

KS. WINCENTY GRANAT

BÓG JEDEN
W TRÓJCY OSÓB

LUBLIN 1962

TOWARZYSTWO NAUKOWE
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

T O W A R Z Y S T W O N A U K O W E
K A T O L I C K I E G O U N I W E R S Y T E T U L U B E L S K I E G O

68

KS. WINCENTY GRANAT

DOGMATYKA KATOLICKA

TOM I

BÓG JEDEN W TRÓJCY OSÓB



LUBLIN 1962

KS. WINCENTY GRANAT

BÓG JEDEN
W TRÓJCY OSÓB

LUBLIN 1962

TOWARZYSTWO NAUKOWE
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

SEKCJA DRUGA: NATURA BOGA

A. Po omówieniu poznawalności Boga naturalnej i nadprzyrodzonej przez ludzki umysł, z kolei rzeczy przechodzimy do rozpatrzenia kwestii dotyczących jego natury. Przewodnikiem są tu słowa Boga samego wypowiediane przez pisarzy natchnionych, a szczególnie przez to Słowo, które ciałem się stało i mieszkało między nami: nauki Zbawiciela i jego życie ujawniają nam w jakiś sposób oblicze Boga i pozwalają choćby na chwilę spojrzeć na tego, „który mieszka w światłości nieprzystępnej” (1Tm 6, 15). W źródłach objawienia mniej mówi się o naturze Boga, a więcej o jego przymiotach i działaniach; dopiero kiedy je znamy, możemy w sposób bardzo oględny i analogiczny snuć wnioski o jego naturze. Z tego względu w sekcji drugiej większość rozważań poświęcimy rozpatrywaniu przymiotów Boga i jego działań, a szczególnie Opatrzności, gdyż tylko w ten pośredni sposób dowiemy się coś niecoś o naturze Pełni bytu.

B. Idea Bożego przymiotu¹. W potocznym języku, a także w filozofii i teologii spotykamy się z pojęciem natury i jej przymiotów; w granicach natury indywidualnej zamyka się treść, zwana istotną, a poza tym są cechy, które z niej wynikają w sposób konieczny lub przygodny, i one właśnie mają nazwę przymiotów. W Bogu wszystko stanowi jedność i nie istnieje w Nim rzeczywista różnica między naturą a przymiotami, tak samo jak między jednym przymiotem a drugim; mówimy jednak o naturze Bożej i jej przymiotach (atrybutach) korzystając z wielu pojęć i nazw; nie są one synonimami, ponieważ każda z nich wyraża coś innego, i w ten sposób wszystkie one wzajemnie się uzupełniają, dając nam częściowe i niedoskonałe poznanie Nieograniczonego Bytu.

Przymiot Boży może być ujmowany w znaczeniu szerszym; wskazuje on wówczas na wszystkie cechy, które mogą orzekać o Bogu w sposób właściwy (tj. nie metaforyczny), chociaż mogą być one relatywne i niekonieczne, np. Bóg jest twórcą Kościoła, stwórcy świata, wybawicielem; nie są to przymioty konieczne, gdyż bez nich Bóg może istnieć². W znaczeniu ścisłym przymiotem Bożym nazywamy doskonałość nie relatywną, lecz absolutną i konieczną, istniejącą formalnie w Bogu i wynikającą według naszego sposobu pojmowania

¹ Pojęcia i wyrazy używane na oznaczenie przymiotów Boga i jego działań są brane w znaczeniu podanym w książce W. Granat, *Teodycea*, Poznań 1950.

² *Attributum divinum late dictum est id omne, quod potest Deo vere attribui et de eo proprie praedicari etiam non necessario vel relative tantum* (E. Gisière, *Deus Dominus, Praelectiones Theodiceae*, Paris 1950, t. I, s. 328).

z istoty jako jej właściwość³. Zgodnie z powyższym określeniem przymiotami Bożymi nie nazywalibyśmy cech wyrażających samą istotę (np. życie) lub właściwości transcendentalne (jedność, prawda, dobroć, piękno) ani też nie byłyby to cechy negatywne (prostota, nieskończoność, niezmiennność, wieczność, niezmierność); byłyby nimi natomiast: umysł (łącznie z mądrością i wiedzą) i wola (razem ze świętością, miłością, sprawiedliwością)⁴.

Nieco inaczej określa przymioty Boga Garrigou-Lagrange: „jest to doskonałość całkowicie prosta, która formalnie i koniecznie istnieje w Bogu, a według naszego niedoskonałego sposobu pojmowania wynika z tego, co my określamy jako konstytutywny element istoty Bożej”⁵. Według tego określenia do przymiotów Bożych możemy zaliczyć te wszystkie cechy, które wynikają z istoty Boga i z Jego działań; przymioty wynikające z istoty są następujące: prostota, jedność, prawda, dobroć, nieskończoność, niezmierność, wszechobecność, wieczność, niewyraźność i nieogarnioność; przymioty związane z działaniem Boga: a) immanentnym: mądrość, Opatrzność, miłość (łącznie z miłosierdziem i sprawiedliwością); b) zewnętrznym: stwórcza wszechmoc i zachowanie stworzeń w ich bycie⁶.

Zważywszy na niejednakowe ujęcia idei przymiotu Bożego jest rzeczą wskazaną nazwać przymiotem Bożym wszystko, co wynika koniecznie z pełni Bożego bytu, może orzekać o Bogu właściwie, a istnieje w Nim w sposób formalny. Z tego wniosek, że przymioty negatywne są także przymiotami, jak również cechy życia czy substancjalności, przymiot dobroci, prawdy, jedności. W niektórych wypadkach można by mieć wątpliwość, czy dana cecha należy do istoty (według naszego sposobu pojmowania), czy też stanowi przymiot. Drogę wytycza nam św. Tomasz, który pisze o prostocie Boga, doskonałości, dobroci, nieskończoności, wszechobecności, niezmierności, wiekuistości i jedności, następnie o wiedzy Boga, ideach w umyśle Bożym, o życiu, woli, miłości, sprawiedliwości, miłosierdziu, Opatrzności, o przeznaczeniu i mocy Bożej, a wreszcie o szczęściu Boga.

Podział idei przymiotów Bożych.

1. a) Negatywne — są to te pojęcia o Bogu, za pomocą których usuwamy odeń wszelkie niedoskonałości, np. Bóg jest niezmienny, nie-

³ *Perfectio absoluta et necessaria formaliter in Deo existens modo nostro concipiendi consequens ad essentiam iam constitutam tamquam eius proprietas. Ibidem, s. 328.*

⁴ *Ibidem, s. 331.*

⁵ *Une perfection absolument simple, qui existe nécessairement et formellement en Dieu et qui selon notre mode imparfait de connaître, se déduit de ce que nous concevons le constitutif de l'essence divine. Dieu, t. II, s. 370—371.*

⁶ *Ibidem, s. 371.*

skończony. Mimo że te nazwy są negatywne, to jednak wskazują one zawsze na coś pozytywnego, np. niezmierność na pełnię doskonałości.

b) Pozytywne — mówią, kim Bóg jest, chociaż także nie wyrażają istoty Bożej w sposób doskonały, np. Bóg jest Prawdą, Miłością.

2. a) Absolutne — odnoszą się wprost do Boga rozważanego w samym sobie, np. prostota, wieczność.

b) Relatywne — wyrażają stosunek rzeczywisty świata do Boga, a myślny Boga do świata, np. stworzenie, Opatrzność (w Bogu nie może istnieć relacja rzeczywista do stworzeń, gdyż byłby On wtedy zmienny).

3. a) Statyczne (*attributa quiescentia*) — wyrażające Jego samoistność, (a nie bezpośrednio działanie) np. wieczność, nieskończoność.

b) Dynamiczne (*attributa actiosa*) — wyrażające bezpośrednio działanie Boże, np. Opatrzność Bożą.

4. Przymioty komunikatywne, w których stworzenia mogą brać udział (świętość, wiedza, wolność), i niekomunikatywne, np. niezmiennosc⁷.

Różnica między przymiotami a istotą Bożą i między samymi przymiotami.

a) Pojęcie różnicy rzeczywistej i myślniej.

Różnica jest to brak tożsamości między pojęciami czy też rzeczami. Różnica może być:

1. rzeczywista

brak tożsamości między rzeczami, z których jedna nie jest drugą, np. między jednym a drugim człowiekiem, Bogiem a światem, człowiekiem a jego działaniem

większa	mniejsza
między substancją a substancją;		między rzeczą a jej modyfikacją, np.
substancją a przypadłością		kolor i jego intensywność

2. myślna

.....	między pojęciami o jednej i tej samej rzeczy
czysto myślna	myślna z podstawą w rzeczy
kiedy chodzi o różnicę pomiędzy samymi nazwami, np. Pan Jezus — Jezus Chrystus	same pojęcia wyrażają jedną i tę samą rzecz, np. dusza rozumna i zmysłowa w człowieku; podstawą rozróżnienia jest różnica działań

3. myślna z podstawą w rzeczy

większa — doskonała	mniejsza — niedoskonała
gdy w samej rzeczy istnieje podstawa rozróżnienia		między przymiotami Boga a Jego istotą; podstawą są nasze niedoskonałe pojęcia o istocie Boga, a nie jakieś rozróżnienie w Nim. Z naszej strony podstawą powyższej różnicy jest niedoskonałość poznawcza, a ze strony Boga — nieskończona Jego doskonałość.

⁷ Każdy jednak przymiot Boży ma odblask w stworzeniach.

b) Stosunek przymiotów Bożych między sobą i do istoty. Przymioty Boże nie różnią się między sobą i od istoty w sposób rzeczywisty, lecz tylko myślny z podstawą w rzeczy⁸.

Różnica rzeczywista zakładałaby, że w Bogu istnieje złożenie, możliwość zmian i jakaś bierna potencjalność, a więc nie byłby On pierwszym bytem; z drugiej strony wielość atrybutów Bożych nie jest tylko wyliczaniem nazw wyrażających tę samą treść, gdyż każdy nowy przymiot ujawnia cechę, której nie ma w innych przymiotach. Żaden umysł stworzony nie pojmuje Boga w sposób doskonały, i dlatego musi korzystać z wielu nazw. Krótko mówiąc, różnica myślna między przymiotami Bożymi a istotą i między samymi przymiotami ma podstawę z jednej strony w nieogarnioności Bożej istoty, a z drugiej w niedoskonalości umysłu stworzonego.

C. Z dokumentów Kościoła.

a) Ex Syllabo Pii IX — 1867 (propositiones damnatae).

Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum existit, ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et ideo immutationibus obnoxius. Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsisimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et iustum cum iniusto.

Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum. [Denz. 1701—1702].

b) Concilium Vaticanum 1869—1870 (Ex constitutione dogmatica de fide catholica, c. 1. De Deo rerum omnium creatore).⁹

Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incompre-

a) Z Syllabusa Piusa IX — 1867 (zdania potępione).

Nie istnieje Bóstwo różne od tego wszechświata, najwyższe, najmędrze, o wszystko się troszczące. Bóg jest tym samym co natura rzeczy i dlatego jest podległy zmianom. W rzeczywistości Bóg staje się w człowieku i w świecie. Wszystko jest Bogiem i jest jego samą substancją. Jedną i tą samą rzeczą jest Bóg i świat, duch i materia, konieczność i wolność, prawda i fałsz, dobro i zło, sprawiedliwe i niesprawiedliwe.

Nie należy uznawać jakiegokolwiek czynności Boga w stosunku do ludzi i świata.

b) Sobór watykański 1869—1870. Z Konstytucji dogmatycznej o katolickiej wierze. O Bogu Stwórcy wszystkich rzeczy.

Święty, katolicki, apostolski, Rzymski Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żywy, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmogący, wieczny, niezmierny, nieogarniony, nieskończo-

⁸ Guilbertus Porretanus († 1154) utrzymywał, że w Bogu istnieje różnica rzeczywista między przymiotami a istotą, a także między samymi przymiotami (por. Denz. 389). Duns Szkot wprowadza pojęcie różnicy formalnej, która ma być czymś pośrednim między myślą a rzeczywistością.

⁹ Por. *Collectio Lacensis*, VII, 85—120. W kanonach odrzucone są przez Kościół wszelkie typy monizmu materialistycznego (ateistycznego) czy pantelstycznego; również jest określona dobrowolność aktu stwórczego i cel stworzenia.

beatissimum, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum, qui cum sit una singularis, simplex omnino et immutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus (can. 1—4).

Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter (cf. Sap. 8, 1). „Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius” (Hebr. 4, 13), ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt. [Denz. 1782—1784].

Canones: De Deo omnium rerum creatore.

1. Si quis unum verum Deum visibilibus et invisibilibus creatorem et Dominum negaverit: anathema sit. [Denz. 1801].

2. Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam: A. S. [Denz. 1803].

3. Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia emanasse, aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia,

aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam: A. S. [Denz. 1804].

4. Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas,

aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum,

aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit: A. S. [Denz. 1805].

ny pod względem umysłu, woli i wszelkiej doskonałości. O tym Bogu będącym jedną pojedynczą, całkowicie niezłożoną i niezmienną duchową substancją, należy głosić, że jest różny od świata w samej rzeczy i w swej istocie i że jest najszczęśliwszy i niewypowiedzianie wyniesiony ponad to wszystko, co oprócz niego istnieje i może być pojęte.

Bóg wszystko, co utworzył, strzeże swą opatrnością i wszystkim rządzi: „dosięga tedy od końca aż do końca mocno i urządza wszystko łagodnie” (Mdr 8, 1), bowiem „wszystko jest odkryte i jawne oczom jego” (Hbr 4, 13) również i te rzeczy, które zależą od dobrowolnego działania stworzeń.

Z kanonów o Bogu Stwórcy wszystkich rzeczy.

1. Gdyby ktoś zaprzeczył istnieniu jednego prawdziwego Boga, Stwórcy i Pana rzeczy widzialnych i niewidzialnych, n. b. w. (niech będzie wyłączony — domyślnie z Kościoła).

2. Gdyby ktoś mówił, że jedna i ta sama jest substancja lub istota Boga i wszystkich rzeczy, n. b. w.

3. Gdyby ktoś mówił, iż rzeczy skończone zarówno cielesne jak duchowe powstały z boskiej substancji przez emanację,

albo (mówił), że wszystko staje się przez okazanie lub ewolucję boskiej istoty,

albo wreszcie (mówił), że Bóg jest bytem powszechnym, tj. nieokreślonym, który określając siebie, tworzy powszechność rzeczywistości dzielącą się na rodzaje, gatunki i jednostki, n. b. w.

4. Jeśli ktoś nie wyznaje, że świat i wszystkie rzeczy, które w nim istnieją, duchowe i cielesne, zostały według całej swej substancji utworzone przez Boga z nicości,

albo mówiłby, że Bóg nie stworzył świata za pomocą woli niezależnej od wszelkiej konieczności, lecz tak koniecznie świat stworzył, jak koniecznie kocha samego siebie,

albo (mówił), że świat nie jest stworzony na chwałę Bożą, n. b. w.⁹

Rozdział I

NAZWY BOGA W PIŚMIE ŚW. STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

Jeśli chcemy coś niecoś zrozumieć z nauki objawionej o Bogu, jego przymiotach, musimy uwzględnić nazwy, jakie znajdujemy w Piśmie św., gdyż one dają nam wytyczne w rozpatrywaniu przymiotów Boga¹.

I. Stary Testament. 1. Wśród nazw odnoszących się do Boga a znajdujących się w Piśmie św. Starego Testamentu na pierwszym miejscu należy umieścić imię: Jahwe, które sam Bóg uznał za swoje i najbardziej własne. Mojżesz², otrzymując nakaz od Boga, aby wyprowadził Izraelitów z Egiptu, pyta Go o imię, by wzmocnić przed rodakami swe posłannictwo: „Oto ja pójdę do synów Izraelowych i rzeknę im: Bóg ojców waszych posłał mię do was. Jeśli mi rzekną: Jakie jest imię Jego? cóż im powiem”. Rzekł Bóg do Mojżesza: „Jam jest którym jest” (*Ehjech aszer ehjech*³ = *ego sum qui sum* = *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*⁴). Rzekł: „Tak powiesz synom Izraelowym: Który jest posłał mię do was (*ehjech szelahani alejkem* = *ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς*⁵). W Starym Testamencie każde imię uroczyste nadawane, lub przyjmowane posiadało zawsze jakieś głębsze znaczenie: to samo odnosi się do nazwy Jahwe usłyszanej przez Mojżesza w chwili dla niego uroczystej i decydującej⁶.

A. Sposób wymowy imienia Jahwe. Izraelici wymawiali to imię złożone z czterech spółgłosek JHWH (tetragrammaton = nazwa czterogłoskowa): *Jahweh*. Forma wymowy: *Jehowah* zjawiała się po raz pierwszy w książce: *Porchetusa de Salvaticis: Victoria adversus*

¹ A. Vaccari, *Jahweh e i nomi divini nelle religioni semitiche*, „Biblica”, 17 (1936) 1—10.

² Por. E. Auerbach, *Moses*, Amsterdam 1953.

³ *Biblia Hebraica*, ed. R. Kittel, Stuttgart 1925, t. I, s. 78.

⁴ *The old Testament in Greek*, ed. H. Barclay Swete, according to the Septuagint, Cambridge 1925, t. I, s. 108.

⁵ *Ibidem*, Wj 3, 13—14.

⁶ J. Brinktrine, *Der Gottesname „ähjäh”*, „Theologie und Glaube”, 42/43 (1952) 173—179; W. Zimmerli, *Ich bin Jahweh*, Tübingen 1953.

⁷ Clemens Aleksandrinus, *Stromata*, PG IX, 60. Epifanius, *Adversus haereses*, XXXX, 685.

1303, nie jest jednak autentyczna; chrześcijanie w starożytności poznali imię po grecku *Izoué* albo *Iαβέ*⁷. Po niewoli babilońskiej imię *Jahweh* bardzo rzadko było wymawiane ze względu na szacunek i kult dla Jedyne go niewyrażalnego Boga; w czasach Chrystusa tylko najwyższy kapłan wymawiał je w czasie błogosławieństwa udzielanego *kapłanowi*⁸. Po zburzeniu świątyni nazwa *Jahweh* wyszła całkowicie z użycia. Przy czytaniu Pisma św. w synagogach ilekolwiek razy spotykano tetragrammaton, wymawiano *adonaj*, a jeśli już istniało połączenie: ADNJ JHWH, to wówczas czytano: *adonaj Jehowih*. Masoreci podkładając samogłoski wzięli je z wymowy nazw: *adonaj* i *elohim* i to stało się początkiem wymowy: *jehowah*⁹. Słuszność wymowy *Jahweh* opiera się również na tradycji żydowskiej, w papirusach bowiem z V w. przed Chrystusem należących do kolonii żydowskiej w Egipcie jest imię *Jahu* albo *Jaho*, a więc bardzo zbliżone do poprzedniego *Jahwe*¹⁰.

B. Starożytność imienia *Jahwe*. Wśród uczonych niekatolickich nie istnieje jakaś jednolita opinia co do starożytności nazwy *Jahwe*; według H. Wincklera, W. Spiegelberga, D. Völtera, M. G. Kyle izraelici wzięliby wspomniane imię z Egiptu, a nawet według Wincklera samą religię monoteistyczną, bo np. w *Księdze zmarłych* spotykamy zdanie: *nuk pu nuk* = to ja, rzeczywiście ja, wypowiedane przez duszę zmarłego stojącą przed sądem bogów. Opinia nie wydaje się prawdziwa, gdyż żadne z bóstw egipskich nie miało imienia identycznego lub choćby podobnego; wspomniane zaś zdanie należy rozumieć nie w sensie nazwy, lecz stwierdzenia: to rzeczywiście jestem ja¹¹. Według znowu B. Stade, F. C. Cheyne, H. Gressman, F. Delitzsch nazwa *Jahwe* oznaczała bóstwo góry Synaj i szczepu Kenitów, jacy mieli blisko niej zamieszkiwać. Mojżesz po ucieczce z Egiptu, przebywając u Jetro należącego do tego szczepu przyjął tamtejszy kult religijny i narzucił go Izraelitom. Wątpliwą wydaje się rzeczą, że Izraelici przyjęli kult Boga, który opiekował się słabszym od nich ludem, a po drugie nie jest czymś historycznie stwierdzonym, że Kenici mieszkali blisko góry Synaj; raczej miejscem ich pobytu była ziemia Chanaan. Z faktu, że Jetro złożył

⁷ Por. Lb 6, 24—26.

⁸ Por. F. Ceuppens, *De Deo Uno*, s. 128—129; tenże, *Genèse*, s. 108—109. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1933, t. I, s. 92; G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1956, s. 185.

¹⁰ Ponadto forma *JHW*, *Jahw*, którą spotyka się w papirusach z V w. przed Chrystusem należących do kolonii żydowskiej na wyspie Elefantynie odnalezionych w 1906 r. jest na pewno równoważna z poprzednią. Została ona wyjaśniona jako pewna odmienna forma tego imienia, zdaniem niektórych uczonych starsza nawet od *JHWH*. Ricciotti, op. cit., s. 185.

¹¹ E. Mangenot, *Dieu*, DTC 4, 954—962.

ofiare Bogu Izraelitów¹² nie wynika koniecznie, że był uprzednio jego czcicielem; możliwe jest tłumaczenie, że uległ wpływowi Mojżesza, który mu opowiedział o cudach działanych przez Jahwe w ziemi egipskiej¹³.

Autorowie katoliccy przyjąwszy, że nazwa *Jahweh* jest imieniem własnym i osobowym Boga Izraelitów, pytają jednak, od jakiego czasu była im znana? Niektórzy jak E. Mangenot, A. Bea sądzą, że to imię znane było patriarchom; czytamy np., że „Setowi narodził się syn, którego nazwał Enos; ten począł wzywać imienia Pańskiego (*Jahweh*) Rdz 4, 26. Jest czymś pewnym, jak twierdzą wspomniani autorzy, że istniały imiona złożone, w których występuje forma skrócona *Jo* albo *Jah*; np. matka Mojżesza nosi imię *Jokebed* (Wj 6, 20). Przed czasami Mojżesza dawano imiona *Abijah* i *Ahijah* (1Krn 2, 25); tego rodzaju nazwy złożone spotykamy również w dokumentach pozabiblijnych¹⁴. Imię tedy *Jahweh* było znane w swej formie, chociaż w treści albo było niezrozumiałe, albo pierwotny sens został zamieniony i dopiero Bóg objawił Mojżeszowi, że to jest jego najbardziej własne imię.

Według J. M. Lagrange'a i A. van Hoonackera opierających się na historyczności nazw, w których skład wchodzi skrócona forma *Jahweh*, nazwa ta była znana, lecz jako część innych słów; np. matka Mojżesza nazywała się *Jokebed* = Chwała Jahwe (Rdz 22, 2; Wj 6, 20); u Babilończyków w czasach Hammurabiego korzystano z nazw *Ha-li-ia-ium Ia-um-ilu*; imiona: *Ia*, *Iahu*, *Io*, *Iohu* były na wschodzie semickim rozpowszechnione jako nazwy bóstw. W objawieniu danym Mojżeszowi Bóg oświadcza, że jest tym, który jest; forma w trzeciej osobie: ten, który jest (*Jahwe*) jest złożona z *Ja* i *hawah* = być, a więc zjawia się to imię w innym brzmieniu i posiada bogatszą treść¹⁵. Istnieją autorzy, którzy

¹² „Złożył tedy Jetro powinowaty Mojżesza całopalenia i ofiary Bogu; i przyszedł Aron i wszyscy starsi Izraelowi, aby chleb z nim jedli przed Bogiem (*ha elo-him*)” (Wj 18, 12).

¹³ „Niektórzy nowocześni uczeni utrzymują, że Jahwe był Bogiem Kenitów, odgałęzienia Madjanitów, do których należał Mojżesza Jetro” (por. Lb 10, 29; Sdz 1, 16; 4, 11).

Jednakże sąd ten nie znajduje żadnego oparcia w opowiadaniu biblijnym. Wielokrotnie wysuwane przypuszczenia, że również poza Izraelem istniały teoforyczne imiona, utworzone przy pomocy wyrazu *Jahweh*, bywały jednak zawsze poddawane w wątpliwość. Sprawa ta pozostaje więc nadal otwarta”. Ricciotti, op. cit., s. 186; por. A. Vincent, *La religion des Judeo-Araméens d'Éléphantine*, Paris 1937.

¹⁴ Ceuppens, *Tractatus...*, s. 131.

¹⁵ M. J. Lagrange, *El et Jahwe*, „Revue Biblique”, 12 (1903) 370—375; por. J. Coppens, *Le chanoine Albin van Hoonacker, son Enseignement, son Oeuvre et sa Méthode exégétique*, Paris 1935, s. 22—23; I. Hehn, *Die biblische und babylonische Gottesidee*, Leipzig 1934²; K. G. Kuhn, *Jw, Jhw, Jhwh, Über die Enste-*

bronią pełnej oryginalności imienia *Jahweh*, utrzymując, że ono zostało po raz pierwszy objawione Mojżeszowi¹⁶.

Ceuppens twierdzi, że teksty, w których jest mowa, że Enos wzywał imienia *Jahwe* (Rdz 4, 26), lub że Abraham odzywa się do Boga: *Adonaj Jahweh* (Rdz 15, 2), lub sam Bóg mówi: Ja, Pan (*Ani Jahweh*), którym cię wywiódł z Ur Chaldejczyków (Rdz 15, 7)¹⁷, nie dowodzą jakoby wówczas tak Boga nazywano; późniejszy hagiograf zaznaczył tylko, że wzywano imienia Boga, który za jego czasów został nazwany *Jahwe*; to samo odnosi się do słów wypowiedzianych przez Boga, któremu autor przypisał nazwę późniejszą.

Ceuppens również twierdzi, że nazwy *Ja* albo *Jah* nie odnosiły się wcale do jakichkolwiek bóstw pogańskich; nie znaleziono na to dowodu ani w dokumentach pisma klinowego¹⁸, ani w inskrypcjach Ras-Szamra¹⁹.

Imiona złożone, jakie spotykamy w Biblii: *Jokebed* (Wj 6, 20), albo *Abijjah*, *Ahijjah* (1 Krn 2, 25; 7, 8) nie miałyby też świadczyć, że imię *Jahwe* było znane, bo nie wiadomo, jak były wymawiane, lub czy dobrze były zapisane.

Racje przytaczane przez Ceuppensa posiadają swój walor, nie są jednak na tyle przekonujące, aby definitywnie rozstrzygnęły kwestię dotyczącą starożytności imienia *Jahwe*; zdaje się, że opinia Lagrange'a jest prawdopodobniejsza.

C. Treść imienia *Jahwe*²⁰. Wyraz *JHWH* może być formą czasownikową w *Hiphil* i oznaczałby wówczas

hung des Namens Jahweh, W: *Orientalische Studien*, ed. E. Littman, Leiden 1955, s. 25—42.

¹⁶ *Nous pensons donc que le nom de Jahweh est un nom entièrement nouveau le nom propre du Dieu Israel, désignant la nature intime du Dieu d'Israel. Dieu a révélé ce nom à Moïse, chef du peuple élu; c'est sous ce nom qu'il veut désormais être adoré. Genèse, s. 113—114.*

¹⁷ Por. Rdz 21, 33; 27, 13.

¹⁸ *Forma Jau vel Jah quae sive in initio, sive fine nominum locorum vel personarum adest, non est nomen divinum, quia nunquam signo particulari divinitatis praeceditur; populationes istae ergo Jau vel Jah ut nomen divinum non consideraverunt. Jau vel Jah est sive pronomen personale, sive demonstrativum, sive forma verbalis, ita ut M. Noth concludere possit separationem absolutam ponendam esse inter elementum babylonicum Ja-un Ja et nomen Dei Jahwe ex Antiquo Testamento. Ceuppens, De Deo, s. 133.*

¹⁹ Por. R. de Vaux, *Les textes de Ras Szamra et l'Ancien Testament*, „Revue Biblique”, 46 (1937) 553 nns.

²⁰ R. Criado, *La investigacion sobre el valor del nombre divino en le Antiquo Testamento*, „Estudios Biblicos”, 26 (1952) 313—352; 435—452; O. Eissfeldt, *El and Jahweh*, „The Journal of Semitic Studies”, I (1956) 25—37; O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Glessen 1934; W. A. Irwin, *The tetragrammaton*, „The Journal of Near Eastern Studies”, 3 (1944) 257—259;

a) tego, który coś czyni, powołuje do istnienia; podstawą opinii byłoby to szczególnie, że prorocy mówiąc o Bogu powołują się na jego tytuł: stwórcy i opiekuna, których to przymiotów nie posiadają fałszywe bóstwa — opinia nie ma oparcia w samym tekście biblijnym, ani w kontekście; działalność stwórcza Boga jest nazywana *bara* lub *asa* = stworzył, uczynił.

b) Niektórzy sądzą, że nazwa *Jahwe* nie oznacza ogólnie i abstrakcyjnie Boga stwarzającego, lecz tego, który tworzy burze i pioruny, unosząc się w powietrznych przestworzach²¹; miałyby taką interpretację potwierdzać teksty: „A wszystka góra Synaj dymiła się, przeto iż był Pan zstąpił na nią w ogniu” (Wj 19, 18); „Na groźbę twoją uciekną, ułęką się głosu gromu twego” (Ps 103, 7).

Ponadto czasownik *hawa* w języku arabskim oznacza: spadać z wysoka, albo wiać, a więc „Jam jest, którym jest” miałyby oznaczać: Zajmuję przestrzeń powietrzną i sprawiam, że powstają burze i spadają pioruny²². Idea Boga jako Stwórcy i Władcy przyrody znana była w Starym Testamencie; weźmy chociażby Ps 103: „Panie, Boże mój... Ty rozciągasz niebo jak skórę, pokrywasz wodami wierzch jego, czynisz obłoki wozem twoim, przechadzasz się na skrzydłach wiatrów. Czynisz z aniołów twoich wichry, a ze sług twoich ogień palący” (Ps 103, 2-4). W tekście jednak „jam jest, którym jest” nacisk jest położony na moc i obecność Boga wynikające z jego istoty.

G. Lambert, *Que signifie le nom divin JHWH*, „Nouvelle Revue Théologique”, 74 (1952) 897—915; A. Murtonen, *A philological and literary Treatise on the old Testament Names El, Elohim and JHWH*, Helsinki 1952; O. Procksch, *Theologie des alten Testament*, Gütersloh 1950; M. Reisel, *The mysterious name JHWH*, Assen 1957; Bibliografię dawniejszą podaje Ceuppens, *De Deo Uno*, s. 24—28, 128—134.

²¹ „Bóg mówiąc o sobie samym powiada „Jam jest”, ludzie zaś mówiąc o nim zwą Go „On jest”. Formy te są pierwszą i trzecią osobą czasu teraźniejszego czasownika *HWH hawah*, „być”, którego nieco młodszą formą jest *HJH, hajah*. Ponieważ *jahweh* z gramatycznego punktu widzenia mogłoby być zarówno czasem teraźniejszym formy prostej *kał*, „On jest”, jak i formy przyczynowej *hifil*, „On sprawia, że coś jest”... w znaczeniu tym dopatrywano się nawiązania do twórczej działalności Boga. Jednakże forma przyczynowa słowa *HJH* nie pojawia się nigdzie indziej, w języku hebrajskim ani też przytoczony fragment (Wj 3, 14—15) nie interpretuje tego imienia jako formy przyczynowej”. Ricciotti, op. cit., s. 185.

²² „Jako namiastkę interpretacji filologicznej przytoczono zamiast czasownika hebrajskiego „być” czasownik arabski *hawa*, który wśród innych znaczeń ma także znaczenie: „spadać” (z wysoka), (por. Koran 53, 1) albo „wiać” (o wietrze)... Na podstawie tylko tej analogii, pod względem filologicznym bardzo wątpliwej, usiłowano wysnuć wniosek, że *Jahwe* jest to Bóg, który zajmuje przestrzeń powietrzną, czyli „On się unosi” w podniebnych przestworzach”. Ricciotti, op. cit., s. 186; por. Lagrange, *El et Jahwe*, s. 374.

c) *JHWH* może być wzięte w formie kal i oznacza po prostu: On jest; jest tu jeszcze możliwe podwójne tłumaczenie: albo mówimy, kim jest Bóg sam w sobie lub kim jest dla innych. Jahwe według tej drugiej interpretacji obiecuje stałą pomoc ludowi izraelskiemu. Wykładnia taka jest możliwa, lecz nie ukazuje całej głębokiej treści nazwy; według Ceuppensa należałoby odróżnić obietnicę pomocy Bożej od szczególniejszego objawienia, jakie jest zawarte w treści omawianej nazwy. Kiedy Mojżesz się waha i lęka, czy podola posłannictwu, Bóg do niego mówi: „Ja będę z tobą; a to będziesz miał za znak, że cię posłałem: gdy wywiedziesz lud mój z Egiptu, ofiarujesz Bogu na tej górze” (Wj 3, 11-12). Dopiero po zapewnieniu pomocy Boga Mojżesz pyta o jego imię i słyszy „Jam jest, którym jestem” (Wj 3, 14). Z tekstów wynikałoby raczej, że nazwa Jahwe coś więcej znaczy niż obiecaną Bożą pomoc²³, a więc mamy tu wskazówkę, kim Bóg jest sam w sobie; jaki tedy przymiot Bożej istoty lub co najbardziej charakterystycznego wyraża imię Jahwe? Czy może jest wskazana wiekiistość Boga, który jest zdolny pomóc, bo zawsze trwa; czy też nazwa odkrywa nam istotę Bożą, tj. samoistność i pełnię bytu. Wiekiistość Boga wynika z jego istnienia, ale czy wyraz Jahwe mówi jedynie o tym, że Bóg będzie zawsze istniał? Zdaje się, że tekst winien wtenczas brzmieć: Jam jest, który będę zawsze — *ehjeh aszer haito*. Jeśli nie sama wiekiistość Boga, lub jakiś inny przymiot zawiera się w treści Jahwe, to pozostaje przyjąć, że Bóg objawia przez owe imię, iż jego istnienie jest całkowicie niezależne i że mu nic nie brakuje, dlatego może zawsze pomóc, bo wszystko odeń zależy; zgodnie z taką wykładnią autor Księgi Mądrości ironicznie wyraża się o ludziach „w których nie ma znajomości Boga”, bo „z tych dóbr, które widzą nie mogli poznać tego, który jest (ὁ ὢν), ani z rozważania dzieł nie rozpoznali Twórcy” (Mdr 13, 1).

Przeciwko takiej interpretacji powstaje zarzut, że jest nazbyt spekulatywna, przerastająca współczesne Mojżeszowi pojęcia o Bogu i nie ma charakteru religijnego, który przecież ujawnia się w dialogu między Bogiem i Mojżeszem. Idea samoistności Bożej lub pełni istnienia nie ujawnia się w Pięcioksięgu, a więc i tu w omawianym tekście należy obrać znaczenie nie tak metafizyczne.

Zwolennicy interpretacji imienia *Jahweh* mającego wyrażać samoistność Bożą i pełnię istnienia utrzymują, że nazwa jest obrona przez Boga, a nie wyrosła z kultury semickiej; a więc może wskazywać na jakąś treść nieznaną semitom²⁴. Niezależnie od tego czy Izraelici byli

²³ Por. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I: Dieu, Paris 1954, s. 16—17; L. Pirot, A. Clamer, *La Sainte Bible*, Paris 1956, I/2, s. 83.

²⁴ H. Renckens, *De Naam Yahweh als samenvatting Israels Godsberof*, *Bijdragen*, „Tijdschrift voor Filosofie en Theologie”, 19 (1958) 117 — 136;

zdolni od razu pojąć całe bogactwo znaczeniowe imienia, Bóg musiał objawić Mojżeszowi, że jest w pełni niezależny, a w tym przecież zawiera się idea samoistności i pełni bytu. Zresztą idea niezależności bytowej bóstwa nie była obca ani Egipcjanom, ani Babilończykom²⁵, a więc niezależność Boga w istnieniu nie była czymś zupełnie obcym w owym czasie. Nazwa Jahwe, wyrażająca samoistność Boga nie wyklucza jego osobowości, ponieważ występuje on jako Prawodawca, Opiekun, Sędzia, a więc jako rozumny podmiot działań czyli osoba.

2. *El, Elohim, Eloah, El-Elion, El-Szaddai.*

a) We wszystkich nazwach występuje termin *El* i to albo samodzielnie, albo w złączeniu z przydawkami. *El* u Babilończyków występuje w formie *Ilu*, a w arabskim *ilah*²⁶. W Piśmie św. Starego Testamentu powyższa nazwa jest stosowana do Boga, np. o Jakubie jest mowa, że zbudowawszy tam ołtarz (w Salem) wzywał przy nim najmocniejszego Boga Izraelowego (*El Elohe Israel*) Rdz 33, 30²⁷.

Wyraz *El* (lub w liczbie mnogiej — *Elim*) oznacza także bóstwa innych ludów np. „Pan sam był wodzem jego, a nie było z nim boga obcego” (Pwt 32, 12)²⁸, wskazuje też na sędziów: „Bóg stanął w zgromadzeniu bogów i w pośrodku bogów sądzi... Jam rzekł: Bogami jesteście i synami Najwyższego wszyscy” (Ps 81, 1, 6). Kiedy *El* oznacza Boga prawdziwego najczęściej stosowane jest z dodatkami, np. *El — Olam* — Bóg wiekuisty (Rdz 21, 33—34) albo Bóg — *Bethel*: „Jam ci jest Bóg z Bethel” (Rdz 31, 13).

b) *Elohim* (Septuaginta: ὁ θεός) jest nazwą bardzo często stosowaną do Boga w Piśmie św. Starego Testamentu, bo aż 2570 razy; oznacza też pogańskie bóstwa np.: „Teraz poznałem, że wielki Pan nad wszystkie bogi” (Wj 18, 11)²⁹.

Nazwa nie jest reminiscencją dawnych wierzeń politeistycznych, gdyż stosowana jest w sensie bardzo wyraźnym na oznaczenie jednego Boga (Rdz 1, 1); najprawdopodobniej *elohim* na równi z *Elim* znaczy władztwo i potęgę, albo może wskazuje na Tego, przed którym należy mieć szacunek i uczucia obawy³¹.

E. Schild, *On Exodus III, 14: „I am that I am”, „Vetus Testamentum”, 4 (1954) 296—302.*

²⁵ Ceuppens, *De Deo Uno*, s. 28.

²⁶ *El* może pochodzić od *alah* = być mocnym = a więc może oznaczać potężnego władcę (ὁ ἰσχυρὸς ὁ παντοκράτωρ). Według niektórych *El* pochodziłoby od *Ul* = być pierwszym, a więc oznaczałoby wodza.

²⁷ Por. Rdz 46, 3.

²⁸ Por. Wj 15, 11; Pwt 11, 36.

²⁹ Septuaginta tłumaczy *El* — ὁ θεός a Wulgata — *Deus*.

³⁰ Por. 3 Krl 11, 5—6; 13, 21, 24; 3 Krl 1, 2.

³¹ Por. Ceuppens, *De Deo Uno*, s. 27; P. Heinisch, *Theologie des Alten Testamentes*, Bonn 1940, s. 19—24.

c) *Eloah*³² (Septuaginta: ὁ θεός); wyraz pochodzić może od *El* jako jego dalsza rozbudowa poetycka; jest czymś mniej prawdopodobnym, że forma pojedyncza jest utworzona sztucznie od liczby mnogiej *Elohim*³³. Termin jest najczęściej stosowany na oznaczenie Boga Izraelowego, chociaż nie wyłącznie³⁴.

d) *El-Elion* (Septuaginta ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος = *Deus Altissimus* — Vulgata); niekiedy istnieje połączenie *Jahweh Elion*, albo *Elohim Elion*. W Księdze Daniela spotykamy się z liczbą mnogą od *Elion*, a więc *Elionin* (Dn 7, 22, 25, 27). *Elion* występuje czasem samodzielnie jak Lb 24, 16; Pwt 32, 8; Iz 14, 14. Nazwa prawdopodobnie wskazuje na godność Boga lub bogów³⁵.

e) *El-Szaddai* (Septuaginta παντοκράτωρ = *Omnipotens*, Vulgata). Nazwa jest stosowana do Boga w okresie patriarchów, ale spotykamy ją także później, np. w Księdze Joba (21, 15. 20; 22, 17). Wyraz najprawdopodobniej pochodzi od *szadad* = kogoś pokonać, być silniejszym, a więc *El-Szaddaj* wskazuje na władcę mającego potęgę, lub nawet wszechmogącego, np.: „Ukazał mu się Pan (El-Szaddaj) i rzekł do niego: „Jam Bóg wszechmogący” (Rdz 17, 1). Możliwe jest także pokrewieństwo z asyryjskim *szadu* = góra lub być wysoko, a więc *El Szaddai* — Bóg — Najwyższy.

3. *Adon* (Septuaginta — ὁ κύριος, Vulgata — *Dominus*) pochodzi od słowa — *din* = sądzić, panować, a więc *Adon* = Pan, Posiadacz, Władca i stosuje się do króla (Jr 22, 18; 34, 5), do właściciela ziemi (3 Krl 16, 24—25) i do samego Boga Izraelitów (Wj 23, 17; Ps 114, 7). Z przydawką *aj* — *adonaj* odnosi się do jedyne Boga, np. Przeto mówi Pan Bóg: „Ponieważ mówiliście próżności i widzieliście kłamstwo, przeto oto, ja przeciw wam, mówi Pan Bóg” (Ez 13, 8).

4. Z innych nazw stosowanych do Boga w Piśmie św. Starego Testamentu warto jeszcze zanotować następujące:

a) *Sur* = skała, np. „Pan skała moja i siła moja i Zbawiciel mój, Bóg mocny mój” (2 Sm 22, 2).³⁶

b) *Joseb hakcherubim* = siedzący na cherubinach: „wzięli stamtąd skrzynię przymierza Pana zastępów, siedzącego na cherubinach” (1 Sm 4, 4).

³² W Starym Testamencie wyraz jest użyty 57 razy, a w samej księdze Joba 41 razy.

³³ J. Brinktrine, *Die Lehre von Gott*, Paderborn 1953, t. I, s. 73.

³⁴ „A król będzie czynił według woli swojej i podniesie się i rozwieli się przeciw każdemu Bogu i przeciw Bogu bogów będzie mówił wyniośle” (Dn 11, 36).

³⁵ *Expressio frequenter in Judaismo occurrit ... Etiam apud Babylonios, Aegyptios, Chananaeos, Deus Altissimus cognoscitur unde non est nomen proprium monotheismo Israelitarum*. Ceuppens, op. cit., s. 127.

³⁶ Por. Iz 8, 14; 17, 10; 26, 4; 30, 29; 44, 8; Ps 17, 3; Hab 1, 12.

c) *Elohej Marom* — Bóg wysokości: „Cóż godnego ofiaruję Panu? pokłonię się Bogu wysokości” (Mich 6, 6)³⁷.

d) *Kadosz Israel*³⁸ — święty Izraela.

e) *Ram* = wysoki, najwyższy: „Bo tak mówi Wysoki (*Ram*) i Wy-niosły (*Nissa*) mieszkający w wieczności, a święte imię jego” (Iz 57, 15);

f) *Jabir Israel* (Iz 1, 24) = Mocny.

g) *Abinu* — nasz ojciec (Iz 63, 16);

h) *Elaħa Illaja* = Najwyższy Bóg (Dn 5, 18, 21);

i) *Elaħa Hajja* = Żyjący Bóg (Dn 6, 21),

j) *Melekh Szemajja*³⁹ = Król niebios (Dn 4, 34).

k) *Jahweh Sebaoth*, albo *Jahweh Elohej Sebaoth* = Bóg Pan wojsk; wyrażenie ostatnie wskazuje na władztwo Boga w stosunku do gwiazd⁴⁰, aniołów⁴¹, wojsk izraelskich⁴² i całej przyrody⁴³. Nazwa ta poucza, że od Jahweh zależą niebo i ziemia i wszystkie istoty żywe.

Sama wielość nazw w Starym Testamencie, a ponadto ich treść wskazuje, że Bóg Izraelski jest uznawany jako istota całkowicie niezależna i władcza w stosunku do wszystkich istot poza nią będących, a nie posiadająca żadnego braku⁴⁴.

II. Imiona Boże w Nowym Testamencie. 1. Bóg jako ojciec nasz⁴⁵. Nazwa sama już była znana w Starym Testamencie, chociaż dopiero w Nowym spotykamy się z tym rozróżnieniem, że Chrystus nazywa Boga: Ojciec mój, a wszyscy mają modlić się: Ojcze nasz: „Wy tedy tak się modlić będziecie: Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiach” (Mt 6, 9—10); „Ale, kto wypełnia wolę ojca mego, który jest w niebiesiach, ten wejdzie do Królestwa niebieskiego” (Mt 7, 21). Bóg jest nazywany ojcem ludzi będącym w niebiesiach: „...aby widzieli

³⁷ Por. Ps 91 (92), 9.

³⁸ Pojęcie świętości Bożej będzie niżej omówione. Nazwa *kadosz Israel* została utworzona przez Izajasza (Iz 6, 3), a następnie często używana w późniejszych pismach (por. Jr 50, 29) u Habakuka: *kodszi* = Święty mój, albo *kadosz* = święty (Hb 1, 12; 3, 3).

³⁹ *Melekh* = ὁ βασιλεύς = *rex*; por. Lb 23, 21; 24, 7; Sdz 8, 22—23. W okresie sędziów Jahwe jest królem Izraela, a późniejsi królowie są tylko zastępcami Boga.

⁴⁰ Pwt 4, 19; Iz 34, 34.

⁴¹ 3 Krl 22, 19; 2 Krn 18, 18.

⁴² Wj 7, 4.

⁴³ Rdz 2, 1; 42, 34, 2.

⁴⁴ Większą ilość nazw wymienia Brinktrine, op. cit., s. 70—79. Obszerniejszą bibliografię dotyczącą imion Bożych w St. Testamencie podaje Ceuppens, *De Deo Uno*, s. 126—136. Por. J. Kahmann, *Die Offenbarung der Liebe Gottes im alten Testament*. W: *Cor Jesu*, Roma 1959, t. I, s. 349—410.

⁴⁵ Por. Pwt 32, 6; Mal 2, 10; Iz 63, 16; Syr 51, 10.

wasze czyny dobre i chwalili ojca waszego, który jest w niebiesiech" (Mt 5, 16) ⁴⁶ nazywany jest też Ojcem niebieskim (Mt 5, 48), albo Ojcem z nieba (Łk 11, 13), albo ojcem, który przenika skrytości (Mt 6, 6).

Nazwa ojciec w stosunku do Boga ma bogatą treść: a) oznacza opiekę Bożą nad wszystkimi ludźmi w zakresie dobra naturalnego, gdyż Bóg sprawia, że słońce „wschodzi nad dobrymi i złymi, a deszczem zrasza sprawiedliwych i nieprawych” (Mt 5, 45), daje chleb powszedni (Mt 6, 11) i w ogóle dobra naturalne pod warunkiem, że ludzie będą szukać najpierw Królestwa Bożego (Mt 6, 33). b) Bóg jako ojciec udziela dobra nadprzyrodzonego: odpuszcza grzechy (Mt 6, 12), udziela nadprzyrodzonej nagrody: „Miłujcie nieprzyjacioły wasze, dobrze czyńcie... a zapłata wasza będzie wielka i będziecie synami Najwyższego... Bądźcie tedy miłosierni, jako i ojciec wasz miłosierny jest” (Łk 6, 35—36) ⁴⁷.

Z tekstów powyższych widać, że ojcostwo Boże odnosi się do wszystkich ludzi a nie tylko do chrześcijan i nie jest zgodna z treścią i duchem ewangelii opinia, że Bóg jest istotnie ojcem swego Królestwa, ojcem uczniów, dopiero nieistotnie i na dalszym planie ojcem wszystkich w ogóle ludzi ⁴⁸.

c) Bóg jest ojcem chrześcijan w szczególniejszy sposób. Mimo że Bóg jest istotnie ojcem wszystkich ludzi, to jednak w szczególniejszy sposób rozłącza swą opiekę nad chrześcijanami i w ogóle nad wszystkimi usprawiedliwionymi. Św. Paweł adresując swe listy do chrześcijan życzy im, aby otrzymali łaskę i pokój „od Boga ojca naszego i Pana Jezusa Chrystusa” (Rz 1, 7; 1 Kor 1, 3; 2 Kor 1, 2; Gal 1, 3). W liście do Rzymian czytamy, że chrześcijanie (bo do nich autor się zwraca) otrzymali nie ducha bojaźni lecz „ducha przybrania za synów”; dlatego możemy mówić do Boga: Ojcze; dobro udzielane przez tego ojca dzieciom jest przeogromne i właściwie nieograniczone; bo skoro „jesteśmy synami, to i dziedzicami; dziedzicami Bożymi, a współdziedzicami Chrystusa” (Rz 8, 13—17). d) Bóg występuje jako ojciec w stosunku do Jezusa Chrystusa, a więc nazwa ta zarówno odnosi się do wszystkich osób Bożych, do których modlimy się mówiąc: „Ojcze nasz”, jak i do pierwszej Osoby Bożej. Chrystus nazywa Boga ojcem swoim: „Ojciec mój, który jest

⁴⁶ Por. Mt 5, 45; 6, 1; 7, 11.

⁴⁷ Por. Flp 4, 19—20; 2 Kor 1, 3.

⁴⁸ Opinię taką wygłasza P. Schruers: „Możemy wyciągnąć wniosek stwierdzający, że Bóg nie jest „dobrym ojcem wszechświata” w sensie pewnej filozofii popularnej, lecz jest istotnie (*essentiellement*) ojcem Królestwa, ojcem uczniów. Z tej racji jest naszym ojcem, a także ojcem „niebieskim” to jest tym, który srowadza zbawienie z nieba na ziemię”. *La paternité divine dans Mt 5, 45 et 6, 26—32*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, 36 (1960), z. 3/4, s. 624.

w niebie” (Mt 7, 21; 10, 32), lub mówi: „Czyż nie wiedzieliście, że w tym co jest ojca mego być winienem?” (Łk 2, 49); „nie czyńcie domu ojca mego, domem targowiska” (J 2, 18). Paweł ap. zgina kolana „przed ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Ef 3, 14). Sam Chrystus oświadcza, że „Wszystko dane mi jest od Ojca mego. I nikt nie zna Syna, jeno Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, jeno Syn i komu by Syn zechciał objawić” (Mt 11, 27). Bóg nazywa Chrystusa Synem miłym (Mt 3, 17) i Synem, w którym sobie upodobał (Mt 17, 5). Św. Jan ewangelista nazywa synami Bożymi tych „którzy nie z krwi, ani z żądzy ciała, ani też z woli ludzkiej, ale z Boga się narodzili” (J 1, 13), natomiast o Chrystusie pisze: „Boga nikt nigdy nie widział. Syn Jednorodzony, który jest na łonie Ojca, ten nam opowiedział” (J 1, 18).

W treści wyrazu Bóg Ojciec ujawnionej przez pismo św. zawiera się udzielanie jakiegoś przeogromnego dobra; jest to albo udział Syna w posiadaniu tej samej liczbowo natury Bożej — zgodnie z tekstem: „Wszystko dane mi jest od Ojca mego” (Mt 11, 27), albo udzielanie „przybrania za synów Bożych” (Rz 8, 23)⁴⁹.

Ponadto w terminie „ojciec” zawiera się pojęcie bliskości rodzinnej i wzajemnej życzliwości, a przede wszystkim miłość i zharmonizowanie woli ojca z pragnieniami syna.

2. Nazwa Bóg (ὁ θεός = *Deus*) jest brana w Nowym Testamencie zarówno na oznaczenie Boga Jedyne (np. J 1, 1-6) jak i bogów w politeizmie (Dz 7, 43; 7, 40)⁵⁰. W sensie metaforycznym wyraz ὁ θεός wskazuje nawet na dobro cielesne upragnione jako cel (Flp 3, 19), a nawet na szatana, który jest nazwany „bogiem tego świata” (2 Kor 4, 4) czy też antychrysta, który będzie w czasach eschatologicznych podawać się za Boga (2 Tes 2, 4). Kiedy nazwa „bóg” orzeka o Bogu Jedynym, to wówczas w greckim otrzymuje często choć nie zawsze rodzajnik „ὁ” i łączy się zwykle z przymiotami, jakie przysługują wyłącznie Stwórcy świata; np. Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga (τὸν θεόν) oglądać będą (Mt 5, 8). Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga (πρὸς τὸν θεόν) a Bogiem (θεός) było Słowo⁵¹; „Któż może grzechy odpuszczać, jeśli nie sam Bóg” (ὁ θεός) (Mk 2, 7).

3. Nazwa κύριος = *Dominus* = Pan w Starym Testamencie w tłumaczeniu Septuaginta zastępuje imię Jahwe; w Nowym Testamencie nie jest stosowana wyłącznie do Boga⁵² na oznaczenie Jego najwyższej

⁴⁹ Por. Gal 4, 4-5.

⁵⁰ „Chociaż bowiem są tak zwani bogowie (θεοί) czy to w niebie, czy na ziemi (a bogów tych jest wielu (θεοί πολλοί) i panów jest wielu (κύριοι πολλοί) dla nas istnieje tylko jeden Bóg ojciec.. i jeden P. Jezus Chrystus” (1 Kor 8, 6).

⁵¹ W orzeczeniu (θεός) jest bez rodzajnika.

⁵² Oznacza niekiedy formułę grzecznościową, np. J 4, 11; 6, 34.

doskonałości, chociaż niekiedy nazwa to wskazuje np. u św. Pawła: „Jeden Bóg ojciec, od którego pochodzi wszystko... i jeden Pan (εἷς κύριος) Jezus Chrystus, przez którego stało się wszystko i my przez niego” (1 Kor 8, 6); stwórcza moc jest też w jednakim stopniu przypisana Bogu Ojcu i Synowi. Κύριος wskazuje na władztwo Boga: „Naostatek odłożony mi jest wieniec sprawiedliwości, który mi wręczy Pan (ὁ κύριος) sądnia sprawiedliwy (2 Tm 4, 8); „Ale stał przy mnie Pan (ὁ κύριος) i umocnił mię” (2 Tm 4, 17); „wybawił mię Pan ze wszystkiego złego i zachowa do Królestwa swego niebieskiego” (w. 18).

Z tekstów widać, że wyraz „Pan” = κύριος może oznaczać albo władztwo nieograniczone i orzeka o Bogu Stwórcy, albo ograniczone i wskazuje na człowieka posiadającego jakieś zwierzchnictwo.

4. Nazwy Boga w formułach trynitarnych. W Nowym Testamencie jest mowa o jednym Bogu lecz równocześnie przypisuje się trzem tę samą władzę i w ogóle doskonałości; z tego wynika, że Jeden Bóg jest Bogiem Ojcem, Bogiem Synem i Bogiem Duchem św. W formule Mateusza ewangelisty czytamy: „Nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha św.” (τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος) (Mt 28, 20). W listach do Koryntian takie same boskie przymioty orzekają o trzech: Są różne dary łaski; lecz tenże Duch (τὸ πνεῦμα). I różne są rodzaje posług, lecz tenże Pan (ὁ ἀπόστολος). I różne rodzaje działania, lecz tenże Bóg ὁ δὲ ἀπόστολος θεός (1 Kor 12, 4-5). Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa i miłość Boża i uczestnictwo Ducha św. niech będzie z wami wszystkimi (2 Kor 13, 12). W obu tekstach wszyscy trzej występują na równi jako dawcy nadprzyrodzonego życia, a więc posiadają przymioty Boże.

5. W księdze Objawienia czytamy, o Bogu: „Łaska wam i pokój od tego, który jest i który był, i który nadejdzie” (ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος) (Obj 1, 4).⁵³ Mimo wyrazu ἀπὸ podmiot występuje w mianowniku, a to świadczy, że nazwa Boga jest nieodmienialna. Istnieje tu dosyć wyraźna aluzja do imienia Jahwe przy zastosowaniu powszechnej wykładni stosowanej w ówczesnych szkołach rabinistycznych; jeśli bowiem ktoś zawsze jest, to zarówno był jak będzie. Nazwa nie była wyłączna w kulturze religijnej Izraelitów, gdyż spotykamy ją u Pauzanasza (II w. po Chr.), który mówi o Jowiszu: jest, był i będzie⁵⁴.

Podane imię Boga wskazuje bezpośrednio na wiekuistość Boga, a pośrednio na absolutną doskonałość.

⁵³ Por. Obj 1, 8; 4, 8; Nazwa jest stosowana do Boga w księdze Objawienia pięć razy: trzy w brzmieniu podanym i dwa w formie skróconej: który jest i który był (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν) Obj 11, 17; 16, 15.

⁵⁴ Por. Ceuppens, *De Deo Uno*, s. 139; A. Gélén, *L'Apocalypse*. W: *La Sainte Bible*, t. XII, s. 596. Por. Obj 1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7, 14; 19, 6, 15; 21, 22.

6. Wszechmogący (*παντοκράτωρ* = *omnipotens*). Nazwa podana jest dziesięć razy w księdze Objawienia i jeden raz w liście II do Koryntian⁵⁵. Tłumacze Septuaginta tym wyrazem oddawali hebrajskie: *szaddaj* i *Jahweh Sebaot* = *Deus Omnipotens*, *Deus exercituum*. Jak widzieliśmy *szaddaj* oznacza prawdopodobnie moc, a drugie wyrażenie: władztwo Jahweh nad stworzeniami.

7. Król wieków (*ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων* = *rex saeculorum*). W liście pierwszym do Tymoteusza czytamy następującą doksologię: „A królowi wieków, nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, jedynemu Bogu cześć i chwala na wieki wieków” (1 Tm 1, 17). Wyrażenie „Król wieków” znane było w księgach późniejszych Starego Testamentu⁵⁶ i oznacza albo wiekuistość Boga panującego nad wszystkimi czasami, albo po prostu (co jest prawdopodobniejsze) wskazuje na to, że Bóg rządzi wszystkimi rzeczami w świecie, a przede wszystkim sprawami ludzi, których istnienie mierzy ogólnie wiekami⁵⁷.

8. „Jam jest Alfa i Omega, początek i koniec mówi Pan Bóg” (Obj 1, 8). Zwrot stosowany jest zarówno do Boga⁵⁸, jak i do Chrystusa Boga-Człowieka⁵⁹. Treść wyrażenia istnieje już w pismach Izajasza proroka, u którego czytamy: „Któż to sprawił i uczynił, wzywający pokolenia od początku? Ja, Pan, pierwszy i ostatni, ja jestem” (Iz 41, 4)⁶⁰. W czasach ziemskiego życia Chrystusa rabini na oznaczenie trwania Boga korzystali z pierwszej, środkowej i ostatniej litery alfabetu hebrajskiego *alef*, *mi* i *tau* (*amet*). W wyrażeniu zawiera się idea wiekuistości Boga, gdyż dalsze słowa mówią o tym, że jest On zawsze: był, jest, będzie.

9. Bóg jest miłością. W pierwszym liście św. Jana czytamy: „Kto miłuje z Boga jest narodził i zna Boga. Kto nie miłuje nie zna Boga, bo Bóg jest miłością (*ὁ ἀγάπη*)” (1 J 4, 8)⁶¹.

Jeśli wymieniamy przeróżne nazwy Boga, to nie może zabraknąć wśród nich i tej najpiękniejszej i najbardziej religijnej, będącej wyrazem ducha ewangelii. Według I listu św. Jana miłość Boga polega na jakimś niezwykłym, obecnie niepojętym udzielaniu się jego dobroci w stosunku do ludzi: „Patrzcie, jaką miłość (*ποταπὴν ἀγάπην*) okazał nam

⁵⁵ 2 Kor 6, 18 (cytat ze St. Test.).

⁵⁶ Por. Jr 10, 19; Tb 13, 6; Syr 36, 19.

⁵⁷ Por. A. Médebielle, *Épître aux Hébreux*. W: *La Sainte Bible*, t. XII, s. 292.

⁵⁸ Obj 21.

⁵⁹ Obj 22, 13.

⁶⁰ Por. Iz 44, 4; 48, 12.

⁶¹ Por.: „Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim” (1 J 4, 16).

Ojciec, żeśmy zostali nazwani dziećmi Bożymi, i że nimi jesteśmy... Teraz jesteśmy dziećmi Bożymi a jeszcze się nie okazało, czym będziemy" (1 J 3, 1—2). Udzielanie się Boga ma za cel, abyśmy osiągnęli uczestnictwo z Ojcem i Synem jego Jezusem Chrystusem (1 J 1, 3) i stali się podobni do Boga, widząc go takim jak jest (1 J 3, 2). W miłości Boga istnieje sprawiedliwość i świętość wykluczająca wszelki grzech i nieprawość; kto się narodził z Boga i ma zaród Boży w sobie, to nie może równocześnie grzeszyć (1 J 3, 7-9).

Miłość Boga jest uprzednia w stosunku do człowieka: „My przeto miłujemy Boga, bo Bóg pierwiej nas umiłował" (1 J 4, 19). Kryterium miłości Boga jest dla nas to, że „oddał za nas życie swoje"⁶² i dlatego nasza miłość winna być ofiarna, bo jeśli kto „widziałby brata swego w potrzebie i zamknął przed nim serce swoje, — jakże może w nim przebywać miłość Boża" (1 J 3, 17). W Bogu zawiera się wszelka miłość i dlatego „kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim" (1 J 4, 16).

Według św. Pawła miłość, która jest w Bogu stanowi najwyższą wartość i cel naszego życia bo „ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani potęgi... ani żadne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Bożej (ἀπό τῆς ἀγάπης), która jest w Chrystusie Jezusie Panu naszym" (Rz 8, 38-39). „Bóg miłość swą ku nam okazuje przez to, że Chrystus za nas umarł, w czasie gdyśmy jeszcze grzesznikami byli" (Rz 5, 8), a to dla nas jest rękojmią, że również zbawienie wieczne otrzymamy (Rz 8, 10). Tę samą myśl spostrzegamy w ewangelii św. Jana: Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, który wierzy weń nie umarł, ale miał żywot wieczny" (J 3, 16). W nauce i postępowaniu Chrystusa Pana miłość Boga ujawnia się jako szukająca nawet okruszyny dobra zagubionego w grzechu: „Syn Człowieczy bowiem przyszedł szukać i zbawiać, co było zgineło" (Łk 19, 10). Paradoksalnie i prawie niezrozumiale brzmią słowa ewangelii o takiej samej radości nad jednym grzesznikiem pokutę czyniącym jak nad dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwymi, którzy pokuty nie potrzebują (Łk 15, 7). Dobro odnalezione ma jakby większą wartość od dobra posiadanego. Chrystus mówi o radości wśród aniołów Bożych nad jednym grzesznikiem pokutę czyniącym" (Łk 15, 10).

Odblaskiem miłości Bożej jest ludzka natura Zbawiciela, który w niej i przez nią okazuje swą miłość: wzbogacającą, subtelną, wyrozumiałą, przebaczącą, realistyczną i wcale nie pobłażliwą dla samego zła; kto nie ma miłości Boga i bliźniego, nie może zjednoczyć się z Bogiem najwyższą miłością; rozumiemy dlatego sens jednego przy-

⁶² Por. „W tym się okazała miłość Boża ku nam, że Bóg zesłał na świat Syna swego jednorodzonego, abyśmy żyli przezeń" (1 J 4, 9).

kazania miłości mającej dwa główne rozgałęzienia: miłości ku Bogu i bliźniemu.

*

Wielość nazw i imion Boga w Piśmie św. wskazuje, że jest On najdoskonalszy, nieogarniony i nie da się wyrazić jakimkolwiek jednym pojęciem. Z tych wielu nazw i imion na pierwszym miejscu należy postawić dwie: Jam jest którym jest i Bóg jest miłością; uzupełniają się one wzajemnie. W pierwszej uwidacznia się lepiej pełnia bytu, chociaż nie znikają pierwiastki osobowe, gdyż Ten, który takie imię sobie nadaje, jest Rządcą, Opiekunem, Prawodawcą. W drugiej nazwie Boża istota uwidacznia się jako Dobro urzekające i pociągające ku sobie istoty ludzkie — mamy więc tu uwydatniony charakter religijny nazwy.

Na zakończenie rozdziału warto podać analizę filologiczną trzech wyrazów: θεός = Deus = Bóg.

Termin grecki θεός (lakonskie, tesalskie, kretańskie — θιός) pochodzi z pnia indoeuropejskiego dhuesos (litewskie — dvasė — duch) stąd skrócone dhuos — θεός⁶³. Odpowiednikiem rzeczownika jest czasownik dhues — oddychać, tj. żyć; a więc θεός — ten, który żyje. Cyganie polscy na oznaczenie Boga korzystają ze słowa deweł; jest tu dość bliskie pokrewieństwo z dhuesos, dhues⁶⁴. Nazwa łacińska deus jest zmianą dawniejszego deivos — świetlisty (sanskryckie — devas, litewskie — dievas)⁶⁵. W językach słowiańskich od XIII wieku: „czeskie buh, rosyjskie bog, serbochorwackie bóg, starocerkiewnosłowiańskie bogz — Pierwotne znaczenie „bogactwo, szczęście, dola” (por. bog-gaty, u-bogi, z-boż-e), skąd „udzielający bogactwa, szczęścia”, por. staroindyjskie bhāga — „dobro, bogactwo, szczęście; udzielający, pan”, awestyjskie i staroperskie бага — „pan, Bóg”. Wyłączna zgodność znaczenia Bóg słowiańsko-irańska jest tak uderzająca, że zachodzi możliwość nie tyle pożyczki irańskiej, co wpływu na rozwój znaczenia”⁶⁶.

⁶³ E. Boissacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indoeuropéennes*, Heidelberg — Paris 1938², s. 339.

⁶⁴ J. Ficowski, *Cyganie polscy*, Warszawa 1953, s. 246.

⁶⁵ J. Otrębski — J. Safarewicz, *Gramatyka historyczna języka łacińskiego*, Warszawa 1937, s. 47, 98, 120.

⁶⁶ Zob. F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1952, s. 40.

Rozdział II

PRZYMIOTY BOGA ZŁĄCZONE Z JEGO ISTNIENIEM

Podkreślono już, że przymioty Boga nie różnią się w sposób rzeczywisty od jego natury; z tej racji wyliczanie przymiotów związanych z jego istnieniem lub działaniem wynika ze sposobów naszego pojmowania; np. prostota Boża, wiekuistość, niezmierność i inne podobne do nich przymioty zaliczamy do tych, które są związane z istnieniem, natomiast wiedzę i wolę umieszczamy wśród przymiotów powiązanych z działaniem.

§1. NIEZŁOŻONOŚĆ (PROSTOTA) BOŻEJ NATURY

Twierdzenie. Bóg jest istotą niezłożoną (prostą).

1. **Wyjaśnienie.** To jest proste, co nie jest złożone, tzn. w czym nie da się wykazać żadnych części składowych. Pojęcie prostoty wyklucza wszelkie złożenie, a więc:

1° złożenie fizyczne — z części realnie istniejących i różniących się rzeczywiście; takie złożenie fizyczne tworzą np. dusza i ciało;

2° złożenie metafizyczne — ze stopni bytowych; np. człowiek składa się z bytu cielesnego, żywego, zmysłowego i rozumnego; stanowi on jedność, a te części nie są realne, jednak mówimy o nich, gdyż w człowieku są różne działania, dające realną podstawę wspomnianej różnicy;

3° złożenie logiczne — byt stworzony jest zamknięty w kategoriach, i dlatego orzekają o nim cechy gatunkowe i rodzajowe (nie mają one zastosowania w Bogu); te właśnie cechy stanowią złożenie logiczne.

Pojęcie prostoty posiada, jak widzimy, cechy negatywne, wykluczające wszelkie złożenia, ale są w nim także i cechy pozytywne, a więc jednolitość działania, zwartość bytowa, siła i wielkość; np. w dziedzinie moralnej siła prostoty objawia się w tym, że człowiek prosty ma więcej siły charakteru, wyrobienia i opanowania; bogactwo np. etyki chrześcijańskiej sprowadza się do nakazu miłości Boga i bliźnich.

Mówiąc o prostocie Boga pamiętamy, że to pojęcie orzeka o Nim w sposób analogiczny, a więc:

1° *via negationis* odsuwamy od Boga za pomocą idei prostoty wszelkie cechy wskazujące na niedoskonałość, tj. brak bogactwa, przeżyć i abstrakcyjność;

2° *via affirmationis* stwierdzamy, że w Bogu są wszelkie doskonałości, tkwiące w pojęciu prostoty, a więc zwartość bytowa, jednolitość działania, siła i wielkość etyczna (Bóg prostą normą moralności);

3° *via eminentiae* mówimy, że te cechy pozytywne, tkwiące w pojęciu prostoty, są w Bogu w stopniu nieskończenie doskonałym.

2. Z dokumentów Kościoła. a) Synod w Reims (1148 r.): „Wierzymy i wyznajemy, że Bóg jest prostą naturą bóstwa (*simplicem naturam divinitatis esse Deum*) i nie można w jakimś sensie katolickim zaprzeczyć, że bóstwo jest Bogiem i Bóg jest bóstwem” (Denz. 389).

b) Sobór laterański IV (1215). „Mocno wierzymy i po prostu wyznajemy, że jeden sam jest prawdziwy Bóg... trzy wprowadzie osoby, lecz jedna istota substancji czyli natura prosta całkowicie (*simplex omnino*)” (Denz. 428).

c) Paweł IV w konstytucji: *Cum quorundam* (przeciwko unitarianom) uczy, że w Bogu są trzy osoby, a jednak „niezłożona całkowicie i niepodzielna jedność substancji” (Denz. 993).

d) Sobór watykański wśród przymiotów Boga wymienia także niezłożoność (prostotę) (Denz. 1782).

3. Kwalifikacja teologiczna. — Dogmat wiary uroczysto określony.

4. Opinie błędne. Z twierdzeniem o prostocie Bożej są niezgodne opinie: zwolenników politeizmu, dualizmu, panteizmu; ten ostatni o ile uznaje jakąkolwiek wielość rzeczy powstałych z Boga przez emanację, czy też w Nim istniejących jako przejawów Jego istoty, wówczas staje w sprzeczności z powyższym twierdzeniem.

Guibertus Porretanus uczył († 1154), że istnieje różnica rzeczywista między Bogiem a bóstwem, istotą i Bożą osobą. Grzegorz de Palamas (teolog grecki z XIV w.) twierdził, że istnieje różnica realna między istotą i mocą Bożą; atrybuty Boga są przezeń (i jego zwolenników zwanych palamitami) uważane za emanację istoty Bożej.

5. Pismo św. o prostocie Bożej.

A. W starym Testamencie nie istnieje wyraźna nauka o całkowitej prostocie Bożej natury, chociaż można by tu mówić o wniosku wyrowadzanym z nauki o całkowitej niezależności Boga. Jeśli tekst: „Jam jest którym jest” (Wj 3, 14), tłumaczylibyśmy w znaczeniu pełni bytu, wówczas można by stąd wyciągnąć naukę o samoistności Boga i jego pełnej niezależności; jakiegokolwiek części wskazywałyby na zależność od całości i bierną potencjalność.

Wiele tekstów w Starym Testamencie wskazuje na to, że Boga nie można widzieć, ani sobie wyobrazić; istniał zakaz przedstawiania Boga w malarstwie i rzeźbie (Wj 20, 4; Pwt 5, 8). Znamienne pod tym względem są pouczenia Izajasza o potędze Boga przewyższającej cały świat materialny: „Wszystkie narody jakby nie były, tak są przed

... Kомуż tedy uczyniliście podobnym Boga? albo có mu za obraz postawicie? (Iz 40, 17—18)¹. Nawet Mojżesz nie mógł widzieć oblicza Boga, lecz tylko odblask jego chwały: „A gdy będzie przechodziła obłoka moja, postawię cię w rozpadlinie skały i zakryję prawicą moją... oblicza mego widzieć nie będziesz mógł” (Wj 33, 22—23).

Obok powyższych tekstów spotykamy w Piśmie św. Starego Testamentu cały szereg antropomorfizmów. a) Bóg przechadza się po ogrodzie rajskim (Rdz 3, 8), kształtuje ciało Adama i Ewy (Rdz 2, 7, 22), ramiyka drzwi arki (Rdz 7, 16), odczuwa zapach ofiary Noego (Rdz 8, 21). b) Z tekstów mówiących o tym, że pierwsi ludzie zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boże wynikałoby, że ma on ciało jak człowiek (Rdz 1, 26), bo przecież w tejże Księdze Rodzaju jest mowa, że Adam zrodził Seta na podobieństwo swoje (Rdz 5, 3). c) Przypisuje się Bogu, że ma twarz (Rdz 4, 14; 4 Krl 17, 18), serce (Rdz 6, 6; Oz 11, 8), oczy (Pwt 11, 12), ramię (Wj 6, 6), rękę i ramię (Pwt 4, 34), usta (Lb 6, 6; Iz 1, 20), uszy (2 Sm 22, 7; Ps 5, 1), nozdrza (2 Sm 24, 1; — w hebrajskim), wargi i język (Iz 30, 27), nogi (Iz 40, 13). d) Pismo św. St. Testamentu mówi dość często o uczuciach żalu i gniewu w Bogu (Rdz 6, 6). Szczególnie w psalmach mówi się często o gniewie Bożym (Ps 2, 4—5, 12; 6, 2; Ps 17, 18; 75, 8). e) W teofaniach Starego Testamentu Bóg ukazuje się w postaciach spostrzegalnych: „I ukazał mu się Pan w dolinie Mambre... Gdy więc podniósł oczy swe, ukazali mu się trzech mężowie stojący blisko niego (Rdz 18, 1—2). „I ukazał mu się Pan w płomieniu ognistym z pośrodką krzaka” (Wj 3, 2)². W słynnej wizji Izajasza proroka Bóg jest spostrzegalny, gdyż siedzi na stolicy wysokiej i wyniosłej, otoczony jest Serafinami, którzy za pomocą skrzydeł zakrywają oblicze jego (Iz, 1—4).

Gdybyśmy chcieli wszystkie powyższe sposoby wyrażania przyjąć nie za formy wskazujące na prawdy ogólne, lecz twierdzilibyśmy, że obrazom tym odpowiada jednoznaczna rzeczywistość, wówczas należałoby uważać za fałsz to wszystko, co Pismo św. mówi o Bogu wszechpotężnym Stwórcy, nieśmiertelnym, wszechmocnym i całkowicie niezależnym.

a) Pierwsza grupa antropomorfizmów uczy jedynie, że Bóg jest przyjacielski i bliski dla ludzi, a nie, że dosłownie: spaceruje, lepi ciało; byłoby to niezgodne z wszechmocą Bożą zarysowaną wyraźnie w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju.

b) Z tekstu mówiącego, że Adam zrodził Seta na obraz i podobieństwo swoje nie wynika jakoby Bóg tworzący Adama na obraz swój posiadał kształty ludzkie. Bóg jest wszechmogący (Rdz 1, 1—31; Wj 6, 2—3)

¹ Por. Iz 40, 25; Pwt 4, 12, 15.

² Por. Wj 19, 9.

i absolutnie niezależny, jak widać z trzech pierwszych rozdziałów, a więc nie może mieć ciała jak człowiek. Ponadto Set urodzony na obraz i podobieństwo Adama niekoniecznie musi być podobny wyłącznie co do ciała, gdyż ma z ojcem podobieństwo co do rozumu i woli, a także jest Bożym obrazem. Należy także wziąć pod uwagę komentarz tradycji żydowskiej, która nie znała spostrzegalnej postaci Boga³.

c) Kiedy mówi się, że Bóg ma twarz, oczy, uszy, wargi, język są to najwyraźniejsze metafory, żaden bowiem z hagiografów nie mówi, że Bóg ma wygląd człowieka i jak człowiek się zachowuje patrząc, czy nadstawiając uszu; chodzi o to, że Bóg spostrzega, poznaje, przekazuje wiedzę, okazuje swoją moc.

d) Jeśli przyjmiemy teofanię opowiedzianą w Genesis 18, 1—33 za obiektywną, wówczas należałoby uznać, że Bóg czy też Bóg i jego dwaj aniołowie przybrali postać ludzkiej zjawy. Jeden z trzech (lub każdy z nich) zna wewnętrzne myśli Sary, przewiduje rzeczy przyszłe, które od niego zależą, jest sędzią sprawiedliwym i nazywany jest przez hagiografa Panem (*Jahweh*). Czyżby Abraham wierzył, że Bóg ma ludzkie ciało? Powinno się to ujawnić w jego zachowaniu się wobec Tego, który objawił mu się w ludzkiej postaci a przecież jest on przekonany o nadludzkim charakterze Tego, który z nim rozmawia i daje polecenia.

Teofanie Mojżesza lub Izajasza są tylko obrazowym przedstawieniem nauki o mocy i majestacie Bożym⁴.

B. W nowym Testamencie wyraźnie zawiera się nauka o duchowości Boga (a więc nie istnieje w nim złożenie z części fizycznych); również widzimy tu naukę o całkowitej doskonałości i niezależności Boga.

Pan Jezus w rozmowie z Samarytanką uczy, że kult Boga nie jest ograniczony żadnym miejscem, i „że prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w duchu i prawdzie” (J 4, 23); są to elementy wewnętrzne i niewidzialne i takich właśnie domaga się Bóg zgodnie ze swą naturą: „Duchem jest Bóg, a ci, którzy go czczą, winni mu cześć oddawać w duchu i w prawdzie” (J 4, 24). Jeśli porównamy ów tekst ze słowami Chrystusa z Ewangelii Łukasza, to okaże się, że duch wyklucza cechę cielesności; Pan Jezus mianowicie tak się odzywa: „Oglądajcie ręce moje i nogi, że to ja sam jestem, dotykajcie mię i patrzcie, albowiem duch (*πνεῦμα*) nie ma ciała i kości, jako widzicie, że ja mam” (Łk 24, 39). Niektórzy powołują się na tekst: „A Pan (*ὁ κύριος*) jest duchem (*τὸ πνεῦμα*) i gdzie Duch Pański, tam wolność” (2Kor 3, 17). Nie można tekstu komentować w tym sensie, że Duch (Duch św.) jest Panem,

³ Iz 40, 25.

⁴ Por. Ceuppens, *Tractatus De Deo Uno*, s. 30—34; P. Heinisch, *Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940, s. 101—102.

gdzie wyraz $\delta\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ odnosi się do Chrystusa, jak to wynika z tekstu i kontekstu, gdzie jest o nim mowa: $\tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ w orzeczeniu nie oznacza Ducha św., ponieważ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$, tj. Chrystus nie jest Duchem św., a tak samo nie mówi o naturze duchowej Chrystusa, byłby bowiem wtedy zbyt prosty rodzajnik: Najprawdopodobniej $\tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ oznacza charakter duchowy nowej ekonomii zbawienia⁵.

Według nauki św. Pawła Bóg nie mieszka w świątyniach ręką uczynionych jak pogańscy bogowie, jest Stwórcą wszystkiego, sam niczego nie potrzebując; mimo że jest wyniesiony ponad wszystko, w Nim ruszamy się i jesteśmy (Dz 17, 24—28). Taka transcendencja, a zarazem immanencja Boża wyklucza jakiekolwiek złożenie z materii ograniczonej przestrzenią, a nawet wszelkie złożenie, w którym zawiera się zawsze jakaś potencjalność. Bóg Nowego Testamentu jest istotą najdoskonalszą i całkowicie niezależną; taka idea odpowiada Staremu Testamentowi, zwłaszcza jeśli weźmiemy zdanie: „Jam jest którym jest” w pełnym jego znaczeniu.

6. Dowód ze świadectwa tradycji. Nauka Kościoła o prostocie i niezłożoności Bożej istoty jest wyrazem autentycznej interpretacji Pisma św. i zawiera się w pismach ojców Kościoła i późniejszych teologów.

Teksty wybrane: Św. Ireneusz: „Bóg jest prosty i niezłożony; we wszystkich częściach i całości sobie podobny, gdyż jest On całkowicie umysłem, całkowicie duchem, całkowicie odczuwaniem, całkowicie wyobrażeniem, całkowicie rozumem, okiem, światłem, całkowicie źródłem wszelkiego dobra”⁶.

Św. Cyryl Aleksandryjski: „Nie należy mówić, że Bóg ma jakieś części, jedność bowiem nie może być dzielona. Jest On nieskończony bynajmniej nie dlatego, że nie można go nigdy przebyć, lecz dlatego, że nie ma rozmiarów i kresu i z tej racji nie ma kształtu ani nazwy”⁷.

Orygenes: „Nie można myśleć o Bogu, że jest ciałem, albo w ciele, lecz że jest intelektualną prostą naturą, nie mającą nic zupełnie dołączonego; nie należy wierzyć, że ma coś w sobie większego, albo mniejszego, lecz że jest pod każdym względem jednością ($\mu\omicron\nu\acute{\omicron}\varsigma$) i jedynością ($\epsilon\iota\varsigma\acute{\omicron}\varsigma$)”⁸.

Św. Atanazy. „Jeżeli ktoś myśli, że Bóg jest złożony jak substancja z przypadłością, albo jak szata z zewnątrz okrywająca posiadacza, albo jako czynnik uzupełniający substancję, — jeżeli sądzi, że mówiąc o Bogu, lub nazywając go Ojcem nie mamy na uwadze jego substancji, lecz oznaczamy coś z nią złączonego, niech oskarży synod, który napisał, że Syn Boży pochodzi z Boga substancji”⁹.

⁵ $\tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ non respicit naturam intimam Christi, sed indolem spiritualem novae oeconomiae, quae hanc indolem a Christo tenet et per Christum habet. Textus igitur ex II Cor 3, 17 afferrī nequit ad naturam spiritualem Dei probandam. Ceuppens, op. cit., s. 37.

⁶ Adv. haer. 1. II, c. 12.

⁷ Stromata, PG 2, 380.

⁸ De principiis, CB 5, 21, EP 451.

⁹ Epistula de decretis nicaenae synodi, PG XXV, 453, EP 756.

Tenże: „Kiedy słyszymy: „Jam jest, którym jest...” nic innego nie rozumiemy jak tylko samą prostą (τὴν ἀπλῆν), szczęśliwą, nieogarnioną substancję Tego, który jest”¹⁰.

Św. Bazyl: „Wszyscy wyznają, że Bóg jest prosty i niezłożony”¹¹.

Św. Grzegorz z Nyssy: „Ani jest, ani niech nie powstanie w Kościele Bożym nauka, która by głosiła, że (On) prosty i niezłożony jest wielokształtny, różnorodny i złożony nawet z przeciwnych elementów”¹².

Św. Augustyn: „W rzeczach stworzonych i zmiennych albo coś orzeka substancjalnie, albo według przypadłości.. O Bogu żadna przypadłość nie orzeka, gdyż nic nie ma w nim zmiennego”... dalej św. Augustyn wyjaśnia, że w Bogu istnieją relacje osobowe: Ojciec, Syn i Duch św., jednak nie ma dwu różnych substancji”¹³. Św. Augustyn w ogóle po wielokroć razy broni prostoty natury Bożej.

7. Dowód spekulatywny św. Tomasza. Wykazuje on, że w naturze Bożej nie ma żadnych złożzeń nam znanych:

1. Bóg nie jest ciałem, a więc nie jest złożony z cząstek rozciągniętych i przestrzennych; one zawierają w sobie potencjalność, a w Nim takowej nie ma (jest Pierwszym Bytem, niezależnym).

2. Bóg jest Pierwszą Przyczyną sprawczą, a materia (w sensie arystotelesowskim) jest biernością przybierającą różne formy.

3. Bóg jest tym samym, co Jego istota, czyli bóstwo (natomiast jednostka ludzka nie jest tym samym, co cała natura ludzka, czyli człowieczeństwo); według św. Tomasza forma jest ograniczona tylko przez materię, a tej w Bogu nie ma.

4. W Bogu istota i istnienie (*essentia et esse*) są tym samym, w przeciwnym bowiem razie istnienie musiałoby przyjść od zewnątrz i Bóg istniałby nie z siebie, lecz byłby zależny, a istota Jego byłaby potencjalna, bo otrzymywałaby istnienie i uczestniczyłaby w innym bycie. Wszystkie tego rodzaju konsekwencje byłyby sprzeczne z wynikami dowodów na istnienie Boga.

5. Bóg nie znajduje się w żadnym rodzaju ani bezpośrednio, ani przez redukcję; św. Tomasz przytacza na to wiele racji, a wszystkie one sprowadzają się do tego, że Bóg jest aktualnością bytową, wszystkie zaś istoty, które są zamknięte w kategoriach rodzajów i gatunków, są ograniczone i potencjalne.

6. W Bogu nie ma żadnych przypadłości; każda bowiem przypadłość byłaby uzupełnieniem, Bóg zaś jest Aktualnym Bytem (*ipsum esse nihil adiunctum habet*).

7. W Bogu nie może istnieć żadne w ogóle złożenie; wszelki bowiem byt złożony jest czymś późniejszym w stosunku do swoich części, Bóg

¹⁰ Epistula de synodis, PG XXVI, 753, EP 786.

¹¹ Epistulae, PG XXXII, 248 EP 911.

¹² Contra Eunomium, PG VI, 461, EP 1041.

¹³ Por. L. Billot, *De Deo Uno et Trino*, Romae 1926, s. 79—93; A. M. Horwath, *Studien zum Gottesbegriff*, Freiburg (Schweiz) 1954, s. 83—84; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, München 1953⁵, t. I, s. 435—448.

ni jest Pierwszym Bytem; ponadto każde złożenie zakłada istnienie wyższej przyczyny, a także potencjalności, co znowu nie da się pogodzić z ideą Boga jako bytu w pełni niezależnego¹⁴.

8. Odblask prostoty Bożej. a) W stworzeniach w ogóle. Stworzenia są śladami Boga (*vestigium Dei*), a rozumne nadto jego obrazem (*imago Dei*) i dlatego możemy szukać w nich jakiegoś choćby bardzo dalekiego i nikłego przeobrażenia Jego przymiotów.

1° W stworzeniach nieorganicznych miliony faktów podległe są prawom w zasadzie prostym i dającym się wyrazić za pomocą matematycznych formuł. Pomyślmy, że prawom fizycznym posłuszne są zarówno elektrony, protony, jak i olbrzymie gwiazdy.

Znana jest tendencja fizyków, aby zjawiska elektromagnetyzmu i grawitacji sprowadzić do jakiegoś jednego wszechogarniającego prawa.

Wielość i bogactwo związków chemicznych jest przejawem wielorakich układów ponad sto pierwiastków, które są zbudowane z tych samych cząsteczek (protonów, elektronów, neutronów, pozytronów); prawdopodobnie istnieje jakaś gramateria, z której według liczby, miary i wagi jest zbudowany świat cielesny.

2° W świecie organicznym setki tysięcy gatunków roślinnych i zwierzęcych, a tak samo ludzkie ciało, są zbudowane z komórek, które w zasadzie mają te same główne funkcje; absorpcję, wzrost, rozmnażanie.

3° W świecie istot rozumnych zróżniczkowana i bogata dziedzina myśli opiera się na głównym i prostym prawie: dwa zdania sprzeczne nie mogą być równocześnie ani prawdziwe, ani fałszywe. Całość bytu podlega ontologicznemu prawu tożsamości i niesprzeczności. Wszystkie dążenia ludzkie mają na celu dobro, a całość zasad etyki opiera się na prostym prawie miłości Boga i bliźniego. Jeśli chcemy wykazać na przykładzie bogactwo prostoty, porównajmy obłudę (która jest dwoistością — *duplicitas*) ze szczerością (jest ona prostotą, bo człowiek szczery nie jest dwulicowy). Grzech jest gonitwą za wielością doznań, a cnota koncentruje się na wysiłku w jednym kierunku; pozornie grzech jest bogatszy, a cnota uboższa, lecz się okazuje, że człowiek walczący o swój ideał ma bogatsze przeżycia niż ten, który żyje powierzchownie.

b) Odblask prostoty Bożej w Chrystusie; zwalcza on wszelkie typy obłudy i wobec hołdujących tej wadzie ma ostre słowa potępienia: „Błądza wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze obłudnicy, bo podobni jesteście do grobów pobielanych, które na zewnątrz wydają się ludziom piękne, wewnątrz zaś pełne są kości trupich i plugastwa. Tak i wy z zewnątrz wprawdzie wydajecie się ludziom sprawiedliwymi, a wewnątrz pełni jesteście obłudy i nieprawości” (Mt 23, 27—28). Obłuda jest dwoistością a więc przeciwstawieniem prostoty. Prosta jest etyka Chrystusa sprowadzająca się do dwu przykazań: miłości Boga i bliźniego, prosta metoda nauczania i także sposób postępowania z ludźmi nacechowany jest prostotą i szczerością. Zbawiciel w sposób prosty i jasny bez żadnego kręactwa dąży do wytkniętego sobie celu.

9. Postulat etyczny ogólny.

Człowiek winien brać udział w prostocie Bożej przez wytyczenie swym działaniem jednego kierunku, przez pracę nad budową jednolitego charakteru, przez

¹⁴ S. th. I, q. 3, a. 1—7; CG I, c. 20—25.

uznanie prostych praw myśli i bytu, i kierowanie się nimi w praktyce. Bądź sobą i realizuj cel swego istnienia.

10. Postulat etyczny chrześcijański. Naśladownictwo prostoty Chrystusa.

§2. NIEZMIENNOŚĆ BOGA

Twierdzenie: Bóg jest całkowicie niezmienny.

1. Wyjaśnienie. W pojęciu niezmienności mieści się negacja rozwoju, wykluczenie wszelkiego doskonalenia i w ogóle jakiegokolwiek przejścia z bytu możnościowego do aktualnego, czy to w dziedzinie fizycznej, czy moralnej (zmiana postanowień). Pozytywnie rzecz biorąc, niezmiennność jest stałością i posiadaniem. Nie zmienia się nicość, ale nie zmienia się też doskonały byt; niezmiennność tedy nie jest brakiem ani skostnieniem, bo np. stałość charakteru, praw logicznych i etycznych nie świadczy o ubóstwie.

Stosując to pojęcie do Boga postępujemy: 1° *via negationis* — usuwając nie tylko zmienność, rozwój, brak, doskonalenie, ale też skostniałość i bierność;

2° *via affirmationis* — stwierdzając w pojęciu niezmienności doskonałość w posiadaniu bytu bez braków, stałość w życiu i działaniu;

3° *via eminentiae* — usuwając z danego pojęcia nie tylko wszystkie braki, ale też stopniując byt aż do ostatniej jego granicy, którą jest nicość, bo wszystko z bytu znajduje się w niezmiennym Bogu.

2. Z dokumentów Kościoła. a) Sobór nicejski wyklucza z Kościoła uczących, że Syn Boży jest przemienny i zmienny¹⁵.

b) Sobór lateraneński, że prawdziwy Bóg jest niezmienny (*incommutabilis*)¹⁶.

c) Tak samo głosi sobór watykański: Bóg jest niezmienną substancją duchową¹⁷.

3. Kwalifikacja teologiczna. Dogmat wiary uroczyście określony.

4. Błędne opinie. Idei niezmienności Bożej przeczą wszyscy zwolennicy emanacyjnego panteizmu; według nich bóstwo miałoby się ciągle rozwijać i stawać, przybierając różne formy. W jednym z odłamów arian polskich (socynianie) zjawiała się opinia, że Bóg jest zmienny w swych wyrokach.

5. Dowód z Pisma św. a) Stary Testament. „Krótkość dni moich objaw mi! Nie zabieraj mię w połowie dni moich! Lata twoje od wieku do wieku. Ty Panie na początku ziemię założyłeś i dziełem

¹⁵ *Eos autem qui dicunt: Erat quando non erat... dicentes esse aut convertibilem aut mutabilem filium Dei hos anathematizat catholica et apostolica Ecclesia* (Denz. 54).

¹⁶ Denz. 428.

¹⁷ *Qui cum sit... incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus* (Denz. 1782).

jak twoich są niebiosa. One poginą, ale ty zostajesz i wszystkie jak
sąta zwiotczeją, i jak odzienie odmienisz je i odmienia się; ale ty
ten sam jesteś i lata twoje nie ustaną" (Ps 101, 25—29).

Piękny ten psalm został prawdopodobnie ułożony przez jakiegoś Żyda
przebywającego w niewoli babilońskiej i proszącego Boga o przywrócenie
właściwości, którą chciałby oglądać przed swoją śmiercią.

Dowód na niezmiennność Boga zawiera się w antytezie jego przymio-
wów z właściwościami świata przezeń stworzonego. Niebo i ziemia ucho-
dząły w oczach semitów za coś stałego, a mimo to ulegają zmianom,
a Bóg trwa ten sam. Wyrażenie: *tahalifem* mówi o zmianie całkowitej
świata¹⁸, na podobieństwo zużytej i zwiotczalej szaty, którą się odrzuca,
a zakłada nową. Moc Boża jest taka, że na jej rozkaz natychmiast „nie-
biosa odmienia się" (*wejaholofu*)¹⁹.

„Ale ty ten sam jesteś (*weatthah hu*)". W przeciwstawieniu do świata
Jahweh jest ten sam; może to oznaczać, że jest on ciągle Bogiem²⁰,
albo, że jest tym samym, tj. nie zmienia się wcale. W pierwszym
tłumaczeniu niezrozumiała byłaby antyteza: świat zmienny i Bóg Nie-
zmienny, bo przecież chodziło psalmiście o wykazanie, że dlatego Bóg
może wszystkimi sprawami pokierować, gdyż ustawicznie trwa w swej
istocie i nie może zniknąć ani się zmienić; dopuszczalna jest więc
jedynie antyteza: Bóg niezmienny całkowicie — świat zmienny; z tej
właśnie racji Bóg ten sam nie przestał być opiekunem Izraela²¹.

b) Nowy Testament. „Każdy dar dobry i każda wzniosła łaska z wyso-
ka pochodzi; zstępuje od Ojca światłości²², u którego nie masz odmiany,
ani cienia zmienności" (Jkb 1, 17). W bezpośrednim uprzednio kontekście
czytamy, że Bóg nie kusi do złego (w. 16); autor uzasadnia tę myśl,
pisząc, że Bóg jest niezmiennie dobry. Bóg jest nazwany Ojcem świa-

¹⁸ Por. Rdz 35, 2; Lw 27, 10.

¹⁹ Por. 1 Sm 10, 3; Iz 2, 18.

²⁰ Pwt 32, 39; Iz 4, 45.

²¹ Ceuppens, op. cit., s. 64—66. Niektórzy teologowie przytaczają tekst
z Malachiasza: „Bo ja Pan i nie odmieniam się, a wy, synowie Jakubowi, nie
jesteście wyniszczeni" (Mal 3, 6). W tekście jednak hebrajskim czytamy: *Lo sza-*
niti (perfectum *Kal*: *szanaħ* = zmieniać się), a więc: nie zmieniłem się. Z kon-
tekstu widać, że Jahweh przypomina Izraelitom swą stałą sprawiedliwość, o któ-
rej winni pamiętać i nie trwać, jak dotychczas w grzechach.

²² Możemy w podwójny sposób tłumaczyć: a) wszelki dar dobry z góry jest,
przychodząc od Ojca światłości, b) Wszelki dar dobry zstępuje z góry od Ojca
światłości. Różnica tłumaczeń nie zmienia głównego sensu.

tłości (τῶν φωστῶν) tj. Stwórcą gwiazd²³ i nie istnieje w nim żadna zmiana (παλλαγῆ)²⁴ z rodzaju tych, jakie zachodzą w ciałach niebieskich.

Cień zmienności (ἀποσκίασμα τροπῆς) wyrażenie znajduje się tylko u św. Jakuba i dosłownie oznacza cień spowodowany przez zmienność gwiazd²⁵; możliwe i prawdopodobne jest też tłumaczenie takie, że chodzi tu w ogóle o jakąkolwiek zmianę.

Kiedy czytamy w Piśmie św. Starego Testamentu, że Bóg zmienia swój sposób postępowania, to należy rozumieć jako zmianę w człowieku w stosunku do Boga; np. jeśli ocenia Bóg, że wszystko, co stworzył jest dobre (Rdz 1, 31), a później żał mu było, że uczynił człowieka (Rdz 6, 6), to oznacza, że grzechy ludzi powodują ujemne skutki, które powinny wywołać w przyczynie sankcje; zwrot jest antropomorficzny i powinien być wyjaśniany według zasad stawianych przez samo Pismo św.: „Nie jest Bóg jak człowiek, aby kłamał, ani jak Syn Człowieczy, żeby się odmieniał” (Lb 23, 19); A zwycięzca w Izraelu nie przepuści, ani żalem się nie zmięczy, bo nie jest człowiekiem żeby miał żałować” (1 Sm 15, 29).

6. Dowód ze świadectwa tradycji. Od apologetów aż do wielkich ojców Kościoła i poprzez całe chrześcijańskie średniowiecze powtarza się myśl o niezmienności Boga.

Teksty wybrane. Arystydes: „Tego Bogiem nazywam, który wszystko stworzył i zachowuje, który jest bez początku, wiekuisty i nieśmiertelny, niepotrzebujący żadnej rzeczy, wyższy ponad braki i zmiany, tj. ponad gniew, niepamięć i niewiedzę i wszystkie rzeczy tego rodzaju”²⁶.

Atenagoras: „Dostyc bowiem wykazałem, że nie jesteśmy ateuszami, ponieważ uznajemy jednego, niezrodzonego, wiekuistego Boga, niewidzialnego i niecierpięliwego, który ani pojęty, ani ogarniony być nie może”²⁷.

Św. Ireneusz: „Bóg jest bez początku i końca, prawdziwie i zawsze ten sam, zawsze jednakowo się mający, Pan wszystkich rzeczy”²⁸.

Św. Cyryl Jerozolimski: „Najpierw niech w waszej duszy zostanie ustalony dogmat o Bogu, że jest on jeden sam (εἷς ἔστι μόνος), niezrodzony, bez początku, niezmienny i ten sam.”²⁹.

Św. Grzegorz z Nazjanzu: „Bóg zawsze był, jest i będzie, albo raczej jest zawsze; przeszłość bowiem i przyszłość związane są z czasem i płynną naszą naturą. On natomiast zawsze jest i tak nazywa samego siebie w swej przemowie do Mojżesza”³⁰.

²³ Wyrażenie użyte jest tylko przez św. Jakuba; por. Bóg „Ojciec miłosierdzia” (2 Kor 1, 3); „Ojciec chwały” (Ef 1, 17); τὰ φῶτα = gwiazdy.

²⁴ Oznacza to samo co: παρὰλλαξις = zmiana gwiazd, czy w ogóle ciał niebieskich.

²⁵ ἀποσκίαζω = zacięciem.

²⁶ Apologia, EP 110.

²⁷ Legatio pro christianis, EP 164.

²⁸ Adv. haer., EP 206.

²⁹ Catecheses, EP 814.

³⁰ Orationes, EP 1015.

Św. Augustyn: Byt jest nazwą niezmienności³¹. Wszystko co zmienia się, przestaje być czym było i zaczyna być, czym nie było. Ten jedynie, który nie zmienia się, ma byt prawdziwy, byt szczery, byt źródłowy³². Niezmiennosc Boga nie jest według Augustyna skostnieniem, gdyż On spoczywając umie działać, a działając umie spoczywać³³.

7. Dowód spekulatywny. Św. Tomasz przytacza trzy racje przemawiające za niezmiennoscia Boga:

1. Jest On aktem czystym (*actus purus*) bez przymieszki jakiejś biernej mozliwosci; wszystko natomiast, co się zmienia, zawiera w sobie potencjalnosc.

2. Każda zmiana zakłada jakies zlozenie (nowy składnik przychodzi do dawniejszego), a Bóg jest bytem prostym.

3. W Bogu zawiera się pełnia bytu, wobec czego nie może On już nic nowego zdobywać, a więc jest niezmienny (nie może też tracić, gdyż nie byłby pełnym bytem).

Tylko Bóg jest niezmienny, gdyż wszystko poza Nim jest w mniejszym lub większym stopniu potencjalne i względne³⁴.

8. Odblask niezmiennosci Bozej w stworzeniach. Odbiciem tego przymiotu w stworzeniach jest stalosc praw przyrody i psychiki; u istot rozumnych niezmiennie są prawa logiczne i matematyczne, niezmienna jest prawda, niezmiennie są najglówniejsze etyczne normy; ten stalý charakter praw i norm jest dalekim podobienstwem do niezmiennosci Boga. Bez idei niezmiennego Boga obrona stalosci prawdy i zasad etycznych wydaje się rzeczą niemożliwą, negacja tedy niezmiennosci Boga prowadzi do relatywizmu logicznego i etycznego.

9. Odblask niezmiennosci Bozej w Chrystusie Panu. Zbawiciel uczy stalej moralnoscì w jej najglówniejszych zasadach; jego nauka zawiera w ogóle prawdy niezmiennie „Niebo i ziemia przemina, ale słowa moje nie przemina” (Mt 24, 35). Chrystus radzi, by szukać trwałego dobra: „Nie skarbcie sobie skarbów na ziemi, gdzie rdza i mól pruje i gdzie złodzieje wykopia i kradną” (Mt 6, 19).

Całe posłannictwo, jakiemu Chrystus jest niezmiennie wierny, ma za cel zjednoczenie się istot rozumnych z niezmiennym dobrem.

10. Postulat etyczny a) w ogóle. Człowiek będąc obrazem Boga powinien dążyć do kształtowania w sobie stalego charakteru, do zachowywania spokoju wśród zmienności zjawisk i do wyrabiania w sobie stalej woli osiągnięcia trwałego szczęścia.

b) Chrześcijanin w życiu ziemskim ma kierować się ideałem uczestnictwa w życiu niezmiennego Boga.

§3. WIEKUISTOŚĆ BOGA

Twierdzenie: Bóg jest wiekuisty w całej swej naturze.

³¹ Augustyn wyjaśnia słowa: „Jam jest którym jest”.

³² *Sermo* 7, EP 1493.

³³ *De Civitate Dei*, PL XLI, 367.

³⁴ S. th. I, q. 9, a. 1—2.

1. Wyjaśnienie. Wiekuistość jest porównywana z pojęciem czasu, duchowego trwania i trwania bez końca.

a) Czas jest określany jako liczba ruchów w stosunku do przedtem i potem (*tempus est numerus motuum secundum prius ac posterius*). Koło czasu toczy się bezustannie i nikt go zatrzymać nie może. Jeśli porównamy to pojęcie z wiekuistością, to w niej taka płynność nie istnieje, gdyż nie ma w niej następstw rozwoju, liczby, dni, miesięcy, lat, wieków, a jest stałe trwanie.

b) Więcej stałości w trwaniu wykazuje istnienie duchowe, które jest bliższe pojęciu wiekuistości niż pojęcie czasu. W człowieku np. duchowe trwanie naszego „ja”; jest ono zatopione w płynnej rzece przeżyć, a jednocześnie wznosi się ponad nie i nad nimi dominuje, obserwując ich bieg. Ludzkie więc „ja” jest w swej duchowej naturze trwaniem ponadczasowym, a w czasie zjawia się przez swe działanie. Każdy zresztą byt duchowy ma takie trwanie, które jest pośrednie między wiekuistością a czasem; przez filozofów scholastycznych jest ono określane jako *aevum*.

c) Wiekuistością w szerszym znaczeniu możemy nazywać istnienie bytu, który się zaczął i nie przestanie nigdy istnieć lub też bytu, który nie ma początku czasowego ani końca, a jednak jest przygodny i stworzony.

d) W znaczeniu ścisłym wiecznością nazywamy całe równoczesne i nieograniczone posiadanie życia (*interminabilis vitae tota simul ac perfecta possessio* — określenie Boecjusza przyjęte przez św. Tomasza w S. th. I, q. 10, a. 1).

e) Stosując pojęcie wieczności do Boga postępujemy *via negationis*, usuwając płynną zmienność, rozwój i brak; *via affirmationis* stwierdzamy bezkresne trwanie; *via eminentiae* dochodzimy do wniosku, że w wiekuistości istnieje pełne i nieograniczone życie posiadane równocześnie i w sposób całkowity. Św. Tomasz widzi w pojęciu dwa składniki: 1° brak początku i końca w bycie, 2° brak następstwa, tj. istnienie równoczesne całości³⁵.

Kiedy mówimy o wiekuistości Boga w całej jego naturze, to wykluczamy wszelkie formy panteizmu ewolucyjnego, którego zwolennicy uznają doskonalenie się Boga.

2. Z dokumentów Kościoła. Sobór nicejski uczy o wiekuistości Bożego Syna (Denz. 54). W symbolu *Quicumque* czytamy, że wszystkie trzy Boże Osoby są wiekiste, a mimo to jeden Bóg jest wiekuisty (Denz. 39).

³⁵ Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas: 1° Ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, id est, principio et fine carens; ut terminus ad utrumque referatur. 2° Per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens (S. th. I, q. 10, a. 1).

Subie laterański IV i watykański wyrażają wiarę w wiekiistość Boga (Denz. 422, 1782).

1. Kwalifikacja teologiczna — dogmat uroczyste określony.

4. Błędne opinie. W religiach politeistycznych mówi się o teogoniach czyli rodzeniach bogów. Zwolennicy pantelizmu ewolucyjnego nie mogą przyjąć twierdzenia, że Bóg jest całkowicie wiekiisty, gdyż według nich ulega właśnie rozwojowi.

5. Dowód z Pisma św. A. Stary Testament. Należy przede wszystkim zauważyć, że hebrajski wyraz *olam*, grecki *αἰών* ma w Piśmie św. kilka znaczeń, a nie wszystkie z nich wskazują na trwanie bez początku, końca i zmian.

a) *Olam* = wiekiisty oznacza w ogóle dawne czasy³⁶ lub coś długotrwałego; mówi się np. o pagórkach wiekiistych (odwiecznych)³⁷.

b) *Olam* mówi o trwałości warunków życiowych lub przewidywanym długim trwaniu jakiegokolwiek rzeczy np. Samuel jest przeznaczony na wieki (na zawsze) do świątyni³⁸, pamiątkę wyjścia z Egiptu żydzi mają obchodzić na wieki (na służbę wieczną)³⁹. Jahweh zawiera z Noem przymierze wiekiiste po potopie (Rdz 9, 16). Betsabe odzywa się do Dawida: „Niech żyje Pan mój Dawid na wieki”⁴⁰. W psalmie 20 (21) czytamy o królu: „O życie prosił Cię i dałeś mu długość dni na wieki i na wieki wieków”.

c) O Bogu również mówi się, że jest wiekiisty: *El Olam*⁴¹ albo *Elohe Olam*⁴²; nazywany jest również królem wiecznym⁴³ lub królem wieków⁴⁴.

Z wielości znaczeń słowa *Olam* wynika postulat, aby w dowodach z Pisma św. na wiekiistość Boga zwracać uwagę na kontekst.

„Panie stałeś się nam ucieczką z pokolenia na pokolenie. Pierwej niżli stanęły góry, albo ziemia i świat był stworzony, od wieku do wieku ty jesteś, Boże” (Ps 89, 90).

Sens psalmu jest dość wyraźny: wszystkie pokolenia jedne za drugimi przemijają, a Bóg dla nich jest trwałym schronieniem (*maon* lub *maoz* = *καταφυγή*). Racją, dlaczego opieka Boża może być trwała jest to, że Bóg jest zawsze, a więc już istniał przed stworzeniem świata; wszystko inne powstaje, a tylko Bóg jest od wieku do wieku. Bóg nie tylko ist-

³⁶ Rdz 6, 4.

³⁷ Pwt 35, 15.

³⁸ 1 Sm 1, 22.

³⁹ Wj 12, 14.

⁴⁰ 3 Krl 1, 31.

⁴¹ Rdz 21, 33.

⁴² Iz 40, 28.

⁴³ Jr 10, 10.

⁴⁴ Tb 13, 6.

niał przed powstaniem świata, ale także będzie istniał w dalszych wiekach w sposób bezkresny, a ponadto nie ma w nim żadnej zmiany.

W psalmie 101 znajdujemy nie tylko wyraźną niezmienność Wszemocnego Boga, lecz także jego wiekiistość: „Dziełem rąk twoich są niebiosy. One poginą, ale ty zostajesz... ty ten sam jesteś i lata twoje nie ustają”. Bóg nie ma początku jak ziemia i niebo; On trwa kiedy te zmieniają się, a nawet gdy poginą, On zostaje, gdyż lata jego nie ustają. Bóg nie ma tedy początku i końca i nie zmienia się czyli jest wiekuisty.

„Wielkie dzieła mądrości swej przyozdobił ten, który jest przed wiekiem i aż na wieki (πρό τῶν αἰώνων καί εἰς τὸν αἰῶνα); ani mu się nic nie przyczyniło, ani mu nic nie ubywa i nie potrzebuje rady niczyjej” (Syr 42, 21)⁴⁵. Autor uwielbia w rozdz. 42 wiedzę Boga oznajmującego „rzeczy, które przeszły i które przyjsć mają... Nie jest mu tajna żadna myśl”... Podstawą wiedzy Boga, przed którym nic ukryć się nie może, jest jego wiekiistość obejmująca wszystkie czasy. W tekście hebrajskim⁴⁶ czytamy: „Potęgę mądrości swej mocno ustalił. On sam jest od wieków. Nic nie może być dołączone ani nic zabrane, a On sam nie potrzebuje żadnego nauczyciela”. W tekście autor uczy, że świat jest ustalony przez Boga, który już przed jego stworzeniem istnieje. Następny wiersz da się tłumaczyć w sposób podwójny: Bogu nie można nic dodać albo ująć, ani też światu mądrze urządzonemu. Nawet gdybyśmy przyjęli wyjaśnienie drugie, to nie usuwamy istotnej treści o wiekiistości Boga, który wiedzą swoją obejmuje wszystkie czasy i nie ma wcale początku, a i końca mieć nie będzie, gdyż nie mógłby oznajmiać rzeczy, które przyjsć mają. Prawdopodobnie o wiekiistości Boga mówi następujący tekst z Izajasza: „Kto wzbudził od wschodu sprawiedliwego... Któż to sprawił i uczynił, wzywający pokolenia od początku? Ja, Pan, pierwszy i ostatni ja jestem (*ani hu = ego ipse = ja sam*)”. W prorocztwie jest mowa o Bożej opatrności kierującej losami królestw, a więc również królem perskim Cyrusem ułatwiającym odbudowę państwa Izrael. Jahwe jest władcą wszystkich czasów, a więc im nie podlega, tj. nie powstaje i nie ginie⁴⁷.

B. Nowy Testament. Wyraz grecki αἰών (*saeculum = aeternus = wiek = wiekuisty*) stanowiący odpowiednik hebrajskiego *olam* jest również

⁴⁵ Mądrość Syracha (*Ecclesiasticus*) została napisana po hebrajsku i przetłumaczona na grecki, i w tym tłumaczeniu była długo znana. Dopiero w w. XX odkryto 3/5 oryginału (40 rozdziałów na 51, a wierszy 1090 na 1616; por. C. Spicq, *L'Écclesiastique*. W: *La Sainte Bible* (éd. Pirot), t. VI, s. 541—543.

⁴⁶ Tłumaczenie z tekstu łacińskiego, który jest wiernym oddaniem znalezionego tekstu hebrajskiego. Ceuppens, op. cit., s. 76.

⁴⁷ L. Dennefeld, *Isaie*, W: *La Sainte Bible*, t. VII, s. 153; P. Heinisch, op. cit., s. 37.

w Piśmie św. Nowego Testamentu brany w kilku znaczeniach. a) oznacza czas przeszły np. w tekście: „Od wieku nie (ἀπὸ τοῦ αἰῶνος) słyszano, aby kto ślepemu od urodzenia wzrok przywrócił” (J 9, 32)⁴⁸. b) czas przeszły ograniczony lub nieograniczony: „Jeśli pokarm gorszy brata mego, nigdy (εἰς τὸν αἰῶνα) nie będę pożywał mięsa” (1 Kor 8, 13); „Jeśli kto zachowa naukę moją, nie zazna śmierci na wieki” (εἰς τὸν αἰῶνα). c) czas nieograniczony: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś tenże sam i na wieki” (εἰς τοὺς αἰῶνας) (Hbr 13, 8)⁴⁹, d) wiekiistość: w doksolegiach głoszących chwałę Boga na wieki wieków (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων) (Flp 4, 20; Gal 15). e) Wyraz αἰὼν może nawet oznaczać czas teraźniejszy: W przeciwstawieniu do czasu przyszłego; np. grzech przeciwko Duchowi św. nie będzie odpuszczony ani w tym życiu, ani w przyszłym (ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὐτε ἐν τῷ μέλλοντι) (Mt 12, 32)⁵⁰. f) W sensie metaforycznym oznacza świat w sensie moralnym ujemnym (1 Tm 4, 9).

Wielość znaczeń słowa αἰὼν — *saeculum* nakazuje nam w analizie odnośnych tekstów zwracać uwagę nie na sam wyraz, lecz na całą treść zdania. W wielu doksolegiach przytoczonych w Nowym Testamencie zawiera się idea wiekuistego Boga, któremu należy oddawać zawsze (na wieki wieków) chwałę, gdyż on zawsze istnieje, a wszystko inne istnieje z niego i ku niemu: „Albowiem z Niego, przez Niego i w Nim (εἰς αὐτόν = ku niemu) jest wszystko: Jemu chwała na wieki (εἰς τοὺς αἰῶνας)” (Rz 11, 36). „Jedynemu, który mądry jest, Bogu niech będzie przez Jezusa Chrystusa cześć i chwała na wieki wieków. Amen” (Rz 16, 27)⁵¹.

„Królowi wieków, nieśmiertelnemu (w gr. ἀφθάρτῳ = niezniszczalnemu), niewidzialnemu, jedynemu Bogu cześć i chwała na wieki wieków. Amen” (1 Tm 1, 17).

Według M. Meinertza w wyrazie „Królowi wieków” zawiera się myśl o wieczności Boga⁵², prawdopodobnie jednak hagiograf ma tu na uwadze Opatrzność Bożą kierującą sprawami naszego świata⁵³. Idea wiekiistości Boga zawiera się natomiast w przymiocie niezniszczalności Boga, który nie ma początku jak świat i nie może zniknąć.

W księdze Objawienia autor kilka razy pisze o wiekiistości Boga, który wszystko stworzył: „A Anioł... poprzysiął przez żyjącego na wieki wieków, który stworzył niebo i to, co w nim jest, i ziemię, i to

⁴⁸ Por. Łk 1, 70.

⁴⁹ Por. Flp 4, 20; Gal 1, 5.

⁵⁰ Ef 1, 21.

⁵¹ Rz 12, 2; Ef 2, 2.

⁵² *Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus*, Bonn 1931, s. 32.

⁵³ Por. Hbr 1, 2.

co na niej jest, i morze, i to, co w nim jest — że czasu nie będzie więcej” (Obj 10, 6). Analogicznie autor pisze o Bogu żyjącym na wieki wieków (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων) w rozdz. 15, 7 i 4, 9—11. W tekstach powyższych obserwujemy wyraźną antytezę między światem stworzonym i Bogiem znajdującym się ponad całością wszystkich czasów, które od niego zależą. Ta sama myśl zawiera się w zdaniu: „Jam jest Alfa i Omega, początek i koniec, który jest i który był, i który przyjdzie, Wszchemogący”⁵⁴.

6. Tradycja patrystyczna zawsze łączyła ideę wiekuistości z niezmiennością Boga⁵⁵.

7. Dowód spekulatywny. Pełnia bytu Bożego nie może mieć ani początku, ani końca, ani jakiegokolwiek następstwa; stąd wniosek, że Bóg jest niezmienny, a z tego wynika znowu, że musi On istnieć równocześnie, posiadając siebie zawsze jako całość (*tota simul ac perfecta possessio*).

Bóg jest wieczny i jest wiecznością, bo ona jest całością Jego istoty. Wszystko poza Bogiem ulega mniejszym lub większym zmianom, a więc tylko On jest wieczny.

8. Odblask wiekuistości Bożej w stworzeniach. Niedoskonałym śladem wiekuistości Bożej jest tendencja do trwania, zawarta w każdym bycie stworzonym; istoty ożywione pragną zachować swój byt jednostkowy i gatunkowy, a w wyższym jeszcze stopniu stara się uwiecznić siebie i swoje dzieła człowiek.

Wszystkie istoty rozumne tęsknią za jakimś trwałym bytem, bo poznają Wiekuisty Byt, wznosząc się ponad czas; pragną dlatego żyć wiekuiście⁵⁶. Głosem ludzkiej natury tęskniącej za wiecznością są słowa, które wypowiedział Nietzsche: „Rozkosz za wiecznym życiem lka, wieczności chcę bez dna, bez dna”⁵⁷. W ludzkości odzywa się tęsknota nie tylko za jakimś trwałym urządzeniem życia, ale także za jakąś doskonałą eschatologiczną społecznością, w której życie na zawsze byłoby unormowane i mogło się rozwijać.

9. Odblask wiekuistości Bożej w postaci Chrystusa Pana; jest on wiekuistym synem Bożym, który zjawił się w czasie, aby ludzi pouczyć o wiekuistym życiu i stać się drogą do wiekuistego królestwa (J 1, 10, 14, 18; 14, 10). Osiem błogosławieństw ogłoszonych w kazaniu na górze wskazują na najgłębszy sens ludzkiego życia Mt 5, 1—10.

10. Postulat etyczny ogólny. Najlepszym uwiecznieniem człowieka jest zdobywanie prawdy i tworzenie dobra, które nigdy nie zginie i zapewni

⁵⁴ Tekst był wyżej omówiony w rozdziale o Imionach Bożych.

⁵⁵ Teksty Ojców Kościoła patrz wyżej.

⁵⁶ Por. F. Beelmans, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin*, Münster i. W. 1914; L. Billot, *De Deo Uno et Trino*, s. 126—136; L. Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticae*, t. II, s. 40—44; M. Schmaus, op. cit., s. 456—466. *Illa quae non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderant esse ut nunc, non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt... illa autem quae ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio* (CG II, c. 55).

⁵⁷ Tako rzecze Zaratustra, s. 381.

nieśmiertelność; szukaj zatem prawdy i twórz dobro, bo ono jest z wiekuiłości Boga i ku niemu prowadzi. Jest to najważniejsze zadanie życia. Chrześcijanin musi jeszcze większą wartość ziemskich spraw, gdyż przez nie zdobywa życie wieczne; każdy dobry czyn wykonany w duchu miłości chrześcijańskiej zawiera w sobie wiekuiłą wartość zgodnie z tekstem drugiego listu do Koryntian: „Dlatego bowiem utrapienie nasze lekkie i przemijające, chwałę wiekuiłą wagi niezmiernej sprawuje w nas” (2 Kor 4, 17). Uwiecznienie tedy czasu przez tworzenie dobra i zdobywanie wieczności przez miłość w Chrystusie to najważniejsze zadanie chrześcijanina.

§4. NIEZMIERZONOŚĆ I WSZECHOBECNOŚĆ BOGA

Twierdzenie. Bóg jest niezmierny i obecny we wszystkich stworzeniach przez swoją wiedzę, potęgę i istotę.

1. **Wyjaśnienie.** Niezmierzoność (*immensitas*) jest niejednakowo określana. Może ona oznaczać: 1° że Bóg nie może być określany jakkolwiek rzeczą, gdyż jest ponad wszelką miarą; 2° możliwość obecności Bożej we wszystkich rzeczach⁵⁸.

Wszechobecność (*ubiquitas*) jest to fakt obecności Boga we wszystkich rzeczach i w każdym miejscu⁵⁹:

- a) przez nieograniczoną wiedzę, gdyż on wszystko doskonale poznaje;
- b) przez moc, gdyż podtrzymuje wszystko w istnieniu i działaniu;
- c) przez istotę, dzięki której cały wszechdzie przebywa.

Obecność Boga nie jest:

1° materialna, opisowa (*praesentia circumscriptiva*) — całość w całości, a część w części; taką obecność mają byty materialne;

2° określona (*praesentia definitiva*) — całość w całości i całość w części; w ten sposób istnieje rzecz związana z określonym miejscem w przestrzeni, choć nie w sposób przestrzenny; tak istnieje dusza i rozum w ludzkim ciele;

3° sakramentalna (*praesentia sacramentalis*). Chrystus Pan ze swoim bóstwem i człowieczeństwem jest obecny w każdej hostii i w każdej części hostii, ale tak, że żadna hostia Go nie zamyka; łączy się On z przestrzenią jedynie za pomocą postaci.

⁵⁸ *Immensitas a Deo removet mensuram determinatae limitationis, ultra quam praesentia eius in spatio sese non posset extendere.* Billot, op. cit., s. 121.

⁵⁹ *Ubiquitas enim ponit in Deo relationem rationis ad omnia loca existentia in actu, et de eo praedicari debet in tempore, sicut omnia alia attributa importantia habitudinem ad creaturas qua existentes. Immensitas vero removet a Deo definitivam in spatio, et convenit ei, sive existat spatium, sive non existat; unde de eo praedicatur ab aeterno.* Ibidem, s. 122.

Obecność Boga we wszystkich rzeczach nie jest opisowa, ani określona, czy sakramentalna, bo je wszystkie przewyższa.

Wszegobecność Boga polega na takim Jego istnieniu w przestrzeni, że nie może być przez nią zamknięty; jest On w całej przestrzeni i w każdej jej części, i ponad nią; jest cały wszędzie obecny, ale i cały bez miejsca, ponieważ nie jest przezeń objęty. Bóg jest w przestrzeni, ale nie w sposób przestrzenny i jest we wszystkich rzeczach nie jako część ich istoty albo przypadłość, lecz jako przyczyna sprawcza podtrzymująca wszystko w bytowaniu. Jest On we wszystkim (immanencja), ale równocześnie wszystko przewyższa (transcendencja Boża).

2. Z dokumentów Kościoła. — Nauka o niezmierności Bożej jest podawana w symbolu *Quicumque*⁶⁰, na soborze laterańskim IV⁶¹ i na watykańskim⁶².

3. Kwalifikacja teologiczna. Dogmat wiary uroczystie określony.

4. Opinie błędne. Manichejczycy sądzili, że byty cielesne nie są Bogu podległe; w sektach gnostyckich starożytności chrześcijańskiej panowało przekonanie, że ukryty i niewyraźalny Bóg stwarza jedynie pośrednio i nie ma wcale bezpośredniej łączności ze światem niższym.

5. Dowód z Pisma św. a) Stary Testament: „A więc myśleć mamy, że prawdziwie Bóg mieszka na ziemi? Bo jeśli niebo i niebiosy niebios ogarnąć nie mogą, jakóż daleko więcej ten dom, którym zbudował?” (3 Krl 8, 27). W wierszu 12 tegoż rozdziału czytamy modlitwę Salomona: „Pan rzekł, że miał mieszkać we mgle. Budując zbudowałem dom na mieszkanie tobie, mocną stolicę twoją na wieki”; pytanie więc, czy prawdziwie Bóg mieszka na ziemi nie wyklucza jego przebywania w świątyni, a także na całej ziemi w jakiś duchowy sposób. Z przytoczonego tekstu wynika, że Bóg nie może być porównywany z żadną miarą, gdyż niebiosy i niebios wskazują na najdoskonalsze rzeczy stworzone.

„Czy może ślady Boże ogarniesz i doskonale wszechmocnego dosięgniesz? Wyższy jest niżli niebo i cóż uczynisz? głębszy niżli otchłań i skądże poznasz? Dłuższa niżli ziemia miara jego, a szersza niż morze” (Jb 11, 7—9). W pojęciach semitów niebo, otchłań (*szeol*), ziemia i morze, stanowią całość wszechświata; to wszystko jest trudne do poznania, a tym bardziej plany i zamiary Boże w stosunku do cierpiącego Hioba. Bóg naturą swoją wznosi się ponad całość wszechświata i dlatego nie może być z nim porównywany i nie może być przezeń zmierzony. O wszegobecności Bożej mówią następujące teksty: „Dokąd pójdę od

⁶⁰ Denz. 39.

⁶¹ Denz. 428.

⁶² Denz. 1782.

nieba twego i kędy ucieknę od oblicza twego? Jeśli wstąpię do nieba, tam ty jesteś, jeśli zstąpię do otchłani tam jesteś. Jeśli wezmę skrzydła moje rano i będę mieszkał na końcu morza i tam mię poprowadzi ręka twoja. I rzekłem: Może ciemności zakryją mnie, a noc oświeceniem moim w rozkoszach moich; albowiem ciemność nie zaciemnia tobie, a noc jak dzień będzie oświecona; jak ciemność jej, tak i światłość jego” (Ps 138/139), 7—12.

Człowiek według autora psalmu nie ucieknie wcale od „ducha i oblicza Bożego” — te dwa wyrażenia są antropomorfizmem i stanowią symbol obecności Bożej; psalmista nie sądzi, że Bóg ma ludzką twarz, bo nie uznaje jego kształtów. Stwórca jest zarówno w szeolu jak w niebie, a więc wysoko i nisko. „Jeżeli wezmę skrzydła moje rano” — według tekstu hebrajskiego należy przetłumaczyć: jeśli wezmę skrzydła jutrzeńki to znaczy udam się na wschód słońca. „Będę mieszkał na końcu morza” — wyrażenie wskazuje na obszar morza śródziemnego i na zachód (kraniec morza). Wniosek stąd, że na wschodzie i zachodzie jest Bóg obecny i może się nami opiekować.

Wiersz 11 należałoby dosłownie przetłumaczyć z hebrajskiego: „Jeżeli powiem: przynajmniej ciemności mnie zakryją i noc na wzór światła⁶³ mnie otoczy”, mimo wszystko nie skryje się przed obliczem Jahwe, gdyż: „nawet ciemności nie będą dlań ciemne i noc jak dzień zaświeci. Ciemność dla Ciebie jest jak światło” (w. 12)⁶⁴.

Analogiczną myśl znajdujemy u proroka Amosa, który głosi, że grzesznicy nie uciekną przed Bożą sprawiedliwością: „choćby zstąpili do otchłani, stamtąd wywiedzie ich ręka moja i choćby wstąpili aż do nieba, stamtąd ich ściągnie. I choćby się skryli na szczycie Karmelu, stamtąd szperając wezmę ich i choćby się skryli przed oczyma moimi w głębinę morską, tam rozkaże węzowi, a będzie ich kąsał” (9, 2—3). Prorok wymienia wszystkie możliwe, a znane nam miejsca ucieczki przed oczyma Boga i zauważa, że grzesznik wszędzie będzie przez Boga znaleziony⁶⁵. Tak samo Bóg przez usta Jeremiasza: „Czy skryje się człowiek w skrytościach, a ja go nie ujrzę? mówi Pan. Czyż nieba i ziemi ja nie napelniam? mówi Pan” (Jr 23, 23—24).

b) Nowy Testament. Św. Paweł apostoł, przebywając w Atenach zauważył ołtarz poświęcony Nieznanemu Bogu⁶⁶ i to spostrzeżenie pod-

⁶³ F. Bottcher opuszcza słowa na wzór światła, por. Ceuppens, op. cit., s. 56. Zgodnie z paralelizmem poezji hebrajskiej drugi wiersz powtarza myśl pierwszego: ciemność mnie zakryje — noc mnie otoczy, jak otacza światło w ciągu dnia.

⁶⁴ Por. E. Paunier, *Le livre des Psaumes*. W: *La Sainte Bible*, t. V, s. 540.

⁶⁵ Por. Iz 43, 2.

⁶⁶ Mógł to być ołtarz poświęcony w ogóle jakiemuś bogu bez bliższego określenia.

sunęło mu motyw kazania o jedynym niewidzialnym Bogu, który jest Stwórcą i Panem wszystkich rzeczy; a „nie mieszka On w świątyniach ręką uczynionych” i niczego nie potrzebuje, bo „sam daje wszystkim życie, tchnienie i Wszystko” (Dz 17, 24—25). Bóg też sprawił, że od jednego człowieka pochodzi cały rodzaj ludzki. Bóg ten nie jest daleko od każdego z nas. „Albowiem w nim (ἐν αὐτῷ) żyjemy, ruszamy się i jesteśmy”. Słowo „w nim” może być rozumiane przyczynowo; oznaczałoby wówczas, że Bóg tworzy życie, ruch i w ogóle byt; takie tłumaczenie wydaje się mało prawdopodobne, gdyż byłoby niepotrzebnym powtórzeniem myśli uprzedniej (w. 24), a nie jej rozwinięciem; należy tedy zatrzymać sens przebywania w Bogu jako jego obecność we wszystkich stworzonych rzeczach, które od niego zależą, a więc jest tu zawarta prawda o wszechobecności Bożej⁶⁷.

6. Dowód ze świadectwa tradycji. Nauka Kościoła o niezmierności i wszechobecności Bożej opiera się nie tylko na Piśmie św., ale również na autentycznej chrześcijańskiej tradycji. Nie tylko w walce z gnostycyzmem ograniczającym wszechobecność niewyraźnego Boga, ale i w pozytywnym wykładzie nauki ewangelicznej ojcowie Kościoła głoszą wspomnianą naukę.

Teksty wybrane. Teofil Antiocheński. „Bóg nie jest zamknięty miejscem, lecz jest on miejscem dla wszystkich rzeczy”⁶⁸.

Św. Ireneusz. „Ponieważ Bóg jest niezmierny i jako Stwórca wszechpotężny..., dlatego sprawił, aby otrzymało początek wszystko, czego przedtem nie było, a zostało powołane do bytu”⁶⁹.

Św. Atanazy. „Ludzie, którzy nie mogą istnieć sami przez siebie, są objęci miejscem, a istnieją w Słowie, lecz Bóg, który prawdziwie sam z siebie jest, wszystko zawiera, a przez nic nie jest zawarty”⁷⁰.

Św. Cyryl Jerozolimski. „Ten Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa nie jest objęty żadnym miejscem ani mniejszy od nieba”.

Św. Augustyn. „Prawdy, że Bóg jest wszędzie obecny nie możemy rozumieć w sposób cielesny; należy myśl oderwać od zmysłów ciała, abyśmy nie myśleli, że Bóg jest we wszystkim przez jakąś wielkość przestrzenną jak ziemia, albo wilgoć; jak powietrze czy też światło się rozchodzi — każda bowiem taka wielkość mniejsza jest w części niż w całości; tak Bóg istnieje wszędzie, jak wielka mądrość w człowieku posiadającym niewielkie ciało”⁷¹.

Św. Grzegorz Wielki. „Sam Bóg przebywa wewnątrz wszystkiego, zewnątrz wszystkiego, sam ponad wszystkim, sam niżej od wszystkiego; wyższy jest przez moc, niższy zaś przez podtrzymywanie wszystkiego, zewnętrzny przez wielkość... nie jest przez jedną część wyższy, a przez drugą niższy, albo przez jedną część zewnętrzny, a przez drugą wewnętrzny, lecz jeden i ten sam cały wszędzie”⁷².

⁶⁷ *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926; Ceuppens, op. cit., s. 59—61.

⁶⁸ *Ad Autolycum*, EP 177.

⁶⁹ *Sermo ad Demetrium*, EP 266.

⁷⁰ *Epistula de decretis Nicaenae Synodi*, PG XXV, 441.

⁷¹ *Epistula 187*, PL XXXIII, 836.

⁷² *Moralia*, PL LXXV, 565, EP 2304.

Wśród teologów średniowiecznych nauka o niezmierności Bożej jest ogólnie uważana za dogmat wiary⁷³.

1. Dowód spekulatywny.

1. Bóg jest we wszystkich rzeczach.

Bóg jest w pełni samoistnym bytem (*esse subsistens*); istnienie zaś przegodne w każdej chwili odeń zależy; z tego wniosek, że Stwórca podtrzymuje wszystko jako ustawiczna przyczyna sprawcza. A więc jest we wszystkich rzeczach⁷⁴.

2. Bóg jest w każdym miejscu.

Jeśli Bóg jest w wszystkich rzeczach, dając im byt, moc i działanie, a rzeczy są w miejscu, to i Bóg jest w każdym miejscu, lecz nie w sposób cielesny⁷⁵.

3. Bóg jest wszędzie przez swoją wiedzę, potęgę, a także istotę.

Bóg jest wszędzie przez swoją wiedzę, ponieważ Jego byt (nie różniący się od umysłu) jest najbliższy i najgłębszy w każdej rzeczy. *Esse autem — pisze św. Tomasz — est illud quod magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest*⁷⁶.

Bóg jest wszędzie przez swoją potęgę, gdyż każdy byt przygodny (*esse contingens et participatum*) uczestnicząc w bycie Bożym musi być w każdej chwili przezeń podtrzymywany.

Bóg jest wszędzie przez swoją istotę, gdyż ona nie różni się od Jego działania⁷⁷.

8. Odblask niezmierności i wszechobecności Bożej w stworzeniach.

W przyrodzie istnieje ustawiczny rozwój, a więc dążność jej do niezmierności Boga; jej obrazem jest dusza ludzka, każda bowiem istota duchowa jest według wyrażenia św. Tomasza zdolna do posiadania Najwyższego Dobra (*capax summi boni*)⁷⁸. Człowiek jest taką otchłanią i głębią, jakiej żadna rzecz ograniczona i wymierna wypełnić nie może — jest więc podobny do niezmiernego Boga. Pragnie on także być obecny w całym świecie materialnym na wzór Boga. „Przestrzenią wszechświat ogarnia mnie i pochłania jak punkt, myślą ja go ogarniam” — pisał Pascal⁷⁹. Opanowywanie wielkiego wszechświata jest tak samo naturalne dla człowieka, jak wejście w tajemniczy świat atomu.

9. Odblask wszechobecności Bożej w Chrystusie. Chrystus uczy o obecności Boga w przyrodzie. Bóg przyodziewa trawę polną, i żywi ptaki niebieskie (Mt 6, 26, 30). Chrystus czyta w ludzkich myślach jako Bóg: „Jezus zaś przeniknąwszy ich myśli powiedział: Czemu źle myślicie w sercach waszych?”

⁷³ Por. A. Tuerst, *An Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God in Selected Writings between 1270—1290*, Washington 1951.

⁷⁴ S. th. I, q. 8, a. 1.

⁷⁵ S. th. I, q. 8, a. 2.

⁷⁶ S. th. I, q. 8, a. 1.

⁷⁷ S. th. I, q. 8, a. 3.

⁷⁸ S. th. I, q. 93, a. 2 ad 3.

⁷⁹ *Myśli*, VI, 348.

Wśród teologów średniowiecznych nauka o niezmierności Bożej jest ogólnie uważana za dogmat wiary⁷³.

2. Dowód spekulatywny.

1. Bóg jest we wszystkich rzeczach.

Bóg jest w pełni samoistnym bytem (*esse subsistens*); istnienie zaś przegodne w każdej chwili odeń zależy; z tego wniosek, że Stwórca podtrzymuje wszystko jako ustawiczna przyczyna sprawcza. A więc jest we wszystkich rzeczach⁷⁴.

2. Bóg jest w każdym miejscu.

Jeśli Bóg jest w wszystkich rzeczach, dając im byt, moc i działanie, a rzeczy są w miejscu, to i Bóg jest w każdym miejscu, lecz nie w sposób cielesny⁷⁵.

3. Bóg jest wszędzie przez swoją wiedzę, potęgę, a także istotę.

Bóg jest wszędzie przez swoją wiedzę, ponieważ Jego byt (nie różniący się od umysłu) jest najbliższy i najgłębszy w każdej rzeczy. *Esse autem — pisze św. Tomasz — est illud quod magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest*⁷⁶.

Bóg jest wszędzie przez swoją potęgę, gdyż każdy byt przygodny (*esse contingens et participatum*) uczestnicząc w bycie Bożym musi być w każdej chwili przezeń podtrzymywany.

Bóg jest wszędzie przez swoją istotę, gdyż ona nie różni się od Jego działania⁷⁷.

8. Odblask niezmierności i wszechobecności Bożej w stworzeniach.

W przyrodzie istnieje ustawiczny rozwój, a więc dążność jej do niezmierności Boga; jej obrazem jest dusza ludzka, każda bowiem istota duchowa jest według wyrażenia św. Tomasza zdolna do posiadania Najwyższego Dobra (*capax summi boni*)⁷⁸. Człowiek jest taką otchłanią i głębią, jakiej żadna rzecz ograniczona i wymierna wypełnić nie może — jest więc podobny do niezmiernego Boga. Pragnie on także być obecny w całym świecie materialnym na wzór Boga. „Przestrzenią wszechświat ogarnia mnie i pochłania jak punkt, myślą ja go ogarniam” — pisał Pascal⁷⁹. Opanowywanie wielkiego wszechświata jest tak samo naturalne dla człowieka, jak wejście w tajemniczy świat atomu.

9. Odblask wszechobecności Bożej w Chrystusie. Chrystus uczy o obecności Boga w przyrodzie. Bóg przydziela trawę polną, i żywi ptaki niebieskie (Mt 6, 26, 30). Chrystus czyta w ludzkich myślach jako Bóg: „Jezus zaś przeniknąwszy ich myśli powiedział: Czemu źle myślicie w sercach waszych?”

⁷³ Por. A. Tuerst, *An Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God in Selected Writings between 1270—1290*, Washington 1951.

⁷⁴ S. th. I, q. 8, a. 1.

⁷⁵ S. th. I, q. 8, a. 2.

⁷⁶ S. th. I, q. 8, a. 1.

⁷⁷ S. th. I, q. 8, a. 3.

⁷⁸ S. th. I, q. 93, a. 2 ad 3.

⁷⁹ *Myśli*, VI, 348.

(Mt 9, 4). „I nie trzeba mu było żadnego świadectwa o człowieku, sam bowiem wiedział, co kryje się w człowieku” (J 2, 25).

10. Postulat etyczny. a) Należy żywić w sobie chęć do ustawicznego postępu, gdyż chęć ta wynika z faktu, że człowiek jest obrazem niezmiernego Boga. Obecność człowieka w całej przyrodzie jest również postulatem, gdyż ma on w sobie coraz bardziej realizować obraz wszechobecnego Boga. b) Należy kontemplować Boga w przyrodzie, ale przede wszystkim obecnego w dobroci ludzkich serc.

Według nauki chrześcijańskiej dusza sprawiedliwego jest świątynią Boga i posiada właściwie w zątku niebo. Stąd wynika nie tylko obowiązek troski o własną świętość, ale i obowiązek pamięci, że Bóg jest blisko.

Kwestie dodatkowe

1. W modlitwie „Ojciec nasz, któryś jest w niebie” zwracamy się do wszystkich trzech Bożych Osób, które w szczególniejszy sposób udzielają się zbawionym. Dlatego mówimy w tej modlitwie o niebie, gdyż tam Bóg przebywa jako cel i szczęście istot rozumnych, lecz to nie wyklucza jego obecności na ziemi.

Inne wyrażenia Pisma św., że Bóg zstępuje z nieba⁸⁰, lub przebywa w niebie (Rdz 11, 5, 7; 28, 12) są zwyczajnym antropomorfizmem, chociaż zawierają również ten sens, że w niebie Bóg udziela się istotnie rozumnym doskonalej niż na ziemi.

2. W jaki sposób Bóg przebywa w piekle? Bóg jest przyczyną podtrzymującą całość bytu, a więc również istnienie szatanów, którzy noszą w sobie piekło, trwając dobrowolnie w swym odwróceniu od Boga. Szatani odeszli od Boga na wieczność całą, gdyż umysłem i wolą objęli całość czasu, ale nie mogli przestać być zależni od tego źródła bytu. Bóg jest dla nich nie tylko Przyczyną podtrzymującą i nie tylko Sędzią sprawiedliwym, gdyż przebywa w piekle nawet jako Miłość zwrócona ku swym stworzeniom, lecz ciągle odpychana.

3. Nauka o wszechobecności Boga mówi o Jego immanencji, bliskości i najściślejszym związaniu się ze światem, lecz nie wyklucza transcendencji. Bóg przestałby istnieć jako Stwórca, gdyby nie był immanentny, nie byłby Bogiem w ogóle w znaczeniu monoteistycznym, gdyby Mu nie przyznać transcendencji⁸⁰ świadczącej o tym, że jest On wyższy, ponad wszystkim, co może być pomyślane. Bóg jest we wszechświecie, ale nie utożsamia się z nim i ponadto jako Pełnia bytu nieskończenie go przewyższa.

4. Bóg jest wszędzie i dlatego można go uwielbiać w przyrodzie, w ludzkiej kulturze tworzącej fabryki, miasta, sztukę, naukę, w ludzkich duszach posiadających talenty intelektualne i moralne; to jednak nie wyklucza szczególniejszych miejsc religijnego kultu wynikających z postulatów ludzkiej widzialnej i społecznej natury. Człowiek potrzebuje widzialnych miejsc i symbolów, ponadto

⁸⁰ „Bóg tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego jest równocześnie transcendentny i immanentny. Transcendentny ponieważ... pierwsza przyczyna, która by sama podlegała choćby w najmniejszym stopniu zmienności, przygodności czy niewystarczalności, jakie są we wszechświecie, przyczyniłaby się do wytłumaczenia istnienia wszechświata nie więcej niż On sam może dać; taki Bóg nie stanowiłby podstawy ani dla siebie samego, ani dla czegokolwiek innego. Jest zaś immanentny, ponieważ gdyby każdy byt skończony nie był podtrzymywany u swego korzenia ontologicznego przez Jego nieustanne działanie twórcze... zapadłby się w nieistnienie wobec własnej całkowitej niewystarczalności”. E. L. Mascall, *Ten który jest*, s. 240.

mogą działać w sposób społeczny. Dla katolika istnieje poza tym obowiązek składania ofiary Mszy św. w sposób widzialny i społeczny.

3. Pamięć na obecność Boga jest źródłem uczuć religijnych, a przede wszystkim właściwej ufności.

4. Obecność Boża nie bruka się grzechami świata, ponieważ pochodzą one z wolnej woli istot rozumnych; tak samo brud fizyczny, w którym Bóg przebywa nie jest dla niego żadną plamą, gdyż nie przebywa On w rzeczach przestrzennie, lecz jako siła podtrzymująca prawa przyrody.

15. BÓG JEST PIERWSZĄ PRAWDĄ I NAJWYŻSZYM DOBREM

Twierdzenie 1. Bóg jest Pierwszą Prawdą ontologiczną, logiczną i moralną.

1. Wyjaśnienie. Każda prawda według św. Tomasza istnieje formalnie i pierwszorzędnie w umyśle, drugorzędnie zaś w rzeczach, o ile są z nim porównywane⁸¹. Prawda logiczna istnieje właściwie tylko w czynności umysłu, zwanej sądem⁸². Prawda zaś ontologiczna transcendentálna jest tym samym, co byt, ale z podkreśleniem relacji do umysłu. Prawda moralna jest zgodnością mowy z przekonaniem mówiącego.

2. Z dokumentów Kościoła. Sobór lateraneński uczy, że „jest jeden sam prawdziwy Bóg” (Denz. 428). Sobór watykański określa, że „jeden jest prawdziwy Bóg” (Denz. 1782); ponadto przy opisie wiary sobór podaje, że wierzymy w prawdy przez Boga objawione, gdyż On „ani się omylić, ani nas oszukać nie może” (Denz. 1789) (prawda logiczna i moralna), a więc Bóg jest wszechwiedzący i prawdomówny. Bóg posiada wiedzę w stopniu nieograniczonym, gdyż jest nieograniczony pod względem umysłu i woli” (Denz. 1782).

3. Kwalifikacja teologiczna. Z nauki soborów wynika, że twierdzenie jest dogmatem wiary uroczyście określonym.

4. Błędne opinie. Twierdzenia nie mogą uznać politeiści, ani ci wszyscy, którzy odmawiają Bogu wiedzy odnośnie do czynów wolnych wykonywanych przez istoty rozumne stworzone.

5. Dowód z Pisma św. a) Bóg jest prawdą ontologiczną. Jeśli słowa „Jam jest, którym jest” wyjaśnimy w znaczeniu pełni bytu, to stwierdzimy, że Bóg jest pierwszą prawdą ontologiczną. O Bogu jako prawdzie ontologicznej czytamy w następujących tekstach: „Ale Pan jest Bogiem prawdziwym, on Bóg żyjący i król wieczny” (Jr 10, 10). „A to jest życie wieczne, aby poznali Ciebie jedyne Boga prawdziwego i tego, któregoś posłał Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). Chrześcijanie nawróceni „do Boga od bałwanów” służyć mu winni jako „Bogu żywe-

⁸¹ Sic ergo, veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium (S. th. I, q. 16, a. 1).

⁸² Ibidem, a. 2.

mu i prawdziwemu. b) Bóg jest prawdą logiczną. „Wielki Pan nasz i wielka moc jego, a mądrości jego nie masz liczby” (Ps 146, 5). O głębokości bogactw mądrości i umiejętności Bożej. „...kto był doradcą Jego... kto mu dał pierwszy, aby mu oddać miał” (Rz 11, 32—34) — poznanie tedy Boże jest nieograniczone i całkowicie niezależne.

c) Bóg jest prawdą moralną. „Mam wiele o was do mówienia i sądzenia, a ten, który mię posłał, godzien jest wiary” (J 8, 26). W liście do Tytusa czytamy o nadziei życia wiecznego, które przed wiekami przyobiecał nieomylny Bóg (*non mentitor Deus = ὁ ἀψευδής θεός* Tyt 1, 2). W liście do Hebrajczyków autor mówi, że Bóg do obietnicy swej dołączył przysięgę „abyśmy w dwóch rzeczach, w których Bóg skłamać nie może, doznali najbardziej krzepiącej pociechy” (Hbr 6, 18). Z racji swej prawdomówności Bóg jest zawsze wierny w swoich obietnicach⁸³.

6. Dowód spekulatywny. Byt Boga ma konieczną relację do Jego umysłu, a więc jest najdoskonalszą ontologiczną prawdą; umysł zaś Boży utożsamia się z bytem, a więc jest i tu spełniony w sposób najdoskonalszy warunek prawdy logicznej: zrównanie umysłu z rzeczą — *adaequatio intellectus ad rem*. Od bytu i prawdy Bożej wszystko zależy; więc ona pierwszą Prawdą i normą wszelkiej prawdy. Tożsamość przeto umysłu i bytu Bożego decyduje o tym, że Bóg jest Prawdą. Zależność rzeczy od Boga jest równocześnie zależnością od Jego prawdy. Idealna zatem miara wszelkiej prawdy znajduje się w nieograniczonym umyśle Bożym⁸⁴.

Bóg jest prawdą moralną, gdyż jego mowa jest z natury jednością z jego poznającym umysłem.

7. Odblask prawdy Bożej w stworzeniach. Rzeczy same w sobie nie kłamią (są prawdziwe), gdyż wszystko, co jest, nazywa się ontologiczną prawdą przez to, że ma relację do bytu i umysłu Bożego. W istotach rozumnych istnieje prawda w sposób formalny (prawda logiczna); zdolność do jej zdobycia pochodzi stąd, że ludzki umysł wzorem Boga pragnie posiadać relację do rzeczywistego świata, a więc go poznać. Ustawiczne szukanie prawdy, i to w sposób nieograniczony, jest czymś bardzo naturalnym dla człowieka, będącego obrazem Prawdy Nieograniczonej. Nie zawsze znane są dobre metody szukania prawdy; w jej zdobywaniu przeszkadza niekiedy pochopność, a także brak szczerzej intencji; sama jednak tęsknota za prawdą i wysiłek zmierzający do jej zdobycia odpowiadają w pełni ludzkiej naturze (i każdej duchowej istocie).

⁸³ Por. Ps 144, 13, 2 Tm 2, 13.

⁸⁴ *Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas* (S. th. 1, q. 16, a. 5); por. M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis*, Münster i. W. 1924.

2. Odblask prawdy Bożej w Chrystusie Panu. W całym swym życiu Chrystus wytrwale głosi prawdę i w końcu za nią życie oddaje; nie kłamł on nigdy, ani postawą życiową, ani słowem i dlatego mógł powiedzieć o sobie, że jest światłością świata (J 8, 12)⁸⁵, „cokolwiek ja mówię, jako powiedział mi ojciec, tak mówię” (J 12, 50); „Jam jest droga i prawda i żywot” (J 14, 6).

3. Postulat etyczny. Szukać prawdy — to jedno z najpiękniejszych zadań ludzkiego życia; unikać fałszu pod każdą postacią — to jeden z najważniejszych nakazów.

Chrześcijanin ma obowiązek wierzyć Bogu i Chrystusowi i często wypowiadać te słowa Piotra ap.: „Panie, do kogoż pójdziemy? Ty masz słowa żywota wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, żeś Ty jest Chrystus, Syn Boży” (J 6, 69—70).

Twierdzenie 2. Bóg jest Najwyższym Dobrem.

1. Wyjaśnienie. Dobrem nazywamy to wszystko, co jest upragnione⁸⁶, pragnąć zaś można jedynie tego, co jest, a nie jakiegoś braku; dobro więc i byt są tym samym, a zatem każdy byt jest dobry⁸⁷. Każde dobro może pociągać faktem swego istnienia, stanowi przeto cel, poruszający przyczyny sprawcze. W idei dobra zawiera się doskonałość, a więc sposób istnienia, układ i określony gatunek⁸⁸. Według św. Tomasza nie tylko dobro ludzkie, ale każde w ogóle dobro jest szlachetne, pożyteczne i przyjemne; jest szlachetne, gdyż jest upragnione jako dobro samo w sobie, bez względu na pożytek i przyjemność (*bonum honestum*); jest pożyteczne, gdyż służy do osiągnięcia jakiegoś dobra (*bonum utile*); jest wreszcie przyjemne, gdyż zaspokaja naturalne dążenia i odpowiada naturze (*bonum delectabile*). Te wszystkie składniki dobra w sensie uwznioślonym i bez żadnych braków urzeczywistniają się w Bogu.

Mówimy tu o dobru ontologicznym, dobru moralnym i fizycznym.

2. Z dokumentów Kościoła. Sobór watykański orzeka, że Bóg jest nieskończony pod względem każdej doskonałości (*omni perfectione infinitus*). Ponadto sobór uczy, że dobroć Boża jest całkowicie bezinteresowna, gdyż stworzył on świat nie dla „wzrostu swej szczęśliwości lub jej zdobycia lecz w celu okazania swej doskonałości przez dobra, które stworzeniom udziela” (Denz. 1782). Sobór orzeka również, że Bóg jest celem wszystkich rzeczy (Denz. 1785), a więc dobrem fizycznym i moralnym (cel jest normą działania).

3. Kwalifikacja teologiczna. Dogmat uroczystie określony.

⁸⁵ Por. J 12, 46.

⁸⁶ *Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile* (S. th. I, q. 5, a. 1).

⁸⁷ *Ibidem*, a. 3; w tomizmie istnieje więc podstawa dla realistycznej teorii wartości, które są tym samym, co byt.

⁸⁸ S. th. I, q. 5, a. 5.

4. Błędne opinie: Zwolennicy panteizmu ewolucyjnego nie mogą przyjąć twierdzenia, gdyż według nich Bóg się rozwija i doskonali.

5. Dowód z Pisma św. a) Bóg jest dobrem ontologicznym. Z faktu, że Bóg jest pełnią bytu wynika, że jest Najwyższym dobrem (ontologicznym). Ta prawda zawiera się w pełnym znaczeniu słów: „Jam jest którym jest” i we wszystkich nazwach dawanych Bogu (patrz wyżej). W tym świetle zrozumiałe są słowa Chrystusa: „Nikt nie jest dobry, jeno Bóg” (Łk 18, 19), stąd wniosek, że „wszystko, co Bóg stworzył, dobre jest” (1Tm 4, 4).

b) Moralna dobroć Boga (absolutna świętość). „Albowiem nie jesteś ty Bogiem chcącym nieprawości, ani mieszkać będzie przy tobie niegodziwość ani się ostoją niesprawiedliwi przed oczyma twymi” (Ps 5, 56). „Dzieła Boga są doskonałe a wszystkie drogi jego słuszne, Bóg wierny, a bez żadnej nieprawości sprawiedliwy i prawy” (Pwt 32, 4). W widzeniu Izajasza (16, 1—4) idea świętości jest brana w znaczeniu ontologicznym i moralnym, tak samo jak i w Piśmie św. Nowego Testamentu. Czasem uwydatnia się w idei świętości sens rytualno-moralny: „Nie plugawcie dusz żadnym płazem... Świętymi będziecie, bo ja święty jestem” (Lw 11, 44—45)⁸⁹.

W ewangeliach Chrystus uczy o dobroci Bożej objawiającej się w różnych postaciach, a szczególnie w miłosierdziu (Łk 15). Osiem błogosławieństw są różnymi przejawami dobroci Bożej (Mt 5, 1—12).

c) Fizyczna dobroć Boga. Wynika ona z jego doskonałości, tj. pełni bytu i z jego dobroci ontologicznej, o której nieraz mówi Pismo św. (patrz wyżej). Jeśli Bóg jest celem, do którego mamy dążyć według nauki Pisma św. to musi być dla nas kimś dobrym i sam w sobie Dobrem; przez Chrystusa otrzymaliśmy największe i najcenniejsze obietnice, abyśmy się stali uczestnikami Bożej natury (2P 1, 4).

6. Dowód spekulatywny. Jeśli wszelkie dobro jest z Boga jako z przyczyny sprawczej, to On musi być Dobrem⁹⁰. Bóg jest Najwyższym Dobrem, gdyż wszystkie doskonałości z Niego pochodzą, a On jako przyczyna jest ponad nimi wszystkimi⁹¹. Dobro z istoty swej jest właściwością Boga, gdyż tylko On jest bytową pełnią, nie jest podporządkowany wyższemu celowi i nie wymaga żadnych uzupełnień w swym dobru; wszystkie zaś inne byty mają pod tym względem jakieś braki. Bóg jest dobrem moralnym, gdyż jego działania są abso-

⁸⁹ Por. F. X. Kortleitner, *Quid sanctitas in Vetere Testamento valeat*, Innsbruck 1939.

⁹⁰ S. th. I, q. 6, a. 1.

⁹¹ Ibidem, a. 2; z tego wniosek, że kto pragnie i kocha siebie jako dobro lub w ogóle jakiegokolwiek dobro (w sposób uporządkowany) ten świadomie lub nieświadomie kocha Boga.

inne zgodne z Nim jako normą moralności, nie różnią się bowiem od
jego natury.

1. Odbłask dobroci Bożej w stworzeniach. Bóg jest przyczyną
stworzenia, wzorcą i celową dobroci stworzeń w ten sposób, że one uczestniczą
w Dobru Nieskończonym, mając udzielone sobie własne dobro. Dzięki temu mogą
dążyć ku Bogu, do którego są podobne²². W każdym człowieku i w całej ludzkości
działają zawsze potężne siły, będące napędowymi kołami historii; do takich
należą ideały dobra i sprawiedliwości społecznej; siły te są z Boga. Z natury
dąży ku temu, co szlachetne, dążymy ku moralności ponadegoistycznej, ku
temu, co nazywamy czystym obowiązkiem; równocześnie jednak człowiek nie
może wyrzec się pożytku i przyjemności. Dobro pod każdą postacią urzeka
człowieka, lecz musiałby wyrzec się on swej natury, gdyby przestał stawiać
sobie idealne cele, gdyby przestał dążyć ku coraz doskonalszemu dobru, szczęściu
i wszelkiemu dobru. Jako podobni do Boga idziemy ku Niemu całym dążeniem
swej natury.

2. Dobroć w ludzkiej naturze Chrystusa. Jest On Pośrednikiem
między Najwyższym Dobrem a wszystkimi ludźmi, okazuje więc dobroć Bożą
w swej nauce i całym postępowaniu, bo przeszedł ziemię dobrze czyniąc. Jego
dobroć jest szukająca, subtelna, wszechogarniająca, miłosierna i wyrozumiała,
a służy jedynie dla niewyrozumiałych obłudników.

3. Postulat etyczny. Czyń dobro w coraz większym stopniu i coraz
częściej, a będziesz miał pełniejszy udział w Bożym dobru. Chrześcijanin winien
walkować ideał dobroci ewangelicznej.

§6. NIEOGRANICZONA DOSKONAŁOŚĆ BOGA

Twierdzenie. Bóg jest nieograniczenie doskonały i dlatego
zawierają się w Nim w sposób przeobfity
i uwznioślony wszystkie doskonałości wszech-
świata.

1. **Wyjaśnienie.** W nieograniczonej doskonałości zawiera się
wszystko, co jest z dobra i bytu; widząc jakiś przymiot w sobie i w świe-
cie, usuwamy zeń drogą negacji (*via remotionis*) wszelkie braki, następ-
nie stopniujemy go w nieskończoność, aż do granic bytowych. W ten
sposób umieszczamy wszystkie doskonałości w idei Boga, ale już
uwzniośnione i utożsamione ze sobą. Przymioty stworzeń nie istnieją
w Bogu w sposób jednakowy:

1° doskonałości całkowite, zupełne i nie dające się zastąpić
(*perfectiones simpliciter simplices*), a więc miłość, dobro, sprawiedliwość,
istnieją w Bogu formalnie i w sposób uwznioślony (*formaliter
et eminenter*);

²² S. th. I, q. 6, a. 4.

2° doskonałości z w y k ł e (*perfectiones simplices*), a więc np. wnioskowanie, tworzenie sądów i zdań, istnieją w Bogu wirtualnie i w sposób uwznioślony; dadzą się one zastąpić przez inne, np. wnioskowanie przez intuicję;

3° doskonałości mieszane (*perfectiones mixtae*), np. życie psychiki zmysłowej, znajdują się w Bogu wirtualnie, tj. przyczynowo i przeobficie.

Pierwszego rodzaju doskonałości, np. mądrość, dobro, miłość orzekają najpierw i w sposób właściwy o Bogu, a o stworzeniach drugorzędnie i w sposób mniej właściwy. Wszystkie inne przymioty najpierw i właściwie orzekają o stworzeniach, a potem dopiero w sposób mniej właściwy o Bogu.

Twierdzimy ponadto, że w Bogu wszystkie doskonałości są nieograniczone pod każdym względem, gdyż jest pełnią bytu i to jest właśnie racją, dlatego wszystkie stworzone doskonałości są w Bogu w sposób przeobfity i uwznioślony; stąd wniosek, że orzekają one o Bogu analogicznie⁸³.

2. Z dokumentów Kościoła. Sobór watykański orzeka, że Bóg jest „nieograniczony pod względem każdej doskonałości” (Denz. 1782).

3. Kwalifikacja teologiczna. Dogmat wiary uroczystie określony.

4. Błędne opinie. Nieskończonej doskonałości Boga nie uznają zwolennicy dualizmu i pantelzmu emanacyjnego.

5. Dowód z Pisma św. Autor księgi Mądrości dowodzi, że piękność stworzeń, ich moc i działalność znajdują się w Bogu w sposób o wiele doskonalszy i dlatego nie warto kultem religijnym otaczać siły

⁸³ Lercher podaje następującą tabelkę ilustrującą analogię doskonałości Bożych i stworzonych w *Institutiones theologiae dogmaticae*, Oeniponte 1951, t. II, s. 31.

Doskonałości	Istnieją w Bogu	O Bogu orzekają	Są w Bogu i stworzeniach
Czyste = nie zawierające w swym pojęciu żadnej niedoskonałości	formalnie, tj. według pełnego swego pojęcia i w sposób wznioślejszy niż w stworzeniach (<i>eminenter</i>)	właściwie	tylko analogicznie zarówno przez analogię atrybucji, jak proporcjonalności.
mieszane (zawierające w swoim pojęciu niedoskonałość)	tylko w sposób uwznioślony (<i>eminenter</i>)	metaforycznie (jeśli w ogóle orzekają)	

szepoty: „Jeśli pięknością ich pociągnięci za bogów je uważali, niech wiedzą, o ile piękniejszy jest od nich władca; sprawca bowiem piękności to wszystko stworzył. Albo jeśli moc i działalność ich podziwiał, niech zrozumieją z nich, iż mocniejszy jest ten, który je uczynił” (Mdr 13, 3—4). Przymioty tedy stworzeń znajdują się w Bogu, ale w sposób o wiele doskonalszy⁸⁴. „Wysławiajcie Pana, jak najwięcej możecie, bo jeszcze przewyższy i dziwna Wielmożność jego” (Syr 43, 32). Działalność świata są zależne od Boga, a On sam jest całkowicie niezależny. „Podnieście ku górze oczy wasze, a zobaczcie, kto to stworzył? On, który wywodzi w liczbie wojsko ich, a wszystkie po imieniu wzywa; dla niechęci siły i mocy i możliwości jego ani jedno nie zostało” (Iz 40, 26)⁸⁵. „On uczynił ziemię mocą swoją, utwierdza świat mądrością swą, a rozumem swym nastąpiła niebios” (Jr 10, 12). „Bóg daje wszystkim życie, zdrowie i wyszedł, niczego nie potrzebując” (Dz 17, 25); „z Niego, przez Niego i w Nim, jest wszystko” (Rz 11, 36).

Formalny dowód z Pisma św. na nieograniczoność Bożej istoty wynika z tego, że Bóg niczego nie potrzebuje, a wszystko może dać (Dz 17, 25) i że jego stwórcza potęga jest nieograniczona (Rz 11, 36).

6. Dowód ze świadectwa tradycji. Ojcom i pisarzom Kościoła jest obca jakakolwiek myśl o brakach w Bogu lub jego rozwoju.

Wybrane teksty: Sw. Ireneusz. „Przez to różni się Bóg od człowieka, że ten się staje, a On tworzy; kto tworzy, jest zawsze tym samym, co zaś się staje ma początek, koniec, a winno otrzymać dodatek i wzrost. Bóg jest doskonały we wszystkim, ciągle sobie równy i podobny; jest cały światłem, cały myślą i cały substancją, jest źródłem wszelkiego dobra”⁸⁶.

Sw. Cypriusz Jerozolimski: „Ten Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa... we wszystkim doskonały i posiadający w sposób równy wszelki rodzaj mocy; nie zmienia się On ani zwiększa, lecz zawsze istnieje według tego samego i w ten sam sposób (sicut et ab aeterno)”⁸⁷.

Sw. Grzegorz z Nyssy. „Jeżeliby ktoś zapragnął mieć jakieś wyjaśnienie, opis i wypowiedzi o Bożej substancji powiemy, że brak nam tej wiedzy, wyznamy tylko jedno, że byt nieograniczony ze swej natury nie może być objęty jakimiś słowami”⁸⁸.

Sw. Augustyn. „Nie wolno mówić, że ma jakiś sposób istnienia, albo kres... Jeżeli zaś twierdzimy, że ma On najwyższy sposób istnienia, coś mówimy, bylebyśmy przez to rozumieli najwyższe Dobro”⁸⁹.

Sw. Ambroży. „Bóg ma naturę prostą niezłączoną i niezłożoną, nic jej nie przybywa, lecz tylko posiada to, co ma boskiego jego natura... obecny wszędzie cały, w niebie, na ziemi i na krańcach morza; nieograniczony wzrokiem, niewyjaś-

⁸⁴ Por. Iz 55, 8.

⁸⁵ Por. Iz 37, 16; 44, 24.

⁸⁶ Adv. haer., EP 229.

⁸⁷ Catecheses, XXXIII, 460.

⁸⁸ Contra Eunomium, PG VI, 601, EP 1042.

⁸⁹ De natura boni, PL VIII, 558, EP 1712.

niony mową, nieoceniony pojęciem..., co może bardziej religijnie być pojęte, cokolwiek godniejszego ku ozdobie, cokolwiek wznioślejszego ku władzy, to właśnie, zrozum, że Bogu przynależy" ¹⁰⁰.

7. Dowód spekulatywny. 1. Wszystkie doskonałości stworzeń muszą się zawierać, i to w sposób doskonalszy, w Pierwszej Przyczynie sprawczej, bo jest rzeczą niemożliwą, aby skutki zjawily się z absolutnej nicości ¹⁰¹.

2. Bóg jest Pełnym Bytem (*ipsum esse subsistens*), a więc nie może Mu braknąć żadnych doskonałości; wszystkie bowiem one, o ile są doskonałościami, albo istnieją, albo mogą istnieć; nicość i jakikolwiek brak w bycie nie są doskonałościami; tak samo jakiś absurd, czyli połączenie cech sprzecznych. W Bogu, Pełni Bytu, poza nicością i absurdem wszystko musi istnieć, i to nie w sposób potencjalny, lecz aktualny; a więc pod względem doskonałości Bóg jest nieograniczony ¹⁰².

8. Wnioski z nauki o nieograniczonej doskonałości Boga.

1. Istota Boża nie może być w żaden sposób określona za pomocą jakichkolwiek pojęć konkretnych (wszechmocny, mądry), nawet abstrakcyjnych (np. mądrość, potęga, sprawiedliwość). Jedynym opisem ogólnym i zbliżonym są słowa: „Jam jest, którym jest” ¹⁰³. Z opisów Boga najbardziej znanych można wymienić następujące: Bóg jest Stwórcą i celem wszystkich rzeczy, Bóg jest Najlepszym Ojcem, jest Najdoskonalszym Dobrem i Miłością. Właściwie można by mówić o dwu przybliżonych określeniach Boga: Bóg jest tym, który jest i Bóg jest miłością; uzupełniają się one wzajemnie.

2. Wiedza nasza o Bogu jest zawsze niedoskonała, bo złożona z pojęć i sądów, jakie mówią najpierw, kim Bóg nie jest, a potem w sposób bardzo niedoskonały i przybliżony, kim On jest.

3. Każda pycha i egoizm czy to indywidualny, czy zbiorowy zamyka człowiekowi bramy ku nieskończoności Bożej teoretycznie i praktycznie, gdyż prowadzi do zamknięcia się w sobie, a więc każe odwrócić wzrok od całej bogatej rzeczywistości i kręcić się w kółku jedynie własnych spraw. Ideał nieograniczonego Boga przeciwstawia się wszelkim formom egoizmu.

4. Istoty rozumne będąc obrazem Bożym są obowiązane dążyć do swego prototypu, a więc ustawicznie doskonalić się.

9. Odblask nieskończoności Bożej w Chrystusie; uczy On wyraźnie: „Bądźcie wy tedy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest” (Mt 5, 48).

Ewangelia głoszona przez Zbawiciela nie jest żadnym skostniałym schematem, jest ewangelią ciągle doskonalącego się życia. Chrystus zwalcza zasklepienie się w formułach i każe kochać nieograniczonego Boga ze wszystkiego serca, ze

¹⁰⁰ De fide ad Gratianum, PL XVI, 552.

¹⁰¹ Pierwszy dowód nie stwierdza jeszcze nieskończonej doskonałości Boga.

¹⁰² Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat... Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi. Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit (S. th. I, q. 4, a. 2).

¹⁰³ Wj 3, 14.

współnej duszy i myśli (Mt 22, 37). Życie Zbawiciela jest moralno-religijnym
dostojstwem doskonałości ludzkiej i ponad ludzkiej; jego odnośnienie się do ludzi
i Boga jest niedoścignionym wzorem, bo przebija tu światło nieograniczonej
doskonałości Boga.

2. Postulat etyczny. Nakaz harmonijnego rozwoju we wszystkich
sferach życia.

§7. JEDNOŚĆ I JEDYNOŚĆ BOGA

Twierdzenie. Bóg jest jeden i jedyny w swej nieograniczonej
doskonałości.

1. Wyjaśnienie. Jednością według św. Tomasza nazywamy
kandy byt, który jest niepodzielny sam w sobie, a oddzielony od
innych¹⁹¹. Jedność stanowi negację wielości, ale zawiera w sobie także
cechę pozytywną, mianowicie zwartość bytową (*indivisum in se*); Bóg
jest jeden i jedyny, a więc nie tylko niepodzielny w swej istocie, ale
również niepowtarzalny i wykluczający jakikolwiek inny byt tego
samego rzędu.

2. Z dokumentów Kościoła. W symbolach wiary mamy wyrażoną
wiarę w jednego Boga: Symbol według tekstu św. Cyryla Jerozolimskiego: „Wier-
zymy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego” (Denz. 9); tak samo czytamy
w symbolu Epifaniasza (Denz. 13), symbolu Damazego (Denz. 15). Symbol
Gaietana: „Wiarą zaś katolicką jest to, abyśmy czcili jednego Boga w Trójcy
i Trójcę w jedności” (Denz. 39). Papież Dionizy zwraca się przeciwko tryteistom,
którzy jednego Boga *μωαρχία* dzielą na trzy jakieś moce, oddzielne hipostazy
i trzy bóstwa (Denz. 48).

W symbolu nicejskim czytamy: „Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszechmo-
gącego Stworzyciela (*ποιητήν*) wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”
(Denz. 54).

W uroczystym orzeczeniu soboru lateraneńskiego IV czytamy, że „jeden sam
prawdziwy Bóg... Ojciec i Syn i Duch Święty: trzy wprowadzie osoby, lecz jedna
istota, substancja czyli natura całkowicie prosta” (Denz. 428).

Wyznanie wiary soboru trydenckiego zaczyna się od słów: Wierzę w jednego
Boga Ojca Wszechmogącego (Denz. 994).

Sobór watykański mówi o wierze Kościoła „w jednego prawdziwego i żywego
Boga, Stwórcę i Pana nieba i ziemi” (Denz. 1782).

Wybrane teksty świadczą, że prawda wiary o jednym Bogu jest najbardziej
fundamentalna w religii chrześcijańskiej. Chociaż w dokumentach nie ma wyrazu:
jedyny Bóg, to jednak wynika z ich całej treści, że istnieje tylko jeden Bóg
i wszechświat przezeń stworzony. Z nieskończonej doskonałości Boga (patrz sobór

¹⁹¹ *Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum* (S. th. I, q. 11, a. 1);
*Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privatio-
nis, ut indivisum diviso* (ibidem, a. 2).

wrodzonej duszy i myśli (Mt 22, 37). Życie Zbawiciela jest moralno-religijnym
i ponad ludzką; jego odnośnię się do ludzi
Boga jest nieoścignionym wzorem, bo przebija tu światło nieograniczonej
doskonałości Boga.

II Postulat etyczny. Nakaz harmonijnego rozwoju we wszystkich
sferach życia.

§7. JEDNOŚĆ I JEDYNOŚĆ BOGA

Twierdzenie. Bóg jest jeden i jedyny w swej nieograniczonej
doskonałości.

1. Wyjaśnienie. Jednością według św. Tomasza nazywamy
kandyt, który jest niepodzielny sam w sobie, a oddzielony od
innych¹⁸⁴. Jedność stanowi negację wielości, ale zawiera w sobie także
cechę pozytywną, mianowicie zwartość bytową (*indivisum in se*); Bóg
jest jeden i jedyny, a więc nie tylko niepodzielny w swej istocie, ale
również niepowtarzalny i wykluczający jakikolwiek inny byt tego
samego rzędu.

2. Z dokumentów Kościoła. W symbolach wiary mamy wyrażoną
wiarę w jednego Boga: Symbol według tekstu św. Cyryla Jerozolimskiego: „Wier-
zymy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego” (Denz. 9); tak samo czytamy
w symbolu Epifaniusza (Denz. 13), symbolu Damazego (Denz. 15). Symbol
Quicumque: „Wiarą zaś katolicką jest to, abyśmy czcili jednego Boga w Trójcy
i Trójcę w jedności” (Denz. 39). Papież Dionizy zwraca się przeciwko tryteistom,
którzy jednego Boga *μοναρχία*) dzielą na trzy jakieś moce, oddzielne hipostazy
i trzy bóstwa (Denz. 48).

W symbolu nicejskim czytamy: „Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszechmo-
gącego Stworzyciela (*αὐτοτελή*) wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”
(Denz. 54).

W uroczystym orzeczeniu soboru laterańskiego IV czytamy, że „jeden sam
prawdziwy Bóg... Ojciec i Syn i Duch Święty: trzy wprawdzie osoby, lecz jedna
istota, substancja czyli natura całkowicie prosta” (Denz. 428).

Wyznanie wiary soboru trydenckiego zaczyna się od słów: Wierzę w jednego
Boga Ojca Wszechmogącego (Denz. 994).

Sobór watykański mówi o wierze Kościoła „w jednego prawdziwego i żywego
Boga, Stwórcę i Pana nieba i ziemi” (Denz. 1782).

Wybrane teksty świadczą, że prawda wiary o jednym Bogu jest najbardziej
fundamentalna w religii chrześcijańskiej. Chociaż w dokumentach nie ma wyrazu:
jedyny Bóg, to jednak wynika z ich całej treści, że istnieje tylko jeden Bóg
i wszechświat przezeń stworzony. Z nieskończonej doskonałości Boga (patrz sobór

¹⁸⁴ *Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum* (S. th. I, q. 11, a. 1);
*Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privatio-
nis, ut indivisum diviso* (ibidem, a. 2).

watykański, 1782) wynika, że w ogóle nie może istnieć drugi Bóg nieskończenie doskonały.

3. Kwalifikacja teologiczna. Dogmat wiary uroczyście określony.

4. Błędne opinie. Twierdzenia o jedności i jedyności Boga nie mogą uznać zwolennicy politeizmu i dualizmu. W systemie panteizmu ewolucyjnego jest dopuszczalna jakaś wielość w ustawicznie doskonalącym się Bogu.

5. Dowód z Pisma św. Pierwszy rozdział księgi Rodzaju wykazuje, że stwarza jeden Bóg, jeden Bóg daje nakazy moralne, a więc jest twórcą porządku moralnego; nie jest wymieniany żaden inny Bóg mający realny wpływ na losy ludzkie.

W księdze Powtórzonego Prawa mamy wyraźny nakaz kultu monoteistycznego: „Słuchaj, Izraelu! Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest. Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej siły twojej” (Pwt 6, 4—5). „Pytaj się o dawnych czasach... abyś wiedział, iż Pan sam jest Bogiem, a nie masz innego oprócz niego” (Pwt 4, 35). Bogowie pogan nie mają życia (Pwt 4, 28) i są właściwie tworem rąk ludzkich.

Izajasz prorok wyraźnie głosi idee monoteistyczne¹⁰⁵; w rozdz. 41 jest na początku mowa o Bożej wszechmocy kierującej losami narodów; następnie Bóg pyta przez proroka, kto wykonuje owe potężne dzieła: „Któż to sprawił i uczynił, wzywający pokolenia od początku? Ja, Pan, pierwszy i ostatni ja jestem!” (Iz 41, 3—4).

„To mówi Pan... Jam pierwszy i ostatni, a oprócz mnie nie ma Boga (Iz 44, 6)... Czy jest Bóg oprócz mnie?... Twórcy bałwanów niczym są” (Iz 44, 8—9).

Chrystus Pan zatwierdza naczelną prawdę Starego Testamentu, że jest jeden Bóg (Mt 12, 29)¹⁰⁶. Św. Paweł w Atenach uczy o jednym Bogu Stwórcy wszechświata (Dz 17, 24—29), a w liście do Rzymian uczy o stosunkowo łatwej poznawalności jednego Boga (Rz 1, 18—20), który jest zarówno Panem żydów jak pogan (Rz 3, 29—30). Transcendencję i immanencję Bożą przedstawia Paweł zarówno w kazaniu na Areopagu, jak w liście do Efezjan: „Jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który panuje nad wszystkimi; działa przez wszystkich i jest we wszystkich nas” (Ef 4, 6). Paweł uzgadnia trójkę osób w Bogu z jego jednością, gdyż wszystkie Osoby Boże mają to samo działanie: „Istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego (εἰς αὐτόν) wszyscy jesteśmy. I jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego stało się wszystko i my przez niego” (εἰς αὐτόν). Nadprzyrodzone działania wykonują trzy

¹⁰⁵ Nie omawiamy tu kwestii autentyczności wszystkich rozdziałów księgi Izajasza.

¹⁰⁶ Pwt 6, 4.

Boże osoby: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa i miłość Boża i uczestnictwo Ducha św. niech będzie z wami wszystkimi. Amen” (2 Kor 13, 13).

4. Dowód ze świadectwa tradycji. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa monoteizm musiał być broniący nie tylko przeciwko politeizmowi, ale również wobec ataków dualistycznej gnozy i herezji tryteizmu. Czysta wiara monoteistyczna znalazła swój wyraz w symbolach wiary.

1. Dowód spekulatywny. a) Z prostoty Bożej. W Bogu nie ma rzeczywistej różnicy między naturą a jednostką, i dlatego nie istnieje w Nim wiele jednostek w jednej naturze (w ludzkiej naturze jest wiele jednostek, które posiadają takie samo człowieczeństwo). W Bogu natura Boska i jednostka są tym samym (*Deus est hic Deus*).

b) Z nieskończonej doskonałości Boga, tj. z pełni Jego bytu. Wielość bogów mówiłaby o ich różnicy, a więc każdy z nich posiadałby cechę nie posiadaną przez drugiego i dlatego każdy byłby niedoskonały; Bóg zaś jest Najdoskonalszym Bytem. Wszystko, co Bogiem nie jest, różni się od Niego przez przygodność bytową i potencjalność; dlatego nikt poza pełnią bytową, która może być tylko jedna i jedyna, nie może być Bogiem; dwie pełnie bytowe (lub więcej) to pojęcia sprzeczne i wzajemnie się wykluczające.

c) Jedność wszechświata jest także argumentem potwierdzającym jedność Najwyższego Prawa, jakim jest Bóg¹⁰⁷.

8. Odblask jedności Bożej w stworzeniach. Jedność praw przyrody, jedność ludzkiej świadomości, a w niej praw logicznych i moralnych, jest niedoskonałym obrazem jedności Bożej.

Dążność człowieka, aby zharmonizować ludzką naturę, aby zapewnić jedność rodzinie, narodowi, państwu, aby zbudować jakieś idealne społeczeństwo ludzkie, pochodzi z faktu, że jesteśmy obrazem jednego Boga.

Wśród wielu celów, jakie człowiek sobie stawia, zjawia się zwykle jeden najwyższy jako ideał, któremu człowiek służy; to również jest odbłaskiem jedności Bożej.

9. Odblask jedności Bożej w Chrystusie; jako Bóg Chrystus ma jedną naturę z Ojcem: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30); „Filipie, kto mnie widzi, widzi i Ojca... Nie wierzcie, że ja jestem w Ojcu, a Ojciec jest we mnie” (J 14, 9—10). W ludzkiej naturze Chrystusa jedność Boża odbija się w jednolitym w ogóle postępowaniu, w harmonijnym wykonywaniu zadania życiowego, w jedności całej jego ludzkiej psychiki.

10. Postulat etyczny. Nakaz kształcenia jednolitej osobowości posiadającej naczelny ideał.

Chrześcijaнин przez doczesne życie ma dążyć do wiekuistego celu, jakim jest jeden Bóg.

¹⁰⁷ Por. S. th. I, q. 11, a. 3.

Zwolennicy skrajnego ewolucjonizmu religijnego sądzą, że monoteizm rozwijał się u Izraelitów powoli; z początkowego stadium politeizmu w okresie patriarchów nastąpiło przejście do monolatrii (henoteizm), tj. kultu jedynego Boga narodowego, by w okresie proroków przekształcić się na monoteizm, który się ugruntował po niewoli babilońskiej. Zwolennicy tego rodzaju opinii powołują się na to, że w księdze Rodzaju zaraz na początku jest użyty wyraz *Elohim* = władcy, od *Eloah*, a ostatecznie od *El*. Tak samo w słowach Boga jest używana liczba mnoga: uczynimy człowieka na obraz i podobieństwo nasze (Rdz 1, 26); „Oto Adam stał się jako jeden z nas” (Rdz 3, 22); „Przeto pójdźcie, zstąpmy, a pomieszajmy tam język ich” (Rdz 11, 7).

Wyraz *Elohim* musi być brany łącznie z monoteistyczną treścią pierwszego rozdziału księgi Rodzaju; trudno przypuścić, aby autor nie zdawał sobie sprawy, że popełnia sprzeczność. Możliwe jest, że *Elohim* zostało użyte na oznaczenie bogactwa przymiotów Bożych, lub abstrakcyjnie na oznaczenie bóstwa, a więc wielka ilość bogów miałaby wyrażać Boga jednego. To ostatnie tłumaczenie wydaje się dość sztuczne¹⁰⁰, ale wątpliwe jest również wyjaśnienie przez *plurale maiestaticum*, bo taka forma jest późniejsza.

Liczba mnoga używana w przemówieniach *Elohim* — *Jahwe* nie jest również nazwą wielu bogów, bo najbliższy kontekst wskazuje na monoteizm, lecz jest formą namysłu to znaczy jakby rozmową z sobą¹⁰¹. Chcąc wykazać monoteizm patriarchów należy zanalizować treść nazwy *El-Szaddaj*¹¹⁰. Jeżeli oznacza istotę potężną, której nie może się nic oprzeć, to patriarchowie oddając jej kult na pewno nie holdowali politeizmowi¹¹¹. *El-Szaddaj* jest stwórcą i właścicielem nieba i ziemi (Rdz 24, 3, 7), zamieszkuje niebo (Rdz 24, 7), rozkazuje elementom przyrody (Rdz 19, 24—25), karze za grzechy (Rdz 12, 17; 20, 3; 38, 28), a więc *El-Szaddaj*, *Elohim* i *Jahweh* są nazwami tego samego Boga.

Patriarchowie winni oddawać kult religijny samemu *El-Szaddaj* (Rdz 18, 23—32; 22, 1—2); zabraniane są wszelkie zwyczaje znane w kultach politeistycznych, a więc np. ofiary z ludzi (Rdz 22, 1—13). *El-Szaddaj* obiecuje potomstwo (Rdz 18, 18; 22, 17); daje obietnice dalekosiężne (Rdz 23, 3; 26, 4; 28, 14)¹¹².

Wydaje się również wątpliwą rzeczą, że Mojżesz wprowadził jedynie kult Boga narodowego, gdyż ów Bóg (*Jahwe*) jest władcą suwerennym. Słynny tekst z księgi Wyjścia: „Jam jest Pan, Bóg twój... Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną” (Wj 20, 1—3)¹¹³, a tak samo: „Słuchaj Izraelu! Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest” (Pwt 6, 4) nie mówi o jednym Bogu narodowym. Ostatni tekst można potrójnie rozumieć: a) *Jahweh* jest Bóg nasz, *Jahweh* jest jeden, b) *Jahweh*, Bóg nasz, *Jahweh* jeden jest, c) *Jahweh* jest Bogiem naszym, *Jahweh* jeden.

¹⁰⁰ Por. Ceuppens, *De Deo Uno*, s. 85.

¹⁰⁹ Jest to *plurale deliberativum*, albo *psychologicum*; por. A. Bea, *De Pentateucho*, Roma 1933; P. F. Ceuppens, *De Deo Uno*, s. 81—102; P. Heinisch, *Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940, s. 13; Ceuppens, *Genèse I—III*, Paris 1946, s. 41—44; tenże, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, Romae 1948, s. 30—31.

¹¹⁰ Patrz wyżej nazwy Boga.

¹¹¹ Por. Pwt 5, 6—7. V. Laridon, *De religione patriarcharum*, „Collationes Brugenses”, 38 (1938) 394 ns.

¹¹² Por. Ceuppens, *De Deo Uno*, s. 88—92.

¹¹³ Por. Pwt 5, 6—7.

Chętniej przyjęli wyjaśnienie takie, że *ehad* oznacza „wyłącznie, tylko” i Bógiem naszym to nie wykluczałoby, że inne narody też mają wyłącznie Boga swego. Takie tłumaczenie nie wydaje się słuszne, gdyż *ehad* w wielu miejscach Pisma św. jest brane przymiotnikowo, np. Rdz 41, 25; Wj 26, 6, 11. Jeśli ponadto zwrócimy uwagę na treść teologiczną Pentateuchu, to okaże się, że Jahweh jest Bogiem nie tylko Izraelitów¹¹⁴, lecz także okazuje swą moc wobec wszystkich narodów i jest całkowicie niezależny (Pwt 4, 32—40). Wszystko otrzymało początek od Jahweh, a bóstwa innych ludów są fałszywe (Pwt 4, 28) i nie mogą nikomu pomóc (Pwt 32, 17—21). Słowo tedy *ehad* (= *unus* = *unicus* = *jeden* = *jedyny*, należy zatrzymać w pierwotnym sensie¹¹⁵.

Kwestia monoteizmu proroków nie nastęrcza też większych trudności, zwłaszcza jeśli uwzględnimy całą ich religijną działalność¹¹⁶. Kiedy prorocy mówią o bogach innych narodów, to nie głoszą wcale nauki o ich istnieniu, lecz uważają za bogów bałkanych, tj. nieistniejących, np. Iz 44, 8; Iz 37, 19; Jr 2, 5—13; 16, 19—20; Hab 2, 18.

¹¹⁴ Duo in Pentateucho asseruntur: 1. Jahweh est Deus Israelitarum et prae-ter Jahweh non datur alius Deus. 2. Jahweh est Deus vivens et vitam conferens; divinitates extraneae neque vitam habent, neque vitam dant. Ceuppens, op. cit., s. 95.

¹¹⁵ Inna jest kwestia dotycząca autentyczności Deuteronomium. Wielu krytyków liberalnych sądzi, że księga została dopiero napisana w wieku VII za czasów Jozjasza (621—620), kiedy już monoteizm był ugruntowany; tak np. sądzi W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1933, t. I, s. 133; por. J. Ceuppens, *La réforme de Josias*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, 5 (1928) 391—508. Kwestia jest szerzej omawiana w teologii biblijnej, tu należy jedynie zaznaczyć, że poza wyrażeniami pluralistycznymi na oznaczenie Boga nie istnieją w okresie mojszowym objawy kultu politeistycznego w formie jawnej.

¹¹⁶ Ceuppens, *De Deo Uno*, s. 97—101.