

KS. JAN KOWALSKI

KWALIFIKACJA TEOLOGICZNA ZASAD I NORM ZAWARTYCH W KATECHIZMIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Refleksja przedkładana dotyczy dwóch problemów, a mianowicie relacji teologów moralistów do Magisterium Ecclesiae oraz kwalifikacji teologicznej, czyli waloru doktrynalnego Katechizmu Kościoła Katolickiego. Problematyka ta tylko pozornie jest niespójna. W gruncie rzeczy kwestie są ze sobą złączone. Obowiązkiem teologa-moralisty jest czerpanie z tego bardzo ważnego dokumentu kościelnego, jakim jest Katechizm. A dlaczego, na to pytanie odpowiedź daje pierwsza część refleksji.

1. Miejsce i funkcja Magisterium Kościoła w teologii moralnej

Dla zrozumienia miejsca i funkcji Magisterium Kościoła w dziedzinie moralnej, trzeba przyjąć, że z punktu widzenia chrześcijańskiego ma ona swój wymiar eklezjalny¹. Zgodnie z nauką Pisma Świętego i Tradycji kościelnej wszelki wysiłek moralny człowieka nie ma nigdy charakteru działania indywidualnego, jednostkowego, w którym dzięki własnej tylko woli i własnemu rozumowi odkrywałby on w pojedynkę swój byt, wyzwalał się ze zła i doskonalił. Ten jego wysiłek jest owocem interwencji (działania) Ducha Świętego. To On obejmuje człowieka, zawsze jednak jako członka wspólnoty kościelnej i prowadzi go do uznania pełni jego adoptowanego synostwa². Zadaniem zatem moralnej chrześcijańskiej, która wskazuje na cel działania człowieka i szuka dla niego norm, z którymi związany jest imperatyw moralny, nie jest przede wszystkim realizacja przez chrześcijanina cnót, ale uwielbienie Boga przez budowanie Kościoła, Ciała Chrystusowego i uświęcenie świata. Każde prawdziwe działanie chrześcijańskie szuka swej weryfikacji etycznej w komunii kościelnej. I tu właśnie Magisterium kościelne znajduje swe miejsce podstawowe. Tworzą je (Magisterium) ci, którzy w Kościele mają czuwać nad jednością Ludu Bożego zgromadzonego wokół Chrystusa Zmartwychwstałego, a mianowicie Papież wraz z będącymi w jedności z nim biskupami (KK 24 i KO 10)³. Poprzez nie, poprzez Magisterium Kościoła ochrzczony weryfikuje z Pismem Świętym, będącym normą normującą wiary, i z Tradycją

eklezyjalność swej etyki⁴. Jest ono bowiem „instytucją, której w sposób pozytywny chciał Chrystus jako konstytutywnego elementu Kościoła” w służbie Słowa Bożego⁵. Chroni ono Lud Boży „przed zniekształceniem i błędami i zapewnia mu możliwość wyznawania wolnej od błędów autentycznej wiary i moralności”⁶.

Przedmiotem zatem autentycznego nauczania Magisterium Ecclesiae jest to, co odnosi się nie tylko do wiary ale i moralności. Bowiem „Ewangelia jako słowo życia inspiruje i kieruje całą sferą ludzkiego działania”⁷.

Toteż, zwłaszcza w ostatnich dziesięciokach lat, Magisterium Kościoła często zabiera głos nie tylko w problematyce wiary ale i moralności. Klasycznym przykładem jest Encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* dotycząca niektórych, ale istotnych kwestii moralnych, zresztą nie tylko ona. Dzieje się tak dlatego, że pole ludzkiego działania, które podlega ocenie moralnej, poszerza się niemal z dnia na dzień. W „Przesłaniu” z racji 50-lecia zakończenia drugiej wojny światowej Jan Paweł II wyraża przekonanie że „była (ona) nie tylko doniosłym epizodem historycznym, ale stała się przełomem dla współczesnej ludzkości... W miarę mijania lat coraz głębsza staje się świadomość wpływu, jaki wydarzenie to wywarło na wiek XX i na przyszłość świata”⁸, także i w dziedzinie moralnej a może przede wszystkim. A cóż dopiero mówić o tzw. naukach humanistycznych (biologia, psychologia, psychiatria, medycyna), o naukach technicznych (jak informatyka) czy ekonomiczno-społecznych. Niosą one ze sobą tyle problemów moralnych, że trudno nawet teologom-moralistom i bioetykom za nimi nadążyć. Stąd często rodzą się błędne opinie. Ale nie można zapominać i o tym, że jawią się też i niewłaściwe teorie dotyczące tak podstawowych kwestii, jak prawda, wolność, autonomia sumienia, czy opcja fundamentalna⁹.

Jan Paweł II wyraźnie wymienia istotne obszary interwencji Magisterium Ecclesiae w dziedzinie, którymi zajmuje się teologia moralna, rozumiana „jako odrębna dziedzina naukowej refleksji nad Ewangelią jako darem i przykazaniem nowego życia, nad życiem prawdziwie w miłości (Ef 4, 15), nad życiem Kościoła w świętości, w którym jaśnieje prawda o dobru doprowadzonym aż do doskonałości”¹⁰. Ta interwencja jest konieczna, jeśli Urząd Nauczycielski Kościoła ma wypełnić swą misję prorocką¹¹. Jest to po prostu jego zadanie. W tym, co odnosi się do moralności „rozstrzyga on poprzez wiążące sumienia wiernych sądy normatywne, które działania ze swej natury są zgodne z wymogami natury i przyczyniają się do jej ukazania w życiu, a które są z nimi sprzeczne z powodu ich wewnętrznie zła. ... Ze względu na związek, jaki zachodzi między porządkiem stworzenia i porządkiem zbawienia oraz, że do zbawienia konieczne jest poznanie i zachowanie wszystkich praw moralnych, kompetencja Urzędu Nauczycielskiego obejmuje również to wszystko, co dotyczy prawa naturalnego”¹². Funkcją Magisterium Ecclesiae jest też pouczanie wiernych, przez głoszenie przykazań Bożych i miłości Chrystusowej, o szczegółowych i treściowo określonych nakazach i domaganie się od nich, by uważali je w sumieniu za moralnie obowiązujące. Wreszcie „czuwa ono i przestrzega wiernych przed ewentualnymi błędami, jakie im zagrażają, choćby pośrednio, gdy ich sumienie nie potrafi uznać słuszności i prawdy zasad moralnych, których ono naucza”¹³.

W tę misję Magisterium Kościoła wpisuje się misja teologii moralnej i teologa-moralisty. Chociaż różna jest ich natura i poniekąd inny ich charakter, „są to

dwie witalne funkcje Kościoła, które dla dobra Ludu Bożego powinny się wzajemnie przenikać i ubogacać¹⁴. Przede wszystkim nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest ubogaceniem dla teologii moralnej i teologów moralistów i wskazaniem im kierunków badania i pouczania. Ale i teologowie moralisci, jako słudzy prawdy Bożej w dziedzinie moralności, „powinni poświęcać swe studia i prace dla coraz wnikliwszego jej zrozumienia”, nie tracąc nigdy z oczu znaczenia swej posługi w Kościele, która zawiera się w pojęciu „intellectus fidei”¹⁵. Paweł VI wyznaje w rok po zakończeniu Soboru Watykańskiego II wobec międzynarodowego zgromadzenia teologów, że Urząd Nauczycielski odnosi wielkie korzyści z gorliwych a żmudnych dociekań teologów i ich chętniej współpracy z Magisterium Ecclesiae ... Bez pomocy teologów potrafiłby on bronić wiary i jej nauczać, lecz z wielką tylko trudnością doszedłby do tak głębokiego i pełnego poznania wiary (dodajmy: i moralności), jakiego mu potrzeba, aby mógł spełnić zadanie swoje w całej pełni, gdyż jest świadom tego, że nie posiada on ani charyzmatu Objawienia, ani daru inspiracji, lecz tylko charyzmat opieki Ducha Świętego¹⁶.

W imię tej posługi dla Magisterium Ecclesiae i dla Ludu Bożego teologia moralna i teologowie moralisci są zobowiązani uczyć „o wszystkich przykazaniach i normach praktycznych, jakie Kościół autorytatywnie głosi”, szukać „coraz głębszych rozumowych uzasadnień dla jego nauczania”, przekonywać o słuszności jego nakazów oraz ich ważności, poprzez ukazywanie ich wzajemnych powiązań oraz ich odniesienia do celu ostatecznego człowieka”, „dążyć do coraz pełniejszego naświetlenia podstaw biblijnych, znaczeń etycznych oraz motywacji antropologicznych, które stanowią podłoże głoszonej przez Kościół doktryny moralnej wizji człowieka”¹⁷. Teologia moralna, wypełniając obowiązek nauczania doktryny Kościoła, powinna tak podawać zasady moralne, by wierni „byli zdolni do rozeznania moralnego, dążyli do prawdziwego dobra i z ufnością szukali pomocy w łasce Bożej”¹⁸. Jej obowiązkiem jest sięganie do istotnych treści Pisma Świętego, przygotowanych przez egzegezę i teologię biblijną (KO 10), sięganie do Tradycji, która „biegnie poprzez historię”, sięganie do „decyzji powziętych przez Urząd Nauczycielski w ciągu biegu historii Kościoła”, wreszcie wsłuchiwanie się „w liczne wezwania świata, tego niespokojnego i zmiennego”, w którym żyje współczesny człowiek¹⁹.

Jako nauka wśród nauk, teologia moralna nie może pominąć wyników badań nauk określanych mianem „humanistycznych”, oraz badań nauk przyrodniczych, aby „móc odpowiedzieć na współczesne problemy i otwierać przed Słowem Bożym nowe przestrzenie”²⁰, zachowując jednak swą funkcję krytyczną i wielką ostrożność²¹. „Przydatność nauk humanistycznych dla teologii moralnej trzeba zawsze oceniać w świetle podstawowego pytania: co jest dobrem a co złem? Co czynić, aby osiągnąć życie wieczne... Z teologicznego punktu widzenia zasady moralne nie są uzależnione od momentu historycznego, w którym zostają odkryte. ... Teologia moralna, wierna nadprzyrodzonemu zmysłowi wiary, rozpatruje przede wszystkim duchowy wymiar ludzkiego serca i jego powołanie do Boskiej miłości²² i wskazuje na odpowiedź, jakiej człowiek powinien udzielić Bogu w procesie swego wzrastania w miłości w łonie wspólnoty. „W ten sposób ona sama zyskuje duchowy wymiar. Uwzględni wtedy «potrzebę pełnego rozwoju imago Dei, ukrytego w człowieku oraz prawa procesu duchowego, opisanego przez chrześcijańską

ascetykę i mistykę»²³. Magisterium Ecclesiae „nie zamierza... narzucać (teologom moralistom), zapewnia Jan Paweł II, określonego systemu teologicznego ani tym bardziej filozoficznego”²⁴. Przyznaje też, że czasem czysto ludzka argumentacja przedstawiona przez Magisterium może się okazać ograniczoną, niepełną. Wobec tego ich zadaniem, dodaje Papież, jest „poszukiwanie coraz głębszych, rozumowych uzasadnień dla jego nauczania, przekonywanie o słuszności jego nakazów, oraz o ich ważności poprzez odniesienia do ostatecznego celu człowieka”²⁵. Natomiast, jeśli „natrafiają na trudności wynikające z charakteru ich badań, winni szukać rozwiązań w dialogu z Pasterzami, nacechowanym ufnością i prowadzonym w duchu prawdy i miłości, to jest w duchu miłości kościelnej”²⁶. Ich poglądy teologiczne nie stanowią bowiem ani reguły ani normy nauczania kościelnego”²⁷. Nie są oni też „magisterium paralelnym” do Magisterium kościelnego. Są oni zobowiązani do uległości temu ostatniemu. Uległość ta jest „dawaniem świadectwa Chrystusowi w tym świecie, w którym tak wielu ludzi szuka światła w wierze”. Zaś „światło wyznaczające ich drogę otrzymują na modlitwie i kontemplacji tajemnicy Chrystusa”²⁸.

2. Kwalifikacja teologiczna zasad i norm zawartych w Katechizmie

W Konstytucji apostolskiej *Fidei depositum*, która przedstawia a zarazem i wprowadza Katechizm Kościoła Katolickiego, Jan Paweł II precyzuje, że uważa go „za normę pewną dla nauczania wiary, jak również za pożyteczne i właściwe narzędzie służące komunii eklezyjalnej”²⁹. I dodaje jeszcze, że jest on dany pasterzom i wiernym, „aby służył jako pewny i autentyczny punkt odniesienia w nauczaniu doktryny katolickiej”³⁰.

Od razu narzuca się problem co do sensu i znaczenia, jakie trzeba dać słowu „pewny” w wyrażeniu „norma pewna”, „pewny punkt odniesienia”. Znajduje się to słowo już w raporcie Nadzwyczajnego Synodu z roku 1985, którego życzeniem było opracowanie katechizmu (lub kompendium) całej nauki katolickiej w dziedzinie wiary i moralności, dającego pewną doktrynę Kościoła.³¹ Czy chodzi o interpretację obiegową wyrażenia „pewna norma”, tzn. że Katechizm daje większą rękojmię, chroni przed ryzykiem? Czy też trzeba rozumieć, że Katechizm jest normą pewną, bo wyraża nauczanie autorytatywne, tzn. nauczanie czerpiące swój autorytet z Magisterium, które uznaje i zaświadcza o prawdzie swej doktryny? Czy fakt, że Papież wiąże w Konstytucji wprowadzającej Katechizm dwa wyrażenia a mianowicie „pewne i autentyczne”, oraz fakt, że pisze o instrumencie pewnym i autentycznym każe myśleć, że jest to tekst, który cieszy się gwarancją autorytetu, przywilejem doskonałości, że trzeba mówić o pewności normatywnej wiary, jaką daje Katechizm? Wydaje się, że byłoby minimalizowaniem myśli papieskiej, gdyby się widziało w niej tylko pewien rodzaj tutoryzmu dający wierzącemu jedynie zapewnienie bezpieczeństwa, w jego przyłgnięciu duchem do treści, jakie Katechizm zawiera.

Skoro przyjmie się Katechizm, jako normę pewną i autentyczną dla nauczania wiary (a przyjąć trzeba), rodzi się inny, ważniejszy problem, niepokojący nie tyle prostego wierzącego (choć także), ile bardziej teologa o kwalifikację teologiczną, jaką Magisterium nadaje prawdom i normom zawartym w tym dokumencie. Inaczej,

na jakiej płaszczyźnie, gdy chodzi o autorytet kościelny, sytuuje się Katechizm a przede wszystkim, jak ocenić każde z pouczeń w nim zawartych poprzez kwalifikację teologiczną, poprzez notę teologiczną im właściwą.

Wiadomo, że w swoich deklaracjach Magisterium kościelne nie wszystko stawia na jednej płaszczyźnie. Chociaż doktryna katolicka jest całością organiczną, w której każda część jest konieczna dla spójności całości, jednak prawdy konstytuujące tę całość nie mają takiej samej wagi ani dla Autorytetu, który je poświadcza, ani dla wierzącego, który do nich powinien przyłgnąć.³² Nauczaniu Magisterium kościelnego, poświadczeniu prawd dotyczących wiary i moralności, odpowiada różny stopień w przyłgnięciu, do jakiego wierni są zobowiązani. Właśnie ta ocena ważności różnych propozycji wyrażająca wiarę Kościoła uzasadnia konieczność przyznania im kwalifikacji teologicznych. Są one dalekie od jednolitości w ich koncepcjach sposobu wykonywania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, stąd teologowie robią różnicę także w uczestnictwie tych kwalifikacji.³³

Wobec tego rodzi się pytanie, z jednej strony o kwalifikację Katechizmu w jego całości, a z drugiej, o kwalifikację teologiczną właściwą każdej treści doktrynalnej, zawartej w poszczególnych jego numerach. Otóż, nie wykluczając w przyszłości pogłębionego studium dotyczącego odniesień do historii dogmatów, a przede wszystkim do kryteriów dotyczących analizy teologicznej jakie są podejmowane³⁴, już obecnie można dać pewne zarysy.

Ojcowie Synodu Nadzwyczajnego z roku 1985, wyrażając prawie jednomyślnie życzenie opracowania „katechizmu lub kompendium całej nauki katolickiej w dziedzinie wiary i moralności”, uważają, że „wykład nauki powinien być jednocześnie biblijny i liturgiczny, przedstawiający zdrową doktrynę i dostosowany do życia współczesnych chrześcijan”³⁵. Właśnie ten tekst służy redaktorom Katechizmu jako zasadne odniesienie przez cały czas ich pracy. Główną ich troską jest naprzód pewna „organiczność” tego dzieła, rozumiana w podwójnym sensie, a mianowicie wewnętrznej jedności każdej z jego części i jedności tematyki wspólnej, będącej u podstaw poszczególnych artykułów doktrynalnych. Ta wspólna tematyka to tajemnica fundamentalna, którą nadaje struktura *Credo* a mianowicie Tajemnica Trójcy Świętej, która leży u podstaw całej ekonomii zbawienia, objawiona w Tajemnicy Słowa Wcielenego. Zatem wymiar trynitarny i wymiar chrystologiczny powinien wszędzie być obecnym w Katechizmie, dla nadania mu koniecznej jedności w treści i w jego trafności.

Wkrótce redaktorzy Katechizmu zdają sobie sprawę, że istnieje przecież hierarchia w prawdach, które ma on przekazać. Nie można zlekceważyć równowagi prawd wiary, powiązań które je łączyły między sobą, zachowując oczywiście miejsce dla każdej w całości wiary. Inaczej groziłoby ryzyko niezrozumienia a nawet dewiacji w służbie jaką Katechizm powinien oddać wiernym.

Jest rzeczą ciekawą, że gdy problem hierarchii prawd wiary jawi się redaktorom (czy Komisji) od samego początku, kwestia kwalifikacji teologicznej, która jest z tym związana, rodzi się dopiero w ostatnim stadium przygotowań Katechizmu. Dokładnie podczas ostatnich posiedzeń Komisji, gdy nadchodzi czas publikacji. Dochodzi ona do wniosku, że nie jest jej zadaniem wypowiedzenie się na temat autorytatywności globalnej tekstu. Promulguje go przecież Papież, wykonujący swą rolę Magisterium zwyczajnego. I rzeczywiście, Jan Paweł II nakazując publikację Katechizmu „mocą ... władzy apostolskiej”, wskazuje na wartości

doktrynalne tekstu, który „zatwierdził”, i domaga się „przyłgnięcia do niego w duchu komunii” (*Fidei depositum*).³⁶

Z jednością organiczną Katechizmu związana jest powszechność doktryny i jej wyrażenie. Toteż w ostatnim stadium prac nad Katechizmem troska redaktorów i Komisji skupia się na usunięciu tego wszystkiego, co mogłoby być związane z jakimkolwiek systemem teologicznym, czy szkołą egzegetyczną.

Ustalenie hierarchii prawd ukazuje się Komisji i redaktorom trudniejsze, niż przewidywano. Nikt nie zaprzecza bowiem, że dogmaty, które możnaby uważać za peryferyjne w relacji do jądra wiary, są trudniejsze do ukazania i usprawiedliwienia. Domagają się one ukazania ich rozwoju, co przecież nie może znaleźć swojego miejsca w Katechizmie.³⁷ Ale dzięki temu, że redaktorzy wiążą je we wszystkich jego czterech częściach ze zrębami trynitarnymi i chrystologicznymi, wychodzą one obronną ręką.

Zrodzony w ostatnim okresie prac nad Katechizmem problem kwalifikacji teologicznej podjęty jest nie dla podniesienia waloru tekstu, ale dla zapobieżenia ewentualnym znakom zapytania i obiekcjom. Redaktorzy nie są tym zaniepokojeni, że trzeba podać kwalifikację teologiczną, bo podobna sytuacja miała miejsce podczas Soboru Watykańskiego II, gdy jawiła się kwestia kwalifikacji doktrynalnej niektórych dokumentów soborowych.³⁸ Przecież chodzi o to, aby nie dopuścić do ryzyka interpretacji maksymalistycznej lub minimalistycznej katechizmowych treści doktrynalnych.³⁹

Poprzez cały tekst Katechizmu nie trudno dostrzec sformułowań, które ukazują nam troskę jego redaktorów ukazania na różnych poziomach wagi autorytatywnego nauczania. Propozycje wiary wyrażone są w stylu potwierdzenia, prostego i jasnego. Nie dostrzega się żadnej polemiki ani kontrowersji. Takie wrażenie ma czytelnik, gdy czyta karty poświęcone doktrynie o Bogu jedynym (nry 199-232), o tajemnicach życia Chrystusa (nry 512-625), o ekonomii sakramentalnej (1076-1209), czy o antropologii chrześcijańskiej (1691-1869). Na licznych miejscach redaktorzy Katechizmu wprowadzają w treść przekazywanej nauki odniesienia do Tradycji Kościoła i jego Magisterium.⁴⁰ Nie trzeba się dziwić stanowczości, z jaką numery zawierające dogmaty podstawowe wskazują na ich autorytet i wzywają wierzącego do ich przyjęcia. Przede wszystkim prawdy centralne wiary, a zatem o Trójcy świętej (numery 234, 237, 250), o Wcieleniu (numery 469 i 512), o Zmartwychwstaniu (numery 638 i 648). Aby dać świadectwo prawdzie określonej przez Magisterium, bądź przez Sobory, bądź przez nauczanie nieomyłne, Katechizm używa najczęściej formuły: „Kościół wyznaje”. Spotyka się ją przede wszystkim w chrystologii (numery 467, 468, 471, 475), gdzie łączy się ją z pierwszymi Soborami, które potępiają herezje oraz w mariologii (numery 490, 495, 496, 499)⁴¹.

Jest znaczącym, że poza odniesieniami do *Credo*, dla pewnych prawd, jak przebaczenie grzechów (numer 976), zmartwychwstanie ciał (numery 988 i 991), Katechizm nie waha się używać formuł wyraźnych, jasnych, gdy chodzi o prawdy dogmatyczne wystawione bądź na zakwestionowanie, bądź też na zakłopotanie wiernych. Toteż istnienie aniołów jest określone jako prawda wiary (numer 328), grzechu pierwotnego jako pewność wiary, a czyśćca jako doktryna wiary sformułowana na Soborach we Florencji i w Trydencie.

Czasem nauka dogmatyczna określana jest formułą „Kościół twierdzi”. Tak jest w wypadku istnienia piekła (numer 1035), dogmatu transsubstancjacji (nu-

mer 1376), działania sakramentów *ex opere operato* (numer 1128), czy doktryny katolickiej o dwóch stopniach kapłaństwa ministerialnego (numer 1554), o znaczeniu Dekalogu dla życia religijnego (jak tego uczy Sobór Trydencki - por. numery 2054 i 2068).

Wyrażenie „Kościół naucza” spotyka się w miejscach, które dotyczą nauki, która nie wykracza poza wnioski teologiczne, czy prawdy ogólne. Tak się rzecz ma w przypadku stworzenia duszy przez Boga (numer 366), darów pozanaturalnych (numer 375), ognia czyścicowego (numer 2265). Dla wyrażenia nauki ogólnej Kościoła Katechizm używa zwrotów: **tradycja ascetyczna** (gdy mowa o miejscu serca w życiu wiary), **tradycja chrześcijańska** (przy problemie protoewangelii), **spojrzenie wiary** (numer 502 - powołanie Maryi), **mocne przekonanie** (przy chrzcie krwi - numer 1258).

Nie można przeoczyć także licznych numerów Katechizmu, które przypominają o funkcji nauczania w Kościele (numery 85-86 i 2032-2033), o warunkach wykonywania Magisterium (numery 113-114, 168-169, 2032-2033), o rozróżnieniu klasycznym nauki wiary katolickiej (numery 88-89 i 2034-2036) i wreszcie o roli Kościoła w posłudze, jaką oddaje sumieniu człowieka i jego godności.

Katechizm Kościoła Katolickiego nie ogranicza się jedynie do przypomnienia prawdy, którą Kościół czerpie z Tradycji i ma misję ją głosić. Domaga się on od wierzącego dawania świadectwa przez swoje życie, interioryzacji w modlitwie i celebracji przez liturgię i sakramenty. Bowiem w sercu wspólnoty kościelnej doświadczenie duchowe i apostołskie nadaje doktrynie jej spójność i jej prawdę. Ten sens należy nadać cytatom zapożyczonym z życia i z dzieł świętych, które wypełniają strony Katechizmu i tkają wokół tekstów jakby siatkę przeżywaną ewangelii. Katechizm odsyła tu Kościół do siebie samego i do jego własnego sumienia, do własnej świadomości, aby był świadkiem wiary w swego Pana.

PRZYPISY

1. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor. O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Watykan 1993, nr 109. VS to skrót tytułu Encykliki używany przy dalszym cytowaniu.
2. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2030; por. Jan Paweł II, *Przemówienie do profesorów i studentów Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego*, w: *Giovanni Paolo II, Insegnamenti 1979*, Vaticano 1980, t. II vol. 2, s. 1424.
3. Por. J. Ratzinger, *Les sources de la morale. Evêques et théologiens face aux problèmes éthiques*, *Communio* 9/1984/ nr 6, s. 37 i 39-40.
4. X. Thévenot, *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*, Paris 1992, s. 89.
5. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*, *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) 11 (1990) nr 5/123, nr 14; por. VS nr 27; S. Nowosad, *Rola Magisterium Kościoła w teologii moralnej*, w: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 1994, s. 143.
6. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*, dok. cyt., nr 14.
7. Tamże, nr 16; por. VS nr 110.
8. Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50 rocznicy zakończenia w Europie drugiej wojny światowej*, *L'Osservatore Romano* (wydanie polskie) 16 (1995) nr 7/175 nr 2.
9. Por. VS 36, 65-66, 75; X. Thévenot, *Présentation de l'Encyclique*, w: *Jean Paul II, La Splendeur de Verité*, Paris 1993 (éd. Cerf); J. - L. Brugués, *Présentation*, w: *Jean*

- Paul II, La Splendeur de la Verité*, Paris 1993 (éd. Mame-Plon); J. Kowalski, *Dezyderaty stawiane teologom moralistom przez Jana Pawła II w encyklice Veritatis splendor*, Wrocław 1994, ss. 144-157.
10. VS nr 110.
 11. VS nr 109; por. Jan Paweł II, *Przemówienie do profesorów i studentów*, przem. cyt., s. 1424.
 12. VS nr 110; por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*, dok. cyt., nr 16.
 13. VS nr 110; por. X. Thévenot, *Compter sur Dieu*, dz. cyt., s. 89; por. J. Ratzinger, art. cyt., s. 37, 38.
 14. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*, dok. cyt., nr 40
 15. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, Watykan 1979, nr 19.
 16. Paweł VI, *Teologia a Magisterium Ecclesiae*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 19 (1969) 212-213.
 17. VS nr 110; KDK nr 252 i 659; Denż-Sch. nr 3016; Paulus VI, *Litterae Encyclicae Humanae vitae*, ASS 60 (1968) 501; S. Nowosad, art. cyt., s. 146.
 18. VS nr 116.
 19. *Jan Paweł II w Austrii i Szwajcarii*, Warszawa 1988, ss. 189-192.
 20. Tamże, s. 190-191.
 21. Tamże, s. 191; VS nr 111-113.
 22. VS nr 111-112.
 23. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Formacja teologiczna przyszłych kapłanów*, w: Paweł VI, *Kapłaństwo dzisiaj*, Poznań 1978, nr 100, por. VS nr 111.
 24. VS nr 29.
 25. VS nr 110; por. Denz. Sch. 3016.
 26. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*, dok. cyt., nr 40.
 27. VS nr 116; por. X. Thévenot, *Compter sur Dieu*, dz. cyt., s. 92-93.
 28. *Jan Paweł II w Austrii i Szwajcarii*, dz. cyt., s. 193.
 29. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Fidei depositum, ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego, opracowanego po Soborze Watykańskim II*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 8.
 30. Tamże.
 31. Joannes Paulus II, *Synodo extraordinaria exeunte ad Patres congregatos habita*, AAS 78 (1986) 435.
 32. H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1969, s. 223 nn.
 33. J. Honoré, *L'enjeu doctrinal du Catéchisme de l'Eglise Catholique*, *Nouvelle Revue Théologique* 115(1993) 871.
 34. Ph. Rouillard, *La présentation des sacraments dans le „Catéchisme de l'Eglise Catholique”. Suggestion pour la nouvelle édition*, *Esprit et vie* 105(1995) 225-236.
 35. Le Synode extraordinaire des évêques, *Raport final II B*, *La Documentation Catholique* 83(1986) 435.
 36. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Fidei depositum”*, dok. cyt., s. 8.
 37. J. Ratzinger, *La Documentation Catholique* 72. 87(1990) 1054.
 38. J. Honoré, art. cyt., s. 874.
 39. J. Honoré, *Le Catéchisme de l'Eglise Catholique. Genèse et profil*, *Nouvelle Revue Theologique* 115(1993) 15.
 40. Ch. Schönborn, *Les critères de rédaction du „Catéchisme de l'Eglise Catholique”*, *Nouvelle Revue Theologique* 115(1993) 163-165.
 41. A. Chapelle, *La vie dans le Christ. Le Catéchisme de l'Eglise Catholique*, *Nouvelle Revue Théologique* 115(1993) 170-171.