae, 2), red. W. Wołyniec, Wrocław 2015, s. 20-30.
- Kijas Z.J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka. Tom 4* (Biblioteka „Więzi”, 216), red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007.
- Kita M., *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej* (Myśl teologiczna, 72), Kraków 2012.
- Kowalczyk M., *Posłowie. Maryja Matka historii odnowionej w Chrystusie*, w: Cz.S. Bartnik, *Matka Boża* (Biblioteka Katedry Teologii historycznej, 1), Lublin 2012, s. 319-327.
- Kowalczyk S., *Bóg filozofii a Bóg wiary*, Sandomierz 2005.
- Kraus G., *Nauka o łasce. Zbawienie jako łaska* (Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach, 9), tłum. W. Szymona, Kraków 1999.
- Królikowski J., *Wierzę w Kościół święty*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa* (Lumen gentium, 1), red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 126-140.
- Lehmann K., *Urząd Nauczycielski a teologia*, tłum. F. Mickiewicz, PWT, s. 253-261.
- Lipniak J.M., *Pierwsza wśród usprawiedliwionych. Reinterpretacja dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w świetle „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”* (Rozprawy naukowe, 90), red. serii: W. Irek, Wrocław 2012.
- Liszka P., *Antropologia chrześcijańska. Nauka o łasce Bożej. Semestr II*, Wrocław 1989.
- Liszka P., *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000.
- Liszka P., *Niepokalane Poczęcie Maryi jako stworzenie „nowego człowieka” na obraz i podobieństwo Boga Trójjedynego*, MNP, s. 71-94.
- Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną. (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Warszawa 1992.
- Lonergan B.J.F., *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976.
- Lonergan B.J.F., *Theology and Men's Future*, CrCur 4 (1969), s. 452-461.
- Lorda J.L., *Łaska Boża*, tłum. J. Lekan, Lublin 2012.

- Lubac de H., *Ateizm i sens człowieka* (Znaki Czasu, 12), tłum. O. Scherer, Paryż 1969.
- Lubac de H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, t. 1 (Théologie, 41), Paryż 1959.
- Lubac de H., *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988.
- Lubac de H., *Medytacje o Kościele* (Myśl Teologiczna, 15), tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997.
- Lubac de H., *Paradoksy i Nowe Paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, Kraków 1995.
- Lubac de H., *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- Lubac de H., *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże* (Żywa wiara, 7), tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997.
- Lubac de H., *Surnaturel. Études historiques* (Théologie, 8), Paris 1946.
- Łukaszuk T.D., „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”. *Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym* (Seria Podręczników / Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny, 10), Kraków 2000.
- Łukaszuk T.D., *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej. Zarys eschatologii katolickiej* (Seria Podręczników / Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny, 13), Kraków 2006.
- Lütz M., *Bóg. Mała historia największego*, tłum. M. Zielińska, Kraków 2009.
- Majewski J., *Symboliczna reinterpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi*, TPM, s. 243-258.
- Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka. Tom 1* (Biblioteka „Więzi”, 181), red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 13-234.
- Maksym Wyznawca, *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1300-1418.
- Maksym Wyznawca, *Epistola XV*, PG 91, 543-576.
- Maksym Wyznawca, *Epistola XXIV*, PG 91, 607-613.
- Maksym Wyznawca, *Księga Oświeconych*, w: tenże, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga Miłości. Księga Oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, tłum. A. Warkotsch, Poznań b.r.w., s. 320-360.
- Mały teolog 2. Poradnik dla piszących prace naukowe*, red. J. Szymik i in., Katowice 2007.
- Mantzaridis G.I., *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej* (Światło Przemienienia, 3), tłum. I. Czackowska, Lublin 1997.
- McDermott B.O., *Roman Catholic Christology: Two Recurring Themes*, ThS 2 (1980), s. 339-367.

- McIntyre J., *The Shape of Christology. Studies in the Doctrine of the Person of Christ*, Edinburgh 1998.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007.
- Misterium Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Materiały sesji naukowej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji 150 rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny (16.XII.2004)* (Rozprawy naukowe, 56), red. W. Wołyniec, Wrocław 2004.
- Morawa J., *Znaki prawdziwości Kościoła*, w: *Kościół Chrystusowy* (Teologia fundamentalna, 4), red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 107-200.
- Müller G.L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie* (Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach, 5), tłum. W. Szymona, Kraków 1998.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Nagórny J., *Wiara i rozum w refleksji teologicznej*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 35-59.
- Nagy S., *„Ty jesteś Piotr, czyli Skala, i na tej Skale zbuduję Kościół mój” (Mt 16, 18). Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009.
- Nagy S., *Dwa bieguny jedności Kościoła – „jedność dana”, „jedność zadana”*, ComP 2 (1988), s. 15-26.
- Nagy S., *Kościół: tajemnica i historia*, CS 23/24 (1991/1992), s. 153-167.
- Napiórkowski A.A., *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna* (Myśl Teologiczna, 61), Kraków 2008.
- Napiórkowski A.A., *Metodologia teologii dogmatycznej*, StNT 2 (2007), s. 175-188.
- Napiórkowski A.A., *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują swoją ważność?* (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 5), Kraków 1998.
- Napiórkowski S.C., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 2002.
- Naumowicz J., *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, WST 13 (2000), s. 17-30.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1998.
- Nossol A., *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984.
- O’Collins G., *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008.
- O’Collins G., *Developments in Christology: The Last Fifty Years*, ACR 2 (2013), s. 161-171.

- O’Collins G., *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocięj, Kraków 2009.
- O’Collins G., Kendall D., *The Faith of Jesus*, ThS 3 (1992), s. 403-423.
- Odpowiedź Kościoła Katolickiego na „Wspólną Deklarację” pomiędzy Kościołem katolickim i Światową Federacją Luterzańską odnośnie do nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Zbawienie w roku jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luterzańskim. Dokumenty i opracowania* (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 11), red. Z.J. Kijas, Kraków-Marki 2000, s. 169-178.
- Oko D., *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997.
- Orygenes, *In librum Jesu nave homilia III*, PG 12, 836-843.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- Ozorowski E., *Dzieje chrystologii*, StT 1 (1983), s. 25-62.
- Padovese L., *Wprowadzenie do teologii patrystycznej* (Myśl Teologiczna, 1), tłum. A. Baron, Kraków 1994.
- Paluch M., *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka. Tom 3* (Biblioteka „Więzi”, 195), red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 233-500.
- Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 1-161, red. J.P. Migne, Paris 1857-1866.
- Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 1-222, red. J.P. Migne, Paris 1878-1890.
- Pelikan J., *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)* (Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny, 1), tłum. M. Höffner, Kraków 2008.
- Perrone L., *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V soborem ekumenicznym*, w: *Historia teologii, I. Epoka patrystyczna*, red. A. di Bernardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski i in. Kraków 2010, s. 547-617.
- Pietkiewicz R., *Między „literą” a „Duchem”, czyli o poszukiwaniu równowagi w interpretacji Pisma Świętego*, ScrS 15 (2011), s. 227-239.
- Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty i komentarze* (Myśl teologiczna, 74), Kraków 2013.
- Podstawy wiary – teologia* (Kolekcja Communio, 6), red. L. Balter, Poznań 1991.
- Polski Komitet Normalizacyjny, Norma PN-ISO 843:1999. *Informacja i dokumentacja – Konwersja znaków greckich na znaki łacińskie*.
- Poulpiquet de A., *Tylko Kościół. Apologetyka*, tłum. J. Zoppa, Sandomierz 2015.
- Prudence A., *Mary and the Vocation of Philosophers*, NewB 90 (2009), s. 50-71.
- Przybylska R., W. Przyczyna, *Pisownia Słownictwa Religijnego* (Teolingwistyka, 10), Tarnów 2011.
- Pyc M., *Sobór Chalcedoński w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*, TwP 1 (2010), s. 65-82.



- Rahner K., *Bóg stał się człowiekiem. Medytacje*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1998.
- Rahner K., *Pisma wybrane. T. 1*, wyb. i tłum. G. Bubel, Kraków 2005.
- Rahner K., *Pisma wybrane. T. 2*, wyb. i tłum. G. Bubel, Kraków 2007.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), H. Urs von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- Ratzinger J., „*Wprowadzenie w chrześcijaństwo*” – *wczoraj, dziś, jutro*, tłum. G. Sowinski, w: tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2012, s. 5-26.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Czym właściwie jest teologia? Podziękowanie za promocję do stopnia honoris causa na Wydziale Teologii Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie*, w: tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. Kard. Ratzingerowi na 75 urodziny – uczniowie*, red. S. O. Horn, V. Pfnür, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 25-32.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Eucharystia. Bóg blisko nas*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii (Opera omnia, VI/2)*, tłum. W. Szymona, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: tenże, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 89-123.
- Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. Kard. Ratzingerowi na 75 urodziny – uczniowie*, red. S. O. Horn, V. Pfnür, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja (Opera omnia, VII/2)*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.

- Ratzinger J., P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Patrząc na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Relatywizm*, [www.teologiapolityczna.pl/joseph-kard-ratzinger-relatywizm](http://www.teologiapolityczna.pl/joseph-kard-ratzinger-relatywizm) (dostęp: 08.12.2016).
- Ratzinger J., *Świętego Bonawentury teologia historii*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2010.
- Ratzinger J., V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków-Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Wiara i teologia. Wykład na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji nadania godności doktora honorowego, 27 października 2000 r.*, tłum. J. Krucina, w: *Jego Eminencja Kardynał Joseph Ratzinger – Jego Świątobliwość Papież Benedykt XVI doktor „honoris causa” Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, red. W. Mróz, Świdnica 2005, s. 67-75.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, IBKDK, s. 21-23.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2012.
- Ratzinger J., *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2002.
- Romaniuk K., *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983.
- Rostworowski P., *Miejsce łaski*, Kraków 2015.
- Rowland T., *The Humanism of the Incarnation. Catholic, Barthian, and Dutch Reformed*, NV 1 (2015), s. 125-153.
- Rusecki M., *Problematyka w teologii*, w: *Tożsamość teologii*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 43-83.
- Salij J., *Czy możliwa jest teologia chrześcijańska poza Kościołem? O domniemanych zainteresowaniach teologicznych w piekle*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 333-346.
- Salij J., *Mądrościowy wymiar teologii*, w: *O naturze teologii, O naturze teologii* (Studia theologiae fundamentalis, 5), red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 47-55.
- Sanecki A., *Kanon jako zasada hermeneutyczna: kanoniczny nurt interpretacji Pisma Świętego we współczesnej egzegezie*, StRad 7 (2005), s. 187-200.

- Sanecki A., *Między uniwersytetem a Kościołem. Interpretacja kanoniczna w perspektywie eklezjalnej lektury Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik (Analecta Biblica Lublinensia, 4), red. K. Mielcarek, Lublin 2009, s. 309-325.
- Schindler D.L., *Czas w wieczności, wieczność w czasie*, tłum. A. Maciejewska, *Comp 1* (1992), s. 95-109.
- Schönborn Ch. (współpr. M. Konrad, H.P. Weber), *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia* (Amateca, 7), tłum. L. Balter, Poznań 2002.
- Schönborn Ch., *Cel czy przypadek? Dzieło stworzenia i ewolucja z punktu widzenia racjonalnej wiary*, tłum. M. Szczepaniak, Kielce 2009.
- Schönborn Ch., *Człowiek i Chrystus na obraz Boga*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.
- Schönborn Ch., *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Schönborn Ch., *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Schönborn Ch., *Reasonable science, reasonable faith*, *FTh 172* (2007), s. 21-26.
- Schönborn Ch., *The Hope of Heaven, The Hope of Earth*, tłum. B. McNeil, *FTh 52* (1995), s. 32-38.
- Senior D., *“Verbum Dei”: Authentic Catholic Interpretation of the Bible*, *BTod 1* (2012), s. 15-20.
- Sesboüé B., *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2012.
- Sesboüé B., J. Wolinski, *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych* (Historia dogmatów, 1), red. B. Sesboüé, red. nauk. pol. T. Dzidek, tłum. P. Rak, Kraków 1999.
- Sesboüé B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2007.
- Seweryniak H., K. Sitkowska, M. Robak, *Kultura – media – teologia. Metodyka pisania prac dyplomowych*, Płock 2013.
- Seweryniak H., *Tajemnica Jezusa* (Biblioteka „Więzi”, 128), Warszawa 2001.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna. Tom 2* („Biblioteka „Więzi”, 258), Warszawa 2010.
- Shenouda M.I., *Christology and the Council of Chalcedon*, Colorado 2013.
- Siemianowski A., *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych Wschodu i Zachodu w Średniowieczu* (Studia i Materiały, 22), Poznań 1998.
- Sikora P., *Przebóstwienie człowieka, Chalcedon i chrystologia dwustopniowa*, *PS 12* (2003), s. 327-339.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej* (Myśl teologiczna, 26), tłum. T. Skibiński, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2000.
- Skierkowski M., *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013.

- Słomka J., *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, SSHT 1 (2009), s. 97–104.
- Słupek R., *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves'a Congara* (Prace Wydziału Teologicznego / Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 138), Lublin 2004.
- Słupek R., *Kto wierzy, nigdy nie jest sam. Wiara, Kościół i wierzący inaczej w myśli Benedykta XVI*, Kraków 2013.
- Sołowjow W., *Duchowe podstawy życia*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 1, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1998, s. 9-121.
- Spiteris Y., *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas, Palamas* (Bogosłowije, 5), tłum. B. Widła, Warszawa 2006.
- Starowieyski M., *Sobory Kościoła Niepodzielonego. Część 1 – Dzieje* (Alfa – teologia dla wszystkich, 2), Tarnów 1994.
- Štrukelj A., *Teologia i świętość*, Lublin 2010.
- Strzelczyk G., „*Communicatio idiomatum*”. *Propozycja systematyzacji*, SSHT 2 (2010), s. 290-301.
- Strzelczyk G., *Chrystologiczne miejsce metafizyki*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw* (Myśl Teologiczna, 62), red. R.J. Woźniak, Kraków 2008, s. 251-269.
- Strzelczyk G., J. Vetulani, *Ćwiczenia duszy, rozciąganie mózgu. Rozmawiają Jerzy Vetulani i ks. Grzegorz Strzelczyk*, red. M. Jędrzejek, Kraków 2016.
- Strzelczyk G., *Przyjaciel grzeszników. Boga portret własny*, Kraków 2014.
- Strzelczyk G., *Teraz Jezus. Na tropach żywej chrystologii* (Biblioteka „Więzi”, 201), Warszawa 2007.
- Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka. Tom 1* (Biblioteka „Więzi”, 181), red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005.
- Światowa Federacja Luterńska, Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1997). Projekt ostateczny*, tłum. K. Karski, w: *Zbawienie w roku jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luterańskim. Dokumenty i opracowania* (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 11), red. Z.J. Kijas, Kraków-Marki 2000, s. 139-156.
- Szostek A., *Prawo naturalne: dar czy fikcja?*, ZNKUL 3 (2010), s. 39-50.
- Szymik J., *O cudzie Wcielenia, czyli o tym, że Bogu i człowiekowi cudownie jest być razem*, Katowice 2001.
- Szymik J., *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006.
- Szymik J., *Rozum na drodze do nieskończoności, czyli o teologii na uniwersytecie według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *O naturze teologii* (Studia theologiae fundamentalis, 5), red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 9-24.
- Szymik J., *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... w 30 lat później*, Lublin 2011.

- Szymik J., *Teologia w krainie pepsi-coli. Od teologii-nauki do teologii-mądrości* (Biblioteka „Więzi”, 114), Warszawa 1999.
- Szymik J., *Theologia Benedicta. Tom I*, Katowice 2010.
- Szymik J., *Theologia Benedicta. Tom II*, Katowice 2012.
- Szymik J., *Theologia Benedicta. Tom III*, Katowice 2015.
- Szymik J., *W świątlach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice-Ząbki 2004.
- Szymona W., *Wstęp do kazań. Tom 1-3*, w: Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie. T. 1*, Poznań 2013, s. 57-102.
- Tajemnica odkupienia* (Kolekcja Communio, 11), red. L. Balter, Poznań 1997.
- Tertulian, *De praescriptione hereticorum*, PL 2, 9-74.
- Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów greckich*, tłum. J. Salij, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij i in., opr. i wstęp J. Salij, Kęty 1999, s. 259-323.
- Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, tłum. J. Salij, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij i in., opr. i wstęp J. Salij, Kęty 1999, s. 9-198.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-III, t. 1-34, London 1962-1986.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-III, Torino 1962-1963.
- Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150 rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej* (Licheń, 17-20 maja 2004 r.), red. nauk. J. Kumala, Licheń 2004.
- Tupikowski J., *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków 2002.
- Vagaggini C., *Liturgy and Contemplation*, Wor 9 (1960), s. 507-523.
- Vanhoye A., *The Reception in the Church of the Dogmatic Constitution “Dei verbum”*, w: *Opening Up the Scriptures. Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, red. J. Granados i in., Michigan – Cambridge 2008, s. 104-125.
- Wagner H., *Dogmatyka* (Myśl Teologiczna, 58), tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007.
- Ward K., *Bóg. Przewodnik błędzących*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2006.
- Ward K., *The God of the Philosophers and the God of Abraham, Isaac, and Jacob*, JTP 2 (1999), s. 157-170.
- Witczyk H., „*Obraz Boży*” w człowieku i jego implikacje, ZNKUL 3 (2010), s. 3-14.
- Włodarski Sz., *Siedem soborów ekumenicznych*, Warszawa 1969.
- Wołyniec W., „*Christus totus*”. Różne drogi interpretacji, RTeol 2 (2016), s. 53-67.
- Wołyniec W., *Blask misterium Niepokalanego Poczęcia w życiu Maryi i Kościoła*, MNP, s. 95-114.
- Wołyniec W., *Personalistyczna interpretacja łaski na przykładzie teologii Macieja Józefa Scheebena i niemieckiej charytologii XIX wieku* (Rozprawy Naukowe / Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 49), Wrocław 2003.
- Wołyniec W., *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła od 50 do 325 roku* (Rozprawy naukowe, 83), Wrocław 2011.

- Woźniak R.J., *Przyszłość, teologia, społeczeństwo* (Myśl Teologiczna, 56), Kraków 2007.
- Young F.M. (współpr. A. Teal), *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and Its Background*, London 2010.
- Zatwardnicki S., *Ateizm urojony*, Kraków 2013.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014.
- Zatwardnicki S., *Niepokalane Poczęcie. Czy łaska odkupienia działa wstecz?*, RTKat 14/2 (2015), s. 61-85.
- Zatwardnicki S., *Niepokalany wyjątek od reguły. Powołanie chrześcijan w świetle maryjnego dogmatu*, TwP 1 (2015), s. 161-187.
- Zatwardnicki S., *Pismo Święte czytane w Kościele duszą teologii. Benedykta XVI troska o katolicką egzegezę*, TwP 2 (2013), s. 173-188.
- Zatwardnicki S., *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, TwP 1 (2014), s. 99-118.
- Zatwardnicki S., *Zachodni kamień węgielny pod chalcedoński drogowskaz kierujący ku Bogu i człowiekowi*, TwP 2 (2015), s. 213-230.
- Zmuda M., *Główne wyznaczniki metodologii „canonical approach” według Brevard S. Childsa*, RBL 1 (2008), s. 5-14.
- Zuberbier A., *Relacja natura – nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej*, Warszawa 1973.
- Żurek A., *Wprowadzenie do Ojców Kościoła* (Academica, 38), Tarnów 2005.
- Życiński W., *Mariologia Kościoła anglikańskiego*, w: *Teksty o Matce Bożej. Chrześcijaństwo ewangeliczne* (Beatam Me Dicent..., 10), tłum. E. Adamiak i in., red. serii: S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 2000, s. 97-126.

## **Komentarze, encyklopedie, słowniki i leksykony**

- Boadt L., *Księga Rodzaju*, tłum. S. Zalewski, MKPS, s. 283-330.
- Brown R.E., S.M. Schneiders, M. Wojciechowski, *Hermeneutyka biblijna*, KKB, s. 1786-1817.
- Byrne B., *List do Filipian*, KKB, s. 1399-1408.
- Coogan M.D., *Jednostki czasu*, tłum. P. Pachciarek, SWB, s. 251-252.
- Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*, oprac. J. Warmiński i in., Lublin 1993.
- Ernst M., *Adam-Chrystus typologia*, tłum. M. Szczepaniak, NLB, s. 9.
- Ernst M., *Tajemnica*, tłum. T. Siemieniec, NLB, s. 743.
- Füglister N., F.V. Reiterer, *Adam*, tłum. M. Szczepaniak, NLB, s. 8-9.
- Heller W., *Maksym Wyznawca*, LM, s. 172.

- Kaiser W.C. i in., *Trudne fragmenty Biblii*, tłum. L. Bigaj, T. Fortuna, G. Grygiel, red. wyd. pol. W. Chrostowski, (Prymasowska Seria Biblijna), red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 2011.
- Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i in., Warszawa 2004.
- Kobelski P.J., *List do Efezjan*, KKB, s. 1387-1398.
- Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. Nowego Testamentu i kom. D.H. Stern, (Prymasowska Seria Biblijna), red. nauk. W. Chrostowski, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004.
- Langkammer H., *Adam*, MSB, s. 34-35.
- Langkammer H., *Mały słownik biblijny*, Wrocław 2001.
- Ledwoń I.S., *Extra Ecclesiam salus nulla*, LTF, s. 389-395.
- Leksykon mistyki*, praca zbiorowa – red. nauk. P. Dinzelbacher, tłum. B. Widła, uzup. tłum. i bibliogr. pol. S. Urbański, oprac. tłum. i bibliogr. obcojęzyczna P. Pachciarek, K. Rybacka, Warszawa 2002.
- Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002.
- Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, 8), opr. A. Jankowski, Poznań 1962.
- Majeran R., *Nominalizm*, PEF.
- Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. H. Bednarek i in., Warszawa 2001.
- Napiórkowski A.A., *Herezje*, LTF, s. 456-462.
- North R., *Adam*, tłum. J. Marzęcki, SWB, s. 6.
- Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. nacz. nauk. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2011.
- O'Collins G., E.G. Farrugia, *Nestorianie*, LPTK, s. 203.
- O'Collins G., E.G. Farrugia, *Fideizm*, LPTK, s. 93.
- O'Collins G., E.G. Farrugia, *Hierarchia prawd*, LPTK, s. 108.
- O'Collins G., E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.
- O'Collins G., E.G. Farrugia, *Monofizytyzm*, LPTK, s. 189.
- O'Collins G., E.G. Farrugia, *Racjonalizm*, LPTK, s. 275.
- Popłowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995.
- Popłowski R., *Μυστήριον*, WSGP, s. 405.

- Powszechna Encyklopedia Filozofii, internetowa wersja Encyklopedii,  
www.ptta.pl/pef (dostęp: 08.04.2016).
- Rahner K., H. Vorgrimler, *Adam*, MST, kol. 1-2.
- Rahner K., H. Vorgrimler, *Fideizm*, MST, kol. 120.
- Rahner K., H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Rahner K., H. Vorgrimler, *Monofizytyzm*, MST, kol. 248.
- Rahner K., H. Vorgrimler, *Nestorianizm*, MST, kol. 270.
- Rahner K., H. Vorgrimler, *Nominalizm*, MST, kol. 276-277.
- Rahner K., H. Vorgrimler, *Racjonalizm*, MST, kol. 383.
- Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa* (Starożytna Myśl Chrześcijańska, 2), red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971.
- Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996.
- Vidal Manzanares C., *Leon I, Wielki*, PWMS, s. 83-84.
- Vidal Manzanares C., *Maksym Wyznawca*, PWMS, s. 88-89.
- Vidal Manzanares C., *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w. Mały słownik*, tłum. E. Burska, konsult. nauk. i przedm. E. Stanula, Warszawa 1996.
- Vorgrimler H., *Hipostaza*, NLT, s. 117-118.
- Vorgrimler H., *Monoteletyzm*, NLT, s. 204-205.
- Vorgrimler H., *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, konsult. nauk. J. Salij, Warszawa 2005.