

Tajemnica
Trójjedynego

Ministerium Expositionis

2

ks. Janusz Królikowski

Tajemnica Trójjedynego

Studia z teologii trynitarnej

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2015

Recenzja wydawnicza
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek

Korekta
Emilia Rydzewska

Projekt serii i okładki
Marta Jaszczuk

Na okładce
Paulus Fürst, *Chrystus Odkupiciel*, miedzioryt, ok. 1650; ze zbiorów autora.

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2014.

Copyright © 2015 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-450-6 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-7438-451-3 (wersja online)
<http://dx.doi.org/10.15633/9788374384513>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30–348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks (12) 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl



Wprowadzenie

„Na tyle żyjemy, na ile znamy Błogosławioną Trójcę – *In tantum vivimus, in quatum Beatam Trinitatem cognoscamus*” – zdanie Ruperta z Deutz (*De Trinitate* 42, 24) może wydawać się przesadzone, ale dla chrześcijanina ma ono wyjątkowe znaczenie; inspiruje i określa całe jego życie. Mimo że w ostatnich dwustu latach przekonanie o znaczeniu teoretycznym i praktycznym wiary w Trójcę Przenajświętszą, przede wszystkim pod wpływem myślenia oświeceniowego, materialistycznego i pozytywistycznego, uległo znacznemu osłabieniu, to jednak w naszych czasach zainteresowanie dogmatem trynitarnym szczęśliwie powraca, i to nie tylko w kręgach teologów. Coraz częściej dochodzi do głosu zainteresowanie pierwszą prawdą wiary chrześcijańskiej także w innych kręgach, na przykład w naukach społecznych, które odważnie podkreślają inspirującą rolę dogmatu trynitarnego dla rozumienia i kształtowania demokracji oraz instytucji społecznych, skoro Trójca Przenajświętsza jest doskonałą wspólnotą osób.

Dzieje rozwoju doktryny chrześcijańskiej są przetkane jakby złotą nicią, którą utkała, czerpiąca z objawienia Bożego, refleksja nad dogmatem trynitarnym. Naznaczyły go dramatyczne spory wokół niektórych pojęć i koncepcji, prowadzące do sprecyzowania licznych kwestii doktrynalnych. Najważniejszy pozostaje jednak fakt, że doktryna trynitarna stanowi niezastąpioną podstawę życia chrześcijańskiego oraz inspirację najwznioślejszych doświadczeń mistycznych, które stają się podstawą dynamicznego

i twórczego zaangażowania w dzieje Kościoła i świata. Wielcy mistycy i święci Kościoła są wymownym potwierdzeniem wyjątkowego znaczenia egzystencjalnego prawdy o Trójjedynym Bogu, bez którego losy świata byłyby nieskończenie ubogie z powodu braku koniecznej dla niej podstawy, inspiracji i celu. Dlatego każde refleksyjne i miłujące pochylenie się nad tą pierwszą i podstawową tajemnicą wiary posiada niezwykle znaczenie nie tylko dla teologa, ale dla każdego chrześcijanina. Oczywiście, pozostajemy świadomi faktu, że nasze mówienie o Trójcy Przenajświętszej jest w gruncie rzeczy dramatycznym „jąkaniem się”, jak stwierdził św. Grzegorz Wielki, ale bez niego świat byłby pozbawiony po prostu czegoś istotnego.

Zebrane w tym tomie studia poświęcone problematyce trynitarnej wpisują się w nurt współczesnych poszukiwań teologicznych, które dobrze zdają sobie sprawę z pierwszorzędnego znaczenia problematyki trynitarnej dla wiary chrześcijańskiej oraz służącej tej wierze teologii. Mają one charakter głównie historyczny, ale starają się zarazem wskazywać na egzystencjalne, duchowe i mistyczne znaczenie podejmowanej problematyki. Towarzyszy im przekonanie, że od naszego rozumienia tajemnicy Boga bardzo ściśle zależy rozumienie człowieka oraz jego życia i dokonywanych wyborów. Od właściwego pojmowania tajemnicy Trójcy Świętej zależy zwłaszcza dostrzeżenie najdoskonalszego piękna wszystkich rzeczy oraz najbardziej uszczęśliwiająca miłość, jak podkreśla św. Augustyn w swoim arcydziele *De Trinitate* (6, 10, 12). Zebrane tutaj studia trynitarne wyrastają z tego samego przekonania oraz chcą je utrwalać i pogłębiać.

ROZDZIAŁ I



Objawienie imienia Bożego i jego znaczenie egzystencjalno-teologiczne

Pan [...] przez święte imiona ofiarował poznanie wiary prowadzącej do zbawienia.

św. Bazyli Wielki¹

Bóg posłał swoje imię przez wiarę.

św. Augustyn²

1. DYLEMATY DOTYCZĄCE IMIENIA BOŻEGO

Jednym ze znaków czasu dla współczesnego Kościoła jest spotkanie z wielkimi religiami. Jeśli jeszcze na początku XX wieku takie spotkanie było czymś dalece egzotycznym, zarezerwowanym jednostkom, to dzisiaj jest ono faktem powszechnym i niemal codziennym. Z tego spotkania zrodziło się zafascynowanie

¹ Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* 18, 44, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 145.

² Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 32/1, 21.

wschodnimi doktrynami religijnymi, które niejednokrotnie prowadzi do ważnych i twórczych refleksji na gruncie religioznawstwa, filozofii religii, a także teologii. W wielu kwestiach ta fascynacja sięga nawet tak daleko, że staje się niebezpieczna zarówno dla teologii, jak i dla życia wiary wielu ludzi. Ma to miejsce wtedy, gdy łatwo i bezkrytycznie przyjmuje się pewne teorie czy też równie łatwo i bezkrytycznie reinterpretuje w ich świetle pewne prawdy chrześcijańskie³.

Jednym z takich zagadnień, które fascynują dzisiaj wielu chrześcijan, jest pewien typ *apofatyizmu*, jaki spotykamy w religiach wschodnich, np. w buddyzmie czy taoizmie. Są to religie, w których pierwotnym założeniem doktrynalnym jest uznanie niewymowności i niewyraźności w stosunku do uznawanego w nich Absolutu. Oznacza to, że o Absolutcie nie da się absolutnie nic powiedzieć, a zwłaszcza jest niemożliwe nadanie mu imienia, gdyż oznaczałoby to zamknięcie go w ograniczoności ludzkich pojęć, a tym samym pozbawienie go jego absolutnego charakteru⁴. Analizując przyczyny tego zainteresowania, Hans Urs von Balthasar napisał: „Zauważalne jest u chrześcijan znużenie pozytywnością. Przyciuci są oni do słów i faktów i nie mają nadziei, że kiedyś się od nich uwolnią”⁵.

W *Księdze drogi i cnoty*, która wyznacza zasadnicze ramy doktrynalne taoizmu, czytamy:

Tao dające się wypowiedzieć nie jest wiecznym Tao. Imię, które można nadać, nie jest wiecznym imieniem. Nienazwane Tao jest początkiem nieba i ziemi. Nazwane Tao jest matką dziesięciu tysięcy rzeczy.

³ O potrzebie krytycznego rozeznania w dialogu międzyreligijnym, por. J. A. Cuttat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Paris 1965.

⁴ Na temat imienia Bożego w tradycji biblijnej i innych tradycjach religijnych, por. G. Grethner, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen 1933; L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im Alten Orient*, Leipzig 1938; *Der Name Gottes*, hrsg. von H. von Stietencron, Düsseldorf 1975.

⁵ H. U. von Balthasar, *Wort und Schweigen*, [w:] tenże, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, s. 136.

Będąc zawsze bez pragnień, zobaczyć można ukrytą prawdę. Zawsze pożądaną, widzi się przejawy. Obydwa [nienazwane i nazwane Tao – przyp. J. K.] pochodzą z tego samego źródła, lecz różnią się imieniem. To źródło pojawia się jako ciemność. Ciemność w ciemności. Brama całej tajemnicy⁶.

Czytając tym podobne teksty, nawiązując do apofatycznej tradycji judeochrześcijańskiej, wielu ludzi pyta, czy bacząc na *timor reverentialis* wobec niewypowiedzianej tajemnicy Boga, także my, chrześcijanie, nie powinniśmy zatrzymać się we wszechobjmującym milczeniu wobec niej, chroniąc się w ten sposób przed bałwochwalczymi próbami zamknięcia Boga w więzieniu ludzkich pojęć? Czy dążenie do nadania Bogu imienia nie jest jakimś rodzajem subtelnej i pobożnej pychy, której powinniśmy unikać wobec majestatu Boga? Czy samo objawienie imienia Bożego – najpierw Mojżeszowi w płonąącym krzewie, a potem w Jezusie Słowie wcielonym – nie jest w gruncie rzeczy objawieniem jego niewymowności, czyli zakryciem imienia?

Czy na przykład objawienie imienia Bożego w płonąącym krzewie rzeczywiście nie jest raczej jego zakryciem? Już Filon z Aleksandrii, filozof żydowski z I wieku, w następujący sposób zinterpretował ten ważny tekst, który opowiada o objawieniu imienia Jahwe Mojżeszowi (por. Wj 3, 13–15). Mojżesz mówi do Boga: „Oni [Żydzi – przyp. J. K.] pytają mnie, jak ma na imię Ten, który mnie posyła, to czy ja, który nie umiem tego powiedzieć, nie jawię się jako oszust?” Filon przypisuje Bogu taką odpowiedź: „Najpierw powiedz im, że Ja jestem Tym, który jest [*ego eimi ho on* – przyp. J. K.], tak że oni, jeśli zrozumieli różnicę między tym, co jest i tym, co nie jest, zrozumieją także to, że dla mnie, którego właściwością jest bycie, właściwie nie ma imienia”⁷. Żadne imię nie może wypowiedzieć Boga, a jeśli mogłoby to uczynić, to nie wyrażałoby Boga, który jest niewyrażalny. Nawet *Katechizm Kościoła Katolickiego* nawiązując do tego

⁶ Zob. *Religie Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych*, red. K. Banka, Warszawa 1991, s. 82.

⁷ Filon, *De vita Moysis* I, 74.

wydarzenia stwierdza, że chodzi w nim o objawienie imienia Bożego, „a zarazem jakby odrzucenie imienia”⁸.

Czy zatem nie o radykalnie apofatyczną postawę, czyli o całkowitą rezygnację z wypowiedania imienia Bożego, powinno chodzić wobec nieskończonego i niewyraźnego imienia Boga? Przecież w chrześcijaństwie jest szeroko obecna tradycja apofatyczna, która mocno podkreśla, że „znamy Boga jako Nieznane-go”⁹. Anafora św. Jana Chryzostoma zaczyna się następującym wezwaniem: „Ty bowiem jesteś Bogiem niewysłowionym, niepojętym, niewidzialnym, niedościgłym. Ty zawsze i jednakowo jesteś”¹⁰. Św. Jan od Krzyża pisze: „Że tak nieogarniona jest Boskość i [...] nie można jej całkowicie zrozumieć, jest bardzo wzniosłym zrozumieniem. Jest to więc jedna z największych łask, jaką Bóg obdarza duszę w tym życiu”¹¹.

Wobec tych stwierdzeń zdumiewa jednak fakt, że Stary Testament rozumie objawienie Boga właśnie jako objawienie Jego imienia – objawienie, które jest Jego suwerenną inicjatywą i z którego rodzi się lud Boży. Zatem w pełni uprawnione jest stwierdzenie wypowiedane przez Josefa Schreiner: „Jakkolwiek można sobie wyobrazić historię imienia Jahwe poza i przed Izraelem S(tary) T(estament) jest zdania, że Jahwe swe imię oznajmił, obwieścił, objawił. Podjął stosowne działania, żeby Jego lud poznał i zapamiętał to imię”¹². Pozostaje to stale niewątpliwą i niekwestionowaną prawdą aż do późnego Nowego Testamentu, którą widzimy w wielkiej modlitwie ofiarowania i wstawiennictwa Jezusa, wypowiedzianej w Jego godzinie: „Objawiłem imię Twoje ludziom, których Mi dałeś ze świata” (J 17, 6). Jezus swoją misję zbawczą srowadza więc do objawienia imienia Bożego, w tym jawi się jako

⁸ KKK 206.

⁹ Tomasz z Akwinu, *In Boetium de Trinitate* q. 1 a. 2 ad 1.

¹⁰ Zob. *Anafory chrześcijańskiego Wschodu*, red. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 126.

¹¹ Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* 7, 8–9, [w:] tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 561.

¹² J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. W. Matysiak, Warszawa 1999, s. 44.

pełnia i szczyt objawienia”¹³. Relację między tymi dwoma objawieniami można więc ująć następująco:

Między objawieniem Mojżesza i objawieniem Jezusa Chrystusa zachodzi pewne stopniowanie, a w konsekwencji także pewna antyteza. Każde z tych objawień jest łaską. [...] Jednak objawienie chrześcijańskie jest Łaską w najwyższym stopniu, [...] jest celem i ukoronowaniem dobrodziejstw, którymi spodobało się Słowu obdarzyć Izraelitów od najdawniejszych czasów¹⁴.

Bóg ma więc imię. Niewyraźalna i nieskończona tajemnica – Wieczny – objawia się, wypowiada swoje imię i w tym imieniu, które jest właściwe tylko dla Niego, staje się obecny wśród ludu i łączy się z nim właśnie przez to imię, a ten lud nosi Jego imię i głosi Jego imię wszystkim narodom. Do swojego ludu posyła Tego, który w sposób ostateczny objawi Jego imię – Jezusa „Chrystusa, Syna Boga żywego” (Mt 16, 16). Apostoł Piotr wyzna w końcu: „I nie ma w żadnym innym – poza Jezusem – zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12)¹⁵.

Imię Boże, objawione w płonąącym krzewie i na Synaju, jest jedyne. Wśród wszystkich imion, które zostaną nadane Niewypowiedzianemu, i które – nawet wzięte razem – nie mogą Go wyrazić, właśnie to imię, w swojej jedyności, jest imieniem własnym Boga. To imię, mimo że od samego początku miało wymiar uniwersalny, to znaczy było skierowane do wszystkich, a nie tylko do Izraela, jeszcze raz i w nowy sposób wyszło nam na przeciw. Nie tylko „mieszka” w Izraelu, lecz także „mieszka cieleśnie” (Kol 2, 9) w Jezusie z Nazaretu, któremu Bóg „darował [...] imię ponad wszelkie imię”. Bóg ma imię, a więc ma także oblicze – możemy Go wzywać po imieniu i widzieć Jego oblicze. Tym imieniem i obliczem

¹³ Por. I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, s. 261–278 i s. 316–331.

¹⁴ Th. Calmes, *L'Evangile selon Saint Jean*, Paris 1906, s. 136.

¹⁵ Por. KKK 432.

jest JEZUS, któremu należy się pierwszorzędne oddawanie czci, na co wskazuje liturgia każąc nam pochylać głowę za każdym razem, gdy wypowiadamy to imię¹⁶.

W niniejszej refleksji zajmiemy się niektórymi aspektami objawienia imienia Boga. Zaczniemy więc od konkretnego zapytania o znaczenie objawienia imienia Boga w płonącym krzewie i w Jezusie, wcielonym Słowie – Imieniu – Bożym. Wychodząc od tego objawienia, pojawia się pytanie o to, jak mogło dojść do tego wydarzenia, a mianowicie tego, że Bóg objawia się tak konkretnie, „po imieniu”, i – co więcej – narodowi żydowskiemu, temu bardzo mało znaczącemu ludowi Bliskiego Wschodu. To zagadnienie ukazuje cały swój zasięg, gdy rozważymy, że konkretne imię Jezus, w którym Bóg sprawia pełne zamieszkiwanie swojej tajemnicy, jest pełnym i ostatecznym objawieniem imienia Bożego. Zatem wyłącza się tutaj także ważna i aktualna kwestia szczególności Jezusa Chrystusa. Zakończymy nasze rozważania nawiązaniem do zagadnienia święcenia imienia Bożego, o które Jezus nauczył nas prosić w modlitwie *Ojcie nasz*.

2. OBJAWIENIE IMIENIA W PŁONĄCYM KRZEWIE

Biblia nadaje Bogu wiele imion, ale żadne z nich nie ma takiego znaczenia, jak imię objawione Mojżeszowi w płonącym krzewie, gdzie Bóg czyni to osobiście: „JESTEM, KTÓRY JESTEM. [...] Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was. [...] To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia” (Wj 3, 14–15). Jak zauważa Gerhard von Rad na pierwszym miejscu ta wypowiedź „usiłuje zwrócić uwagę na *novum* objawienia Jahwe, to znaczy na fakt obwieszczenia Bożego imienia”¹⁷.

Czy można w kilku słowach wyrazić tajemnicę tego imienia, o którym myślały i mówiły liczne pokolenia żydów i chrześcijan? Czy to zadanie nie przekracza człowieka? Egzegeci i teologowie

¹⁶ Por. *Wprowadzenie ogólne do Mszału Rzymskiego*, nr 234.

¹⁷ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 147.

wciąż spierają się o znaczenie tego Boskiego: „Jestem, który jestem”, jak mówią najczęściej używane tłumaczenia¹⁸.

Spróbujmy przez opisanie dokonującego się u stóp Bożej Góry Horeb wydarzenia, zbliżyć się znaczenia Boskiego: „Jestem, który jestem”. Co dzieje się w objawieniu danym przez Boga Mojżeszowi, gdy zobaczył – „gdy [...] paś owce swego teścia” (Wj 3, 1) – płonący krzew, który jednak się nie spalał? Gdy Mojżesz zbliżył się do tego „niezwykłego zjawiska” (Wj 3, 3), Bóg powiedział do niego z płonącego krzewu: „Jestem Bogiem twojego ojca, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3, 6). Wszystko więc dokonuje się z Bożej inicjatywy. Objawienie Boże nie jest neutralną informacją, ale czynem dokonywanym przez konkretną Osobę. „Jestem, który jestem” – jest Bogiem, który już wcześniej był i już wpłynął na życie ojców. Mimo że nie objawił jeszcze swojego imienia Abrahamowi, to jednak dał się poznać w powołaniu, z jakim zwrócił się do niego: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca” (Rdz 12, 1). W objawieniu imienia chodzi więc o bardzo ściśle związane tego nowego objawienia z historią ojców. Stwierdza Gerhard von Rad: „Wj 3 trudzi się najwyraźniej, by przedstawić pewną ciągłość; wydarzenie, o jakim mówić można w związku z objawieniem imienia Jahwe, było z pewnością wydarzeniem o nieprzejednanym znaczeniu dla Izraela; nie było jednak początkiem objawienia się Boga Izraela. Jahwe jest identyczny z Bogiem ojców”¹⁹.

Imię Boże wskazuje tutaj na byt Boży, skoro On jest. Wprawdzie liczni egzegeci, jak cytowany już Gerhard von Rad, stwierdzają, że w objawieniu imienia Jahwe nie można dopatrywać się „filozoficznej wypowiedzi o bycie”²⁰, to jednak w decydującym stopniu mają rację ci, którzy – jak św. Grzegorz z Nazjanzu²¹ czy św. Tomasz z Akwinu²² – widzą w tym objawieniu pewne uzasadnienie

¹⁸ Por. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1971, s. 321–337.

¹⁹ Tamże, s. 147–148.

²⁰ Tamże, s. 148.

²¹ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio theologica* 4, 18: PG 36, 125.

²² Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I q. 13 a. 11, gdzie Tomasz stwierdza jednoznacznie: „Hoc nomen «qui est» [...] est maxime proprium nomen Dei”.

metafizyki jako wewnętrznie związanej z judeochrześcijańską tradycją religijną. W pewnym sensie można więc za Etienne Gilsonem, interpretującym św. Tomasza z Akwinu, mówić o „metafizyce Księgi Wyjścia”, chociaż – oczywiście – nie oznacza to od razu afirmacji metafizyki Arystotelesa czy Platona w chrześcijaństwie²³. To imię wyraża zarazem specyficzny rys Boga objawiającego się, a mianowicie Jego dynamizm dialogiczny i historyczny. Ten Bóg wchodzi w historię konkretnych ludzi, którzy odpowiadają na Jego powołanie, stając się tym samym częścią Jego imienia: „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba”. Mamy zatem tutaj początek objawienia Boga jako bytu komunijnego, którego zwieńczeniem będzie objawienie Boga jako Miłości u św. Jana (1 J)²⁴.

Głos Boży wychodzący z płonącego krzewu zleca Mojżeszowi zadanie: „Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekań jego na ciemieżców, znam więc jego uciemiężenie. Zstąpiłem, aby go wyrwać z rąk Egiptu i wyprowadzić z tej ziemi do ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód. [...] Idź przeto, teraz, oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu. [...] Ja będę z tobą” (Wj 3, 7–12). Mojżesz pyta: „Lecz gdy ani mnie zapytają, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć?” (Wj 3, 13). Bóg odpowiedział: „Jestem który jestem”. Objawiając swoje imię, Bóg równocześnie czyni coś dla człowieka. Objawiając imię, współdziała z Mojżeszem i ludem. Daje obietnicę i wiąże się ze swoją obietnicą: „Ja będę z tobą”. Imię Boże jest obietnicą, jest Bożą gwarancją dla człowieka. Mojżeszowi, pełnemu pytań i wątpliwości, Bóg objawia swoje imię, aby dzięki niemu zaufał Mu i podjął

²³ „Całe pokolenia teologów czytały te słowa z Księgi Wyjścia nie uświadamiając sobie ogromnych teologicznych i metafizycznych możliwości. Dzięki niezwykłemu połączeniu – które jednak jest rzeczywiste – tomistyczny komentarz do Księgi Wyjścia 3, 13, uzyskał zupełną zgodność najściślej dosłownego tłumaczenia tekstu Pisma Świętego z maksimum metafizycznej głębi w spekulatywnej interpretacji tego zdania” (E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 121–122).

²⁴ Por. B. de Margerie, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, Paris 1981, s. 105–121.

Jego powołanie, gdyż budzą się w nim wątpliwości: „Kimże jestem, bym miał iść do faraona i wyprowadzić Izraelitów z Egiptu?” (Wj 3, 11). Mojżesz nie ma jednak patrzeć na swoją słabość, ale zaufać Temu, który go powołuje i posyła. Jego imię ma stać się źródłem życiowego dynamizmu i pewności dla Mojżesza i Jego ludu. Chodzi więc o „bezwarunkową postawę egzystencjalną”²⁵. Objawiając się i wzywając do ufności, Bóg składa więc obietnicę, że dla tego, kto go przyjmie, „On będzie Tym, który jest”, czyli tym, na którym można się we wszystkim ufnie oprzeć w życiu i podejmowanym działaniu, gdyż on dokonuje znaków, które są Jego potwierdzeniem. Martin Buber tak wyjaśnia ten dialog, a zwłaszcza słowa „Ja będę z tobą”:

Znakiem dla Mojżesza, że to istotnie ten Bóg, który go posłał, ma być zaprowadzenie ludu właśnie na tę górę i rozpoczęcie służby swemu Bogu przez zawarcie z nim przymierza. Powinniśmy to rozumieć następująco: wtedy ucieleśni się to, co na razie istnieje w postaci słowa, wtedy Mojżesz pozna posłanie tego Boga jako przejaw Jego istoty nie jak teraz w postaci misji duchowej, ale w zmysłowej rzeczywistości²⁶.

Bóg jest więc taki, jak Jego imię. Jakby chciał powiedzieć: „Ja potwierdzę się jako Ten, który potwierdza siebie”, bądź – jak stwierdza M. Buber – „JHWH mówi, że wprawdzie będzie zawsze, lecz za każdym razem jako ten, który wtedy będzie”²⁷. Bóg przez wydarzenia potwierdzi to, co wyraża Jego imię, czyli swoją istotę i istnienie. Mojżesz – i wszyscy ludzie po nim – będą mogli Mu zaufać i będą mogli przyjąć Jego powołanie, ponieważ On potwierdzi siebie poprzez „znaki i cuda”, których dokona, by wyzwolić Izraela z Egiptu. On potwierdza swoje imię, czyli „święci” je. Największym znakiem i cudem jest samo Wyjście – wyzwolenie

²⁵ S. Ben-Chorin, *La fede ebraica. Lineamenti di una teologia dell'ebraismo sulla base del credo di Maimonide*, Genova 1997, s. 20.

²⁶ M. Buber, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 1998, s. 39.

²⁷ Tamże, s. 43.

z Egiptu, w czasie którego „zmusza siłą” faraona (Wj 3, 19). Dla Żydów – naszych „starszych braci” – do dnia dzisiejszego wspomnienie tego wydarzenia, które świętuje i uobecnia każdego roku w czasie Paschy, jest wyjątkowym autopotwierdzeniem Boga wobec ludu – jest dowodem, że Bóg jest tym, który objawia swoje potężne i wzniosłe imię. On jest „Ja jestem” dla swojego ludu. A jeśli Bóg potwierdził siebie jako ten, który pozostał wierny swoim obietnicom danym ojcom, to także dzisiaj i w przyszłości potwierdzi siebie w wierności. Z tego właśnie powodu jest dla Izraela tak ważne wspomnienie wszystkich obietnic Bożych. Do tego aspektu objawienia imienia Bożego odwołuje się prorok Jeremiasz, gdy modli się: „Panie, działaj przez wzgląd na Twoje imię. [...] Nadziejo Izraela, Jahwe, jego Zbawco w chwilach niepowodzeń, dlaczego jesteś jak obcy w kraju, jak podróżny, który się zatrzymuje, by tylko przenocować? Dlaczego upodabniasz się do człowieka, który popadł w osłupienie, do wojownika, co nie jest w stanie pomóc? Ty jesteś wśród nas, Panie, a imię Twoje zostało wezwane nad nami. Nie opuszczaj nas!” (Jr 14, 7–9).

Objawienie imienia zawiera jeszcze jeden ważny aspekt – ważny zarówno dla Izraela, jak i dla nas chrześcijan. Aby go odkryć, trzeba iść do dalszych części Księgi Wyjścia, opisującej wydarzenie, które również dzieje się u stóp góry Synaj, po odstępstwie Izraela za sprawą kultu złotego cielca (por. Wj 32, 1n). Pomimo wszystkich dowodów, które dał Bóg, by pokazać, że jest Bogiem i że Jego imię jest prawdziwe, lud Go odrzuca i domaga się Boga, którego się widzi i którego można dotykać – czyni sobie więc złotego cielca: „Izraelu, oto bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej” (Wj 32, 4). To odwrócenie się od Boga żywego jest dla Izraela archetypem jego grzechu – oznacza niewierność w stosunku do Tego, który potwierdza siebie w wierności. W dramatycznych okolicznościach odrzucenia ze strony Izraela, Bóg objawia teraz swoje imię po raz drugi, ale tym razem nie po to, by wyzwolić swój lud z niewoli zewnętrznej, jaką była niewola egipska, ale z niewoli o wiele cięższej w swoich konsekwencjach, to znaczy z niewoli grzechu. Bóg ukazuje się jeszcze raz Mojżeszowi – również na górze Bożej – i objawiając jeszcze raz swoje imię,

dokonuje na nowo tego, co to imię oznacza, to znaczy przebacza grzech swojemu ludowi. Pan przechodząc przed Mojżeszem ogłosił: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i łagodny, nieskory do gniewu, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34, 6). Jakże zdumiewająca jest ta wypowiedź – Bóg sam wzywa swoje imię! Objawiając się jako „miłosierny i łagodny” przebacza swojemu ludowi jego winę oraz ze swojej inicjatywy ponownie odnawia przymierze. W żadnym miejscu Bóg nie objawia tak głęboko swojego imienia, to znaczy swojego wnętrza, jak tam, gdzie ukazuje się jako „bogaty w miłosierdzie” (Ef 2, 4). Imię Boże: „Jestem, który jestem” dowodzi teraz, że Bóg działa i spełnia swoją obietnicę poprzez przebaczenie grzechu, to znaczy ludzkiej niewinności – ludzkiego niedotrzymanie obietnic. Przebaczenie staje się częścią imienia Boga. Można więc powiedzieć za Yves'em Congarem, że „objawienie miłosierdzia jest nieodłączne od objawienia Jego świętości i Jego transcendentnej wielkości”²⁸.

Z tego powodu nie jest jakimś czystym przypadkiem, że w Izraelu święte imię Boga było wypowiadane tylko raz w ciągu roku, w świętym świętych, w Jom Kippur – w wielkim dniu przebaczenia. Imię Boże staje się w ten sposób „miejscem” i narzędziem przebaczenia. Izrael nie wzywa imienia Bożego tylko po to, by być wyzwolonym od trudności zewnętrznych, ale pierwszorzędnie po to, by być zbawionym od grzechów. Związek imienia Bożego z przebaczeniem stanowi wątek przewodni teologii psalmów i proroków. Modli się psalmista: „Przez wzgląd na Twoje imię, Panie, odpuść mój grzech, a jest on wielki” (Ps 25[24], 11); a w innym miejscu: „Nie pamiętaj nam win naszych przodków, niech rychło przyjdzie ku nam miłosierdzie Twoje: bo bardzo jesteśmy słabi: Wspomóż nas, Boże, nasze zbawienie, przez wzgląd na chwałę Twojego imienia” (Ps 79[78], 8–9). Prorocy są na przykład dogłębnie świadomi tego, że ziemskie wyzwolenie może dokonać się także dzięki władzy ludzkiej, natomiast od panowania grzechu może zbawić nas tylko Ten, którego imię jest nośnikiem zbawienia: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem, Odkupiciel

²⁸ Y. Congar, *Les voix du Dieu vivant*, Paris 1962, s. 61.

nasz – to Twoje Imię odwieczne” (Iz 63, 16). Prorok Joel najwymowniej streści to przekonanie, mówiąc: „Każdy jednak, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony” (3, 5)²⁹.

3. JEZUS – PEŁNIA OBJAWIENIA IMIENIA BOŻEGO

Starotestamentalne objawienie imienia Bożego w płonąącym krzewie i w jego jakby „uzupełnieniu” w przejściu przebaczonego Jahwe ukazało więc Boga jako istniejącego i działającego w dziejach, stało się źródłem obietnic uzasadniających pokładanie w Nim ufności i oparcia się na nim oraz zostało związane z przebaczeniem jako podstawowym darem Boga dla człowieka w jego słabości i niewierności. Jako takie wyznacza ono właściwy początek ludu Bożego i staje się pierwszorzędnym punktem odniesienia jego historii – tego ludu, który mimo swojej prehistorii dopiero tutaj odnalazł swoją jedność, swoją misję i swoje specyficzne zadanie w dziejach ludzkich. Z imienia Bożego zrodziła się więc tożsamość i misja Izraela.

Historia objawienia imienia Bożego ma jednak swój dalszy ciąg. To, czym w swojej głębi jest, co obiecuje i co sprawia imię Boże, czyli to, co zostało objawione Mojżeszowi, zostaje doprowadzone do wypełnienia i doskonałości „w pełni czasu” w Jezusie Chrystusie, na co wskazuje w sposób szczególny Ewangelia św. Jana, który poprzez częste użycie formuły chrystologicznej „Ja jestem”, będącą formułą samoobjawienia Jezusa, odwołuje się do długiej historii zarówno doświadczenia religijnego, w jakim Izrael uczestniczył aż do jego pojawienia się, jak również do jego pierwotnego wyznania wiary, które później zostanie sprecyzowane w Credo chrześcijańskim³⁰. Ta formuła jest jednym z potwierdzeń, że „człowiek Jezus [podkr. J. K.] jest widzialnym Sakramentem życia Bożego, miejscem teologicznym, w którym [wierzący – przyp. J. K.]

²⁹ Por. A. M. Besnard, *Le Mystère du Nom. Quiconque invocera le nom du Seigneur sera sauvé. Joël 3, 5*, Paris 1962.

³⁰ Por. A. Feuillet, *Les εγώ εμμι christologique du quatrième évangile*, „Recherches de Science Religieuse” 54 (1966), s. 5–22.

spotykają się z całym objawieniem”³¹. Dlatego też w Nim objawienie imienia Bożego osiąga swoją pełnię.

Evangelista Jan w siedemnastym rozdziale swojej Ewangelii cztery razy powołuje się na objawienie imienia Bożego, dokonanego przez Jezusa. W ten sposób nawiązuje do objawienia imienia Bożego, jakie miało miejsce w epizodzie z płonącym krzewem. Czyni więc z Jezusa zarówno Tego, z którego wydobywa się imię Boże dla Izraela, jak również nowego Mojżesza, rozumianego jako tego, który – z jednej strony – sięga szczytu doświadczenia Boga, a z drugiej strony zostaje posłany do ludu, aby objawić imię Boże (por. J 17, 6. 26). Odwołując się do „Jestem, który jestem” z Księgi Wyjścia oraz do proroka Izajasza (43, 10; por. 43, 3. 11. 15), Jezus pozwolił odkryć i zrozumieć, że to On jest „Imieniem” objawiającym się teraz jako osoba, którą Bóg posłał do ludzi i w którym chce być przez nich wzywany. Jezus jest więc doskonałym wyrażeniem imienia Bożego – On jest osobowo imieniem Bożym³². Tajemnica imienia, którą Bóg objawił Mojżeszowi, w Jezusie stała się obecnością wcieloną i obecnością cielesną, zgodnie ze słowami św. Pawła: „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2, 9). W tym imieniu jest więc zawarta bliskość Boga – On jest „Emmanuelem, to znaczy Bogiem z nami” (Mt 1, 23). Jego imię wyraża wszystkie Boże obietnice i w tym sensie On jest prawdziwą „ziemią żyjących”, gdyż w Nim jest życie, którego wszyscy pragną³³. Wreszcie Jego imię oznacza zbawienie, przy czym chodzi o to zbawienie, którego potrzebują wszyscy, bez wyjątku, ludzie. Z tego powodu wierzymy i wyznajemy, że zbawienie jest tylko w Jego imieniu (por. Dz 4, 12)³⁴. On jest nowym i ostatecznym Jom Kippur dla wszystkich³⁵.

³¹ I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, s. 262.

³² Por. H. Cazelles, *La Bible et son Dieu*, Paris 1989, s. 138–146.

³³ Por. O. Clément, *Le Christ, terre vivant. Essais théologiques*, Abbaye de Bellefontaine 1976.

³⁴ Por. B. Estrada, *La savezza nel nome di Gesù: i discorsi di Atti 3–4*, [w:] *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, red. A. Ducay, Città del Vaticano 2003, s. 170–179.

³⁵ Por. A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième Evangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris 1972.

Na imię Jezusa zostały więc przeniesione wszystkie istotne treści imienia Bożego, które zostało objawione w Starym Testamencie. Teraz w Jezusie manifestuje się Bóg i Jego relacja do człowieka oraz określa ono postawę człowieka wobec Boga.

4. KONSEKWENCJE TEOLOGICZNE

Zarysowane tutaj objawienie imienia Bożego, które łaskawie przekazał Bóg człowiekowi, ma bardzo daleko idące konsekwencje teologiczne i praktyczne, dotyczące wiary i postaw chrześcijańskich. Zwróćmy więc na niektóre z nich uwagę.

4.1. GODNOŚĆ IZRAELSKA

Jeśli imię Boże jest jedyne i jeśli sam Bóg objawił swoją tajemnicę, a w ten sposób jakoś powierzył siebie, „stając się dostępny”³⁶, wtedy także adresat Jego objawienia jest jedyny. Izrael jest jedyny, jak z naciskiem podkreślają np. psalmy. Ponieważ Bóg „nie jest siłą anonimową”³⁷, ale ma imię, dlatego naród, który On wybrał dla siebie, by objawić – jemu i tylko jemu – swoje imię, stał się na zawsze nośnikiem Jego imienia.

Jedno z bardzo pilnych i wymagających pytań dzisiejszej teologii dotyczy sensu i zbawczego znaczenia istnienia wielości religii. Czy wszystkie religie są drogami, które prowadzą do Boga? Czy te drogi w jakiś sposób nie wyrażają wielu imion Niewypowiedzianego, a więc w gruncie rzeczy czy nie są potwierdzeniem radykalnego apofatyizmu? Czy partykularyzm jednego szczególnego objawienia skierowanego zarazem do jednego adresata nie jest oznaką jakiejś strasznej nietolerancji? Czy jedyny Bóg, tajemniczy i nieskończony, nie objawił się na wiele sposobów, tak że każda religia odzwierciedla tylko jakiś pojedynczy Jego aspekt, nie mogąc uchwycić całości? Czy przyznanie

³⁶ KKK 203.

³⁷ KKK 203.

absolutnego charakteru jednemu tylko objawieniu nie prowadzi koniecznie do tego zła, jakim są wojny między religiami, czy fundamentalizm itd.?

Wielu teologów, zwłaszcza azjatyckich, zajęło się tymi trudnymi problemami, ale także wśród nas są one szeroko obecne, stawiając nam rozmaite i liczne pytania³⁸. Chociaż nie możemy w tym miejscu rozwiązać tego problemu, to jednak musimy uznać za znaczące wyzwanie to, że Bóg – na mocy swojego wolnego i najwyższego samoobjawienia – „związał się” na zawsze z Izraelem, gdyż Jego objawienie jest równocześnie obietnicą, której pozostaje wierny. Przemawiając w Synagodze Większej w Rzymie, papież Jan Paweł II położył na to zagadnienie szczególny nacisk, stwierdzając: „Żydzi «pozostają przedmiotem miłości Boga», który powołał ich «wezwaniami nieodwracalnym»”³⁹.

Pozostaje pewne, że wszystkie narody wszystkich czasów są odsyłane na zawsze do Izraela – tam mieszka Jego imię – i stamtąd rozprzestrzenia się Jego obietnica na cały świat, do wszystkich narodów. W ramach tej kwestii sytuują się bodaj najtrudniejsze zadania, które stają dzisiaj zarówno przed egzegezą i teologią, które nie doczekały się jeszcze systematycznego podjęcia, a mianowicie chodzi o odpowiedź na pytania: w jaki sposób historia jednego partykularnego, co więcej – mało znaczącego w dziejach ludzkości, ma stać się punktem odniesienia dla całej ludzkości w jej dążeniu do zbawienia. Wyobraźmy sobie Chińczyka, zakorzenionego w bogatej historii swojego narodu i swojej monumentalnej cywilizacji, mającego patrzeć na historię Izraela jako swoją własną

³⁸ Panorama zagadnienia w: *Die Absolutheit des Christentums*, hrsg. von W. Kasper, Freiburg 1977 (Quaestiones disputatae, t. 79); L. Scheffczyk, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Milano 1998, s. 149–162.

³⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie w Synagodze Większej w Rzymie* (13 kwietnia 1986 r.), 4, [w:] *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, red. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990, s. 165.

historię. To samo dotyczy uzasadnienia powszechnego znaczenia Biblii, księgi izraelskiej, która staje się pierwotną i własną księgą jakiegóś narodu i wszystkich narodów.

Święto Objawienia Pańskiego świadczy o fakcie, że „wielu pogan wchodzi do rodziny patriarchów» i uzyskuje godność izraelską [podkr. J. K.]”⁴⁰. Nieodłączna od tej pewności stałej wierności Boga wobec narodu, który wśród wszystkich narodów jest nośnikiem imienia Bożego, jest pewność, że Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem Izraela – „Synem Boga żywego” (Mt 16, 16). Jezus Chrystus nie jest jakąś, jedną obok wielu, manifestacją Boga, ale w sposób osobowy jest Imieniem Bożym. To, co dopiero w XX wieku – w szczególny sposób w związku z *Shoah* – zaczęło być obecne w świadomości chrześcijańskiej, powinno być dalej pogłębiane. Chodzi mianowicie o to, że szczególność i uniwersalność Jezusa, w którego wierzymy, jest nierozdzielnie związana ze szczególnością, ale także uniwersalnością Izraela. Jezus jest przecież „światłem na oświecenie pogan i chwałą ludu swego Izraela” (Łk 2, 32). Może brzmi to bardzo banalnie, ale chodzi o coraz dalej idące wpisywanie Starego Przymierza, jako litery i jako wydarzenia, w świadomość i życie chrześcijańskie. W nim jest podstawa dla wszystkiego, co chrześcijańskie i zarazem dla jego rozumienia.

4.2. WIĘCEJ METAFIZYKI – WIĘCEJ UFNOŚCI

Greccy tłumacze Starego Testamentu – na długo przed Chrystusem – przetłumaczyli imię Boże, które zostało objawione w płoną-cym krzewie jako „*Ego eimi ho on* – Jestem Tym, który jest”. Zarzu-cano i zarzuca się temu tłumaczeniu, że jest ono „zhellenizowane”, to znaczy jest zafałszowaniem filozoficznym imienia Bożego, które wyraża przede wszystkim bliskość i wieczność Boga, a nie jest filozoficzno-universalnym określeniem Bytu Bożego, czyli wspomniana już afirmacją jakiejś konkretnej metafizyki filozoficznej.

⁴⁰ KKK 528.

Tym, co ignorują te zarzuty, jest wspaniały i pocieszający sens tego tłumaczenia. Chce ono powiedzieć, że Bóg potwierdza się jako „Ja jestem” właśnie przez to, że On – w odróżnieniu od nas – nie podlega zmienności i przemijalności. Głosi psalmista: „Przeminą one (niebo i ziemia), Ty zaś pozostaniesz. [...] Ty zaś jesteś zawsze ten sam i lata Twoje nie mają końca” (Ps 102[101], 27–28). Św. Jakub Apostoł podkreśla, że w Nim „nie ma przemiany ani cienia zmienności” (Jk 1, 17).

Katechizm Kościoła Katolickiego, idąc po linii tych stwierdzeń biblijnych, tak podsumowuje zawarte w nich przekonanie: „On jest «Tym, Który Jest», bez początku i bez końca, i który w ten sposób pozostaje zawsze wierny sobie i swoim obietnicom”⁴¹; „Objawienie zatem niewypowiedzianego imienia «Ja Jestem Tym, Który Jestem» zawiera prawdę, że tylko Bóg JEST. W takim już sensie rozumiano imię Boże w tłumaczeniu Septuaginty, a następnie w Tradycji Kościoła: Bóg jest pełnią Bytu i wszelkiej doskonałości, bez początku i bez końca. Podczas gdy wszystkie stworzenia otrzymały od Niego to wszystko, czym są i co posiadają, On sam jest swoim bytem i z siebie samego jest tym wszystkim, czym jest”⁴².

Jedno ze stwierdzeń, które Chrystus przekazał w widzeniu św. Katarzynie ze Sieny, dobrze wyjaśnia, jak są sobie bliskie osobowe i ontologiczne znaczenie imienia Bożego: „Czy wiesz, córko, kim ty jesteś a kim jestem Ja? Ty jesteś ta, która nie jest, a Ja jestem Tym, który jest. Jeśli będziesz w duszy posiadać to poznanie, to nieprzyjaciel nie będzie mógł cię zwieść, i uchronisz się przed wszystkim jego zasadzkami. Nigdy nie przyzwolisz na żadną rzecz przeciwną moim przykazaniom i bez trudności osiągniesz wszelką łaskę, wszelką prawdę, wszelkie światło”⁴³. Ma wziąć sobie do serca te słowa, aby osiągnąć pełnię życia i być szczęśliwa. Także my będziemy szczęśliwi, jeśli posłuchamy tego słowa: Tylko On Jest, a my otrzymaliśmy byt i życie.

Także słynne słowa św. Teresy z Ávili potwierdzają, jak wielkie pocieszenie i umocnienie znajduje się w tej prawdzie:

⁴¹ KKK 212.

⁴² KKK 213.

⁴³ Raimondo di Capua, *Vita di S. Caterina da Siena*, Siena 1934, s. 138.

Niech nic cię niepokoi, / niech nic cię nie przeraża.

Wszystko mija, / Bóg się nie zmienia.

Cierpliwość osiąga wszystko. / Temu, kto ma Boga,

Nie brakuje niczego. / Bóg sam wystarcza⁴⁴.

A współczesny teolog Charles Journet tak interpretuje tę samą prawdę:

Tak, ja jestem tym, który nie jest. Rzeczy, które mnie otaczają, słodczy nieba i blask rzeczy, te istoty, które kocham, udręki i łzy, tak wiele piękna i tak wiele bólu, wszystkie te istnienia ludzkie i te zdewastowane ojczyzny – tyle przestępstw, tak wiele bluźnierstw, tak wiele okropności – to wszystko, co nie jest nicością, co jest rzeczywistością, z pewnego punktu widzenia może być uznane za to, co nie jest. Ściśle mówiąc – to nie jest, nie jest w taki sam sposób, jak jest Bóg. Zrozumienie tego napełnia niewymownym pokojem. Wtedy można zmierzyć przepaść, która oddziela poziom, gdzie dławi nas problem bólu od nieskończonego szczytu, z którego zostaje on oświecony⁴⁵.

Z prawdziwej metafizyki rodzi się ufność – im więcej metafizyki, tym więcej ufności w życiu ludzkim. Przed filozofią i teologią chrześcijańską stoi więc – oparte na objawieniu imienia Bożego – zadanie stałego rozwijania metafizyki mającej na względzie zarówno utrwalanie podstawowego miejsca imienia Bożego w wierze chrześcijańskiej, jak też dostarczenie oparcia dla ufności chrześcijańskiej, czyli uzasadnienia samej wiary w jej podstawowym aspekcie bycia oparciem dla człowieka.

4.3. POZOSTAWAĆ W IMIENIU BOŻYM

Trzecia konsekwencja, wynikająca z początkowych rozważań, ma charakter antropologiczny. Jeśli imię Boże jest jedyne, wtedy

⁴⁴ KKK 227.

⁴⁵ Ch. Journet, *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, Milano 1981, s. 30.

także imię człowieka jest jedyne i jednoznaczne. Bóg, który się objawia, zwraca się do człowieka, wzywając go po imieniu: „Mojżesz, Mojżesz” (Wj 3, 4). Każdy, indywidualnie i bez pomieszania, ma swoje imię: „Powołał mnie Pan już z łona mej matki, od jej wnętrzości wspominał moje imię” (Iz 49, 1).

Jeśli Bóg byłby anonimową mocą, to nie miałby imienia, a wtedy także ludzie byłiby anonimowymi falami miotanymi na niezmiernym oceanie egzystencji. To, że człowiek jest osobą o określonej i nieziennej tożsamości, że posiada nienaruszoną godność osobową i podmiotową – że jest i może mówić ja, ma swoją podstawę w fakcie, że On jest Bogiem, Jedynym i Niezmiennym, który powołuje każdego człowieka do istnienia oraz jest pierwszym i ostatecznym Ty każdego człowieka. Tylko dlatego, że jest Bóg jako moje Ty, mogę mówić ja je stem. Jak stwierdza rosyjski poeta i myśliciel Wiaczesław Iwanow, drogą do tego przekonania łatwiej prowadzi pocałunek niż refleksja metafizyczna⁴⁶. Autentyczna antropologia nie może jednak zrezygnować z podjęcia zadania pogłębienia antropologii w kluczu relacyjnym, gdyż tylko w ten sposób można uzasadnić prymat miłości w życiu osoby, który ma podstawowe znaczenie z chrześcijańskiego punktu widzenia.

Warto zauważyć, że z objawienia imienia Bożego narodziła się między innymi teoria podstawowych praw człowieka, która ma dzisiaj fundamentalne znaczenie teoretyczne i praktyczne w spojrzeniu na osobę ludzką i jej prawa.

W objawieniu imienia Bożego ukrywa się objawienie ludzkiej indywidualności. Objawiając swoje imię, Bóg składa obietnicę: „Będę z tobą”. Możemy więc ufnie odpowiedzieć, jak odpowiedział Mojżesz przy płonącym krzewie: „Oto jestem” (Wj 3, 4). W tej odpowiedzi jest zawarta także nasza obietnica: „Serce moje jest mocne, Boże, mocne serce moje” (Ps 57[56], 8). Innymi słowy: „Moje serce jest gotowe na przyjęcie Twojego powołania”. Móc to obiecać, jak widzieliśmy, jest właściwością osoby. W ciągłe

⁴⁶ Ważne refleksje na ten temat można znaleźć w poemacie Wiaczesława Iwanowa *Człowiek*. Por. V. Ivanov, *Человек*, Paris 1939.

odnawianym i wolnym dostosowywaniu się do tego, co osobiście obiecałem i tego, czym w ten sposób się stałem, realizuje moje bycie-człowiekiem – moje bycie-osobą. Na tym gruncie nabrała podstawowego znaczenia idea powołania człowieka przez Boga, która odgrywa dzisiaj zasadnicze znaczenie w ramach teologii moralnej, inspirującej się antropologią zaproponowaną w konstytucji *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego.

Oczywiście, podczas gdy Bóg jest absolutnie tożsamy ze swoim imieniem, my przeżywamy bolesne doświadczenie niewierności, niedotrzymanej obietnicy, grzechu. Ale w tej sytuacji imię Boże potwierdza się jako zbawienie i odkupienie; kto więc wzywa imienia Jezusa doznaje zbawienia, gdyż On jest „ofiarą przebłagalną” za wszystkie nasze grzechy – grzechy każdego z osobna (por. J 1, 29; 1 J 2, 2). Pierwszym wśród zbawionych jest łotr, który rzeczywiście pokutował i wezwał imienia Boga, który mu się objawił w ukrzyżowanym Królu żydowskim: „Jezu, wspomnij na mnie, gdy wejdiesz do swego królestwa” (Łk 23, 42).

Jeśli przyjmujemy na siebie te i inne konsekwencje objawionego imienia Bożego, to wtedy w nas „święci się imię Boże”, to znaczy – Jezus.

ROZDZIAŁ II



Imiona Boże w Biblii jako świadectwo wiary w jedyne Boga

Bóg, w którego wierzymy jako chrześcijanie, jest Bogiem jedynym i jedynym. Wiara chrześcijańska jest więc wiarą monoteistyczną, jak trochę technicznie stwierdzamy, nie dostrzegając właściwej wymowy i nośności tego faktu religijnego. W Credo nicejsko-konstantynopolitańskim jedność jest pierwszym przymiotem, którym określamy Boga naszej wiary, widząc w tym przymiocie jeden z Jego najbardziej podstawowych i specyficznych atrybutów oraz zasadnicze ukierunkowanie treściowe naszej wiary, wywierające w ciągu wieków i obecnie przede wszystkim bogate konsekwencje religijne i egzystencjalne, ale także wielorakie konsekwencje filozoficzne i kulturowe. Wyznajemy więc: „Wierzę w jednego [podkr. J. K.] Boga...”¹. Wyznanie wiary w jedyne Boga zyskało na jasności i na specyficy w ciągu swojego rozwoju w dziejach zbawienia, konfrontując się z wieloma tendencjami o charakterze politeistycznym i mitologicznym. Monoteizm ma

¹ Papież Paweł VI w *Credo Populi Dei* mówi o Bogu „doskonale jedynym” (Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, tłum. J. Królikowski, Kraków 2013, s. 17).

najpierw swoje rozległe, nie wolne od licznych zawirowań i kryzysów, dzieje w starotestamentalnym Izraelu, a następnie osiąga punkt kulminacyjny w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, który nadał mu nowy kształt i wskazał na jego nowe konsekwencje. Monoteizm opiera się zatem na objawieniu historycznym – nie jest rezultatem jakiegoś oświecenia wewnętrznego czy też refleksji filozoficznej. Gerhard von Rad, badając ten fakt, trafnie stwierdził: „Jahwe [...] dowodzi, że jest Bogiem jedynym, wskazując na czyny zdziałane w historii”².

Objawiona geneza monoteizmu oznacza między innymi, że chcąc wydobyć jego pełne znaczenie, musimy sięgać do doświadczeń Izraela i pierwotnego Kościoła, które zostały utrwalone w przekazach biblijnych, stanowiących świadectwo wiary monoteistycznej i określających jego treść. W tym miejscu zamierzamy zwrócić uwagę na jeden z elementów objawienia monoteizmu, a mianowicie jego ścisły związek z imionami, które Biblia nadaje Bogu, na tym tle pokazując jego specyfikę i zasadnicze rysy. Problem jest tym pilniejszy, że jesteśmy obecnie świadkami odradzających się na nowo tendencji politeistycznych i mitologicznych³, które wywołują zamieszanie w dzisiejszym świecie religijnym i burzą liczne osiągnięcia kulturowe i cywilizacyjne, które stały się możliwe dzięki przyjęciu w ramach kultury i cywilizacji zasady monoteistycznej.

1. STAROTESTAMENTALNE OBJAWIENIE IMIENIA BOŻEGO

Objawienie starotestamentalne zawiera niektóre imiona, które Izrael, jako adresat tego objawienia i na podstawie doświadczenia swoich szczególnych dziejów, przypisał Bogu swojej wiary. To przypisanie nie nastąpiło wprawdzie bez pewnego wpływu lokalnego środowiska, w którym znalazł się Izrael, ale nie wynika z tego faktu jakaś konieczna i wewnętrzna zależność w stosunku

² G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 170.

³ Por. *Neopogaństwo. Nowe czasy – stare idee*, red. J. Królikowski, Poznań 2001.

do sąsiednich religii. Imiona Boże, kształtujące się w takim właśnie kontekście, pozwalają śledzić z biegiem czasu i wraz z następowaniem rozmaitych wydarzeń dojrzewanie w Izraelu rozumienia Boga. Oczywiście nie oznacza to, że wszystkie te imiona nabierają takiego znaczenia i takiej siły wewnętrznej, by automatycznie uznać je za wypowiedzi o sobie Boga objawionego. Uwaga ta dotyczy między innymi imion wywodzących się ze środowiska pozaizraelskiego, chociaż zostały one włączone w kompleks wiary ludu Bożego, częściowo w nowym użyciu, ale nawiązując także do koncepcji lokalnych. Na przykład po zdobyciu Kanaanu, imię Baal („władca”, „pan”) zostało w Izraelu w pewnym stopniu przyjęte, łącznie z przystosowaniem do koncepcji kananejskich. Dowodzi tego na przykład nadawanie imion, w których pojawia się odniesienie do Baala: Iszbaal (2 Sm 2, 8), Beeliada (1 Krn 14, 7)⁴. Dopiero konsekwentna walka proroków o czystość wiary w jednego Boga, w której wyróżnił się zwłaszcza Deutero-Izajasz, doprowadziła do znaczącego wyeliminowania tych wpływów⁵.

1.1. ZNACZENIE IMIENIA W BIBLII

W ramach starotestamentalnej tradycji religijnej i kulturowej imię posiada bardzo podstawowe znaczenie o wielu odniesieniach egzystencjalnych i duchowych. Bóg, właśnie objawiając swoje imię/imiona, pozwala się poznać, równocześnie nawiązując bezpośrednią wspólnotę z ludźmi. Za pośrednictwem imienia staje się wyraźnie widoczne, że Bóg nie jest istotą całkowicie niepoznawalną, nie jest kimś nienazwanym, bez oblicza i bez kształtu, bez odniesienia do tego, co jest w świecie, ale jest rzeczywistością poznawalną, mającą charakter osobowy, do której człowiek może się zwracać w sposób bezpośredni, zarówno indywidualnie, jak i wspólnotowo. Imię jest więc równocześnie znakiem

⁴ Por. D. G. Burke, *Baal*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1997, s. 50.

⁵ Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 281–288.

charakterystycznym objawienia się Boga ludziom i Jego bycia istotą komunikującą się im w ich przeżyciach i w ich dziejach.

Imię określa ponadto szczególnie podmiot, który nosi to imię. Nie ma ono znaczenia tylko dla określenia zewnętrznego i dla wyodrębnienia jakiejś jednostki, ale tworzy – według elementarnej koncepcji ludów starożytnych – wewnętrzną więź z tym, kto je nosi. Imię staje się w ten sposób istotnym wyróżnikiem i częścią konstytutywną tego, kto jest nim określany, odpowiadającą jego przymiotom (por. 1 Sm 25, 25). Imię zastępuje więc osobę i może być rozumiane jako *alter ego* (por. Jr 4, 1; Lb 1, 2–42). Wynika z tego przekonanie o panowaniu imienia nad przedmiotami i osobami, a tym samym wypowiedzanie imienia nad rzeczami i osobami wprowadza je w posiadanie nadającego i wypowiadającego imię (por. Rdz 2, 19; Iz 4, 1; 2 Krl 23, 34; 24, 17). Ponadto także poznanie imienia osoby lub jakiejś istoty daje władzę nad nimi (por. Rdz 32, 30; Sdz 13, 6). Degeneracja tego przekonania o władzy imienia, wraz z praktykami magicznymi politeizmu, nie jest motywem pozwalającym na odrzucenie prawomocności tego pierwotnego przekonania w dziejach religii, które wywarło znaczny wpływ także w życiu i kulcie Izraela. Wzywaniem imienia Bożego pełniło bowiem funkcję pośredniczącą w protekcji i błogosławieństwie jako kwintesencja kultu oddawanego Bogu. W tym znaczeniu w Starym Testamencie zachodzi utożsamienie między „wzywaniem imienia Jahwe” i sprawowaniem kultu (por. Rdz 12, 8; 13, 4), a zarazem otwiera się droga skutecznej modlitwy, której warunkiem jest znajomość imienia Bożego.

1.2. IMIONA BOGA

W zarysowanych ramach duchowych i religijnych trzeba zatem widzieć liczne imiona Boga spotykane w Starym Testamencie, których źródła lingwistyczne – jak zostało wspomniane – można znaleźć obecne w środowisku religijnym, z którym spotkał się Izrael. W środowisku monoteistycznym nastąpiło jednak ich oczyszczenie i nadanie im własnego znaczenia. Odnosi się to przede wszystkim do grupy słów uformowanych wokół *El*, czyli najstarszego

określenia imienia Bożego w semickim, akkadyjskim i kananejskim środowisku lingwistycznym⁶.

1.2.1. IMIONA WŁASNE

Imiona własne posiadają znaczenie absolutne, ponieważ mają formę rzeczownikową. Chociaż pierwotnie miały formę wołacza, to jednak przez używanie i dołączenie dopowiedzeń nabrały charakteru imienia własnego. Odnosi się to na przykład do powszechnego imienia semickiego *El*. Chociaż nie można dokładnie określić jego pierwotnego znaczenia, to jednak pochodzenie od źródłosłowa, oznaczającego „moc” lub „istotę silną”, jest dość pewne. Potwierdzają to także inne jego pochodne, wskazujące na zawarte w tym słowie odniesienia do panowania i wielkości. W każdym razie w środowisku starotestamentalnym użycie tego imienia ma związek z władzą i siłą, a także ze szczególną (przekraczającą wszystko) wielkością Boga (por. Iz 31, 3; Ez 28, 2; Oz 11, 9). Także Wulgata oddaje *El* określeniem *Deus fortis* (Bóg mocny). Tytuł był często stosowany jako ogólne imię odnoszone do istot boskich, szczególnie w środowisku akkadyjskim.

Podobne znaczenie posiadają określenia *El-Eljon* (grec. *hypo-sistos*; łac. *altissimus* – najwyższy) (Rdz 14, 18; Ps 78[77],35) lub *El Olam* (wieczny; czcigodny Bóg) (Rdz 21, 33). We wszystkich tych wyrażeniach zostają szczególnie uwypuklone aspekty suwerennego panowania i niezrównanej wielkości Boga, z którymi nikt i nic nie może się równać. Gdy człowiek słyszy te imiona, powinien uznać, że Bóg jest istotą najwyższą i niezmierną, wobec której tracą sens wszelkie miary naturalne i stają się nieużyteczne wszelkie porównania.

Staje się to jeszcze bardziej ewidentne, gdy uwzględni się imię *Elohim*, interpretowane jako liczba mnoga od *Eloah*, użyte w Starym Testamencie około 2600 razy⁷. *Elohim* jest na ogół wymownie

⁶ Por. D. Miambe Betoudji, *El, le Dieu supreme et le Dieu des patriarches*, Hildesheim 1986.

⁷ Por. H. Vorländer, *Elohim*, [w:] *Neues Bibel-Lexikon*, hrsg. von M. Görg, B. Lang, t. 1, Zürich 1991, s. 526–527.

rozumiane przez myśl żydowską w liczbie pojedynczej. Użycie liczby mnogiej nie jest jednak – jak uważała krytyka historyczno-religijna – pozostałością pierwotnych koncepcji politeistycznych, ale jest jakimś poszerzeniem i zabsolutyzowaniem słowa *Eloah*. Dzięki temu zabiegowi staje się oczywiste, że posiadacz imienia zostaje podniesiony do rangi najwyższego reprezentanta tych wszystkich, którzy ewentualnie mogliby nosić podobne imię *El* lub posiadają przymioty podobne do *El*. Jest postawiony ponad innymi i nie ma nikogo obok Niego. Dlatego nie chodzi tutaj – jak wcześniej sądzono – o *pluralis maiestaticus* lub o panowanie, ale o podniesienie rangi i wzmocnienie podstawowego pojęcia ukierunkowanego na jedyność. Za pośrednictwem tego imienia Bóg Izraela ukazuje się jako istota, która obejmuje w sobie wszystkie przymioty posiadane przez *El*, to znaczy jako tego, który jest Bogiem w sensie wyłącznym i jedynym. W tym znaczeniu, dla scharakteryzowania prawdziwego Boga, zostają często dodane także dopowiedzenia, jak *Elohim zebaoth* (Bóg zastępów). *Elohim* stało się w ten sposób uprzywilejowanym określeniem odnoszonym przez Stary Testament do jedynego i prawdziwego Boga, aby przeciwstawić Go wielu (a więc fałszywym) bogom pogańskim. To wyrażenie pozwala ponadto na ukazanie aspektu szacunku i czci, które są należne jednemu i prawdziwemu Bogu.

W ramach tradycji chrześcijańskiej w liczbie mnogiej *Elohim* chciano niekiedy widzieć, przede wszystkim w łączności z liczbą pojedynczą towarzyszącego czasownika, odniesienie do Trójcy. Z punktu widzenia filologicznego i zgodnie z pierwotnym rozumieniem nie jest to wprawdzie zabieg poprawny, ale w znacznym stopniu staje się uzasadniony i zrozumiały, gdy uwzględni się pełnię życia Bożego, na które to imię wyraźnie wskazuje⁸.

Relacja Boga na zewnątrz, z aspektami panowania, królowania i sądenia, uznanymi za dominujące, była wyrażana przez Izrael za pośrednictwem imienia *Adon* (prawdopodobnie pochodzące

⁸ Por. L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen 1996, s. 135 (L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik*, t. 2).

z kręgu kananejskiego), które, używane przede wszystkim w okresie po wygnaniu, stało się powszechnym sposobem zwracania się do Boga (*Adonai* – mój Panie)⁹. W środowisku religijnym Egiptu i ludów semickich *Adon* było uważane za prawdziwy tytuł królewski przysługujący panującym nad ludem i krajem. Słowo było używane – przede wszystkim po wygnaniu – także w Izraelu, ale z tą różnicą, że tak nazwany lub wzywany był uznany za „Pana całej ziemi” (Joz 3, 11. 13; Mi 4, 3) i za „Pana nad panami” (Pwt 10, 17; Ps 136[135],2). Z powodu wzniosłych prerogatyw tego tytułu i bogactwa znaczeń (potwierdzonych także przez to, że w Starym Testamencie nigdy nie jest przypisane bogom pogańskim), staje się zrozumiały fakt, że stopniowo zajął on w późniejszej żydowskiej lekturze Biblii miejsce świętego tetragramu „Jahwe”. Nie mniej znaczącym historycznym skutkiem tego zabiegu był potem fakt, że Septuaginta oddała imię Jahwe greckim *Kyrios* odpowiadającym *Adon*.

W tytule *Adonai* znaczenia imion Bożych zostały w pewnym sensie połączone ze sobą, nadając mu specyficzny i odrębny charakter. Została w nim uwzględniona nie tylko władza Boga, ale także Jego godność królewska i sędziowska, jak również Jego majestat i Jego wspaniałość jako Boga Przymierza, zmierzające do wyrażenia i utrwalania Jego jedyności. To imię stanowi więc swoistą syntezę deklaracji dotyczących wiary w Starym Testamencie z wyraźnym akcentem położonym na jedynść Boga, które odznacza się taką samą nośnością i takim samym obowiązywaniem, jakie należą się imieniu Jahwe.

1.2.2. IMIONA PRZENOŚNE

Obok określeń formalnych Boga, które przyznają Bogu imię własne lub wskazują na jakąś Jego jakość bytową, w Starym Testamencie znajduje się także bogaty zestaw odnoszonych do Boga innych tytułów symbolicznych o charakterze metaforycznym,

⁹ Por. O. Eißfeld, *Adon*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, z. 1, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1970, kol. 62–78.

będących głównie odzwierciedleniem uczuć religijnych, świadczących o bezpośredniości Boga w doświadczeniu ludzkim właściwym dla religijności Izraela. Należą do nich, na przykład, określenia Boga zaczerpnięte ze świata natury, takie jak „kamień/skała” (Pwt 32, 4; 1 Sm 2, 2; Iz 8, 14), „słońce” (Ml 3, 20), „ogień” (Pwt 4, 24); Bóg jest nazwany, na przykład, „lwem” (Oz 5, 14). Wszystkie te określenia są wyrazem żywotności Boga i ludzkiego zdumienia wobec rzeczywistości Bożej. Chodzi jednak o symbole, które – jako czyste antropomorfizmy i metafory – nie mogą być uznane za przymioty Boga, choć zawsze pozostają zachwycającymi wezwaniami wypływającymi z konkretnej i wrażliwej na życie wiary i jego rozmaite przejawy, a więc zachowują swoją wartość. Wpisują się w metaforykę i symbolikę języka biblijnego, która posiada swoją własną wymowę religijną, nieodzowną dla kształtowania relacji z Bogiem¹⁰. Słusznie zatem do języka symboli i metafor odwołują się modlitwa i mistyka, w których wyraża się więź religijna człowieka; do pewnego stopnia jest to nawet język niezastąpiony, gdyż pozwala jakoś wyrazić to, co i tak pozostaje ostatecznie niewypowiedziane.

Język symboliczny ze swoją wielością znaczeń i odniesień spełnia także funkcję krytyczną w stosunku do imion własnych i określeń jakościowych, przypominając, że również one nie mogą być rozumiane jako w pełni adekwatne imiona Boga. Że także Izrael był tego świadomy, potwierdza fakt wielości imion Boga, które pośrednio poświadczają Jego transcendencję i niewymowność. Wiadać to w wypowiedziach biblijnych, zawierających mocną deklarację: „Bóg nie jest jak człowiek” (Lb 23, 19) czy też: „Wyższy jest Bóg od człowieka” (Hi 33, 12).

Ojcowie Kościoła, wychodząc od tych faktów biblijnych, określają Boga mianem „niewymownego” lub „bez-imiennego”¹¹, a także uznają go za „wielo-imiennego”, czy też przekraczającego

¹⁰ Por. P. Grelot, *Le langage symbolique dans la Bible. Enquête de sémantique et d'exégèse*, Paris 2001.

¹¹ Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium* 1: PG 45, 461.

wszelkie imię¹². Św. Grzegorz z Nazjanzu w jednym ze swoich poematów tak opiewa ten znamieny fakt:

O Ty, nad wszystko najwyższy! Bo jakże inaczej zwać Ciebie?
 Jakież Cię słowo wysłowi? Słów braknie, by Ciebie wyrazić.
 Jakąż myśl Ciebie ogarnie? Daremny jest myśli wysiłek.
 Tyś jeden niewysłowiony, boś stworzył wszystko, co mówi;
 Tyś tylko sam niepojęty, boś stworzył wszystko, co myśli¹³.

Odzwierciedla się w tych wypowiedziach wielka tradycja teologii apofatycznej, żywotna zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Nie zmienia ona jednak faktu, że imię/imiona Boga pozostaje niezastąpione zarówno w doświadczeniu religijnym, jak i w teologii¹⁴.

1.3. JAHWE – IMIĘ BOGA PRZYMIERZA

Wszystkie wspomniane określenia Boga znajdują pewny, jednoczący i ostateczny fundament, a zarazem udoskonalenie i wypełnienie w boskim samookreśleniu *Jahwe* – prawdziwym imieniu Boga Przymierza, traktowanym w Izraelu z taką czcią i szacunkiem (por. Kpł 24, 16), że w okresie po wygnaniu (szczególnie w okresie machabejskim) nie mogło już być w ogóle wypowiedziane, w związku z czym zostało zastąpione przez *Adonaj* lub po prostu określeniem „Imię”¹⁵.

¹² Por. Augustyn, *In Ioannis Evangelium tractatus* 13, 5: CCL 36, 133: *Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis.*

¹³ Grzegorz z Nazjanzu, *Carminum Liber I. Poemata theologica. Dogmatica*, 29; tłum. polskie w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 495.

¹⁴ Por. Ch. Journet, *Entretiens sur Dieu le Père*, Saint-Maur 1998, s. 41–79.

¹⁵ Niezastąpione znaczenie dla całokształtu problematyki dotyczącej rozumienia Jahwe w Starym Testamencie ma cytowana praca J. Schreiner *Teologia Starego Testamentu*, który ujmuje ją w odniesieniu do imienia Bożego Jahwe. Na początku swoich poszukiwań stwierdza ukierunkowująco: „Teologia bowiem Starego Testamentu traktuje o Jahwe” (s. 17). Do tej pracy odnosimy się w tym punkcie naszych refleksji.

Jahwe jest imieniem Boga najczęściej używanym w Starym Testamencie (około 6000 razy)¹⁶. Odnosnie do jego pochodzenia, starożytności i znaczenia istnieje ciągle wiele niepewności. Są dane wskazujące, że jakieś elementy tego imienia były znane już przed Mojżeszem i że w formie skróconej było wcześniej używane przez starożytnych Fenicjan i w Egipcie, chociaż nic nie dowodzi, że w jego używaniu chodzi o określenie Boga¹⁷. Chcąc opisać ściślejszy krąg pochodzenia imienia w świecie semickim, wspomina się plemię nomadów Kenitów zamieszkujące w północnej części Synaju, które należało do grupy plemion madianickich, u których schronił się Mojżesz (por. Wj 2, 15). To właśnie tam Mojżesz, który poślubił córkę kapłana Kenitów, miałby poznać imię, które mogło być już używane w kulcie przed- i pozajzraelskim na „górze Bożej” lub na Synaju¹⁸.

Pozostaje – oczywiście – jasne, że imię, jako formalne określenie Boga, nie jest znane poza Izraelem. Byłoby to zgodne z objawieniem, mającym miejsce po powołaniu Mojżesza: „Jam jest Pan. Ja ukazałem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako Bóg Wszechmogący, ale imienia mego, Jahwe, nie objawiłem im” (Wj 6, 3). Zostaje w taki sposób podkreślona nowość imienia, które za pośrednictwem objawienia zostało przez Boga Przymierza dane Izraelowi. Nowe objawienie nie mogło chcieć ukazać czegoś, co było już znane. Na podstawie dziejów powołania Mojżesza imię staje się więc elementem wyjątkowo charakterystycznym Przymierza, które Bóg zawiera z Izraelem, rzucając na nie całkowicie wyjątkowe światło i wprowadzając w jego specyficzne rozumienie, dlatego trzeba też przyjąć jego oryginalność i wyjątkowe znaczenie¹⁹.

W tym względzie także pochodzenie lingwistyczne i interpretacja imienia muszą być traktowane wyjątkowo uważnie: chociaż na ogół przyjmuje się jego pochodzenie ze źródła kananejskiego,

¹⁶ Por. D. N. Fredman, P. O'Connor, *JHWH*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 3, z. 4/5, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1982, kol. 62–78.

¹⁷ Por. H. Cazelles, *La Bible et son Dieu*, Paris 1989, s. 34–35.

¹⁸ Por. *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 517.

¹⁹ Por. M. Buber, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 1998, s. 33–45.

odpowiadającego hebrajskiemu *haja* (być) i forma *jhwh* była uważana za jego czas przeszły, to stwierdzenie tego związku nie wystarczy, by uznać za ustalone znaczenie tego wyrażenia. Odpowiedź: „Ja jestem, który jestem”, przez podwojenie pierwszego wyrażenia, i z następującym dalszym wyjaśnieniem: „Ja, który jestem tutaj”, ma w sobie coś tajemniczego, co przez niektórych egzegetów jest po prostu interpretowane, jakby Pan Przymierza chciał dać tutaj Mojżeszowi, odnośnie do swego imienia, odpowiedź wymijającą i w ten sposób, mimo danego objawienia, nadal pozostać ukryty. To sprzeciwiałoby się jednak charakterowi wydarzenia, które jest właśnie, i to w zupełnie szczególnym sensie i odniesieniu, teofanią objawieniową. Dlatego trzeba powiedzieć, że mimo całej złożonej tajemniczości wydarzenia i samego imienia Bożego, mówi ono faktycznie coś o Bogu, choć Bóg nieskończenie przekracza to, co możemy o Nim powiedzieć²⁰.

Imię Boga Jahwe jest tak jedyne i szczególne, że nigdy nie jest używane w odniesieniu do innych bogów, a w interpretacji greckiej znalazło potem znaczące przyjęcie i potwierdzenie także w Nowym Testamencie. W niektórych formułach Apokalipsy Bóg jest nazwany „Tym, który jest”: „Ja jestem Alfa i Omega, mówi Pan Bóg. Który jest, Który był i Który przychodzi, Wszzechmogący” (Ap 1, 8; por. także Ap 4, 8; 11, 17; 16, 5). Mimo że formuła z Apokalipsy wyraża z jeszcze większą siłą, w stosunku do boskiej samodefinicji, która nie zawiera żadnych dopowiedzeń (por. Wj 3, 14), charakter bytowy oraz przymiot wieczności oraz ponadczasowości Boga, ta treść nie jest tutaj wyrażona w jakiś sposób czysto racjonalny i abstrakcyjny. Została ona raczej związana z poznaniem rzeczywistości działaniowej Jahwe, jak wskazują pojawiające się w całej tradycji biblijnej dopowiedzenia: *kyrios*, *hagios* i *pantokrator*. Przed wszystkim, gdy „Ten, który jest”, jest równocześnie wspomniany jako „Ten, który przychodzi”, wtedy przez pozostawanie ponad czasem zostaje także wymownie ukazwane suwerenne panowanie Pana nad dziejami, w który zostaje

²⁰ Por. KKK 206.

podkreślony aspekt eschatologiczny. Imię nabiera więc – w swojej jedyności i z jej pośrednictwem – znaczenia wszechobejmującego, które ukazuje Boga jako tego, poza którym nie ma nikogo i niczego innego, a zatem w Nim jedynie wszystko osiąga swój kres i wypełnienie²¹.

2. IMIĘ BOGA W NOWYM TESTAMENCIE

Przechodząc od Starego do Nowego Testamentu z łatwością zauważa się ciągłość w rozumieniu Boga i wiary w Niego. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Stary Testament jest „Biblią” młodego Kościoła i swoimi istotnymi treściami kształtuje jego wiarę i drogę postępowania. W Nowym Przymierzu nie głosi się innego Boga niż w Starym, dlatego też wskazywanie na jakąś sprzeczność między dwoma Przymierzami jest w Kościele konsekwentnie zwalczane od samego początku, wychodząc od Jezusa Chrystusa jako ich osobowej jedności²². Nie oznacza to oczywiście, że w objawieniu Jezusa Chrystusa obraz Boga nie przybiera nowych rysów w stosunku do Starego Przymierza. Przyjmując pierwotne wyznanie izraelskie w jedynego Boga z Księgi Powtórzonego Prawa (6, 4–5), Jezus w swoim nauczaniu konsekwentnie i z wyraźnym naciskiem zmierza do nadania mu wypełnionego znaczenia (por. Mk 12, 29–32). Oczywiście, największą nowością i wypełnieniem objawienia jest sam Jezus Chrystus, w którym widzi się Ojca (por. J 14, 9). Starotestamentalny obraz Boga nabiera w ten sposób nowej jakości, która oznacza – mimo ciągłości – także jej przekroczenie, dzięki czemu w Nowym Testamencie mamy do czynienia z ostatecznym i pełnym wyrażeniem biblijnego obrazu Boga. W tym miejscu zwrócimy uwagę tylko na jeden element należący do tego obrazu, a mianowicie na

²¹ O teologicznym znaczeniu objawienia imienia Jahwe por. J. Królikowski, *Objawienie imienia Bożego i jego znaczenie egzystencjalno-teologiczne*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 22 (2003) nr 2, s. 19–32.

²² Por. J. N. Aletti, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Paris 1994.

imię Ojciec, które Jezus nadaje Bogu, mając na względzie wydobycie jego relacji z jednością Boga²³.

Wraz z Jezusem Chrystusem w świecie urzeczywistniła się nowa bliskość Boga, którą On zainaugurował jako ten, który przeżywa jedyną w swoim rodzaju zażyłość i bezpośredniość w stosunku do Boga. Ten nadzwyczajny fakt wyraża właśnie imię Ojciec używane tak często przez Jezusa, jak żadne inne imię. Samo słowo nie jest czymś wyjątkowym w Nowym Testamencie i posiada różne paralelizmy w dziejach religii, zarówno w religiach pierwotnych, jak i w religii greckiej – na przykład Zeus jest uważany za „ojca bogów i ludzi”.

Filozof Epiktet († 50 po Ch.) odnośnie do znaczenia odniesienia do boga jako ojca stwierdza: „Jeśli ktoś, jak przystało, do głębi serca zdoła się przejąć tą wiarą, że wszyscy początki naszego rodu wywodzimy od boga i że on jest ojcem bogów i ludzi, ten, moim zdaniem, nie będzie myślał o sobie niczego podłego ani pospolitego”²⁴. Istota boska nie jest już rozumiana w sposób jednostronnie naturalistyczny, jak w religiach pierwotnych, jako siła wolitywna i naturalistyczna, ale jako istota ojcowska zwrócona do ludzi, która ma do nich jakieś odniesienie, rzucające światło na rozumienie człowieka. Wydaje się więc, że w pismach Epikteta znajdują się treści zbliżone do chrześcijańskich. Także św. Paweł Apostoł w mowie na Areopagu posłużył się pojęciami i ideami dotyczącymi Boga, które znajdują się u stoików (por. Dz 17, 22–31)²⁵. Mimo zachodzących podobieństw, stoickie pojęcie ojca zasadniczo różni się od pojęcia biblijno-chrześcijańskiego. Ta koncepcja ojca jest całkowicie zdominowana przez rozum: Bóg jest ostatecznym rozumem, który jest ponad każdą rzeczą i który jest udzielany jako

²³ Por. J. Jeremias, *Abba. Jésus et son Père*, Paris 1972.

²⁴ Epiktet, *Diatryby. Encheiridion* 1, 3, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 14.

²⁵ Por. E. Dąbrowski, *Święty Paweł w Atenach (Dz. Ap. 17, 1634)*, Warszawa 1936; E. Berti, *Il discorso di Paolo agli Ateniesi e la filosofia greca classica*, „Archivio Filosofico” 53 (1985), s. 251–259; M. Gourgues, *La littérature profane dans le discours d'Athènes (Ac 17, 16–31): un dossier fermé?*, „Revue Biblique” 109 (2002), s. 241–269.

„iskra” także rozumowi ludzkiemu. Jest on synem boskiego Logosu działającego we wszystkich rzeczach i dlatego stoik może uważać się za potomstwo wywodzące się z boskiego rodu, chociaż jest świadomy istnienia relacji zależności. Logos Ojca jest wszystkim, wszechobejmującą i jednoczącą całością; człowiek, który w swoim rozumie posiada iskrę tej całości, jest nazwany jej częścią i w ten sposób jest wprowadzany w relację z Bogiem. Bóg jest więc rozumiany przez stoików nie jako absolutnie wyższy od człowieka, czy też całkowicie inny w stosunku do niego. Konsekwencją takiej intelektualistycznej koncepcji Boga jest brak jasności co do osobowego charakteru Boga. Dlatego także w określeniu człowieka jako syna Bożego nie ma jakiegось odzwierciedlenia autentycznego synostwa Bożego, jak jest obecnie wyrażane w biblijnym rozumieniu pojęcia „Ojciec”. Także aspekt miłości i miłosierdzia tego Ojca w stosunku do grzeszników nie jest widoczny w ojcu stoików. Temu myśleniu o charakterze immanentnym brakuje prawdziwego doświadczenia transcendencji, którego dostarcza jedynie objawienie. W stoickim rozumieniu Boga jako ojca są, owszem, zawarte pewne aluzje do biblijno-chrześcijańskiego obrazu Boga, ale nie to, co ma na myśli Biblia, gdy mówi o Ojcu. Na uwagę, w każdym razie, zasługuje obecność u stoików idei monoteistycznej, którą odzwierciedla właśnie jeden ojciec, który jest źródłem wszystkiego i w nim wszystko ma jakiś udział.

Stary Testament – przede wszystkim w stosunku do środowiska greckiego i bliskowschodniego – pokazuje już znaczący rozwój pojęcia Ojciec odnoszonego do Boga²⁶. Wynika to między innymi z faktu i teologii przymierza, mających decydujące znaczenie dla religijności Izraela. W konsekwencji wspólnego i jedynego wybrania Izraela w ramach zawartego przymierza, relacja między jedynym Bogiem i ludem przymierza nabiera szczególnej jedności i zażyłości, a w ten sposób rozumie się lepiej także użycie pojęcia „Ojciec”: „Synem moim pierworodnym jest Izrael”

²⁶ Por. R. Rumianek, „Synem moim pierworodnym jest Izrael” (*Wj 4, 22*), [w:] *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64, 7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 61–69.

(Wj 4, 22). Mówiąc o Izraelu jako swoim synu, Jahwe mówi równocześnie o sobie jako Ojcu. Izrael jest jednak uważany za syna Bożego jedynie jako cały lud w jego złożoności – relacja Ojciec-syn nie jest jeszcze przeniesiona na poszczególnego wiernego. W tej samej kategorii pojęciowej należy więc także rozumieć słowa Mojżesza, gdy mówił do Żydów: „Wy jesteście dziećmi Pana, Boga waszego” (Pwt 14, 1).

Charakter władczo-prawny imienia „Pan” nie jest przeszkodą, by widzieć rys miłości ojcowskiej w imieniu Ojciec. Lud, wzywając Boga, głosi: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 63, 16). Te słowa są świadectwem realistycznego rozumienia koncepcji Ojca; nie sprowadzają się one tylko do jakiegoś odzwierciedlenia idei metaforycznej lub symbolicznej. Bóg jest w nich nazwany Ojcem w sensie wznioślejszym i bardziej właściwym w stosunku do patriarchów. Stary Testament może więc także mówić całkowicie realistycznie o ojcowskich uczuciach Ojca w stosunku do Jego ludu, tak jak w słowach: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu” (Oz 11, 1; por. Pwt 1, 31; 32, 6; Mdr 11, 10). Ta miłość Ojca jest ponad wszelką wątpliwość spójna z posiadaną przez Niego władzą, mogącą upominać, a także karać: „Biada temu, kto mówi ojcu: «Co spłodziłeś»” (Iz 45, 10). Każda ludzka krytyka podnoszona pod adresem władzy Ojca, w szczególności Ojca boskiego, zostaje tutaj odrzucona.

Podczas gdy imię Ojciec pojawia się tylko kilka razy w Starym Testamencie, to w Nowym jest imieniem najczęściej nadawanym Bogu²⁷. Uwidacznia się w nim przesunięcie akcentu z momentu kolektywnego na moment indywidualny, a synostwo Boże zostaje odniesione do pojedynczego człowieka. Rysy surowe i prawne pierwotnego obrazu Ojca w Nowym Testamencie schodzą na drugi plan. Ojciec, którego objawia Jezus, nie jest już strasznym

²⁷ Por. O. Hofius, *Vater*, [w:] *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, hrsg. von L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, t. 2, Wuppertal 1979, s. 1241–1247; S. A. Panimolle, *Dio Padre nel Nuovo Testamento*, [w:] *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, t. 1: *Abbà-Padre*, praca zbiorowa, Roma 1992, s. 82–164.

Panem majestatu, który objawiałby się pośród błyskawic i grzmotów lub w płonącym krzewie (por. Wj 3, 3–4), ani nie jest otoczony oślepiającym blaskiem jak w wizjach proroka Ezechiela (por. 1, 4; 8, 2; 10, 18). W Nowym Testamencie wielkość i wniosłość Boga nie są już widziane jako *mysterium tremendum*. Bóg Ojciec, który jest w niebie, jest raczej tym, który – jak mówi Jezus w Kazaniu na górze – „sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi” (Mt 5, 45).

Doskonałość Boga Ojca nie stanowi już bariery w odnoszeniu się do Niego, nie wprowadza ograniczeń, ale zachęca do naśladowania: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Jego wzniosłość i wyższość nad stworzeniami współlistnieją z wewnętrzną bliskością w stosunku do ludzi. Bóg Ojciec Nowego Testamentu szczególnie wyróżnia się swoją troską o małych i zepchniętych na margines w tym świecie (por. Mt 11, 25), swoim zainteresowaniem ubogimi (por. Mt 6, 32; 9, 36). Wspiera cierpiących (por. Łk 4, 18), ale w sposób szczególny ojcowska miłość Boga ukazuje się w Jego pochyleniu się nad grzesznikami (por. Łk 5, 31) – Bóg jest także przebaczącym i miłosiernym Ojcem grzeszników, jak wymownie ukazuje Go przypowieść o synu marnotrawnym²⁸.

Pełne objawienie imienia Ojca, dokonane przez Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie, jest podstawowym faktem teologicznym, opierającym się na tym, że sam Jezus był, w jedynym i szczególnym sensie Synem tego Boga Ojca, w którym uosabia się monoteizm starotestamentalny. On ukazał się jako „prawdziwe, żywe imię Boga”²⁹. Z tej najbardziej wyjątkowej relacji wyłania się potem tajemnica Trójcy, włączonej w doktrynę jedynego Boga. Monoteizm starotestamentalny staje się za pośrednictwem Chrystusa monoteizmem trynitarnym w Nowym Testamencie. Jedyna w swoim rodzaju relacja Jezusa z Jego Ojcem jest podstawową daną obecną we

²⁸ Por. A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, Częstochowa 2013, s. 320–336.

²⁹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996, s. 123.

wszystkich ewangeliach, która stanowi podstawę nowego obrazu Boga i przekłada się na nowość relacji religijnej³⁰.

Badania egzegetyczne dotyczące Jezusa historycznego dają pewność, że Jezus zwracał się do Boga – czego nie praktykowano w judaizmie – po aramejsku *Abba* (ojciec), poświadczonym trzy razy w Nowym Testamencie z dodatkiem greckiego *ho Pater* (Mk 14, 36; Rz 8, 15; Ga 4, 6). Należy oczywiście, pamiętać, że to słowo aramejskie wywodzi się z języka dziecięcego – tak wyrażają się dzieci – podkreślając w taki sposób najbardziej bezpośrednią zażyłość i więź Jezusa z Jego Ojcem. Jezus wskazuje Ojca także uczniom, ale siebie samego nie włącza w relacje uczniów z Bogiem Ojcem. Mówi zawsze: „Ojciec mój” i „Ojciec wasz” (Mt 6, 8; 10, 32; J 20, 17). Dlatego Jezus zawsze tylko sam modlił się do swego Ojca i nie odmawiał razem z uczniami „Ojcze nasz”³¹.

Zjednoczenie Jezusa z Ojcem ukazuje się potem jako komunია życia. Szczególnie wskazuje na to Ewangelia św. Jana, na przykład gdy mówi: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Ta wypowiedź miała szczególne znaczenie w ramach kształtowania się doktryny trynitarniej, w ramach której nabrała także sensu metafizycznego. Ta wspólnota życia jest mocno podkreślona także w ewangeliach synoptycznych (por. Mt 11, 27; Łk 10, 22). Jezus mówi, że nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, i nikt nie zna Ojca, tylko Syn. Te wypowiedzi mogą być rozumiane jako wyrażenie immanentnej jedności życia między Ojcem i Synem Jednorodzonym (por. J 1, 14)³².

Jezus podkreśla, ponadto, że ojcostwo Boga pozostaje w relacji do wszystkich ludzi oraz wszyscy ludzie mogą mieć udział w relacji synostwa z Bogiem Ojcem. Jego osobista relacja wewnątrztrynitarna z Ojcem nie może pozostać, oczywiście, bez odniesienia do wszystkich ludzi. Ponieważ Jezus jest w szczególny sposób Synem Ojca, także ludzka relacja z Ojcem – dzięki Chrystusowi i Jego

³⁰ Por. A. Manaranche, *Le monothéisme chrétien*, Paris 1985.

³¹ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 121–126.

³² Por. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, t. 1: *Gli inizi*, Cinisello Balsamo 2010, s. 151–153.

wcieleniu – nabiera szczególnego charakteru. Przyjmując człowieczeństwo i jego przeznaczenie, stając się więc bratem wszystkich ludzi, Jezus rozciągnął swoje synostwo Boże na wszystkich ludzi. Ludzie zostają więc przyjęci przez Boga, za pośrednictwem Chrystusa, jako przybrani synowie i stają się synami Bożymi w sposób głębszy niż przez samo wydarzenie stworzenia. Zażyłość wpisana w tę synowską relację ludzi z Ojcem odznacza się głębią, której nie wyraża adekwatnie, mająca prawną genezę, kategoria przybrania. Człowiek odkupiony przez Jezusa Chrystusa rzeczywiście otrzymuje życie Boże, tak że może być nazwany „narodzonym z Boga” (J 1, 13) i „uczestnikiem natury Bożej” (2 P 1, 4). Dobrze wyraża tę rzeczywistość formuła „synowie w Synu” (*fili in Filio*)³³.

Objawienie nowotestamentalne, mając przede wszystkim cel zbawczy, ukazuje Boga o tyle, o ile jest Bogiem *dla* człowieka, aby tym samym ukazać człowiekowi, kim on jest dla Boga. Można powiedzieć, że w Nowym Testamencie uwidacznia się wymiar „zstępujący” objawienia, stąd dominujące miejsce w nauczaniu i dziele Chrystusa zajmuje ukazanie, kim jest Bóg jako Ojciec dla człowieka. Kwestia pochylenia się Boga nad człowiekiem w tym imieniu jest bardzo wyraźnie widoczna, jak widać z przytoczonych wyżej wątków objawienia nowotestamentalnego. Nie można jednak zapomnieć, że jest w tym objawieniu zawarta także linia „wstępująca”, która zmierza do potwierdzenia starotestamentalnego objawienia „jedynego Boga”, który teraz jest już „jedynym Bogiem Ojcem”. Zażyłość i bliskość z Nim jest potwierdzeniem, że On jest jedynym Stwórcą, od którego każdy pochodzi, i jedynym celem, do którego każdy zmierza, ponieważ „wiemy dobrze, że nie ma na świecie ani żadnych bożków, ani żadnego Boga, oprócz Boga jedynego. A choćby byli na niebie i na ziemi tak zwani bogowie – jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów – dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko

³³ Por. E. Mersch, *Fili in Filio*, „Nouvelle Revue Théologique” 70 (1938), s. 551–582; 681–702; 809–830; II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 22.

się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8, 4–6). Ten Bóg – w objawieniu Jezusa Chrystusa – jest nieustannie historycznie dostępny, gdy jest wyznawany jako jedyny Ojciec nasz. Można powiedzieć, że Nowy Testament ze swoim skoncentrowaniem na nadanym Bogu imieniu Ojciec zamierza w kategoriach personalistycznych wyrazić wiarę monoteistyczną, przyjętą ze Starego Przymierza, oraz dokonać jej dopełnienia. Imię Ojciec jest analogią osobową, która wyraża zawartość bytu, przysługującego jednemu Bogu. Ostatecznie w Nowym Testamencie wszystko zmierza do podkreślenia, że Ojciec może być tylko jeden i jedyny!

3. PROBLEM STRUKTURALNY

Na zakończenie, tytułem posumowania, po pokazaniu niektórych aspektów treściowych wiary ukierunkowanej na wyznanie jednego Boga, wyrażonej w imionach nadawanych Mu w Biblii, należy zapytać się jeszcze, jaki jest niejako „strukturalny” sens wiary w jednego Boga, która została wpisana w nasze podstawowe Credo nicejsko-konstantynopolitańskie?

Wyrażenie wiary w jedynego Boga za pośrednictwem imion, na które została zwrócona uwaga, posiada zasadnicze znaczenie, ponieważ podkreśla, że jedyny Bóg jest osobą, a Jego życie ma charakter osobowy. Chociaż pojęcie osoby nie pojawia się w Piśmie Świętym i moment transcendencji wskazuje na całkowicie innego i na niewymowność bytu Bożego, to już starotestamentalny Izrael nie miał wątpliwości, że jedyny Bóg, wszechmocny, dobry, sprawiedliwy i święty, jest Bogiem osobowym. Zostaje w ten sposób za pośrednictwem monoteizmu ukazana różnica między bogami narodów i Bogiem Izraela, która podkreśla, że bogowie należący do środowiska politeistycznego są tylko mitycznym i symbolicznym uosobieniem sił naturalnych. Jahwe nie jest czymś należącym do świata natury, nie jest kosmiczną siłą, immanentną w stosunku do świata, jak mroczna przyczyna poprzedzająca wszelkie życie, ale jest Kimś. On wyszedł na spotkanie człowiekowi, od początku swego samoobjawienia, jako podmiot duchowy, to znaczy mający własne Ja, które uznaje człowieka, rozmawia z nim i zwraca się do niego, nawiązując

bezpośrednią relację, która pozwala na zwracanie się do siebie po imieniu. Ta osobowość Boga zostaje ukazana jeszcze bardziej i dopełniona w objawieniu Jezusa Chrystusa, którego osobowy charakter jest tak wyraźny, że jest zbyt częste przywoływanie pojedynczych dowodów tego faktu. Osobowość Boga zostaje ukazana w sposób poniekąd globalny przez wskazanie na Jego zamiśl zbawczy, Jego decyzje, Jego zstępowanie, Jego sądzenie itd. Wszystkie wydarzenia międzypersonalne pokazują Boga jako tego, któremu można zaufać, na którym można się oprzeć i z którym można złączyć całe swoje życie, a więc można w Nim widzieć swoją absolutną przyszłość. Przypomnienie tego faktu jest niezwykle ważne przeciw wszelkiemu fatalizmowi, który jest stałą pokusą ludzkiego ducha, budzącą się niebezpiecznie także w naszych czasach i prowadzącą do rozpowszechniania się rozmaitych form nihilizmu.

Objawienie Boże, zarówno staro-, jak i nowotestamentalne, budzi wiarę w Boga, ale także dostarcza Jego poznania. Tylko jeśli uznaje się jedyne Ja Boga obecne w całym Jego objawieniu, wtedy można potem weryfikować Jego dzieła historyczne w ich boskiej szczególności, ale i w ich wewnętrznej jedności, którą zakładamy w naszym spojrzeniu na boską ekonomię zbawienia i jej świadectwo, którym jest Pismo Święte. Byłoby to niemożliwe, gdyby została zakwestionowana, a nawet tylko pomniejszona jedyność Boga. Zasada hermeneutyczna, że samoobjawienie Boga za pośrednictwem słów i czynów wewnętrznie powiązanych stanowi wewnętrzną jedność³⁴, ma swoje niekwestionowane źródło w jedyności Boga. Unika się wtedy niebezpieczeństwa, że ekonomia zbawienia zostanie rozbita na niepowiązane ze sobą dzieła, a tym samym straci ona wszelki sens.

³⁴ II Sobór Watykański, konst. *Dei Verbum*, 2.

ROZDZIAŁ III



Bóg jest miłosierdziem

Aby Jego miłosierdzie nie było uważane tylko za formalne współczucie, Bóg – aby je w pełni objawić – przyjął we wcieleniu ludzkie serce, aby uczynić je tronem swego miłosierdzia.

Matthias Joseph Scheeben¹

W rozważaniach o wierze chrześcijańskiej Friedrich Schleiermacher sugerował kiedyś, że w chrześcijańskim języku dogmatycznym nie ma miejsca dla pojęcia miłosierdzia, a jeśli już chce się je zachować, to można to uczynić tylko w ramach przepowiadania i poezji. Gdy Faustyna Kowalska wystąpiła z propozycją zwrócenia w pobożności większej uwagi na miłosierdzie Boże, gdyż stanowi ono jeden z najwznioślejszych przymiotów Boga, jej propozycja spotkała się z nie małym sprzeciwem ze strony teologów dogmatyków, a czytanie i rozpowszechnianie jej pism – z różnych powodów – zostało zakazane w Kościele. Kanonizacja błogosławionej Faustyny jeszcze raz zwróciła naszą uwagę na jej święte życie, którego żywym ośrodkiem stała się tajemnica miłosierdzia Bożego, jaka w rozmaitych formach stała się wymiarem pobożności

¹ M. J. Scheeben, *Handbuch der theologischen Dogmatik*, t. 1: *Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne*, Freiburg 1948, s. 266 (§ 622).

w Kościele i ciągle się rozwija, przyjmując nowe formy wyrazu i obejmując swoim wpływem coraz szersze kręgi wierzących. Te fakty każą nam także podjąć rozważania teologiczne nad miłosierdziem jako przymiotem Boga, w którego wierzymy, by Jego obraz stawał się nam coraz bliższy i bardziej czytelny oraz byśmy umieli uzasadnić wyznawaną wiarę w to miłosierdzie oraz coraz owocniej korzystać z jego nieskończonych bogactw. Chodzi o to, by miłosierdzie Boże było dla nas nie poetyckim i pobożnym zwrotem, ale trwałym elementem naszego chrześcijańskiego obrazu Boga i żywym wymiarem naszej wiary, jak stało się nim dla świętej Fausty-ny.

1. CO TO JEST MIŁOSIERDZIE?

Gdy zagłębiamy się zarówno w Stary, jak i w Nowy Testament z łatwością zauważamy, że jest on dogłębnie przeniknięty stwierdzeniami, mówiącymi nam o miłosierdziu Bożym. Święty Augustyn tak podsumowuje swoje obserwacje w tym względzie: „Miłosierdzie i prawda do tego stopnia są zalecane w Piśmie Świętym, że występując w wielu miejscach, zwłaszcza w psalmach, w pewnym miejscu nawet czytamy: Wszystkie drogi Pańskie, miłosierdzie i prawda [podkr. J. K.]”². To tylko ludzka zatwardziałość i jednostronne przerosty w interpretacjach prowadziły niekiedy do takiego skrajnego zawężenia obrazu Boga, że widziano w Nim już tylko bezwzględna i bezduszną, by nie powiedzieć „wyrachowaną”, sprawiedliwość surowego i nieprzejednanego Sędziego. Nie rzadko zapominano o uwzględnieniu w biblijnym obrazie Boga dobroci i miłosierdzia, nad czym ubolewa już święty Paweł w Liście do Rzymian (por. 11, 27). Do takich jednostronności interpretacyjnych prowadzi najczęściej ludzki grzech, który zaciemnia ludzką wrażliwość na głos i działanie Boga, oraz kuszenie złego ducha, który chce wzbudzić strach przed Bogiem i zburzyć,

² Augustyn, *Enarratio in Psalmos* 118, 19, 3; tłumaczenie polskie według: Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 103–123*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 287.

zresztą bardzo wrażliwą i delikatną, relację religijności nawiązującą się między człowiekiem i Bogiem.

W naszych rozważaniach, które mają nam pomóc w zbliżeniu się do odkrycia miejsca miłosierdzia w chrześcijańskim obrazie Boga, zwrócimy uwagę na niektóre, bardziej wymowne dane dotyczące tego zagadnienia, jakich dostarczają nam Pismo Święte, tradycja teologiczna oraz oficjalne wypowiedzi Kościoła.

Aby móc podjąć to zagadnienie, trzeba wstępnie sprecyzować pojęcie miłosierdzia, zwłaszcza zwracając uwagę na zasadnicze różnice, jakie zachodzą między miłosierdziem ludzkim i miłosierdziem Bożym. Takie rozróżnienie ma podstawy w autentycznej tradycji biblijnej, która dodatkowo – w przeciwieństwie do poglądu faryzeuszy i stoików, uważających miłosierdzie za pewien rodzaj słabości i zła – patrzy pozytywnie na jeden i drugi rodzaj miłosierdzia. Często właśnie brak takiego jasnego przeciwstawienia w tym względzie powodował jednostronne interpretacje dotyczące sprawiedliwości Bożej oraz wprowadzaniu kontrastu między miłością-miłosierdziem i sprawiedliwością³. U człowieka miłosierdzie jest uczuciem (pasją), to znaczy poruszeniem wywołanym przez nawiązanie przez człowieka kontaktu z rzeczywistością zewnętrzną. Miłosierdzie ludzkie jest uczuciem serca, które lituje się i współczuje z człowiekiem doświadczającym jakiegoś zła, braku lub przeciwności⁴. Jest to więc pewien rodzaj smutku duchowego, jak mówi święty Jan Damasceński⁵, który pobudza człowieka do podjęcia działań nastawionych na jego wyeliminowanie⁶.

Gdy mówimy o miłosierdziu Bożym, to przede wszystkim nie przypisujemy Bogu, będącemu w sobie nieskończonym

³ Por. L. Scheffczyk, *Gottes Liebe oder Gottes Gerechtigkeit? Von einer falschen Alternative im Gottesverständnis*, [w:] tenże, *Gleube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1980, s. 169–177.

⁴ Por. Y. Congar, *Les voix du Dieu vivant*, Paris 1962, s. 64.

⁵ Por. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* 2, 14: PG 94, 932.

⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 21 a. 3: „Misericors afficitur ex miseria alterius ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius sicut miseriam propriam; et hic est misericordiae effectus”.

i szczęśliwym Dobrem, jakiejś pasji czy też uczestniczenia w ludzkiej słabości, ponieważ to nie Byt nieskończony uczestniczy w bycie skończonym, ale – odwrotnie – to byt skończony uczestniczy w Bycie nieskończonym. Co więcej, natura Boża nie może stać się przedmiotem współczucia, ponieważ szczęście Boga jest absolutne, nieskończone i niezmiennie, a jako takie nie może wzbudzać współczucia. Stąd też, jak zauważa święty Tomasz z Akwinu, dostrzeganie różnych form nędzy u stworzeń w najwyższym stopniu przysługuje Bogu, gdzie przez nędzę rozumie się wszystkie braki i ograniczenia, jakim podlegają byty skończone. Bóg eliminuje te braki i ograniczenia, łaskawie dając stworzeniom możliwość uczestniczenia w swoich doskonałościach, która to możliwość opiera się właśnie na Jego miłosierdziu⁷. W ten sposób miłosierdzie Boga objawia doskonałość Jego dobroci. Z tego też wynika, że miłosierdzie Boga nie stanowi przeciwieństwa Jego sprawiedliwości, ale wynosi ją na wyższy i wznioślejszy poziom, gdyż tworzy ono harmonijną całość z Jego Mądrością i Jego Dobrocią. W tym znaczeniu można powiedzieć za świętym Tomaszem, że miłosierdzie jest pełnią sprawiedliwości⁸.

Miłosierdzie Boże jest więc nie tyle tajemnicą Boskiego współczucia ze stworzeniami, co raczej konkretnego eliminowania ograniczeń i braków, jakim podlegają. Dobrze zwrócił uwagę na to zagadnienie błogosławiony Jan Duns Szkot, który wprowadził rozróżnienie między istotą (aspektem materialnym) miłosierdzia ludzkiego a jego aspektem formalnym. Z punktu widzenia materialnego miłosierdzie polega na współczuciu, a z punktu widzenia formalnego – już w przypadku człowieka – jest wolą wyeliminowania ograniczeń i braków dotyczących drugiego człowieka, obejmującą także dążenie do uchronienia go przed nimi w przyszłości.

⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 21 a. 3: „Inquantum perfectio-nes datae rebus a Deo omnem defectum expellunt, communicatio perfectio-num pertinet ad misericordiam”.

⁸ Por. tamże, ad 2: „Pater quod misericordia non tollit iustitiam sed est quaedam iustitiae plenitudo; Deus misericorditer agit non quidem contra iustitiam suam faciendo sed aliquid supra iustitiam operando”.

To miłosierdzie eliminujące ograniczenia i braki dysponuje człowieka do rozwijania i utrwalania miłosierdzia współczującego, które – z psychologicznego punktu widzenia – chce widzieć efekty podejmowanego współczucia w ich konkretnym urzeczywistnieniu się⁹. W takim ujęciu miłosierdzia zostaje podkreślony więc nie tylko jego aspekt afektywny, lecz także aspekt efektywny. Dzięki temu pozwala ono również na lepsze uchwycenie w miłosierdziu Bożym nie tylko aspektu afektywnego, lecz także aspektu efektywnego. Takie ujęcie zdaje się lepiej odpowiadać współczesnej wrażliwości oraz podejmowanym współcześnie wysiłkom zmierzającym do wyeliminowania dotykających człowieka różnych form nędzy. Trzeba tutaj także zauważyć, że właśnie aspekt formalny miłosierdzia ludzkiego stanowi szczególnie dostosowaną analogię do uchwycenia istoty miłosierdzia Bożego, gdyż właśnie w tym aspekcie ukazuje się Jego autentyczna wielkość i specyfika.

Trzeba oczywiście pamiętać, że obydwa zauważone przez teologię aspekty miłosierdzia, stanowią całość, na co zwrócił już uwagę święty Augustyn, podkreślając: „Miłosierdzie jest współczuciem, rodzącym się w naszym sercu ze względu na nędzę drugiego człowieka. Miłosierdzie skłania nas do wyjścia naprzeciw jego potrzebom, jeśli możemy to uczynić”¹⁰. A w innym miejscu wyjaśnia, że ma ono odniesienie do dobroci, jaka jest w Bogu¹¹.

2. OBJAWIENIE MIŁOSIERDZIA

Poszukując w Biblii odpowiedzi na pytanie o to, czym jest miłosierdzie Boże, odkrywamy, że objawienie miłosierdzia Bożego jest nierozzerwalnie związane z objawieniem absolutnej transcencji Boga i Jego świętości. Bóg objawia swoje miłosierdzie nie tylko po to, by odpowiedzieć na nędzę materialną człowieka, ale przede wszystkim na jego nędzę moralną – na jego grzech – oraz

⁹ Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio (Opus oxoniense)* IV, d. 46, q. 2.

¹⁰ Augustyn, *De civitate Dei* 9, 5: PL 41, 261.

¹¹ Tenże, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 2, 2, 3: PL 40, 140.

na niemoc czynienia dobra, które miałyby charakter zasługujący ze względu na osiągnięcie pełni życia.

To objawienie i w tym wymiarze jest szczególnie jasno widoczne w Starym Testamencie, w Księdze Wyjścia, gdzie opowiada się o płonącym krzewie, z którego Bóg przemawia do Mojżesza: „Nie zbliżaj się tutaj! Zdejm sandały z nóg, bo miejsce na którym stoisz jest ziemią świętą” (3, 5). Po tym wezwaniu przekazuje mu swoje imię: „Jestem, który Jestem” (3, 14). Bóg objawia tutaj swoją absolutną suwerenność a zarazem swoją bliskość w stosunku do człowieka, która potem wyrazi się konkretnie w Jego miłosiernej i życzliwej trosce, której doświadczy sam Mojżesz oraz jego lud. Wierny Bóg, który jest absolutnie samowystarczalny w sobie, ulituje się nad swoim ludem i weźmie go w obronę, od tej chwili stając się dla niego Bogiem, który wyzwoli go z ziemi egipskiej. To wydarzenie stanie się dla Izraela jego wyznaniem wiary, do którego będzie odwoływał się w swoim życiu i w swoim kulcie.

Mojżesz, który otrzymał objawienie tajemniczego imienia Bożego i przy wyjściu z Egiptu doświadczył Jego mocy, w czasie objawienia na górze Synaj oczekuje od Boga jeszcze czegoś „więcej”, a mianowicie chce ujrzeć Jego chwałę. Zwraca się do Jahwe z bezpośrednią prośbą: „Proszę, ukaż mi Twoją chwałę” (33, 18). W odpowiedzi Bóg wprawdzie nie ukazuje się mu, ale daje mu nowe doświadczenie siebie, połączone z dalszym objawieniem Jego Imienia. Bóg przechodzi pośród Żydów, oznajmiając im: „Jahwe jest Bogiem miłosiernym i łaskawym, cierpliwym, pełnym życzliwości i wierności” (34, 6). Jest to jakby drugie i dopełniające objawienie Boga dotyczące Jego Imienia, którego łaskawie udzielił Mojżeszowi, w którym ukazuje się nie tylko jako wierny i tajemniczy, ale też jako miłosierny¹². Także wspomnienie tego drugiego elementu wydarzenia przeżytego przez Mojżesza było bardzo żywe w świadomości Izraela. W Starym Testamencie zostało dosłownie

¹² Na temat objawienia imienia Bożego i jego znaczenia por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 147–152.

powtórzone przynajmniej sześć razy: Ps 86, 15; Ps 103, 8; Ps 145, 8; Jł 2, 13; Ne 9, 17; Jon 4, 2.

Hebrajskie pojęcie *rahamim*, które tłumaczymy jako „miłosierdzie” oznacza dosłownie „wnętrznosci”. Dla Żydów wnętrzości (wraz z nerkami) są znakiem wewnętrznych poruszeń uczuciowych. Miłosierdzie Jahwe w stosunku do Izraela jest wyrażane także przy pomocy pojęcia *hesed*, oznaczającego nie tylko uczucie, lecz także konkretny akt pomocy, odpowiadający relacji wierności, który został włączony w ramy Przymierza, zakładając zobowiązanie do miłości i łaskawości. W objawieniu biblijnym widzimy więc bardzo konkretnie obecność tego, co teologia nazywa aspektem materialnym i aspektem formalnym miłosierdzia.

Trzeba tu dodać, że od chwili wyjścia z Egiptu lud wybrany stopniowo zaczynał odkrywać, że miłosierdzie, jakie okazuje Jahwe, odnosi się nie tylko do niego jako do całości, lecz także do poszczególnych jednostek. Będzie to miało szczególne znaczenie dla indywidualnego wymiaru religijności żydowskiej, jaka powoli będzie kształtować się i jaka w szczególny sposób wyrazi się w psalmach, będących żywym odzwierciedleniem świadomości religijnej Żydów. Przejrzystym wyrazem tego faktu jest na przykład Psalm 103:

Błogosław, duszo moja, Jahwe,
i całe moje wnętrze – święte Imię Jego. [...]
Jahwe miłosierny jest i łaskawy,
nieskory do gniewu i pełen litości (103, 1. 8).

Objawienie miłosierdzia Bożego osiąga oczywiście pełnię swojej konkretności i zasięgu w Nowym Testamencie. Wymownym potwierdzeniem, że w Nowym Przymierzu to objawienie wchodzi w decydującą fazę jest pieśń Zachariasza, przez którą święty Łukasz otwiera swoje opowiadanie o Dobrej Nowinie urzeczywistniającej się w Jezusie Chrystusie i w Jego postawie miłosierdzia, na którą zwraca szczególną uwagę. Kluczowym momentem tej ewangelii, jeśli chodzi o objawienie miłosierdzia i w ogóle misterium Boga, jest przypowieść o synu marnotrawnym, która nie bez racji

została nazwana „Ewangelią w Ewangeli”. Z tego też powodu do tej przypowieści zawężamy nasze rozważania o miłosierdziu w Nowym Testamencie, gdyż stanowi ona jego przejrzyste streszczenie wraz z ukazaniem jego specyfiki.

Sławny egzegeta protestancki Joachim Jeremias, mówiąc o związkach między objawieniem miłosierdzia Bożego w Starym Przymierzu z miłosierdziem Jezusa, wyszedł od podkreślenia polemicznego charakteru, jaki mają Jego przypowieści o miłosierdziu. Dla faryzeuszy oraz większości ówczesnych Żydów zapominających o drugim objawieniu Imienia Bożego, ukazującym Boga jako Miłosiernego, orędzie Jezusa o miłosierdziu Bożym w stosunku do grzeszników było rzeczywistym kamieniem obrazy. Nie podzielali oni idei Jezusa w tym względzie. Egzegeta protestancki uważa więc, że te przypowieści, których przedmiotem było orędzie zbawienia w sensie ścisłym nie zostały powiedziane do ubogich, ale do przeciwników Jezusa. W tym znaczeniu nie są one najpierw przedstawieniem ewangelii, ale samoobroną Jezusa oraz usprawiedliwieniem Jego samego i Jego działań. Są jakby bronią Jezusa w walce przeciw Jego krytykom i przeciwnikom Dobrej Nowiny¹³.

Takie ujęcie rzuca wiele światła na przypowieść o synu marnotrawnym, którą można w sensie właściwym określić jako przypowieść o miłosiernym ojcu¹⁴. Jest ona przypowieścią apologetyczną, i w tym znaczeniu ukazuje ona sens działań Jezusa i działanie Jego Ojca. Przez tę przypowieść Jezus uzasadnia więc swoim przeciwnikom, dlaczego jada z grzesznikami (por. Łk 15, 1–2). Jezus ukazuje w niej, że właśnie przez to swoje postępowanie dokonuje swoistej aktualizacji miłosiernej miłości Ojca w stosunku do grzeszników. W ten sposób przypowieść, w której nie ma żadnej bezpośredniej deklaracji chrystologicznej, jawi się jako otwarte potwierdzenie Boskiego synostwa Jezusa.

Uważny egzegeta Nowego Testamentu pozwala nam tutaj odkryć oryginalność – na pierwszy rzut oka mało widoczną – stwierdzeń

¹³ Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1984, s. 124–128.

¹⁴ Por. tamże, s. 128–132.

ewangelii na temat miłosierdzia Bożego. Człowiek-grzesznik, projektując na Boga swoją własną niesłuszną i nieuzasadnioną surowość w stosunku do innych, skłania ich do odwrócenia się od miłosierdzia Bożego. Fałszywi sprawiedliwi, pełniący funkcję nauczania religijnego, nie pozwalają tym, którzy tak samo jak oni są grzesznikami, spotkać się z Boską przychylnością i łagodnością, a tym samym przeszkadzają im w osiągnięciu zbawienia. Ojciec posyła więc swego Syna, by w sposób widzialny objawił, że „Ten, który jest”, jest miłosierdziem, a jest nim do tego stopnia, że zasiada do stołu z grzesznikami. W ten sposób ukazuje się, że wciele nie odkupieńcze – obok innych celów pobocznych – ma zasadniczo na celu doskonałe i ostateczne uwiarygodnienie miłosierdzia Tego, którego święty Paweł nazwał po prostu „Ojcem miłosierdzia” (2 Kor 1, 3).

Jezus Chrystus jest więc poprzez swoją osobę i wypełnione przez siebie dzieła, którego ośrodkiem jest krzyż, objawieniem bezgranicznego miłosierdzia Bożego. On, właśnie przez to, kim jest i co uczynił, jest najwyższą racją miłosierdzia Bożego oraz jego osobową aktualizacją i rekapitulacją w całej jego rzeczywistości¹⁵.

3. PERSPEKTYWY PATRYSTYCZNE

Ojcowie Kościoła odegrali ważną rolę w utrwaleniu się w świadomości chrześcijańskiej danych biblijnych dotyczących Bożego miłosierdzia. Już święty Ireneusz stwierdził, że „litować się jest właściwością Boga, który może przez miłosierdzie zbawić”¹⁶. Mając na myśli Boga, który w przebaczeniu grzechów człowiekowi ukazuje najwyższy stopień swojej natury i swojej wszechmocy święty Ambroży, kończąc swój komentarz do opowiadania o siedmiu dniach stworzenia, wypowiedział te zdumiewające słowa, w których zawiera się przekonanie, że miłosierdzie jest właściwą racją

¹⁵ Por. tamże, s. 132.

¹⁶ Ireneusz, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 60; tłumaczenie polskie według: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków 1997, s. 75.

stworzenia i wszystkich rzeczy: „Niech będą dzięki Panu Bogu naszemu za uczynione dzieło, po którym mógł odpocząć. Uczynił niebo – i nie czytam, że odpoczął. Uczynił ziemię – i nie czytam, że odpoczął. Uczynił słońce, księżyc i gwiazdy – i nie czytam, że odpoczął. Ale czytam, że uczynił człowieka i wtedy odpoczął, mając (w końcu) kogoś, komu mógłby odpuszczać grzechy”¹⁷.

W szczególnie sposób biblijna idea miłosierdzia znalazła swojego interpretatora i piewcę w osobie świętego Augustyna. Można powiedzieć, że całe jego duchowe i teologiczne dzieło jest dogłębnie przeniknięte ideą miłosierdzia, które stało się przedmiotem jego osobistego doświadczenia w przeżyтым nawróceniu. W *Wyznaniach*, które już same w sobie są hymnem ku czci miłosierdzia Bożego, stwierdza w nawiązaniu do osobistych przeżyć: „Przemilczcie Twoją chwałę mogą tylko ci, którzy nie rozważają Twego miłosierdzia, a ja, rozpoznawszy je, z samego dna mojej duszy sławię Ciebie”¹⁸. A nieco dalej woła: „Tobie cześć, Tobie chwała, Źródło miłosierdzia. W miarę jak się pogłębiała moja niedola, Ty byłeś coraz bliżej mnie”¹⁹. To samo doświadczenie znalazło odzwierciedlenie w komentarzu do Psalmu 118, w którym wyjaśnia:

Całym sercem szukałem Cię; nie odrzucaj mnie od przykazań Twoich. Oto [Dawid – przyp. J. K.] modli się, żeby uzyskać pomoc do zachowania słowa Bożego, według którego, jak się wyraził, młodzieniec prostuje swoją drogę. Bo rzecz jasna to znaczą słowa: Nie odtrącaj mię od przykazań Twoich. Bo i co znaczy u Boga odtrącić, jeśli nie użyczyć pomocy? Ludzka słabość nie odczuje pomocy ze strony Jego przykazań słusznych i twardych, o ile uprzedzająca łaska jej nie użyczy. A tych, którym nie pomaga, wyraża się o nich, że ich odrzuca. Niczym miecz ognisty broni niegodnym dostępu do drzewa życia. A kto jest godny, od chwili, kiedy przez jednego człowieka grzech dostał się na świat, a skutkiem

¹⁷ Ambroży, *In Hexamaeron* 6, 10, 76: PL 14, 272.

¹⁸ Augustyn, *Confessiones* 6, 7; tłumaczenie polskie według: Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 119.

¹⁹ Tamże, 6, 16 (s. 131).

grzechu śmierć, i w ten sposób przeszedł on na wszystkich ludzi, bo w nim wszyscy zgrzeszyliśmy? Lecz niezależne miłosierdzie uzdro-
wiło należną nam nędzę²⁰.

To doświadczenie miłosierdzia stało się dla Augustyna stałym drogowskazem w całej jego postawie życiowej i we wszystkich jego konkretnych wyborach. Do szukania tego doświadczenia zachęca czytelników swoich *Wyznań*, podkreślając, iż Bóg, będący „zdro-
jem miłosierdzia”²¹, jest zawsze blisko człowieka i sam jako pierw-
szy wychodzi, aby go szukać i przyprowadzić do siebie. W więk-
szości przypadków ta bliskość Boga jest dla Augustyna synonimem
Jego miłosierdzia. Dla zilustrowania tego faktu warto przytoczyć
dłuższy fragment z *Wyznań*, zawierający jakby jego fenomenolo-
giczną analizę:

Niech sobie niegodziwi idą własną drogą, niech uciekają od Ciebie,
nie znając pokoju. Lecz Ty ich widzisz, wzrok Twój rozcina ciemno-
ści. Oto wszystko wokół nich jest piękne, a oni sami jakże szkaradni.
Czy jednak zdołali Tobie zaszkodzić? Czy potrafili zhańbić Twoje
panowanie, które swą niezłomną prawością rozciąga się od szczytów
nieba do dna otchłani? Dokądże to oni uciekli, gdy uciekli od oblicza
Twego? Gdzież jest takie miejsce, w którym nie mógłbyś ich dosię-
gnąć? Lecz uciekli, aby nie widzieć Ciebie, który zawsze ich widzisz.
Zaślepieni, nie widzą Tego, którego obrażają. Ale Ty nie porzucasz
żadnej z rzeczy, jakie stworzyłeś. Wykroczyli przeciw Twojej sprawie-
dliwości i zostali sprawiedliwie ukarani. Umknęli od Twej łagodno-
ści i sprzeniewierzyli się Twemu prawu, dlatego natrafili na Twoją su-
rowość. Oni chyba nie wiedzą, że Ty jesteś wszędzie, a żadne miejsce
Ciebie nie ogarnia. Tylko Ty jedyny jesteś zawsze obecny, zawsze bli-
ski, nawet dla tych, którzy daleko od Ciebie uciekli. Niech więc za-
wróć z tej drogi, nich zaczną szukać Ciebie, bo chociaż oni opu-
ścili swego Stwórcę, Ty nie opuściłeś swojego stworzenia. Niech się

²⁰ Augustyn *Enarratio in Psalmos* 118, 5, 3; tłumaczenie polskie według: Augu-
styn, *Objaśnienia Psalmów*, s. 229–230.

²¹ Tenże, *Confessiones* 4, 4 (s. 67).

nawrócą i szukają Ciebie. I oto jesteś w ich sercach, w sercach tych, co Ciebie wyznają i rzucają się w Twe objęcia, i płaczą w Twym uścisku po swych wędrówkach jakże mozolnych. A Ty łagodnie ocierasz ich łzy, aby jeszcze obficie je wylewali i znajdowali radość w płaczu. Bo to jesteś Ty, Panie, a nie jakiś człowiek, istota z ciała i krwi; to jesteś Ty, Panie, który ich stworzyłeś, a teraz krzepisz ich i pocieszasz. A gdzież byłem ja, gdy szukałem Ciebie? Ty byłeś tuż przede mną, ja zaś odszedłem nawet i od samego siebie. Nie mogłem odnaleźć siebie. Jakże miałbym znaleźć Ciebie?²².

To osobiste doświadczenie miłosierdzia, przez które przeszedł Augustyn, znalazło swoje specyficzne rozwinięcie doktrynalne w jego refleksji o łasce, która jest dla niego najoczywistszym i najkonkretniejszym darem miłosierdzia Bożego dla człowieka odkupionego.

4. MIŁOSIERDZIE BOŻE W WYPOWIEDZIACH DOKTRYNALNYCH KOŚCIOŁA

Zagadnienie miłosierdzia Bożego zostało wielokrotnie podjęte w oficjalnym nauczaniu Kościoła; miało to miejsce w różnych okresach historycznych oraz było podyktowane różnymi potrzebami i pojawiającymi się problemami doktrynalnymi i praktycznymi.

Pierwsze wypowiedzi o miłosierdziu Bożym były reakcją na rygoryzm sakramentalny, jaki pojawił się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, wyrażający się w odmawianiu pokuty umierającym publicznym grzesznikom, zwłaszcza tym, którzy zaparli się wiary. Bardzo znana jest w tym względzie wypowiedź papieża Celestyna I, w której przypomina o tym, że chrześcijanin jest wezwany do nawrócenia i przyjęcia danej przez litościwego Boga obietnicy odpuszczenia grzechów (por. Ez 33, 16)²³.

²² Tamże, 5, 2 (s. 85–86).

²³ Por. Celestyn I, list *Cuperemus quidem*: DS 236.

W takim samym kontekście papież Leon Wielki zwracał się do biskupa Teodora w Fréjus w Galii: „Wielorakie miłosierdzie Boże wychodzi naprzeciw ludzkim upadkom, nie tylko przez łaskę chrztu, lecz także przez lekarstwo pokuty, odnawiając nadzieję życia wiecznego. [...] Miłosierdziu Bożemu nie możemy nałożyć ani miary, ani wyznaczyć czasu, aby na niczym nie ucierpiało prawdziwe nawrócenie obyczajów”²⁴.

W okresie patrystycznym została potępiona apokatastaza Orygenes²⁵, w której – przeciwnie niż we wspomnianej tendencji rygorystycznej – do tego stopnia przesadza się odnośnie do miłosierdzia Bożego, że odrzuca się wieczny charakter kar w piekle, przekształcając je w czyściec.

Dziesięć wieków później zagadnienie miłosierdzia Bożego pojawiło się w ważnych wypowiedziach Soboru Trydenckiego²⁶. W odpowiedzi na protestanckie odrzucenie konieczności spowiedzi, jak również kary należnej za grzech, a tym samym potrzeby przebaczenia, zostało przypomniane bogactwo miłosierdzia Bożego, które nie zwalnia ani od wyznania win ani, od zadośćuczynienia za nie. W odpowiedzi na zbyt jednostronne podkreślenie miłosierdzia, które spowodowało ograniczenie konkretnych wymagań sprawiedliwości, wskazuje się na potrzebę równoczesnego rozważania miłosierdzia i surowości Boga²⁷.

W naszym wieku nauczanie o miłosierdziu Bożym zostało połączone z kultem Najświętszego Serca Jezusa. Pius XII podkreślił potrzebę uwielbienia i wynagrodzenia w stosunku Serca Jezusa jako źródła nieskończonej miłości miłosiernej. W encyklice *Haurietis aquas* czytamy: „Pan, ukazując swoje Najświętsze Serce, chciał w sposób nadzwyczajny i szczególny wezwać serca ludzi do

²⁴ Leon Wielki, list *Sollicitudinis quidem tuae*: DS 308–309.

²⁵ Por. Edykt cesarza Justyniana skierowany do Menasa, patriarchy Konstantynopola, ogłoszony na Synodzie Konstantynopolitańskim w 543 r.: DS 409 i 411.

²⁶ Por. Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*: DS 1534, 1549, 1579; *Doctrina de sacramento poenitentiae*: DH 1668.

²⁷ Por. DH 1549; Rz 11, 27n.

kontemplacji i czci miłości miłosiernej Boga do rodzaju ludzkiego. [...] Ustanowił (swoje Serce) jakby znakiem i zadaniem miłosierdzia i łaski ze względu na potrzeby Kościoła w czasach współczesnych”²⁸.

Oddając cześć Najświętszemu Sercu Jezusa jako rzeczywistemu symbolowi miłości miłosiernej Trójcy Świętej do rodzaju ludzkiego, Kościół uwielbia miłosiernego Boga Nowego Przymierza. Miłosierdzie różni się od innych przymiotów Bożych. Szczególna adoracja miłosierdzia Bożego staje się uzasadniona, jeśli widzi się w nim przede wszystkim wyrażenie wszechmocy Boga oraz drogowskaz do realizowania przykazania miłości w życiu chrześcijańskim, które opiera się na miłości Boga ponad wszystko. Miłosierdzie jest zasadniczym motywem tej miłości.

Na miłosierdzie Boże zwrócił uwagę II Sobór Watykański w swoim nauczaniu zawartym zwłaszcza w konstytucji *Gaudium et spes*, pokreślając różne rodzaje nędzy fizycznej oraz duchowej, jakie dręczą ludzkość, zwłaszcza ten jej wyraz, jakim jest ateizm zbierający swoje żniwo wśród ludzi współczesnych²⁹. W dekrecie o apostołstwie święckich *Apostolicam actuositatem* sobór przypominał, że chrześcijanie powinni zwrócić uwagę na biednych i potrzebujących oraz konkretnie pomagać w zaradzeniu ich brakom i potrzebom:

Działalność charytatywna może i powinna dziś ogarniać swym zasięgiem wszystkich bez wyjątku ludzi i wszystkie potrzeby. Gdziekolwiek znajdują się ludzie, którym brak pokarmu i napoju, ubrania, mieszkania, lekarstw, pracy, oświaty, środków do prowadzenia życia godnego człowieka, ludzie nękani chorobami i przeciwnościami, cierpiący wygnanie i więzienie, tam miłość chrześcijańska winna ich szukać i znajdować, troskliwie pocieszać i wspierać³⁰.

²⁸ Pius XII, enc. *Haurietis aquas* (15 maja 1956 r.): AAS 48 (1956), s. 340.

²⁹ Por. II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 4, 10, 13, 18, 20, 63, 69, 88, 90.

³⁰ II Sobór Watykański, dekr. *Apostolicam actuositatem*, 8.

Chodzi o to, aby wszyscy ludzie mogli odczuć nieskończoną miłość Boga – aby poprzez miłosierdzie materialne i duchowe Kościół uobecniał wieczne i nieskończone miłosierdzie Boga Ojca, Jego wiecznego Syna, obecnego także w Kościele, oraz Ich wspólnego Ducha. Kościół, będący sakramentem zbawienia³¹, jawi się więc w pełnionych dziełach miłosierdzia jako sakrament miłosierdzia absolutnego.

Encyklika *Dives in misericordia* papieża Jana Pawła II stanowi najpełniejszą oficjalną wypowiedź Kościoła na temat miłosierdzia Bożego, a jej szczególnym rysem charakterystycznym jest ukazanie miłosierdzia Bożego na tle misterium paschalnego Chrystusa oraz podkreślenie, iż miłosierdzie powinno być istotnym wymiarem chrześcijańskiego stylu życia. Czytamy w tym ważnym dokumencie: „Misterium paschalne stanowi szczytowy punkt tego właśnie objawienia i urzeczywistnienia miłosierdzia, które zdolne jest usprawiedliwić człowieka, przywrócić sprawiedliwość w znaczeniu owego zbawczego ładu, jaki Bóg od początku zamierzył w człowieku, a przez człowieka w świecie”. A nieco dalej papież dodaje:

Uwierzyć w Syna ukrzyżowanego, to znaczy „zobaczyć Ojca”, to znaczy uwierzyć, że w świecie jest obecna miłość i że ta miłość jest potężniejsza od zła jakiegokolwiek, w które uwikłany jest człowiek, ludzkość, świat. Uwierzyć zaś w taką miłość, to znaczy uwierzyć w miłosierdzie. Miłosierdzie jest nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawienia się i realizacji wobec rzeczywistości zła, które jest w świecie, które dotyka i osacza człowieka, które wdziera się również do jego serca i może go „zatrącić w piekło”³².

Podsumowując oficjalne wypowiedzi Kościoła na temat miłosierdzia Bożego, można powiedzieć, iż podkreśla się w nich, że miłosierdzie Boże jest nieskończone i niewyczerpane, większe od

³¹ Por. II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 1, 9, 48.

³² Jan Paweł II, enc. *Dives in misericordia*, 7. W celu pogłębienia zagadnienia por. Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, Lublin 1983.

każdego ludzkiego grzechu, oraz nierozłącznie związane z Bożą sprawiedliwością. To miłosierdzie powinno zostać otoczone szczególnym kultem w rzeczywistym symbolu fizycznego Serca Jezusa. Chrześcijańską odpowiedzią na miłosierdzie Boże powinno stać się pełnienie dzieł miłosierdzia wobec tych, którzy doświadczają wielorakich braków i ograniczeń – pełnienie posługi miłosierdzia jest znakiem uobecniającym wieczne miłosierdzie Boga w stosunku do ludzi.

5. Z TEOLOGII MIŁOSIERDZIA BOŻEGO

Znając zarys tego, co Kościół i teologowie powiedzieli na temat miłosierdzia Bożego, wydaje się, iż należy zwrócić szczególną uwagę na następujące zagadnienia. Miłosierdzie jest przymiotem i najwyższą doskonałością Boga, którego sam byt jest miłosierdziem; jako takie jest ono nieskończenie transcendentne w relacji do wszystkich form uczestniczenia w nim. Miłosierdzie Boże może wyeliminować najwyższą nędzę człowieka, jaką jest grzech, także poprzez włączenie w to braków fizycznych, jakich doświadcza człowiek, łącznie ze śmiercią. Ono jest źródłem zbawienia i życia wiecznego dla człowieka.

5.1. MIŁOSIERDZIE JAKO PRZYMIOT BOŻY

Cała tradycja teologiczna w Kościele, bardzo dobrze streszczona przez świętego Tomasza z Akwinu, podkreśla, że miłosierdzie jest właściwe Bogu. Ponieważ jest On samą Dobrocią, jest Mu bardziej właściwe okazywanie przebaczenia i zmiłowania niż karanie. Karanie jest Mu właściwe tylko odpowiednio do ludzkich grzechów, tylko ze względu na człowieka, podczas gdy przebaczenie i okazywanie zmiłowania przysługuje Mu w sposób absolutny, ze względu na to, czym jest sam w sobie. Właśnie to jest racją, dla której jest bardziej skłonny do okazywania miłosierdzia niż do karania³³.

³³ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* II–II q. 30 a. 4; *De Veritate* q. 28 a. 3.

Yves Congar, wyjaśniając wizję świętego Tomasza, podkreśla, że miłosierdzie jest nawyższe wówczas, gdy jest okazywane w sposób całkowicie niezależny od niczego i od nikogo, gdy w okazywaniu go nie szuka się niczego dla siebie, udzielając dóbr innym bytom, które są tego niegodne, czyli na podstawie czystej wolności i dobroci³⁴. Słusznie więc to, co jest uznane za najwyższą doskonałość u Boga, nie jest tym samym najwyższą cnotą u człowieka. Dla człowieka zjednoczenie się z Bogiem jest czymś większym niż przebaczenie winy bliźniemu. Święty Paweł jasno podkreśla wyższość miłości nad miłosierdziem (por. Kol 3, 12–14). Jednak jeśli rozważa się miłość jako jedną cnotę, mającą podwójny przedmiot, to znaczy Boga miłowanego ze względu na niego samego i bliźniego miłowanego ze względu na miłość miłosiernego Boga, to wtedy jest najwyższą cnotą u człowieka. W ten sposób miłosierdzie praktykowane z motywu miłości – co nie zawsze ma miejsce (por. 1 Kol 13, 3) – jawi się u człowieka jako nieodłączne od największej cnoty, jaką jest miłość miłosierna, która w Bogu jest najwyższą doskonałością.

Miłosierdzie, jako doskonałość Boża, w absolutny sposób utożsamiając się z prostą Istotą Bożą nie jest jakością, uczuciem czy pasją wypływającą z tej istoty. Jest ona samym Bytem Boga, który jest miłosierdziem, jak zostało ukazane w podwójnym objawieniu Imienia danym Mojżeszowi: „Ten, który jest” (Wj 3, 14) jest „Bogiem miłosiernym” (Wj 34, 6). Księga Wyjścia ukazuje nam, jak zauważa Yves Congar, „ontologię miłosierdzia”³⁵, która stanowi zasadniczą daną chrześcijańskiego obrazu Boga. To wszystko, czym Bóg jest i co czyni, jest dogłębnie naznaczone przez to, czym Bóg jest w sobie, znajduje oparcie w Jego sercu, Jego bycie i Jego Boskim życiu.

5.2. TRANSCENDENCJA MIŁOSIERDZIA BOŻEGO

Transcendentny charakter miłosierdzia Bożego wynika z tego, co już wyżej zostało powiedziane. Ukazuje się on, gdy dokona się

³⁴ Por. Y. Congar, *Les voix du Dieu vivant*, s. 66.

³⁵ Por. tamże, s. 101–102.

właściwego porównania między miłosierdziem Bożem i miłosierdziem ludzkim. Tak ukazuje je święty Tomasz w swoim komentarzu do Listu do Efezjan, w którym jest mowa o „Bogu bogatym w miłosierdzie” (2, 4). Miłosierdzie człowieka jest skończone, realizuje się w czasie, może dokonać przebaczenia obraz, jakie zostały mu zadane, nie mogąc uczynić niczego, aby obrażający nie podjął nowych działań obrażających. Nie może także dokonać odpuszczenia win wynikających z wystąpienia przeciw prawu wyższemu. Miłosierdzie Boże jest natomiast nieskończone, nieograniczone w zasobach i bogactwach, mogące odpuścić wszelkie winy popełnione przeciw wszelkim prawom i zapobiec im w przyszłości³⁶.

Nieskończoność miłosierdzia Bożego harmonijnie łączy się z innymi doskonałościami nieskończonego Boga. Trzeba tu jednak zauważyć, że w swoim miłosierdziu Bóg jest wolny, a zatem nie ma wewnętrznej konieczności, aby był zobowiązany okazywać każdemu stworzeniu całą możliwą dobroć, albo że musi ją okazywać, aby być miłosiernym. Nieskończoność miłosierdzia stwórczego nie wymaga ponadto, aby Bóg był tak samo miłosierny dla wszystkich. Miłosierdzie Boże jest miłosierdziem nieskończonej Mądrości i Wolności.

Transcendencja miłosierdzia Bożego w sposób szczególny wyraża się w tym, że posługuje się nawet względnymi brakami i ograniczeniami stworzeń, takimi jak cierpienie i śmierć, by wyzwolić człowieka od braków wyższych, jakimi są grzech i wieczne potępienie. U świętego Tomasza znajdujemy taki zdumiewający tekst: „Bóg daje ludziom sprawiedliwym tyle dóbr doczesnych, a także doświadczeń zła, ile potrzeba, aby doprowadzić ich do osiągnięcia życia wiecznego”³⁷. Braki doczesne są – paradoksalnie – znakami i darami wiecznego miłosierdzia Bożego, by przez nie doprowadzić człowieka do zbawienia. Tomasz odpowiada w ten sposób na zarzuty stawiane

³⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Super Epistolam ad Ephesios lectura*, [w:] tenże, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, Taurini-Romae 1953, s. 23–24.

³⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I–II q. 114 a. 10: „Tantum dat Deus viris iustis de bonis temporalibus et etiam de malis quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam aeternam”.

Bogu, jakie pojawiają się, jeśli patrzy się na powodzenie niesprawiedliwych i bezbożnych, podczas gdy sprawiedliwi doświadczają różnych nieszczęść. Braki i ograniczenia są dla sprawiedliwych paradoksalną formą pomocy i zbawiennymi środkami dawanymi im przez Boga ze względu na realizowanie się Jego zamysłu zbawienia. Braki i ograniczenia doczesne są więc tylko w sensie względnym formami zła, ale w sensie absolutnym są dobrami.

Z tego punktu widzenia należy stwierdzić, że mimo dokonanego przez Jezusa Chrystusa zbawienia, Bóg może pozwolić sprawiedliwemu, nie opuszczając go, umierać z głodu lub z powodu choroby. Traktowany w ten sposób przez Boga sprawiedliwy nie jest pozbawiony dóbr koniecznych do osiągnięcia życia wiecznego. W zamysle mądrości Bożej życie doczesne nie jest dla niego koniecznym środkiem do osiągnięcia życia wiecznego. Śmierć jest zawsze bramą do życia. Także braki i ograniczenia doczesne ukazują więc Dobroć Boga Zbawiciela, który jest nieskończenie miłosierny. Jego wszechmoc jest tak wielka, że także braki i ograniczenia doczesne, będące skutkiem grzechu pierworodnego, może włączyć w służbę Jego wiecznego i miłosiernego zamysłu zbawienia. Tu wyjaśnia się, w jaki sposób i dlaczego Bóg dopuszcza zło, aby także z niego wyprowadzić dobro.

Trzeba tu pójść jeszcze dalej i za Janem Dunsem Szkotem uznać, że Bóg dopuszcza także grzech, aby uczynić człowieka bardziej pokornym ze względu na Jego wieczne zbawienie³⁸. Takie stwierdzenie samo w sobie może być bardzo ryzykowne, dlatego trzeba od razu stwierdzić, że taka możliwość nie upoważnia chrześcijanina do bezpośredniego szukania doświadczenia grzechu, by dzięki temu móc pełniej doświadczyć miłosierdzia Bożego (por. Rz 6, 1–2). Wychodząc z tego założenia można, jak pokazuje historia świętych, na przykład doświadczenie duchowe świętej Teresy z Lisieux, dobrowolnie złożyć się w ofierze Miłości miłosiernej, aby w ten sposób dojść do oglądania Jej twarzą w twarz. W takiej postawie odzwierciedla się podstawowe powołanie każdego chrześcijanina dane

³⁸ Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio (Opus oxoniense)* I, d. 21, q. 4.

przez Ojca, aby naśladować Jego Syna. Każdy chrześcijanin, odkupiony w sposób najbardziej osobisty przez ofiarę Chrystusa złożoną miłosiernej miłości Ojca za grzeszną ludzkość (por. 1 J 4, 10; Ef 5, 2), jest powołany do złożenia się wraz z Nim w ofierze Ojcu miłosierdzia za współuczestników nędzy ze względu na osiągnięcie przez nich, na mocy Paschy Jezusa Chrystusa, wiecznego szczęścia w Duchu Świętym. Chrystus wziął na siebie nasz grzech, ale nasza nędma i śmierć pozostają dla nas, by nadal objawiać transcendencję i wszechmoc miłosierdzia Ojca.

5.3. MIŁOSIERDZIE ŹRÓDŁEM ZASŁUGI

W niniejszych rozważaniach o miłosierdziu Bożym trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jedno ważne, chociaż często zapomina-
ne zagadnienie. Gdy mówimy o miłosierdziu Bożym, nasza uwaga zazwyczaj koncentruje się na tym, że jest ono źródłem odpuszczenia grzechów, a także darów duchowych i materialnych, jakich potrzebujemy. Mało zwracamy uwagę na to, że to miłosierdzie jest źródłem tych szczególnych darów, jakimi są nasze zasługi otwierające dostęp do życia wiecznego.

Jednym z zasadniczych braków człowieka jest to, że mimo tego, iż nosi wypisane w sobie pragnienie Boga (*capax Dei*) jako swojego Szczęścia, to jednak nie jest w stanie osiągnąć Boga i życia z Nim przy pomocy swoich wysiłków i swoich działań. Czyniąc dobro, nie może sprawić, aby nabrało ono charakteru zasługującego. Święty Augustyn lapidarnie, we właściwy tylko sobie sposób, streścił to zagadnienie, mówiąc: „Gdy Bóg koronuje nasze zasługi, nie koronuje niczego innego, jak swoje dary”³⁹. To pryncypium stało się częścią nauczania Kościoła starożytnego na temat łaski⁴⁰, a później weszło do nauki na temat usprawiedliwienia człowieka, które przedstawił Sobór Trydencki⁴¹.

³⁹ Augustyn, *Epistula* 194, 5, 19: CSEL 57, 190.

⁴⁰ Por. *Indiculus*: DH 248: „Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona”.

⁴¹ Por. Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*: DH 1546, 1548, 1582.

W tym paradoksalnym z ludzkiego punktu widzenia działaniu Bożym ukazuje się pełnia miłosierdzia Bożego, gdyż widzimy w nim absolutną wyjątkowość Bożej dobroci w stosunku do człowieka i podniesienie zasady sprawiedliwości na absolutnie wyjątkowy poziom. Absolutna dobroć Boża sprawia, że może on nagrodzić człowieka za swój dar, jakiego mu udzielił, i to nagrodzić udziałem w swoim wiecznym życiu. Życie wieczne jest owocem czystej i darmowej łaski, której źródłem jest miłosierdzie Boże, dlatego też jego pełne objawienie nastąpi, gdy wszyscy święci dostąpią udziału w wiecznej chwale Bożej. W żadnym innym przypadku nie staje się tak oczywiste, że miłosierdzie jest pełnią sprawiedliwości.

Ten aspekt miłosierdzia Bożego wyjaśnia na przykład, dlaczego nawet kubek wody podany spragnionemu ze względu na Boga może wysłużyć wieczną nagrodę temu, który go podaje. Ponieważ każde dobro, jakie czyni człowiek, jest udziałem w dobroci Boga, upodabniając do Niego, dlatego zasługuje też na pełnię daru Bożego.

ROZDZIAŁ IV



Miłosierdzie Boże i człowiek

Summa religionis christianae in misericordia consistit quantum ad exteriora opera – Jeśli chodzi o dzieła zewnętrzne, to synteza religii chrześcijańskiej polega na miłosierdziu.

św. Tomasz z Akwinu¹

1. OBJAWIENIE MIŁOSIERDZIA

Święty Augustyn, wielki piewca miłosierdzia Bożego ukazanego w objawieniu i w jego osobistym życiu, zapisał znamienne zdanie, obrazujące jego doświadczenie: „Przemilczać Twoją chwałę mogą tylko ci, którzy nie rozważają Twego miłosierdzia, a ja, rozpoznawszy je, z samego dna mej duszy sławię Ciebie”². Żaden motyw modlitwy nie jest bardziej prawdziwy i bardziej skuteczny niż uznanie swojej nędzy i wzywanie miłosierdzia Bożego, ponieważ żaden inny motyw nie dosięga Boga tak bardzo wewnętrznie. Odwołanie się do miłosierdzia Bożego ukazuje właściwie całą prawdę relacji religijnej. Człowiek, odwołując się do miłosierdzia, zwraca się do

¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II–II q. 30 a. 4 ad 2.

² Augustyn, *Wyznania* (6, 7), tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 162.

samego siebie, uznając całą swoją małość, a zarazem stawia na całą wielkość i na całą boskość Boga.

Objawienie miłosierdzia Boga w Biblii jest nierozzerwalnie związane z objawieniem Jego transcendentnej świętości, wielkości i majestatu. Bóg, objawiając się jako Święty, jawi się jako nieskończenie odległy do człowieka, ale zarazem niezwykle zbliża się do człowieka, pochylając się nad nim, aby nawiązać z nim relacje oparte na Jego łasce, która jest w najwyższym stopniu boską życzliwością i przychylnością względem człowieka. Aby to ukazać, można by przywołać wiele tekstów biblijnych, w których potwierdza się osobowa relacja Boga i człowieka. W tym miejscu odwołamy się do dwóch wydarzeń, które dokonały się po spotkaniu Mojżesza z Bogiem na Synaju. Te dwa ważne fakty znajdujemy w Księdze Wyjścia, w rozdziale 3 i 34. To, że są one tak bardzo przełomowe, pokazuje właściwie cała późniejsza tradycja biblijna, która w kwestii miłosierdzia jest na nich zbudowana i stanowi jakby ich nieustannie rozwijające się przedłużenie.

Pierwszy raz Mojżesz przychodzi na Synaj, gdy został zmuszony do ukrywania się po zabiciu żołnierza egipskiego, który brutalnie traktował jego rodaka. Znalazł schronienie na półwyspie synajskim, gdzie się ożenił. Gdy pasł stado swego teścia, miał wizję płonącego krzewu, w czasie którego otrzymał od Boga zadanie wprowadzenia swego narodu z Egiptu. Mojżesz powiedział wtedy do Boga: „Oto pójdę do Izraelitów i powiem im: „Bóg ojców naszych posłał mnie do was. Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, cóż im mam powiedzieć?» Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: «Jestem, który jestem»” (Wj 3, 13–14). Te ostatnie słowa można by też przetłumaczyć: „Ja będę, kim jestem”. W każdym razie objawienie dokonujące się w kontekście płonącego krzewu jest objawieniem Boga jako Istoty absolutnej, w transcendencji Jego życia, które przekracza wszelką miarę stworzoną. „Nie zbliżaj się tu! Zdejmij sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz jest ziemią świętą” (Wj 3, 5) – powiedział Bóg z płonącego krzewu. Bóg jest wieczny, jest tym, który trwa niezmiennie, podczas gdy rzeczy pojawiają się i znikają. Bóg jest tajemniczy; jest tym, którego imię jest niewymowne. On jest Bogiem żywym, którego spotyka się i którego się

poznaje za pośrednictwem Jego dzieł. Od tej chwili jednak świętość Boża pokazuje się w taki sposób, że nieustannie zniża się do człowieka. Ten Bóg, który nie pozwala zbliżyć się Mojżeszowi, rozmawia z nim i go powołuje, stając się jego Bogiem. Wieczny pochyła się nad swoim ludem, lituje się nad nim, postanawia go wyzwolić. Kim będzie ten Bóg, będzie można stopniowo poznawać w dziejach Izraela, począwszy od wyprowadzenia ludu z Egiptu.

Objawienie tajemnicy Boga musiało jednak zostać pogłębione w konsekwencji doświadczenia grzechu. Tak zawsze było w ekonomii objawienia Bożego w Starym Przymierzu. Dawid doświadczy najgłębszego poznania Boga dopiero po swoim grzechu. Lud zrozumie, że jego Bóg jest jego odkupicielem, dopiero wtedy, gdy z powodu grzechów doświadczy nędzy, wygnania i niewoli. Zrozumie Go dopiero wtedy, gdy Bóg stanie się cierpiącym Sługą zapowiedzianym przez proroka Izajasza na wygnaniu – gdy stanie się w Jezusie Chrystusie „przymierzem dla ludzi” (Iz 42, 6), przymierzem zachowanym i odnowionym dla grzeszników, a więc gdy zostanie odkupiony. Ale ani lud Izraela nie musiał oczekiwać wygnania, aby doświadczyć grzechu, ani Bóg nie musiał oczekiwać na Izajasza, aby objawić swoją tajemnicę. Już w samej chwili zawierania przymierza między Bogiem i narodem na Synaju, zostało ono naruszone i odrzucone, u stóp tej samej góry, przez niewierność tych, którzy domagali się, aby Bóg „szedł przed nimi”, aby był posiadany tak, jak posiadają go inne narody, i którzy tańczyli przed posągami ze złota, którego Aaron im uczynił (Wj 32).

Od tej chwili, jeśli Bóg byłby tylko Święty, nie mógłby pozostać pośród swego ludu ani go prowadzić. Bóg powiedział do Mojżesza: „Jeślibym choć przez chwilę szedł pośród ciebie, zgładziłbym cię” (Wj 33, 5). Powinien więc z gniewem oddalić się od niego, pokazując mu do końca konsekwencje dokonanego wyboru. Bóg jednak decyduje się przebaczyć. Jego rozmowa z Mojżeszem, w głębi jego duszy, ośmiela Mojżesza do zwrócenia się do Boga z prośbą: „Spraw, abym ujrział Twoją chwałę” (Wj 33, 18). Mojżesz, któremu zostało objawione tajemnicze imię Boże, w zaistniałych okolicznościach szuka dalszego poznania Boga, i zostaje wysłuchany, na ile człowiek może być wysłuchany. Gdy jednak Bóg przechodzi przed

nim, nie pokazując się, woła: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i łagodny, nieskory do gniewu, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34, 6–7). Jest to drugie objawienie, którego udziela Bóg – objawienie tego, kim On jest. Nie jest już tylko wieczny; nie jest tym, który wypowiada swoje imię, i tym, który objawi się za pośrednictwem tego, co uczyni dla swojego ludu – jest Bogiem żywym, ale miłosierdnym.

Wspomnienie tego objawienia pozostało bardzo żywe w świadomości Izraela, o czym świadczy fakt, że ten tekst został dosłownie przytoczony w Starym Testamencie przynajmniej osiem razy³. Gdy Dawid, w następstwie swego grzechu, którym było policzenie ludu, ma wybrać dla siebie karę, określając jedną spośród trzech klęsk, którą ma być dotknięty: siedmioletnim głodem, uciekaniem przez trzy miesiące przed wrogiem albo trzydniową zarazą, wybiera zarazę i mówi: „Wpadnijmy raczej w ręce Pana, bo wielkie jest Jego miłosierdzie, ale w ręce człowieka niech nie wpadnę!” (2 Sm 24, 14).

2. SPECYFIKA MIŁOSIERDZIA

Ojcowie Kościoła nie mylili się, wyjaśniając etymologię słowa *miser cordia*, gdy podkreślali, że jest to uczucie serca, które reaguje litością i współczuciem na jakieś zło, którego doświadcza drugi człowiek⁴. Chodzi więc o zasadę uczuciową, a także o uczucie w ścisłym znaczeniu tego słowa, to znaczy o poruszenie wzbudzone we wnętrzu człowieka przez wydarzenie zewnętrzne. Dlatego stoicy odrzucali miłosierdzie, widząc w nim przejaw słabości człowieka, a więc przejaw zła. Jeśli chodzi o to uczucie, to wydarzeniem zewnętrznym, które je wzbudza, są wszelkie formy nędzy, a więc jakkolwiek brak lub potrzeba, którą dostrzega się w drugim

³ Por. Lb 14, 18; Ps 86[85], 15; 103[102], 8; 145[144], 8; J1 2, 13; Ne 9, 17; Jon 4, 2; Na 1, 3.

⁴ Por. Augustyn, *De moribus Ecclesiae catholicae*, 27, 53: PL 32, 1333.

człowieku, a które uniemożliwia mu bycie szczęśliwym. Następnie skłania ono do tego, by coś uczynić, by ulżyć w nędzy, by brak nie był dotkliwy, by przyjść z pomocą w potrzebie itd.

Kościół od samego początku ma bardzo żywą świadomość ludzkiej nędzy, nie tylko pod względem zewnętrznym lub materialnym, która wywołuje dogłębne poruszenie, ale także jako rzeczywistości głębszej i bardziej radykalnej, to znaczy przejawiającej się jako ignorancja, grzech, bezsilność w czynieniu dobra, niezdolność pogodzenia przeciwieństw, niezdolność zachowania życia, które przemija. Nędza, można powiedzieć nędza ontologiczna, jest widziana przez Kościół jako kondycja człowieka, przyczyna jego dogłębnego niezadowolenia, jako poczucie zatracenia, któremu dzisiaj nadaje się miano lęku. Lęk współczesny jest jednak pozbawiony perspektywy zbawienia i nie szuka Boga jako Zbawiciela⁵.

W każdym czasie miłosierdzie jawiło się jako przymiot w najwyższym stopniu królewski. Tradycja pogańska, zwłaszcza stoicka, widziała jego potrzebę u władców, nadając mu miana: *humanitas* (bycie ludzkim) i *benignitas* (łaskawość), dystansując się jednak od znanego sobie pojęcia *miser cordia*. Także św. Paweł odnosi te pojęcia do Boga (pot. Tł 3, 4). Odwoływano się także do łacińskiego określenia *pietas*, z którego uczyniono atrybut cesarzy, a które w języku chrześcijańskim jest ściśle powiązane z miłosierdziem. Określenie *humanitas*, wskazujące na uczucie jak najbardziej ludzkie, połączenie wrażliwości i dobroci, było rzadko stosowane w języku chrześcijańskim – jawiło się jako zbyt związane z rzeczywistością ludzką. *Benignitas* było natomiast używane częściej i wskazuje w Biblii dobroć miłującą i gotową do okazania pomocy – często jest to synonim miłosierdzia.

Prosty urzędnik ma obowiązek ścisłego stosowania prawa; nie może przebaczyć, ponieważ ma czuwać nad zachowaniem porządku społecznego gwarantowanego przez prawo. Władca może jednak to uczynić, ponieważ jest związany tylko przez dobro publiczne, a nie

⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A. i A. Klubowie, Kraków 1997.

przez literę prawa. Dlatego ludzie Kościoła często zachęcali cesarzy lub królów do naśladowania Boga, którego byli przedstawicielami, szczególnie w Jego łagodności i przychylności względem człowieka.

Św. Tomasz z Akwinu pyta się, czy miłosierdzie jest największą cnotą⁶. I odpowiada, że to zależy od sposobu, w jaki jest traktowane. Jeśli rozważa się je w sobie i nie zważa się na nic innego jak tylko na nie, to jest największą cnotą. Jeśli rozważa się je w określonym podmiocie, to jest ono dla niego największą cnotą, jeśli nie ma przełożonych. Jeśli jednak jest ktoś większy, jeśli jest ktoś nad nim, to największą cnotą – w nim i dla niego – jest ta, która łączy go z tym kimś wyższym. Dla stworzenia, dla człowieka, tą cnotą jest miłość. Dlatego, dodaje św. Tomasz, św. Paweł pisze: „Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne współczucie. [...] Na to zaś wszystko przywdziejcie miłość, która jest spoiwem doskonałości” (Kol 3, 12–14).

Miłosierdzie jest najwyższe, gdy jest się na pozycji władcy, gdy nie ma się niczego do szukania dla siebie, ale ma się tylko dawać, udzielać dobra innym z czystej dobrowolności i dobroci. W taki sposób św. Tomasz ujmuje miłosierdzie w Bogu⁷. Miłosierdzie jest tym samym, co *agape*, czyli miłość-źródło, miłość-dar, miłość-nastawiona na dawanie siebie. Taka miłość przysługuje tylko Bogu, tylko On jest podmiotem takiej miłości, i tylko On jej udziela człowiekowi za pośrednictwem Ducha Świętego (por. Rz 5, 5). Możemy więc kochać, jak Bóg kocha, jeśli zostaniemy zanurzeni w miłości Boga. Możemy wtedy stać się żywymi źródłami miłości, której pierwsze źródło i mieszkanie jest tylko w Bogu; możemy kochać Jego miłością, to znaczy tak jak On kocha, ze względu na miłość, którą On miłuje. W gruncie rzeczy zatem, miłosierdzie, wypływając z samego Boga, jako swego źródła, ma w sobie zawsze coś królewskiego, to znaczy coś wzniosłego i szlachetnego, przekraczającego pospolite ludzkie doświadczenia.

⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II–II q. 30 a. 4.

⁷ Tamże, I q. 21 a. 5.

3. MIŁOSIERDZIE JAKO PRZYMIOT BOGA

W najwyższym stopniu miłosierdzie przysługuje Bogu. „Litować się [...] jest właściwością Boga, który może przez miłosierdzie zbawić” – zanotował już św. Ireneusz⁸. Św. Katarzyna ze Sieny słyszy, że Bóg mówi do niej: „Miłosierdzie jest moją cechą”⁹. A w jednej ze swych modlitw zwraca się do Boga: „Boże, skieruj, proszę oko Twego miłosierdzia na stworzenia Twoje. Wiem, że jesteś bardzo miłosierny, bo gdziekolwiek spojrzę, wszędzie widzę Twoje miłosierdzie”¹⁰. W jaki jednak sposób istnieje ono w Bogu?¹¹.

Jest jasne, że nie chodzi w tym przypadku o jakiś stan uczuciowy. Bóg nie ulega poruszeniom emocjonalnym, budzącym smutek, wywoływanym przez ludzką nędzę. Pismo Święte wprawdzie zdaje się to jakoś zakładać, ale jego wypowiedzi muszą być rozumiane, jak zresztą zawsze były, w sensie analogicznym. Miłosierdzie znajduje się w tylko w woli Bożej jako dyspozycja i jako działanie obdarowujące. Weryfikuje się to, jeśli chodzi o Boga w Jego boskości. Wiemy również, że Bóg, w Jezusie Chrystusie, złączył się z ludzkością, i wiemy, że objawił, w Jego człowieczeństwie, głębię swojej tajemnicy: „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14, 9)¹².

Jezus Chrystus objawił dobroć i łaskawość Boga (por. Tt 3, 4). W Nim Bóg przyjął ludzkie serce, ludzką wrażliwość; wzruszył się, współczuł, cierpiał: „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom” (Hbr 4, 15). W ewangeljach można z łatwością śledzić liczne przejawy wzruszeń i uczuć miłosiernych, których Bóg doświadczył w sercu i we wrażliwości Jezusa. Pojmował On swoją misję jako misję miłosierdzia (por.

⁸ Ireneusz, *Wykład nauki apostołskiej* (60), tłum. W. Myszor, Kraków 1997, s. 75.

⁹ Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności czyli księga Boskiej Nauki*, tłum. L. Staff, Poznań 1987, s. 342.

¹⁰ Taż, *Modlitwy*, tłum. L. Grygiel, Poznań 1990, s. 71.

¹¹ Szerzej ten temat podejmuje podstawowa i stale warta lektury praca: *Ewangelia miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań–Warszawa 1970. Por. także W. Granat, *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Sandomierz 2011.

¹² Por. Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968, s. 15–25.

Łk 4, 17–21; Mt 10, 8; 18, 12–14; Mk 2, 17; Lk 19, 10). Leczył choroby i pochylał się nad wszelkimi rodzajami nędzy. Przedstawił się jako Dobry Pasterz z niezrównanymi rysami tkliwości i czułości (por. J 10, 1–18). „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię” (Mt 11, 28–30). Jezus „lituje się” nad ludźmi nie tylko z tego powodu, że byli jako owce bez pasterza (por. Mt 9, 36; Mk 6, 34), ale także dlatego że nie mieli nic do jedzenia i zachodziło niebezpieczeństwo, że zasłabną w drodze (por. Mt 15, 22; Mk 8, 2). Jezus nauczał o miłosierdziu w przypowieściach (por. np. Łk 15); płakał nad śmiercią Łazarza (por. J 11, 33–35), nad nadchodzącym zburzeniem Jerozolimy (Lk 13, 34–35; 19, 41). Poruszyło go nieszczęście wdowy z Nain (por. Łk 7, 13), wiara setnika (por. Mt 8, 10) i kobiety kananejskiej (por. Mt 15, 28). Przebaczył cudzołożnicy (por. J 8, 11). W momencie śmierci otworzył bramy życia wiecznego ukrzyżowanemu obok łotrowi, słysząc jego wyznanie (por. Mt 27, 44; Mk 15, 32; Łk 23, 39–43). On sam, całą swoją wrażliwością, uznał przerażającą nędzę śmierci, która Go oczekiwała: „Smutna jest dusza moja aż do śmierci” (Mt 26, 38).

Stało się tak, że w całej ewangelii miłość Boga – *agape* Ojca (por. 2 Kor 13, 13; Rz 5, 5; Ef 1, 5) – objawiła się człowiekowi, urzeczywistniając Jego zamiysł zbawienia w ludzkim sercu Słowa Wcielonego (por. Rz 15, 9; Ef 2, 4; 1 P 1, 3). Ludzkie serce może zostać poruszone tylko ograniczoną liczbą form nędzy, najczęściej tych, które dotyczą go osobiście, niż tych, które są rzeczywiście najgłębsze i najbardziej dotkliwe. Ludzkie współczucie ogranicza się do ludzkiego poznania, w ramach ludzkiej zdolności miłowania i ludzkiej życzliwości. Święci, którzy uczestniczą w miłości serca Jezusa, kochają głębiej i szerzej, ale Chrystus otrzymał od Boga zdolność poznania i miłości odpowiednio do swojej misji powszechnego Zbawiciela i do swojej godności Syna Bożego, który stał się człowiekiem, a więc bez żadnych ograniczeń. Jego miłosierdzie widzi każdą nędzę i pochyla się nad nią, by na nią odpowiedzieć.

Chrześcijanie od samego początku starają się uchwycić i doświadczyć absolutnej miłości Boga, objawionej i działającej w Jezusie Chrystusie. Z zachwytem, jak na przykład św. Jan Chryzostom, mówili więc o filantropii Zbawiciela wszystkich ludzi, która była

symbolem Jego miłości do każdego. W mozaikach umieszczanych w absydach kościołów pojawiły się liczne przedstawienia Chrystusa jako Pana dziejów, który otwiera ramiona na cały odkupiony świat. Kult Zbawiciela kochającego wszystkich ludzi pozostał żywy na Wschodzie, na Zachodzie połączył się ściśle z kultem Najświętszego Serca Jezusa. Obecnie utrwała się w kulcie miłosierdzia Bożego, ukazywanego w wymownym obrazie *Jezu, ufam Tobie*.

4. MANIFESTACJA MIŁOSIERDZIA BOŻEGO

Już stworzenie może być uważane za dzieło miłosierdzia Bożego, jeśli – za św. Tomaszem z Akwinu – rozumie się *miseria* w sensie szerszym jako radykalną potrzebę lub nie-bycie i jeśli nazywa się miłosierdziem także dobrowolność i dobroć, które udzielają bycia temu, co go nie ma lub co nie jest¹³. Św. Tomasz i cała tradycja kościelna widzą jednak najwyższą manifestację miłosierdzia Bożego przede wszystkim w przebaczeniu grzechu. Liturgia, która często zwraca się do Boga tytułem *omnipotens et misericors* – wszechmogący i miłosierny Boży, zawiera między innymi taką bogatą w wielorakie znaczenia formułę: „Boże, Ty przez przebaczenie i litość najpełniej okazujesz swoją wszechmoc... – *Deus qui omnipotentiam Tuam parcendo et miserando manifestas...*”¹⁴. Przebaczenie win jest faktycznie aktem wszechmocy Bożej. Tylko Bóg może odpuścić grzech, ponieważ On działa we wnętrzu wolnej woli człowieka. Dokonuje tego w Jezusie Chrystusie przez Jego poznanie, Jego miłość, Jego wolę, Jego działania jako zasady naszego zbawienia (por. Hbr 5, 9; Kol 1, 18; Dz 3, 15; 5, 31; Hbr 6, 20).

Św. Ambroży, zrozumiawszy, że Bóg, udzielając przebaczenia, objawia w najwyższym stopniu swoją wszechmoc i swoją naturę, którą jest miłość, napisał te zdumiewające słowa, które wyjaśniają, dlaczego został stworzony człowiek: „Niech będą dzięki Panu Bogu naszemu za uczynione dzieło, po którym mógł odpocząć. Uczynił

¹³ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 21 a. 3 i 4; *In Ephesios* c. 2, lect. 2.

¹⁴ Kolekta 26 niedzieli zwykłej.

niebo – i nie czytam, że odpoczął. Uczynił ziemię – i nie czytam, że odpoczął. Uczynił słońce, księżyc i gwiazdy – i nie czytam, że odpoczął. Ale czytam, że uczynił człowieka i wtedy odpoczął, mając (w końcu) kogoś, komu mógłby odpuszczać grzechy¹⁵.

Opiewanie miłosierdzia Bożego zawsze było szeroko obecne w tradycyjnej mistyce (np. wspomniana św. Katarzyna ze Sieny) i teologii w Kościele. To, co zapisał św. Tomasz z Akwinu w komentarzu do wersetu psalmu *Miserere: Tibi soli peccavi* (50, 6 Wulgata) może być uznane za streszczenie tej tradycji. Jest to trudny werset. Jego interpretacja jest ciągle dyskutowana, tym bardziej, że niektórzy egzegeci widzą w tym psalmie nie pokutną pieśń Dawida, ale modlitwę skierowaną przeciw Babilończykom, wypowiedzaną przez Żydów zniewolonych na wygnaniu. Św. Tomasz, jak wcześniej ojcowie Kościoła, przypisuje jednak psalm Dawidowi, który zrozumiał, dzięki interwencji proroka Natana, wielkość swego grzechu: zabrania żony Uriaszowi, a potem zabicia go dla ukrycia swojej niegodziwości. Dlaczego może powiedzieć do Boga: „Tobie samemu zgrzeszyłem”? Czy Dawid nie zgrzeszył także przeciw Uriaszowi?

Według historycznego opowiadania biblijnego Dawid faktycznie od razu uznał swoją winę, ale nadając jej pełne znaczenie: „Zgrzeszyłem wobec Pana” (2 Sm 12, 13). Każdy grzech jest grzechem przeciw Bogu i ma charakter teologalny. Co więcej, jeśli chodzi o uzyskanie przebaczenia winy w sobie, w jej pełnej naturze grzechu, to można je otrzymać jedynie od samego Boga, jak już zostało powiedziane. Jak zrozumieć w takim razie, że ten grzech zawierał także niegodziwość względem Uriasza?

Św. Tomasz z Akwinu w komentarzu do psalmów daje dwa wyjaśnienia wersetu: „Tobie samemu zgrzeszyłem”¹⁶. Można więc najpierw powiedzieć, że Dawid, będąc królem, musiał odpowiedzieć za swoje czyny przeciw Uriaszowi, swemu słudze, wobec jedynego sądu Bożego na mocy zasad przyjętych w starożytnym rozumieniu

¹⁵ Ambroży, *In Hexaemeron* 6, 10: PL 14, 272.

¹⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Postilla super Psalmum 50*; tłum. polskie w: *Miserere mei, Deus. Psalm 50 (51) w interpretacji św. Tomasza z Akwinu. Tekst w języku łacińskim i tłumaczenie na język polski*, oprac. i red. M. Mróz, Toruń 2010, s. 85–151.

władzy: „Gdy bowiem grzeszy pan, który jest ponad sługą, nie grzeszy względem sługi, lecz względem Boga”¹⁷. Można jednak także powiedzieć: „O grzeszeniu względem Boga mówi się przez porównanie ze sprawiedliwym; i w myśl tego: tobie samemu zgrzeszyłem, ponieważ sam jesteś bez grzechu. I podobnie Chrystus we wszystkim był bez grzechu. Zatem tobie samemu zgrzeszyłem, lekceważąc twój sąd. Również zlekceważyłem ciebie jako świadka, ponieważ uczyniłem zło przed tobą: widzącym i obecnym”¹⁸.

Te wyjaśnienia są trochę subtelne. Św. Tomasz jednak uzupełnia je w różnych miejscach, wychodząc od rozumienia wzniosłości miłosierdzia w Bogu, które widzi jako wyraźnie wskazujące na transcendencję Boga. Wydaje się również, że św. Tomasz w swoich wyjaśnieniach dystansuje się w stosunku do słynnej tezy św. Anzelma na temat wcielenia interpretowanego jako środek konieczny do naprawienia względem Boga grzechu ludzkości – tezy, która być może zbyt jednostronnie wychodzi z perspektywy ścisłej sprawiedliwości. Chodzi o to, czy – aby wyzwolić człowieka – był jeszcze możliwy jakiś inny środek, oprócz męki Chrystusa. Św. Tomasz, nawiązując do św. Augustyna, odpowiada, że tak, wyrażając potem zastrzeżenia co do ścisłych wymogów sprawiedliwości Bożej. Wyjaśnia w taki sposób:

Sprawiedliwość [Boża – przyp. J. K.] [...] zależy od woli Bożej, domagającej się od rodzaju ludzkiego zadośćuczynienia za grzech. Gdyby jednak Bóg chciał uwolnić człowieka od grzechu, nie otrzymałby żadnego zadośćuczynienia, nie postąpiłby niesprawiedliwie. Tylko taki sędzia nie może puścić płazem winy bez naruszenia sprawiedliwości, który ma obowiązek wymierzyć karę za przewinienia godzące w kogoś innego niż on sam, a mianowicie w innego człowieka, w całe państwo, bądź też w wyższego panującego. Bóg nie ma jednak nikogo wyższego nad sobą. On sam jest najwyższym i wspólnym dobrem całego świata. Nie popełniłby więc żadnej niesprawiedliwości, przebacząc godzący

¹⁷ Tamże, s. 107.

¹⁸ Tamże, s. 109.

w niego grzech, podobnie jak każdy człowiek, przebaczący zniewagę osobistą, nie żądając przy tym zadośćuczynienia, działa z pobudek miłosierdzia, lecz nie wbrew sprawiedliwości¹⁹.

Jeśli traktuje się grzech jako brak w stosunku do Boga – i jest to najgłębszy element w każdym grzechu – to Bóg może dokonać całkowitego i bezwarunkowego przebaczenia nie tylko kary, ale także samej winy, ponieważ Bóg jest Bogiem, ponieważ On jest jedyny i najwyższy, ponieważ nie ma nikogo nad sobą, którego musiałby respektować i chronić. Właśnie w świadomości, że jego grzech był przede wszystkim grzechem wobec Boga, przeciw Bogu, i w niezmiernym pragnieniu odzyskania przyjaźni z Bogiem, Dawid mógł powiedzieć: „Obmyj mnie zupełnie z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mojego” (Ps 51[50], 4).

5. OFIARNE MIŁOSIERDZIE BOŻE

Czy można powiedzieć, że takie przebaczenie zakłada w odniesieniu do samego Boga coś, co możemy nazwać wyrzeczeniem lub ofiarą – coś, co nie wiadomo jak nazwać inaczej, ale co jawi się jako bardzo rzeczywiste? Oczywiście, grzech nie pozbawia niczego Boga traktowanego w sobie. Nie ulega równocześnie wątpliwości, że ludzki grzech stanowi atak na Jego królestwo, na Jego chwałę, na promieniowanie Jego wolności i Jego łaski. Przebaczenie, i to przebaczenie całkowite, jak Bóg czyni, zakłada więc w stosunku do Boga jakieś wyrzeczenie się przez Niego prawa do Jego suwerennego królestwa. Tradycja chrześcijańska zdawała sobie z tego sprawę – często przeciwstawiała się powracającemu w różnych okolicznościach historycznych konfliktowi między sprawiedliwością i miłosierdziem, opisując metaforycznie te dwie „rzeczywistości” jako „dwie ręce” Boga²⁰ albo jako Jego „dwie córki”²¹. Ta sama tradycja pokazuje, że

¹⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 46 a. 2 ad 3.

²⁰ Por. tenże, *In Romanos* c. 4 lect. 1.

²¹ Por. J. Rivière, *Le conflit des „filles de Dieu” dans la théologie médiévale*, „Revue des Sciences Religieuses” 13 (1933), s. 553–590; J. Leclercq, *Nou-*

w dziełach Bożych sprawiedliwość i miłosierdzie nigdy nie są zapomniane. Nie można nigdy tracić z oczu ich koniecznego współistnienia. Trzeba opierać życie duchowe na żywym przekonaniu, że wszystko jest miłosierdziem, ale równocześnie nie można pomniejszać wymogów sprawiedliwości. Św. Tomasz z Akwinu takie usiłowanie zalicza do grzechów przeciw Duchowi Świętemu²², i trzeba się z tym bezwzględnie zgodzić, chociaż należy równocześnie pogłębić rozumienie tej kwestii, zwłaszcza w epoce takiej jak nasza, w której promuje się kult miłosierdzia Bożego, nie zwracając przy tym należytej uwagi na troskę o sprawiedliwość i jej wymogi.

Czy jeśli mówiliby się o ofierze w Bogu, byłby to sposób mówienia zbyt antropomorficzny? Jak jednak w inny sposób określić u Boga wyrzeczenie się należnej odpłaty, gdy całkowicie przebacza On człowiekowi? Czy wystarczy powiedzieć, że odpłata sprawiedliwości jest zapewniana w najwyższym stopniu przez ofiarę złożoną na krzyżu przez Jezusa Chrystusa? Fakt, że ta ofiara jest złożoną przez Jezusa Chrystusa człowieka i że jest w ten sposób, w Głowie, ofiarą całej ludzkości nie zmienia faktu, że także Bóg Ojciec jest w nią zaangażowany i dokonuje jej z Jezusem Chrystusem (por. J 3, 16; 2 Kor 5, 18–19; 1 J 4, 10). Także ofiara Jezusa Chrystusa, jak każde dzieło Boże, ma wymiar trynitarny. Bóg płaci cenę swojej sprawiedliwości i płaci ją przez miłosierdzie. Wyrzeczenie wymagane jednak przez całkowite przebaczenie za sprawą miłosierdzia nie zakłada żadnych ustępstw wobec wymogów królestwa Bożego. Dlatego właśnie miłosierdzie ukazuje jego najwyższy charakter, jego przekraczanie tylko naturalnych i ludzkich schematów, z jeszcze większym blaskiem, ponieważ przebaczenie bardziej wywyższa Króla niż sprawiedliwość.

vaux témoin du conflit des „filles de Dieu”, „Revue Bénédictine” 58 (1948), s. 110–124.

²² Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II–II q. 21 a. 2; q. 163 a. 4 ad 3.

ROZDZIAŁ V



Perspektywa prawdy o Bogu Ojcu w życiu chrześcijańskim

Kim więc jest ten Ojciec, który jako Ojciec nie ma początku? Tym, którego byt nie ma początku. Tym, który rozpoczynając swój byt, rozpoczął zarazem być Ojcem. Nie mógł więc zostać Ojcem później, bo nie miał początku. I rzeczywiście jest Ojcem, bo nie jest jednocześnie Synem. Podobnie jak i Syn rzeczywiście jest Synem, bo nie jest jednocześnie Ojcem.

św. Grzegorz z Nazjanzu¹

1. ODKRYĆ BOGA OJCA

W liście *Tertio millennio adveniente*, wyznaczając program przygotowań do Wielkiego Jubileuszu 2000, papież Jan Paweł II wskazał nam, aby rok 1999 został poświęcony nowemu odkryciu i pogłębieniu prawdy o Bogu Ojcu i aby w perspektywie tej prawdy spojrzeć na naszą wiarę i na życie chrześcijańskie. Píše Ojciec Świąty:

¹ Grzegorz z Nazjanzu, *Sermo* 29, 5 – tłumaczenie polskie według: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, praca zbiorowa, Warszawa 1967, s. 315.

Celem roku 1999, trzeciego i ostatniego roku przygotowań, będzie rozszerzenie horyzontów człowieka wierzącego zgodnie z perspektywą samego Chrystusa: perspektywą prawdy o „Ojcu, który jest w niebie” (por. Mt 5, 45), przez którego On został posłany i do którego powrócił (por. J 16, 28). „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). Całe życie chrześcijańskie jest jakby wielkim pielgrzymowaniem do domu Ojca, którego bezwarunkową miłość do każdego człowieka, a zwłaszcza do „syna marnotrawnego” (por. Łk 15, 11–32), odkrywamy na nowo każdego dnia. To pielgrzymowanie angażuje wewnątrz osoby, rozszerza się na wspólnotę wierzących, by ostatecznie ogarnąć całą ludzkość. Jubileusz skupiony wokół postaci Chrystusa staje się w ten sposób aktem uwielbienia Ojca: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 3–4)².

W niniejszych refleksjach chodzi nam o teologiczne pogłębienie programu, jaki papież wyznaczył na rok 1999, by ułatwić w ten sposób włączenie prawdy o Ojcu w życie chrześcijańskie i kształtować je w tej właśnie podstawowej perspektywie. Zagadnienie jest bardzo istotne z teologicznego i praktycznego punktu widzenia, ponieważ dotyczy ono bardzo podstawowej prawdy wiary chrześcijańskiej, która wyznaje na początku Credo: „Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego” oraz samej istoty życia chrześcijańskiego, którego pełnią i ostatecznym celem jest „adoracja Ojca”.

Od dzieciństwa przyzwyczailiśmy się mówić: „Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego”; wymawiamy imię Boże w naszej modlitwie; zwracamy się do Boga, gdy prosimy o przebaczenie grzechów... jednak bardzo rzadko zastanawiamy się, do kogo konkretnie zwracamy się, gdy mówimy: „Boże”. Czy w modlitwie zwracamy się do jedynego

² Jan Paweł II, list apost. *Tertio millennio adveniente*, 49.

Boga, jak czynili wierzący Starego Przymierza? Czy zwracamy się do Trójcy, która jest Ojcem, Synem i Duchem Świątym? Czy zwracamy się do Ojca Jezusa Chrystusa? Podobne pytania pojawiają się, gdy rozważamy sakrament chrztu, o którym wiemy, że w tajemniczy sposób czyni nas przybranymi dziećmi Bożymi. Jakiego Boga jesteśmy dziećmi? Jesteśmy dziećmi jednego Boga, który w sposób ogólny jest naszym Ojcem? Czy jesteśmy dziećmi „Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Ef 1, 3)? Można postawić ogólne pytanie: kogo mamy przed oczami, gdy wypowiadamy słowo Bóg – Boga w swojej jedności, Trójcę Świątą, czy też osobę Ojca?

Dla wielu podobne pytania mogą wydać się czymś zbytecznym i nieistotnym z punktu widzenia wiary³. Wystarczy jednak uważnie przeczytać Nowy Testament, by przekonać się, że podobne pytania dotyczą samego centrum wiary, przepowiadania i katechezy pierwotnego Kościoła. Że problem bywa niezrozumiały i że podobne zastrzeżenia pojawiają się nawet w ramach teologii, jest dowodzone przez fakt, który stwierdza daleko posunięty brak dogmatycznego i duchowego zainteresowania osobą Ojca. Jeszcze do niedawna studia teologiczne o Ojcu po prostu nie istniały. Dopiero ostatnie lata przyniosły pewne ożywienie w tej dziedzinie⁴.

2. „BÓG” W NOWYM TESTAMENCIE

Bóg, którego objawia Jezus Chrystus, i do którego zwraca się w swojej modlitwie, jest niewątpliwie Bogiem Starego Przymierza, do którego zwracał się Izrael w ciągu swojej historii. Jezus zna Go jednak w sposób nieskończenie doskonalszy, pogłębiając

³ Wymiar praktyczny wiary w Boga Ojca pokazał trafnie kard. Carlo M. Martini w swoim liście pasterskim na rok duszpasterki 1998–1999; por. C. M. Martini, *Ritorno al Padre di tutti. „Mi alzerò e andrò da mio Padre”* (Lc 15, 18). *Lettera Pastorale 1998–1999*, Milano 1998.

⁴ Por. M. J. De Guillou, *Le mystère du Père. Foi apôtres, gnoses actuelles*, Paris 1973; L. Bouyer, *Le Père invisible*, Paris 1973; J. Galot, *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Louvain 1985; F. X. Durrwell, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1987; L. A. Gallo, *Nostro Padre Dio*, Leumann (Torino) 1998; J. Galot, *Le mystère del personne du Père*, „Gregorianum” 77 (1996), s. 5–31.

starotestamentalny obraz Boga, który jest Ojcem narodu wybranego, obecnym w jego historii i otaczającym go swoją opieką. Dzięki Jezusowi Chrystusowi, Objawicielowi Boga, wiemy, że Bóg jest „jedyny” w swojej naturze i „troisty” w osobach. Nowość Nowego Testamentu polega właśnie na objawieniu wewnętrznego życia Boga, które jest wiecznym życiem Ojca, Syna i Ducha Świętego, trzech Osób, które wiecznie się znają i kochają⁵.

W Nowym Testamencie łatwo zauważamy częste użycie imienia „Bóg” – *ho theos*. Jeśli jednak zastanawiamy się nad tym, do kogo jest ono odniesione, to zauważamy, że w zdecydowanej większości przypadków odnosi się ono do Ojca. Nie odnosi się do „ojca” w sensie ogólnym, jak stosował je Stary Testament, ale do Ojca, który jest Bogiem Pana Jezusa Chrystusa. W wielu przypadkach jest mowa o Ojcu, który ma Syna lub że Jezus jest Jego Synem.

Imię „Bóg” nie odnosi się wprost do Trójcy Świętej, gdyż w Nowym Testamencie nie ma żadnego tekstu, w którym to pojęcie miałoby w sposób jasny takie odniesienie, to znaczy by obejmowało trzy osoby wzięte razem. Imię Bóg odnosi się zawsze do pierwszej osoby, to znaczy do Ojca. Słusznie zauważył Karl Rahner, że „*ho theos* jest pojęciem tak samo precyzyjnym i poprawnym, jak pojęcie «Ojciec»”⁶. Szczególnie jest to fakt widoczny w Ewangelii św. Jana, w której „«Ojciec» jest synonimem Boga”⁷.

W tym samym sensie Nowy Testament, w celu stwierdzenia Boskości Jezusa Chrystusa, odwołuje się do wyrażenia „Syn Boży” – *ho hyios tou theou*. Tylko w nielicznych przypadkach określenie „Bóg” jest odniesione do Jezusa Chrystusa, Syna wcielonego⁸. Trzeba także zauważyć, że w Nowym Testamencie Duch Święty nigdy nie został wprost nazwany „Bogiem”, chociaż nie ulega wątpliwości uznanie Jego Boskości. Fakt ten stał się przyczyną wielkiej dyskusji

⁵ W niniejszych rozważaniach opieram się na mającym fundamentalne znaczenie studium J. Jeremiasa, *Abba*, Brescia 1968, oraz na ważnym studium egzegetycznym P. Grelota, *Dieu, Père de Jésus Christ*, Paris 1994.

⁶ K. Rahner, *Theos im Neuen Testament*, [w:] tenże, *Schriften zur Theologie*, t. 1, Einsiedeln–Zürich–Köln 1964, s. 164.

⁷ J. Jeremias, *Abba*, s. 29.

⁸ Por. J 1, 1; 1, 18; 20, 28; Rz 9, 5–6; 1 J 5, 20; Tł 2, 13.

pneumatologicznej, jaka wyłoniła się w IV wieku na Wschodzie, i liczni ojcowie Kościoła zastanawiali się nad tym zdumiewającym faktem lingwistycznym obecnym w Nowym Testamencie. Być może jego wyjaśnienia należy szukać w trudności, jaką stanowiło dla rygorystycznie monoteistycznej mentalności żydowskiej zrozumienie Jezusa Chrystusa (lub Ducha Świętego) jako „Boga” bez utożsamienia Go z Ojcem. Trudności z Boskością drugiej i trzeciej osoby Bożej często kończyły się popadnięciem w błędy dotyczące Trójcy Świętej.

Co konkretnie wynika z nadania tytułu „Bóg” Ojcu i jakie jest znaczenie teologiczne tego faktu? Na pierwszym miejscu stwierdza się w ten sposób Boskość Ojca – Ojciec jest rzeczywiście Bogiem. Co więcej, Nowy Testament zamierza w ten sposób stwierdzić, że właśnie Ojciec Jezusa Chrystusa, ten Bóg, którego głosi Jezus Chrystus, jest jedynym Bogiem. Jest to powiedziane w opozycji do judaizmu, który odrzucał uznanie objawienia danego przez Jezusa. Z tego powodu nadanie Ojcu imienia „Bóg” jest wyznaniem wiary chrześcijańskiej, jakie składa ochrzczony wobec świata, który jest wrogo nastawiony do niego.

Prawie wyłączne nadanie tytułu Bóg Ojcu wskazuje na Jego „pierwszeństwo” w stosunku do Syna i Ducha Świętego. Druga i trzecia osoba Trójcy pochodzą od Ojca, który nie pochodzi od nikogo: Ojciec rodzi Syna, ale sam nie jest zrodzony; jest zasadą Ducha Świętego, ale sam nie ma zasady poza sobą. Można powiedzieć, że za Ojcem nie ma już niczego.

Biblijne użycie imienia Bóg prawie wyłącznie w odniesieniu do Ojca nie kłóci się z rozwojem teologii, szczególnie teologii łacińskiej, która używa imienia Bóg na określenie każdej osoby Bożej oraz trzech osób równocześnie. Wobec rozprzestrzeniania się herezji ariańskiej było to do pewnego stopnia nieuniknione, gdyż chodziło o stwierdzenie, że Jezus jest Bogiem w taki sam sposób, jak Ojciec. Mamy tu do czynienia ze słynnym problemem *homoousios*, który nadal pojawia się w sposób kontrowersyjny w teologii zachodniej⁹.

⁹ Jeśli chodzi o aktualne zagadnienia chrystologiczne, por. J. Królikowski, *Syn Boży i nasz Zbawiciel. Studia chrystologiczne*, Kraków 2014 (Ministerium Expositionis, 1).

Trzeba w tym miejscu jednak zauważyć, że wschodnia tradycja chrześcijańska odnosi imię Bóg do Ojca w pewnym stopniu w sposób wierniejszy wobec tradycji Nowego Testamentu, opierając się na większym znaczeniu nadawanemu w tej tradycji pojęciu „ekonomii” zbawczej, która mocniej niż tradycja zachodnia akcentuje „monarchię” Ojca¹⁰.

Przykładem wiernego zastosowania tradycji Nowego Testamentu w Kościele są modlitwy eucharystyczne zarówno wschodnie (anafory)¹¹, jak zachodnie (szczególnie te nowe wprowadzone wraz z mszałem Pawła VI). Modlitwa Kościoła zwraca się w nich zawsze „do” Ojca, „przez” Jezusa Chrystusa, Boga wcielonego, „w” Duchu Świętym¹². Niestety jest to jeszcze w dość niewielkim stopniu widoczne w inwokacjach wprowadzających do kolekt i innych modlitw mszału¹³.

3. OJCIEC JEZUSA CHRYSYTA

Nowy Testament stosuje imię Bóg, by wskazać na Ojca Jezusa Chrystusa. Kim jest ten Ojciec w objawieniu Jezusa Chrystusa? Dla Jezusa ten Bóg jest przede wszystkim *Abba*, to znaczy jest Ojcem nieskończenie dobrym i bliskim, do którego w całym swoim ziemskim życiu zwraca się z bezwarunkową ufnością¹⁴. Aby pogłębić znaczenie tego stwierdzenia, należy zauważyć, że aramejskie słowo *Abba*, które pojawia się w formie oryginalnej w modlitwie Jezusa w Getsemani (Mk 14, 36), jest słowem, które – jak zauważyła egzegeza współczesna – należy do *ipsissima vox Iesu*. Chodzi o wezwanie, które należy do jednego z najstarszych źródeł tradycji

¹⁰ Por. Jan Paweł II, list apost. *Oriente lumen*, 6.

¹¹ Por. *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, red. H. Paprocki, Warszawa 1988.

¹² Por. E. Lodi, *Il Padre di Gesù Cristo nella liturgia*, Bologna 1998.

¹³ Spośród 58 kolekt niedziel i głównych uroczystości roku liturgicznego do Ojca kieruje się tylko 13 razy w oryginalnej wersji łacińskiej, a w tłumaczeniu polskim jeszcze mniej, bo tylko 3 razy.

¹⁴ Por. J. Jeremias, *Abba*, s. 71–88.

synoptycznej i wskazuje na najbardziej autentyczny sposób, w jaki Jezus zwracał się do Ojca¹⁵.

Z tego powodu wezwanie to weszło bardzo szybko do liturgii i katechezy Kościoła pierwotnego, wraz z towarzyszącym mu tłumaczeniem greckim: „*Abba ho Pater* – *Abba*, Ojcze”, jak potwierdza Ga 4, 6 i Rz 8, 14–16. Na podstawie tych tekstów wiadomo, że chrześcijanie, natchnieni przez Ducha Świętego, od początku zwracali się do Ojca, jak czynił sam Jezus¹⁶. Wierność Kościoła pierwotnego w stosunku do aramejskiego wezwania *Abba* jest ważnym potwierdzeniem jego autentyczności.

Wezwanie „Ojcze”, jakie występuje w języku Jezusa ma bardzo duże znaczenie teologiczne. Wynika ono z tego, że jest to wezwanie absolutnie nowe i wyjątkowe. Po raz pierwszy żyd zwrócił się osobiście do Boga, nazywając go „Ojcem” – i to w znaczeniu bardzo określonym. *Abba* nie tylko oznacza Boga, który jest Ojcem, ale który jest Ojcem miłującym, dobrym, bliskim, cierpliwym, wyrozumiałym, szukającym, do którego można zwracać się z bezgraniczną ufnością, taką samą, jak dziecko zwraca się do swego tatusia. Aramejskie *abba* oznacza właśnie „tatusia” – jest pierwszym słowem, jakie dzieci żydowskie wypowiadały, zwracając się do swego ojca. Żaden żyd przed Jezusem nie ośmielił się zwrócić do trzykroć świętego Boga z taką ufnością i zażyłością, odwołując się do pojęcia zaczerpniętego z najbardziej codziennych i wewnętrznych relacji rodzinnych.

Należy zauważyć ponadto, że *Abba* jest tym imieniem, którym Jezus zwraca się na co dzień do Boga. Chociaż zostało nam przekazane, że Jezus użył tego imienia w Getsemani, to jednak można łatwo wywnioskować, że zawsze zwracał się do Boga, nazywając Go tym właśnie imieniem. Analiza pojęcia *ho Pater* – Ojciec, która pojawia się często, gdy Jezus mówi o Bogu, wskazuje, że chodzi w takim przypadku zawsze o aramejskie *Abba*¹⁷.

¹⁵ Por. tamże, s. 60.

¹⁶ Por. tamże, s. 85–88.

¹⁷ Por. W. Marchel. *Abbà. La prière du Christ et des Chrétiens*, Roma 1971, s. 137.

Wezwanie *Abba* wskazuje także na jedyność i wyjątkowość relacji Jezusa z Ojcem. Jezus, odwołując się do języka rodzinnego, wyraża swoje najgłębsze związki i uczucia, jakie łączą Go z Ojcem. Pozwala to na stwierdzenie, że Bóg jest Ojcem Jezusa w sposób jedyny i najbardziej wyjątkowy. Ufność Jezusa w stosunku do Ojca jest ufnością „Syna”, która różni się od ufności człowieka nawet głęboko wierzącego, który w swojej wierze stwierdza, jaka nieskończona „odległość” dzieli go od Boga.

Swoim nauczaniem Jezus dopełnił objawienie starotestamentalne dotyczące ojcostwa Boga, ukazując w swoim przepowiadaniu i swojej modlitwie absolutnie wyjątkowy, czyli oparty na „wewnętrznej immanencji”¹⁸, charakter swojej synowskiej relacji z Ojcem – On jest Synem, wiecznie zrodzonym z Ojca, „zanim świat powstał” (J 17, 5), posłanym na świat w prawdziwym człowieczeństwie, aby dokonać zbawienia człowieka.

4. TAJEMNICA OJCA

Przejdźmy teraz w naszej refleksji nad tajemnicą Boga, który jest Ojcem Jezusa Chrystusa, do biblijnego pogłębienia niektórych centralnych aspektów tej tajemnicy. Opierając się na Nowym Testamencie, skoncentrujemy się głównie na pytaniu, kim jest Ojciec i co czyni w stosunku do Syna.

Ojciec jest przede wszystkim Tym, który daje Synowi życie. Św. Jan stwierdza to bardzo jasno, gdy mówi: „Jak Ojciec ma życie w sobie samym, tak również dał to Synowi: mieć życie w sobie” (J 5, 26). Zamierza powiedzieć to samo, gdy stwierdza, że Jezus jest „Jednorodzonym Bogiem, który jest w łonie Ojca” (J 1, 18; por. 1, 14). Jezus nie tylko narodził się w czasie z Maryi Dziewicy za sprawą Ducha Świętego, ale „wcześniej”; to znaczy w wieczności, został zrodzony przez Ojca.

Jako rodzący Syna, Ojciec jest większy od Niego, co Jezus uznaje wprost, gdy mówi do uczniów: „Idę do Ojca, bo Ojciec większy

¹⁸ Por. P. Grelot, *Dieu, Père de Jésus Christ*, s. 226.

jest ode Mnie” (J 14, 28). Zastosowany tu przymiotnik „większy”, jak interpretują ojcowie Kościoła, wyraża tę prawdę, że Syn pochodzi od Ojca jako prapoczątku wszystkiego. Trzeba więc łączyć to zdanie zapisane przez św. Jana z inną prawdą Nowego Testamentu, która mówi o tym, że Ojciec jest równy Synowi, a Syn jest równy Ojcu. Również ta prawda znajduje swoje potwierdzenie w Ewangelii św. Jana, w której jest ukazane, jak Jezus „Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu” (J 5, 18). Na mocy doskonałej równości Ojciec istnieje wiecznie z Synem, jak zostało powiedziane w Prologu do czwartej Ewangelii: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga” (J 1, 1).

Należy więc paradoksalnie zestawić ze sobą „wyższość” i „równość” Ojca w stosunku do Syna. Ta tajemnicza i poniekąd paradoksalna podwójna relacja może być w pewnym stopniu zrozumiała, jeśli uwzględni się w refleksji teologicznej, że Ojciec wiecznie „rodzi” Syna, co wskazuje na wyższość Ojca, oraz – równocześnie – że Ojciec jest Ojcem tylko o tyle, o ile wiecznie ma Syna, co pozwala uchwycić pewną zależność Ojca od Syna, wskazującą na Ich równość. Można uchwycić spójność tych dwóch aspektów, rozważając, że Ojciec rodzi Syna, a Syn otrzymuje wszystko od Ojca. Ponieważ Ojciec rodzi Syna i Syn ma to wszystko, co ma Ojciec, widzi się dobrze pierwszeństwo Ojca i zależność Syna od Ojca; ponieważ natomiast Syn posiada to wszystko, co posiada Ojciec, widzi się dobrze, że posiada taki sam byt, jak byt Ojca i jest całkowicie równy z Nim w Boskości.

Według Ewangelii św. Jana Ojciec stanowi jedno z Synem. Jezus deklaruje to w sposób bezpośredni w swojej modlitwie arcykapłańskiej w Wieczniku: „Ojcze Święty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które mi dałeś, aby tak jak My stanowili jedno” (J 17, 11; por. 10, 30; 17, 23)¹⁹. Relacja osobowa Ojca i Syna jest tak ścisła i wewnętrzna, że w misteryjny sposób jeden jest „w” drugim,

¹⁹ O relacji Jezusa z Ojcem wyrażonej w modlitwie arcykapłańskiej por. G. Segalla, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17). Un addio missionario*, Brescia 1983.

„zamieszkując” w sobie nawzajem: „Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?... Wierzcie Mi, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (J 14, 10–11)²⁰.

Nowy Testament, szczególnie Ewangelia św. Jana, przedstawiając posłanie zbawcze Jezusa, Syna wcielonego, zawiera wiele ważnych stwierdzeń, mówiących o relacji zachodzącej między Nim i Ojcem. Wskazuje przede wszystkim, że Ojciec dogłębnie „zna” Syna. Chodzi w tym przypadku po poznanie osobowe, które obejmuje miłość ojcowską oraz zakłada wzajemność. W Ewangelii św. Mateusza, w zadaniu nazywanym często „zdaniem janowym” w tej ewangelii, Jezus mówi: „Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn” (Mt 11, 27). Jan dodaje, że chodzi o wzajemne poznanie między Ojcem i Synem, które jest wzorem poznania, przez które Jezus, dobry Pasterz, zna swoje owce (por. J 10, 14–15). Chodzi o wzajemne poznanie między Ojcem i Synem, które ściśle łączy się z Ich wzajemną miłością: Ojciec kocha Syna, który ze swej strony kocha Ojca. Miłość Ojca jest ponadto dla Jezusa wzorem tej miłości, jaką żywi On do Niego i do swoich uczniów.

Ta wzajemna więź poznania i miłości ukazuje, że Ojciec jest dla Chrystusa wzorem, który stanowi najwyższą inspirację Jego posłania zbawczego; Syn czyni to, co widzi, że czyni Jego Ojciec. W świetle tej zasady postępowania Jezusa rozumie się dobrze sens wypowiedzi przytoczonej w Ewangelii św. Jana: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Syn nie może niczego czynić sam z siebie, jeśli nie widzi Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni” (J 5, 19).

Relacja immanentnej wzajemności między Ojcem i Synem przynosi jako owoc nieustanną wzajemną wymianę poznania i miłości. W ten sposób Ojciec objawia Synowi swoje tajemnice, które On może z kolei objawiać uczniom (por. Mt 11, 25–27). Co więcej, Ojciec czyni Syna swoim reprezentantem, posiadającym

²⁰ O wzajemnej relacji Ojca i Syna w Ewangelii św. Jana por. G. Ferraro, *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel Vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano 1994.

pełnię władzy: „Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce” (J 3, 35). Chodzi w tym przypadku o władzę pierwotną i nieskończoną – od chwili stworzenia Ojciec powierzył Synowi wcielonemu jedyną i niepowtarzalną rolę. W Chrystusie zostało wszystko stworzone: „Wszystko przez Nie (Słowo) się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 3). Ojciec powierzył Synowi misję zbawienia ludzi, do której nawiązuje Jezus w modlitwie arcykapłańskiej: „aby mocą władzy udzielonej Mu przez Ciebie nad każdym człowiekiem dał życie wieczne tym, których Mu dałeś” (J 17, 2). Św. Paweł w takim samym sensie mówi, że Ojciec posłał Syna, „w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów” (Kol 1, 14).

W ramach refleksji biblijnej należy zauważyć, że Ojciec uwielbia swego Syna Jednorodzonego, to znaczy uroczyście ogłasza Jego Boskość (por. J 17, 1. 5). Ma to miejsce od wieczności, ponieważ od wieczności Syn posiada pełnię Boskości, to znaczy wiecznie jest Bogiem, tak jak Ojciec. W szczególności jednak Ojciec uwielbia Chrystusa, to znaczy Syna wcielonego, gdy na krzyżu dopełnia On swoje posłanie zbawcze. To uwielbienie pokrywa się ze zmartwychwstaniem, które w swojej istocie polega na wywyższeniu Jezusa w chwale – po uniżeniu w śmierci na krzyżu, Zmartwychwstały „zasiada po prawicy Ojca”, jak wyznajemy w naszym Credo.

Mówiąc o relacji zachodzącej między Ojcem i Synem należy w końcu zauważyć, że Ojciec jest celem, do którego dąży Syn. Ojciec nieustannie „przyciąga” Chrystusa do siebie, który na końcu czasu odda się ostatecznie Ojcu oraz przekaże Mu wszystko, jak stwierdza św. Paweł: „A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Ostatecznie Bóg Ojciec jest „głową” Chrystusa (por. 1 Kor 11, 3).

5. ASPEKTY DOGMATYCZNE OJCOSTWA BOGA

Po zebraniu tych kilku danych biblijnych dotyczących tajemnicy Ojca, przejdźmy do refleksji systematycznej, w której zestawimy

kilka tradycyjnych danych dogmatycznych, które mogą ubogacić nasze poznanie Boga Ojca i wskazać na znaczenie duchowe ojcostwa Boga w życiu chrześcijańskim²¹.

Tradycja doktrynalna stwierdza przede wszystkim, że Ojciec jest niezrodzony i nie zostaje zapoczątkowany przez nikogo. Chrystus objawił, że jedyny Bóg od zawsze i na zawsze jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Między trzema osobami Bożymi zachodzi relacja niejako „zstępująca”: na pierwszym miejscu jest Ojciec, który pierwszorzędnie rodzi Syna, a drugorzędnie jest zasadą pochodzenia Ducha Świętego. Ojciec nie bierze więc początku od kogoś innego. Tradycyjna teologia mówi, że Ojciec „rodzi” Syna, ale On sam jest niezrodzony (*aghenetos*); jest „zasadą bez zasady” wewnętrznego życia Trójcy; jest Jej „Początkiem” oraz Tym, który wśród osób Bożych posiada „prymat” (*primitias*) jako „pełnia źródłowa” (*fontalis plenitudo*), jak mówi na przykład św. Bonawentura²².

Ponieważ Ojciec jest „od zawsze i na zawsze”, dlatego jest wiecznym źródłem Syna i Ducha Świętego. Ojciec pozostaje z Nimi w żywotnej relacji, w tej właśnie relacji rodząc Syna i będąc zasadą Ducha Świętego. Wiecznie jest w Bogu obecny żywotny „ruch”, który z Ojca przechodzi na Syna i na Ducha Świętego; w Bogu ma miejsce wieczny proces, w którym ma miejsce „zrodzenie” Syna i „zapoczątkowanie” Ducha Świętego, który jednak pozostaje w ramach jedynego i doskonałego bytu Bożego.

Relacje, jakie zachodzą między Ojcem, Synem i Duchem Świętym są oczywiście relacjami „osobowymi”, to znaczy zakładają „spotkanie” między Ja i Ty, obejmując wzajemne poznanie i wzajemną miłość między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Jako relacje zachodzące między osobami Bożymi są niewyczerpane w swojej treści i w swoich formach wyrazu.

²¹ Por. K. Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, [w:] *Mysterium salutis*, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, t. 3, Brescia 1969, s. 447–462.

²² Por. Y. M. Congar, *Le Père, Source absolue de la divinité*, „Istina” 25 (1980), s. 237–246.

W tej perspektywie można zacząć rozumieć, dlaczego życie Boże, które wypływa od Ojca w kierunku Syna i Ducha Świętego, dąży do komunikowania się na zewnątrz (*ad extra*), szczególnie w stosunku do człowieka, co konkretnie urzeczywistnia się we wcieleniu Syna i w darze Ducha Świętego. Oczywiście, ta komunikacja nie dokonuje się na mocy jakiegś wewnętrznej konieczności, ale Bóg w sposób absolutnie wolny daje ludziom udział w swoim życiu, dzięki czemu mogą oni wejść w niezwykle wewnętrzną i osobową relację z Trójcą Świętą. Dar istnienia, jaki został ofiarowany wszystkim stworzeniom, także ma swoją „rację” w wewnętrznym życiu Bożym, a jego celem jest oddanie chwały Bogu. Św. Tomasz z Akwinu podkreśla zdecydowanie, że racją stworzenia są wieczne „pochodzenia osób Bożych”²³.

Wydaje się jasne, że na podstawie objawienia, które ukazują nam przede wszystkim to, co Bóg dokonuje „dla nas i dla naszego zbawienia”, rzeczywiście wiemy także coś o wewnętrznym życiu Boga. Poznajemy nie tylko zbawcze działania Boga, lecz także samą Jego tajemnicę, zdając sobie oczywiście sprawę z ograniczoności tego poznania. To poznanie sytuuje się w ramach naszej wiary, z której rodzi się nasza nadzieja i nasza miłość i która wprowadza nas w komunie z Trójcą Świętą, dającą nam udział w swoim wewnętrznym życiu, tak że za św. Pawłem możemy powiedzieć, że „zostajemy napełnieni całą Pełnią Boga” (por. Ef 3, 19).

Te fakty prowadzą nas do troski o utrzymywanie żywej wiary w Ojca Jezusa Chrystusa, unikając upraszczania objawionego nam obrazu Boga, który często jest jednostronnie sprowadzany do obrazu, jaki został objawiony w Starym Testamencie, to znaczy obrazu jedyne Boga, a często dochodzi się do tego, że już nie widzi się różnic między Bogiem chrześcijan a Bogiem muzułmanów, czy też Bogiem, jakiego tworzą sobie adepci rozmaitych sekt. Nowy Testament prowadzi nas do oczyszczania i utrwalania naszej wiary w Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa jako pierwotnego źródła naszego zbawienia. To na Niego mamy patrzeć

²³ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I q. 45 a. 6.

jako na wzór dobroci i miłosierdzia w stosunku do każdego człowieka i jako na centrum braterstwa i solidarności wszystkich ludzi. Mamy widzieć w Ojcu Stwórcę, który w opatrnościowy sposób troszczy się o każde stworzenie, szukając w prawdzie o ojcowskiej opatrności inspiracji do szacunku i miłości wobec całej natury, jaka nas otacza²⁴. Taki jest najogólniejszy zarys treści wiary chrześcijańskiej w Ojca, do jakiej przeżywania zostaliśmy powołani.

6. BÓG OJCIEC – CEL ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Na zakończenie zwróćmy uwagę na niektóre aspekty praktyczne, które wynikają dla życia chrześcijańskiego indywidualnego i wspólnotowego z wiary w Boga Ojca. Doktryna o Bogu Ojcu Jezusa Chrystusa ma szczególne znaczenie dla pogłębionego zrozumienia naszego chrztu i naszej modlitwy.

Nauczanie o Ojcu Jezusa Chrystusa pomaga nam między innymi lepiej zrozumieć wartość naszego chrztu. Stwierdzając, że chrzest jest sakramentem, który czyni nas dziećmi Bożymi, powinniśmy być świadomi, że na jego mocy stajemy się dziećmi Ojca Jezusa Chrystusa, co zobowiązuje nas, na wzór Jezusa, do stałego ukierunkowywania naszego życia na spotkanie z Ojcem. Trzeba tu oczywiście zauważyć bardzo znaczący fakt, który został z mocą podkreślony w Nowym Testamencie, a mianowicie, że Bóg Ojciec ma wiecznego Syna zanim jeszcze uczynił swoimi synami ludzi. Jezus jest Synem Bożym w sensie „naturalnym”, podczas gdy my jesteśmy synami „przybranymi” (przez adopcję). Jesteśmy, według szczęśliwego określenia E. Merscha, „synami w Synu”²⁵.

Bycie „synami w Synu” oznacza, że nasza relacja z Bogiem jest relacją z Ojcem Jezusa Chrystusa. Wchodzimy w relację zażyłości przede wszystkim z Ojcem przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa

²⁴ Por. J. Galot, *Il mistero della Provvidenza*, „La Civiltà Cattolica” 135 (1984), t. III, s. 449–462.

²⁵ Por. E. Mersch, *Filii in Filio*, „Nouvelle Revue Théologique” 70 (1938), s. 551–582, 681–702, 809–830.

i w Duchu Świętym, przez co zostajemy przekształceni w naszym byciu i naszym działaniu. Dzięki temu zostajemy upoważnieni do zwracania się do Boga, nazywając Go ufnie – podobnie jak czynił sam Jezusa – *Abba*, Ojciec. Z tego wezwania wyłania się doświadczenie obecności Ojca Jezusa Chrystusa obok nas oraz rozwija się nasze coraz głębsze zaufanie do Niego we wszystkich okolicznościach życiowych.

Uczestniczenie w synostwie Chrystusa wprowadza nas na drogę zobowiązującego naśladowania Go w naszym życiu, przede wszystkim w opartym na miłości i posłuszeństwie wobec woli Ojca. Takie jest zobowiązanie, jakie pierwszorzędnie spoczywa na ochrzczonych, idących za Chrystusem. W życiu chrześcijańskim powinien zatem realizować się podwójny wymiar naśladowania Ojca – najpierw naśladowanie urzeczywistniane przez Jezusa, który wzoruje się w swojej postawie synowskiej na postawie Ojca, oraz z kolei naśladowanie urzeczywistniane przez chrześcijan, którzy wzorują się w swoim życiu na Chrystusie, a tym samym na Ojcu, który objawia się właśnie w Chrystusie.

Tajemnica synostwa Bożego przypomina nam, że Ojciec jest zasadą i celem życia każdego człowieka oraz całego stworzenia. Z Ojca wypływa nieskończenie wielki strumień życia, który obejmuje Syna i Ducha Świętego oraz ludzkość i całe stworzenie. Syn i Duch Święty pochodzą od Ojca oraz w Nim mają swoje źródło nasze życie oraz dar zażyłej komunii z Nim. Od Ojca jako źródła wszelkiego bytu pochodzą także wszelkie stworzenia.

Jak wszystko pochodzi od Ojca, tak samo wszystko do Niego powraca. Jako zbawieni przez Chrystusa i uświęceni przez Ducha Świętego wszyscy ludzie są powołani do ostatecznej komunii z Ojcem. Także całe stworzenie wzdycha za wyzwoleniem od śmierci, „by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 21). Ostatecznym krokiem tego powrotu będzie poddanie wszystkiego Ojcu, by był „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28).

Z tego wszystkiego wynika konieczność zwrócenia się w ufnej modlitwie do Ojca Jezusa Chrystusa. Jak Jezus powinniśmy Go wzywać imieniem „*Abba – Ojciec*”, jak czynili pierwsi chrześcijanie, idący wiernie za przykładem Chrystusa, gdyż w tym wezwaniu

streszcza się cała nowość modlitwy chrześcijańskiej²⁶. Modlitwa kierowana do Ojca pozwala nam lepiej zrozumieć sens tego wezwania oraz wnikać z wiarą w tę komunie, jaka wiecznie łączy Jezusa z Ojcem, której szczególnym wyrazem jest właśnie Jego modlitwa, oraz w samo wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Z modlitwy kierowanej do Ojca rodzi się poznanie Jego woli i zaufanie do niej, dzięki czemu – z kolei – staje się ona podstawową normą życia chrześcijańskiego. Tak właśnie było w życiu Jezusa, który na modlitwie odkrywał wolę Ojca, by później kierować się nią w swoim posłaniu zbawczym w świecie.

Często zwracając się do Boga jako Ojca odkrywamy z większą przenikliwością wartość pośrednictwa Jezusa Chrystusa, które realizuje On dla nas przed Ojcem: „... Chrystus Jezus, który poniósł za nas śmierć, co więcej – zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami” (Rz 8, 34; por. Hbr 7, 25). To właśnie dzięki Chrystusowi, dzięki Jego lekcji modlitwy, której dziedzictwem jest *Ojciec nasz* i dzięki Jego wstawiennictwu, możemy z odwagą zwracać się do Boga, nazywając Go Ojcem. W ten sposób dzięki modlitwie kierowanej do Ojca uczymy się przeżywać w naszej wierze autentyczny nowotestamentalny obraz Boga, który nie ogranicza się do ogólnikowego monoteizmu, ale jest dogłębnie trynitarny, oparty na konkretności trzech osób Bożych.

²⁶ Por. J. Jeremias, *Abba*, s. 88.

ROZDZIAŁ VI



Modlimy się do Ojca

Ponieważ więc nadzieja jest po wierze konieczna do naszego zbawienia potrzeba było, aby Zbawiciel, który sprawia w nas i dopełnia wiarę, otwierając przed nami tajemnice nieba – tak samo wprowadził nas w żywą nadzieję i przekazał nam formę modlitwy, dzięki której nasza nadzieja najbardziej zwraca się ku Bogu. Tak więc sam Bóg nas nauczył, o co mamy Go prosić. Nie zachęcałby bowiem do modlitwy, gdyby nie miał zamiaru wysłuchać, zaś każdy kto prosi, pokłada nadzieję w tym, kogo prosi, i o to prosi, w czym ma nadzieję zostać wysłuchanym. Jeśli więc Chrystus uczy nas prosić Boga, napomina nas w ten sposób do ufności w Bogu, a wskazując, o co mamy prosić, poucza, czego powinniśmy się od Niego spodziewać.

św. Tomasz z Akwinu¹

Wierzący Nowego Przymierza wie, że Jezus Chrystus, wśród dzieł, które dokonał – zainaugurował także nowy kult, którego ośrodkiem jest Bóg Ojciec. Kultowi starotestamentalnemu nadał On nową formę i nową treść, a podstawowym rysem charakterystycznym nowego kultu jest właśnie ukierunkowanie go na osobę

¹ *Streszczenie teologii* II, 3, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984, s. 120–121.

Ojca. Chodzi o ukierunkowanie, które odpowiada nowości, jaka wyraziła się w tajemnicy wcielenia. Objawiając się w tej tajemnicy, Syn Boży ukazał swoim uczniom swoją jedyną relację z Ojcem i dał im w niej udział.

W kulcie starotestamentalnym oddawano cześć jednemu Bogu, uznawanemu za Pana narodu wybranego. Chrystus dokonał odnowienia tego kultu w oparciu o odnowiony obraz Boga i w odnowionej wersji powierzył go swoim uczniom. Nowe dla chrześcijanina jest to, że w Bogu jest osoba, której przymiotem charakterystycznym jest ojcostwo. Co więcej, Bóg jest Ojcem, ale nie tylko Ojcem, ponieważ Bogiem jest także Syn i Duch Święty. Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży, zwraca się do Boga właśnie jako do Ojca i uczy tego swoich wyznawców².

Objawienie tej wielkiej tajemnicy dokonuje się między innymi w synowskiej modlitwie Jezusa, a ponadto Jego pragnieniem jest, aby i nasza modlitwa była wiernym odzwierciedleniem Jego modlitwy.

1. ABBA-OJCZE

1.1. JEZUS MODLI SIĘ JAKO SYN

Najbardziej charakterystycznym elementem postawy Jezusa wobec Boga jest Jego modlitwa, której streszczeniem jest słowo *Abba*. Wezwanie to zostało wprost przytoczone przez Marka Ewangelistę w opowiadaniu o modlitwie Jezusa w Getsemani. Aramejskiemu *Abba* towarzyszy jego greckie tłumaczenie *Ojciec*: „*Abba*, Ojciec, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty niech się stanie!” (Mk 14, 36).

Abba pojawia się wprawdzie tylko raz w tekstach ewangelicznych, ale wynika to z faktu, że ewangelie zostały zredagowane w języku greckim, a więc pojęcia aramejskie musiały być tłumaczone na

² Por. J. Galot, *Serce Ojca*, Warszawa 1962.

ten język. Jeśli słowo to zostało zachowane w opowiadaniu o modlitwie Jezusa w Getsemani, to być może wynika to z wrażenia, jakie to wydarzenie wywarło na Piotrze, który przekazał je Markowi.

Wezwanie *Abba* zawiera w sobie zdumiewającą nowość, jeśli chodzi o rozumienie modlitwy w ramach objawienia biblijnego. Starotestamentalni Żydzi zasadniczo nie używali takiego wezwania w swoich modlitwach. Było to pojęcie, którym posługiwały się dzieci w swoim odniesieniu do ojca w znaczeniu zażyłego „tatusiu”. Na ogół wydawało się ono zbyt infantylne, by można było zwracać się nim do trzykroć świętego Boga, strasznego Pana majestatu, chociaż duch tego pojęcia był im znany³. Na ustach Jezusa słowo *Abba* wyraża jednak coś nowego – Jego szczególną i jedyną relację z Bogiem⁴.

To proste wyrażenie wskazuje, że ten, kto je wypowiada pozostaje w zupełnie szczególnej relacji z Bogiem Ojcem, relacji podobnej do tej, jaka łączy dzieci z ich ojcem. Świadczy ono, że Jezus posiadał taką absolutnie szczególną relację z Bogiem Ojcem. Wyraża ona Jego Boskie Synostwo. W Jezusowym *Abba* wypowiada się w ten zwięzły sposób nowość tajemnicy wcielenia oraz absolutna nowość modlitwy, jaką ono inauguruje. Może powiedzieć Bogu „Tatusiu” tylko ten, kto jest synem i modli się jako syn.

Jezus zainaugurował więc nowy sposób modlitwy w ramach inauguracji nowego kultu. Jest to modlitwa synowska ze swej natury, a jako taka kieruje się do osoby Ojca, powołując się na Jego ojcostwo. Nowość tej modlitwy polega na tym, że nie kieruje się po prostu do jednego Boga, jak czynili Żydzi w swoim kulcie i w swojej modlitwie, ale w sposób specyficzny i konkretny jest kierowana do Boskiej osoby Ojca, której istnienie objawił Jezus Chrystus. Rozróżnienie to jest bardzo ważne, skoro Syn, będący Bogiem, zwraca się do Boga jako Ojca. Rozróżnienie osób Bożych jest istotne dla nowości modlitwy zainaugurowanej przez Jezusa.

³ Por. J. Warzecha, *Ojcostwo Boga w Piśmie Świętym*, „Communio” 2 (1982) nr 1, s. 34–53.

⁴ Por. H. Langkammer, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, s. 182–184.

Oczywiście *Abba*, za pośrednictwem którego Syn zwraca się do Ojca dotyczy Syna wcielonego w Jego relacji, która urzeczywistnia się w Jego życiu ziemskim. W swojej ziemskiej egzystencji Syn doświadcza po ludzku swojej zażyłości z Ojcem. Jego świadomość ludzka rozwija się jako świadomość synowska. *Abba* wyraża więc doświadczenie synowskie z uczuciem bezpośredniej bliskości w stosunku do Ojca. W ten sposób modlitwa Jezusa jest naznaczona obecnością tego, którego nazywa „Tatusiem”⁵.

1.2. UCZNIOWIE MODLĄ SIĘ JAKO SYNOWIE

Nowość swojej modlitwy Jezus przekazał swoim uczniom. Idąc za Jezusem od samego początku zwracali się do Ojca wezwaniem *Abba*. Św. Paweł daje tego jednoznaczne świadectwo w Liście do Galatów, uznając to wezwanie za manifestację przybranego synostwa chrześcijan: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: *Abba*, Ojczy” (4, 6). Duch Święty uzdalnia do synowskiej modlitwy, ponieważ jest Duchem Syna, nieustannie przedłużając w modlitwie chrześcijańskiej Jezusowe *Abba*⁶. W Liście do Rzymian to samo *Abba* jest interpretowane jako źródło wolności dzieci Bożych: „Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: „*Abba*, Ojczy!”. Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteście dziećmi Bożymi” (Rz 8, 14–16).

Abba jest dla św. Pawła znakiem tożsamości chrześcijan, jakby ich „wizytówką”: są oni nie tylko uczniami, idącymi za swym Nauczycielem, ale uczestnikami Jego godności i Jego dziedzictwa. Otrzymali oni od Chrystusa udział w Jego synostwie i wyrażają je w swojej modlitwie, słowem wskazującym na synowską zażyłość.

⁵ Na temat modlitwy Jezusa por. J. Jeremias, *Abba*, s. 71–88; I. de la Potterie, *Modlitwa Jezusa*, Kraków 1996.

⁶ Por. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 85–86.

Duch Święty uzdalnia do uznania tej tożsamości i zażyłości, gdyż tylko On może urzeczywistnić w człowieku relację zażyłości z Ojcem i podnieść modlitwę na poziom wyrażający tę zażyłość. Otwiera się w ten sposób przed modlącym się chrześcijaninem pełny dostęp do Ojca, wprowadzając go w samą tajemnicę trynitarną.

Abba na ustach uczniów ma swoją genezę w lekcji modlitwy udzielonej im przez Nauczyciela. Św. Łukasz przytacza okoliczności, w których Jezus nauczył uczniów modlitwy: „Gdy Jezus przebywał na jakimś miejscu na modlitwie i skończył ją, rzekł jeden z uczniów do Niego: «Panie, naucz nas modlić się, jak i Jan nauczył swoich uczniów». A On rzekł do nich: «Kiedy się modlicie, mówcie: Ojcie...»” (11, 1–2). Ojcie występuje tutaj jako tłumaczenie aramejskiego *Abba*. W wersji św. Mateusza modlitwa rozpoczyna się bardziej rozwiniętym wezwaniem: „Ojcie nasz, który jesteś w niebie...” (6, 9). Wyrażenie „który jesteś w niebie” wydaje się podkreślać odległość, jaka dzieli nas od Ojca, podczas gdy *Abba* wskazuje na Jego zdumiewającą bliskość.

Prostota wezwania *Abba-Ojcie* wskazuje na nadzieję wysłuchania prośb, które rozwijają się w dalszej części modlitwy. Dlatego dla wielu teologów *Ojcie nasz* jest „modlitwą nadziei chrześcijańskiej”; gdyż ukazuje ona, co jest jej przedmiotem, czyli do czego może w swoim życiu dążyć każdy człowiek. Mówiąc *Abba* chrześcijanie wyznają, jakiego dziedzictwa oczekują i wierzą, że mogą osiągnąć to dziedzictwo wysłużone im przez Chrystusa⁷.

W innym miejscu Jezus umacnia tę nadzieję, wskazując na życzliwość Ojca w stosunku do Jego uczniów, na którą otwierają się poprzez swoją wytrwałą modlitwę w imię Chrystusa: „Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie, da to, co dobre, tym, którzy Go proszą” (Mt 7, 11). A w Ewangelii św. Jana Jezus mówi: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: O cokolwiek będziecie prosili Ojca, da wam w imię moje” (J 16, 23). Jezus precyzuje, że życzliwa

⁷ Por. mój artykuł: *W poszukiwaniu żywej nadziei. Na podstawie „Compendium theologiae” św. Tomasza z Akwinu, „Collectanea Theologica” 59 (1989) fasc. IV, s. 77–87.*

odpowiedź na prośbę uczniów opiera się na miłości, jaką Ojciec osobiście ich otacza: „W owym dniu będziecie prosić w imię moje, i nie mówię, że Ja będę musiał prosić Ojca za wami. Albowiem Ojciec sam was miłuje...” (J 16, 26). Miłość Ojca nie tylko usprawiedliwia zwracanie się do Niego *Abba*, ale wprost do tego pobudza.

2. MODLITWA CHRZEŚCIJAŃSKA

Modlitwa Pańska została już na początku chrześcijaństwa uznana za wyjątkową modlitwę i streszczenie modlitwy chrześcijańskiej. Weszła ona do kanonu najczęściej odmawianych modlitw oraz stanowi stały i ważny moment liturgii eucharystycznej. Jest stałym elementem modlitw ekumenicznych. Stanowi dzisiaj, podobnie jak w ciągu wieków⁸, przedmiot licznych komentarzy i interpretacji⁹. Współczesny wyraz tego pierwszorzędnego znaczenia Modlitwy Pańskiej dla chrześcijanina znajdujemy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, który znaczną część swojego wykładu na temat modlitwy poświęca właśnie komentarzowi do tej modlitwy¹⁰.

Mimo tego podstawowego znaczenia i popularności modlitwy *Ojcze nasz*, wydaje się, że samo wezwanie „Ojcze” nie stanowi jeszcze w pełni ośrodka modlitwy chrześcijańskiej. Jakkolwiek modlitwy liturgiczne zawsze są kierowane do Ojca przez Chrystusa, to jednak najczęściej otwierają je inne wezwania: Boże, Boże wieczny, Boże wszechmogący, Panie..., które są bliższe modlitwie Starego Przymierza niż modlitwie Jezusa. Wezwanie modlitewne

⁸ Por. S. Sabugal, *Abba!... La oración del Señor*, Madrid 1985; *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, wstęp i oprac. H. Pietras, Kraków 1993.

⁹ Por. R. Guardini, *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser*, Würzburg 1960; J. Carmignac, *Recherches sur le „Notre Père”*, Paris 1969; A. M. Carré, *Ojcze nasz. Modlitwa Chrystusa i chrześcijan*, Warszawa 1975; J. Drozd, *Ojcze nasz. Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Katowice 1983; B. Maggioni, *Padre nostro*, Milano 1995; M. Bednarz, *Ojcze nasz*, Tarnów 1999.

¹⁰ Por. KKK 2759–2865.

wprowadzone przez Jezusa w Jego modlitwach nie stało się jeszcze wezwaniem powszechnie używanym przez chrześcijan. Nie tylko nie wzywa się Ojca, ale często jest On zapomniany w modlitwie chrześcijańskiej, a przecież modlitwa kieruje się przede wszystkim do Niego.

Nie chodzi tu o jakiś tylko terminologiczny detal, ale o samą istotę modlitwy chrześcijańskiej. Zakończenie modlitw liturgicznych wytrwale potwierdza, że to Bóg Ojciec jest celem, do którego zwraca się modlitwa chrześcijańska. Pomniejszanie centralnego wezwania modlitewnego objawionego przez Jezusa, jakim jest *Abba-Ojciec* wydaje się wskazywać na braki w chrześcijańskiej świadomości udziału w synostwie Bożym, które przecież teologia dogmatyczna interpretuje jako pierwszy skutek usprawiedliwienia dokonywanego w człowieku przez Chrystusa. Ta świadomość powinna wyrażać się przede wszystkim w kulcie i w modlitwie.

Jezusowa lekcja o zaczynaniu modlitwy od *Abba* czeka jeszcze na dalszą recepcję w świadomości chrześcijan i ich modlitwie. Przejście od Starego do Nowego Testamentu czeka jeszcze na pełne urzeczywistnienie, które – oczywiście – stopniowo następuje¹¹. Przykład i nauczanie Jezusa są odczytywane wciąż na nowo, do czego szczególnie przyczyniły się przygotowania do Roku Jubileuszowego 2000, w ramach których rok 1999 był poświęcony osobie Boga Ojca. Takie zadanie wyznaczył wówczas Kościołowi Ojciec Święty Jan Paweł II w liście apostołskim *Tertio millennio adveniente*:

Celem roku 1999... będzie rozszerzenie horyzontów człowieka wierzącego zgodnie z perspektywą samego Chrystusa: perspektywą prawdy o Ojcu, który jest w niebie (por. Mt 5, 45), przez którego On został posłany i do którego powrócił (por. J 16, 28). – A to jest życie wieczne: „aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). Całe ży-

¹¹ W tym duchu ostatnio powraca na przykład idea ustanowienia osobnego święta liturgicznego ku czci Boga Ojca; por. J. Galot, *Fête le Père*, Paris 1993.

cie chrześcijańskie jest jakby wielkim pielgrzymowaniem do domu Ojca, którego bezwarunkową miłość do każdego człowieka, a zwłaszcza do „syna marnotrawnego” (por. Łk 15, 11–32), odkrywamy na nowo każdego dnia. To pielgrzymowanie angażuje wewnątrz osoby, rozszerza się na wspólnotę wierzących, aby ostatecznie ogarnąć całą ludzkość. Jubileusz skupiony wokół postaci Chrystusa staje się w ten sposób aktem uwielbienia Ojca: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abymy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 3–4) (nr 49).

3. DLACZEGO MODLIMY SIĘ DO OJCA?

3.1. WIARA W OJCA

Bóg Ojciec jest pierwszym przedmiotem wiary chrześcijańskiej, czego wyrazem jest nasze wyznanie wiary rozpoczynające się od artykułu *Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*. Jezus wzywając uczniów do wiary w siebie, stale i niezmiennie podkreśla, że mają wierzyć w Niego jako w Syna Bożego. Ojciec chciał tej wiary jako Ten, który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Wiara chrześcijańska przyznaje w swojej strukturze bezwzględne pierwszeństwo Bogu Ojcu. Podejmując to zagadnienie, Tradycja wschodnia mówi z upodobaniem o Jego „monarchii”.

Wiara w Syna jest tym samym, co wiara w Ojca: „Ten, kto we Mnie wierzy, wierzy nie we Mnie, lecz w Tego, który Mnie posłał” (J 12, 44). Poznanie Jezusa jest dla chrześcijanina równocześnie poznaniem Ojca. „Gdybyście Mnie poznali, poznalibyście i Ojca mego” (J 8, 19) – mówi Jezus do faryzeuszów, którzy nie chcą uznać w Nim Syna Bożego. Uczniowie mają dostęp do Ojca, ponieważ „widzą” Jezusa, to znaczy przez wiarę mają dostęp do Jego tajemnicy. Filipowi, który prosi Jezusa, aby pokazał uczniom Ojca, Jezus

odpowiada: „Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca... Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł. Wierźcie Mi, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (J 14, 9–11). Ci, którzy uznają Jezusa przez wiarę są prowadzeni przez Niego do Ojca. Jezus podkreśla, że prawdziwe poznanie, którego On jest przedmiotem, jest poznaniem Ojca. Wiara w Chrystusa osiąga swoją pełnię w wierze w Ojca.

3.2. OBECNOŚĆ OJCA

Kiedy Jezus stawia siebie w centrum życia chrześcijańskiego, wymagając miłości do siebie, wskazuje, że to nie On przyciąga ludzi do siebie, ale że do tej miłości jest przyciągany przez Ojca: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeśli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał” (J 6, 44). W Ojcu jest siła, która przyciąga ludzi do Jezusa.

Ojciec towarzyszy całemu działaniu, przez które Chrystus, przyjęty przez miłość, przychodzi zamieszkać w uczniach: „Jeśli mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” (J 14, 23). Ojciec zamieszkuje w tym, kto miłuje Chrystusa i zachowuje Jego przykazania.

Stwierdzenia „przyjdziemy” i „będziemy przebywać” wyrażają nierozdzielność jedność Ojca i Syna. Liczba mnoga, wyrażająca tożsamość Boga, stanowi decydującą nowość objawienia, które ma u swoich podstaw Tróję Osób. Jezus objawia, że Bóg jest rzeczywistością trynitarną. „My” wskazuje na równość tych, którzy stanowią całość i razem przychodzą, aby przebywać w chrześcijaninie. To „my” zostaje pogłębione przez węzeł synowski, jaki łączy Chrystusa z Ojcem. Pozwala on zrozumieć, w jaki sposób Chrystus, tak jak Ojciec, może powiedzieć „Ja jestem”. Jako Syn otrzymuje On wszystko od Ojca, ponieważ do Syna należy to wszystko, co posiada Ojciec, z wyjątkiem Jego bycia Ojcem. Dlatego Jezus mówi: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). „Jedno” oznacza jeden byt, który Ojciec posiada jako Ojciec a Syn jako Syn.

Objawienie Boskiego „my” stanowi ciągłość z objawieniem jedyne go Boga w Starym Przymierzu. Bóg Nowego Przymierza pozostaje Jedynym Bogiem, ponieważ byt Syna utożsamia się z bytem Ojca, czyli – jak mówi Credo nicejsko-konstantynopoli- tańskie – Syn jest „współistotny” Ojcu¹².

W tej ciągłości jest także inny nowy element. Jezus pokazuje, że chrześcijanin jest przeznaczony, by stać się świątynią osób Bożych przez przyjęcie Ich do siebie. Nie można czcić Syna, nie czcząc Ojca i Ducha Świętego.

3.3. EUCHARYSTIA – DAR OJCA

Zasada kultu obejmującego nierozdzielnie Ojca i Syna w sposób specyficzny weryfikuje się w Eucharystii. Tajemnica eucharystyczna jest oczywiście chrystocentryczna, ponieważ to Chrystus składa się w ofierze, On jest w Niej obejmowany chrześcijańskim uwielbieniem oraz On przez nią jest głoszony w integralności swoich tajemnic. Ale równocześnie to sam Chrystus podkreślił, że Eucharystia jest darem pochodzącym od Ojca. Szukającym Go po rozmnożeniu chleba, wyjaśnia: „Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy; Jego to bowiem pieczęcią swą naznaczył Bóg Ojciec” (J 6, 27). To Ojciec, naznaczając Chrystusa swoją pieczęcią, przekazuje mu swój byt i komunikuje mu swoją świętość, a tym samym uzdalnia Go do karmienia ludzi „na życie wieczne”.

Chleb z nieba jest chlebem dawanym przez Ojca. Jezus potwierdza to jednoznacznie: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale dopiero Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba” (J 6, 32). Manna była uważana za dar Boży. Można ją uznać za dar „ojcowski”, ponieważ to Ojciec daje chleb. Eucharystia czerpie cały swój sens z daru ojcowskiego; ma ona wiele większy sens niż manna. Ten sens można odkryć

¹² Por. J. Królikowski, *Syn Boży i nasz Zbawiciel. Studia chrystologiczne*, Kraków 2014, s. 175–208 (Ministerium Expositionis, 1).

w świetle objawiania Ojca: Ojciec ukazuje intensywność swojej miłości, dając swego Syna jako pokarm eucharystyczny: „Chlebem Bożym jest Ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu” (J 6, 33)¹³.

Eucharystia jest więc przede wszystkim dziełem Ojca i dziękczynienie kieruje się do Ojca. Kult eucharystyczny, zwracając dominującą uwagę na Chrystusa i tajemnice Jego życia, kieruje się jednak przede wszystkim do Ojca, co potwierdzają konsekwentnie wszystkie modlitwy eucharystyczne, w których wezwanie Ojca powtarza się jak refren¹⁴.

4. OJCIEC – ŹRÓDŁO ŻYCIA

Kiedy Jezus utożsamia się z krzewem winnym i ukazuje się jako źródło życia chrześcijan, odwołuje się do Ojca, by pokazać, że to On „jest tym, który go uprawia” (J 15, 1). Ojciec troszczy się o wzrost winnej latorośli: „Każdą latorośl, która we Mnie nie przynosi owocu, odcina, a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfitszy” (J 15, 2). To Ojciec kształtuje rozwój winnego krzewu oraz czyni go płodnym. W owocach, jakie przynosi winny krzew, wyraża się Jego chwała: „Ojciec mój przez to dozna chwały, że owoc obfity przyniesiecie i staniecie się moimi uczniami” (J 15, 8).

Ojciec nie jest tylko gospodarzem winnicy, który troszczy się o jej rozwój, ale zapewnia jej wzrost, przekazując jej swoje własne życie. Obraz uprawiającego winnicę wskazuje na wymiar zewnętrzny jej wzrostu, ale z przypowieści Chrystusa wynika coś więcej. Jezus mówi: „Kto trwa we Mnie, a Ja w Nim, ten przynosi owoc obfity, bo beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 4). Stwierdzenie to wskazuje, że to On w łączności z Ojcem jest wewnętrznym warunkiem rozwoju każdej latorośli i przynoszenia owocu. Konkretnie dokonuje się to przez Eucharystię (por. J 6, 57).

¹³ Por. L. A. Schökel, *L'Eucaristia*, Milano 1988.

¹⁴ Por. Modlitwy eucharystyczne w *Mszale rzymskim* oraz zbiór anafor wschodnich zebranych w: *Wieczera mistyczna. Anafor eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, oprac. J. Paprocki, Warszawa 1988.

Winne latorośle rozwijają się dzięki mocy życia, która wychodzi od Ojca i przez Syna jest im komunikowana.

Życ dzięki Ojcu oznacza żyć dla Ojca. Kontekst przypowieści Jezusa wskazuje, że Jezus żyje przez Ojca i że ten, kto trwa w Nim, żyje przez Ojca. Jednak to życie przez Ojca zawiera jako konsekwencję życie dla Niego. Jezus wie, że życie otrzymuje od Ojca, i że żyje nim dla Niego. Tych, którzy karmią się Nim wprowadza na drogę życia przez Ojca i dla Ojca. W ten sposób potwierdza się to, że kult jest ukierunkowany na Ojca, wyrażając jednocześnie, że każdy chrześcijanin żyje przez Niego i dla Niego¹⁵.

5. OJCIEC – WZÓR MIŁOŚCI

Odniesienie do Ojca łączy się ściśle także z nowym przykazaniem miłości. Chrystus ogłosił to przykazanie w odniesieniu do samego siebie: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 15, 12). W swojej ludzkiej miłości formuje On zasadę postępowania i wzór do naśladowania. Kochał sercem ludzkim, ale na sposób Boski. Tajemnica wcielenia pozwoliła Synowi uformować w sobie doskonały wzór miłości w życiu ludzkim.

Mówiąc jednak do uczniów: „Wytrwajcie w miłości mojej!” (J 15, 9), Jezus wskazuje na Ojca jako na jej pierwszorzędny wzór: „Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowałem” (J 15, 9). Ojciec jest pierwszą zasadą miłości. Jeśli Jezus zachęca do naśladowania siebie, to dlatego, że Jego Serce jest wiernym odzwierciedleniem Serca Ojca, czego wyrazem są Jego słowa i czyny.

Podstawowe przykazanie miłości ma swoje źródło zarówno w Synu, jak i w Ojcu. Jezus stwierdza: „Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości” (J 15, 10), a potem deklaruje: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 15, 122). Jezus podaje więc jako swoje przykazanie to, co jest przykazaniem Ojca.

¹⁵ Por. A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987, s. 73–80.

Wypełniając przykazania Ojca, Jezus trwa w Jego miłości. Wzywa więc do trwania jak On w miłości Ojca, miłując tak, jak On miłował. To trwanie umożliwia wzrost miłości aż do przekroczenia granic ludzkiej logiki, do czego zachęca Jezus w Kazaniu na górze: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5, 44–45). Uniwersalna dobroć Ojca powinna znaleźć wyraz w miłości, która obejmuje wszystkich, nawet nieprzyjaciół. To właśnie relacja z Ojcem jest przyczyną i źródłem miłości okazywanej nieprzyjaciołom. Jezus podkreśla tę relację w zachęcie: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 47). Chrześcijanin nie może więc zapominać o Ojcu, jeśli ma naśladować Jego miłość, która jest miłością doskonałą i miarą doskonałości¹⁶.

¹⁶ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t.3: *Etos*, tłum. M. L. Dylewski, Kraków 1984, s. 95–119.

ROZDZIAŁ VII



Mała katecheza o Trójcy Przenajświętszej

Droga wiary bierze początek z tajemnicy Trójcy i w niej znajdzie ostateczny kres, gdy nasze oczy dostąpią wreszcie wiekuistej kontemplacji oblicza Bożego.

św. Jan Paweł II, bulla *Incarnationis mysterium*, 3

Niniejsza mała katecheza stawia sobie na celu wprowadzenie w bardzo podstawowe poznanie niewymownego misterium Trójcy Świętej, by z kolei to poznanie rodziło Jej uwielbienie. Wiemy dobrze, jak bardzo musieli trudzić się nasi katecheci, starając się o przybliżenie nam pierwszej prawdy naszej wiary i sami doświadczamy tego, jak bardzo trudno jest ją przekazywać w ramach przepowiadania. Przygotowanie katechezy o Trójcy Świętej było i zawsze będzie trudne. Także przygotowanie tej katechezy nie było łatwym zadaniem i trudne może okazać się jej bezpośrednie zastosowanie, gdyż nie jest to zwykły konspekt katechetyczny, ale próba możliwie przejrzystego ukazania dzisiejszemu wierzącemu pierwszego misterium jego wiary.

1. TRÓJCA ŚWIĘTA SERCEM CHRZEŚCIJAŃSTWA

A to jest porządek naszej wiary i podstawa [naszej budowy i oparcie dla obyczaju – przyp. J. K.]. Bóg Ojciec niestworzony, niepojęty,

niewidzialny, jeden Bóg, stwórca wszystkiego: to pierwszy artykuł naszej wiary. Drugi artykuł zaś to: Słowo Boże, Syn Boży, Jezus Chrystus, nasz Pan, który objawił się prorokom według właściwości ich prorokowania i według stanu zarządzania Ojca, przez którego wszystko się stało, który w ostatnim czasie, aby sprowadzić wszystko w jedno, stał się człowiekiem wśród ludzi, widzialnym i dotykającym, dla zniszczenia śmierci i ukazania życia i zaprowadzenia wspólnoty człowieka z Bogiem. A to trzeci artykuł: Duch Święty przez którego prorocy przepowiadali i ojcowie nauczali o sprawach Bożych, a sprawiedliwi kierowali się na drogę sprawiedliwości i który w ostatnim czasie został wylany w nowy sposób na ludzkość odnawiając człowieka po całej ziemi dla Boga.

św. Ireneusz¹

Na trzech imionach chrzest nasz zawisł,
W trzech tajemnicach łni nasza wiara.
Trzy imiona podał Pan Apostołom
I my do nich się uciekamy.

św. Efrem²

W Bogu jest miłość. Bóg mieszka zawsze w dobru. Zawsze też jest w Nim ojcostwo. Wierz więc, iż miał zawsze Syna, abyś Go nie znieważał, jakoby nie zawsze był Ojcem.

św. Piotr Chryzolog³

Gdy analizujemy dzieje objawienia Bożego osiągające zwieńczenie w Nowym Testamencie, to szybko dochodzimy do wniosku, że ich właściwym ośrodkiem jest misterium Trójcy Świętej. Nowy Testament stanowi podstawę i „miejsce” tego wielkiego objawienia, które Bóg nam łaskawie darował.

¹ Ireneusz z Lyonu, *Wykład*, s. 28–29.

² Efrem, *Pieśń o Trójcy Świętej*, [w:] tenże, *Śpiew Kraju Dwóch Rzek*, tłum. W. Kania, Tarnów 1989, s. 13.

³ Piotr Chryzolog, *Katecheza o apostołskim symbolu wiary*, [w:] tenże, *Źródło wody żywej. Homilie wybrane*, tłum. W. Kania, Tarnów 1983, s. 35.

Trójca Święta objawia się w dziejach zbawienia, to znaczy w swoim wejściu w świat, by w nim dokonać zbawienia człowieka. Trójca Święta – misterium wszystkich misteriów – stanowi to, co najbardziej podstawowe, a zarazem najbardziej niewymowne w chrześcijaństwie. Jest tym, co najbardziej podstawowe, gdyż w istotny sposób chrześcijaństwo charakteryzuje właśnie objawienie trynitarne, czyli objawienie Boga, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Przypomina nam tę prawdę nasz chrzest, udzielany „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Wskazuje na to każda Eucharystia, w której uczestniczymy, a poprzez którą kapłan przedłuża wobec Ojca kapłańskie działanie wcielonego Syna, w jedności Ducha Świętego. Chrześcijaństwo oznacza wyznanie słowem i życiem Trójcy Świętej, by stawać się Jej „ciałem” – *corpus Trium*, jak mówił w początku Kościoła Tertulian⁴. Ujmując rzecz od strony negatywnej, można powiedzieć, iż zapomnienie bądź pomniejszenie Trójcy w sercu chrześcijaństwa oznacza zasadnicze niezrozumienie tego, czym jest chrześcijaństwo, oraz prowadzi do jego zakwestionowania.

Misterium Trójcy jest zarazem tym, co najbardziej niewymowne, ponieważ jest Ona niezgłębioną przepaścią, której ogarnięcie przekracza wszelkie zdolności intelektualne człowieka, przy pomocy których poznaje otaczającą go rzeczywistość.

Trzeba jednak równocześnie zauważyć, że jeśli uchwycimy zasadnicze znaczenie tego, czym jest misterium Trójcy Świętej, to ta tajemnicza i niewymowna rzeczywistość staje się wielkim i niezastąpionym światłem, oświecającym nasze najbardziej codzienne życie i wyjaśniającym problemy naszej egzystencji. Jest tak dlatego, ponieważ uznanie Trójcy, czyli tego, że w Bogu są trzy osoby, uznanie, że „trzy” jest tak samo podstawowe jak „jeden”, oznacza to samo, co stwierdzenie – i jest to stwierdzenie o zasadniczym znaczeniu – że miłość utożsamia się z bytem, że Absolut nie jest bezosobową Jednością, w której w końcu wszystko się rozpłynie, ale że Trójca osób żyje we wspólnocie (komunii) miłości.

⁴ Tertulian, *De baptismo* 6: PL 1, 1315.

Ten fakt jest w stanie dokonać przewrotu w ramach każdej ludzkiej perspektywy, ponieważ skoro u podstaw Absolutu jest miłość, to – analogicznie – wspólnota między osobami staje się odzwierciedleniem Absolutu w stworzeniu. W ten sposób znajduje uzasadnienie to, co my – z drugiej strony – czujemy jako rzeczywiste w najwyższym stopniu, a mianowicie dwa niezwykle ważne stwierdzenia, co do których jesteśmy głęboko przekonani, że pod żadnym pozorem nie możemy z nich zrezygnować, a są nimi: godność osoby i imperatyw miłości.

2. PERSPEKTYWA BIBLIJNA

Stary Testament głosił Ojca w sposób zupełnie wyraźny, Syna raczej jakby przez zasłonę. Nowy Testament ukazał nam Syna całkiem jasno, ale bóstwo Ducha Świętego tylko zaznaczył. Teraz wreszcie Duch Święty między nami przebywa wyraźniej objawiając nam prawdę o sobie. Albowiem w czasie, kiedy bóstwo Ojca nie było jeszcze powszechnie uznawane, byłoby rzeczą wielce ryzykowną pozwolić na otwarte głoszenie Syna, albo w czasie, kiedy nie przyjęto jeszcze Bóstwa Syna, narzucać ludziom objawienie Ducha Świętego – że się posunę do stwierdzenia nawet zanadto śmiałego – jako ciężar dodatkowy.

św. Grzegorz z Nazjanzu⁵

Wiara nasza, wiara prawdziwa, wiara prosta, wiara katolicka nie jest tworem fantazji, lecz opiera się na świadectwie Pisma Świętego, nie chwieje się od heretyckiej zuchwałości, lecz jest ugruntowana na apostołskiej prawdzie i uczy: „Wiemy i wierzymy”. Choć nie widzimy tego oczyma ani sercem w tym życiu, w którym wiara ma nas przede wszystkim oczyścić, to właśnie dzięki niej otwarcie wyznajemy, że Ojciec i Syn i Duch Święty stanowią nierozdzielny Trójcę, że jest jeden Bóg, że Syn nie jest Ojcem, Ojciec nie jest Synem, Duch Święty nie jest ani Ojcem ani Synem, lecz Duchem Ojca i Syna. Ta

⁵ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 31, 26*, [w:] tenże, *Mowy wybrane*, praca zbiorowa, Warszawa 1967, s. 358.

niewypowiedziana Boskość sama sobie wystarczająca, wszystko odnawiająca, stwarzająca, ożywiająca, powołująca i przywołująca, sądząca i odpuszczająca jest – jak wiemy – równocześnie niewypowiedzianą i nierozdzielną Trójcą.

św. Augustyn⁶

W co my właściwie wierzymy jako chrześcijanie? Już święty Jan odpowiada na to pytanie: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam” (1 J 4, 16). Trzeba jednak od razu zauważyć, że nie wierzymy w miłość widzianą tylko jako „komunikacja między osobami”, gdyż w takim rozumieniu miłości chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi, którzy również wiedzą, czym ona jest. Chrześcijanie wiedzą przede wszystkim, że podstawą miłości między ludźmi jest ta miłość, jaka istnieje w Bogu. To jest specyficzny element w chrześcijańskiej wizji miłości. Tym, co czyni „przykazanie miłości” najwyższym w ramach naszych relacji z innymi, jest to, iż miłość jest faktycznie istotą Absolutu. Jest to podstawowy fakt, który trzeba uwzględnić, aby wykazać, w jaki sposób i do jakiego stopnia misterium Trójcy ma znaczenie dla naszego życia. Ilekroć przystępujemy do poszukiwania oparcia dla rozmaitych postaw, jakie wyrażamy w naszej egzystencji, jesteśmy zmuszeni do nieustannego powracania do tego punktu.

Ustaliwszy, że taki jest przedmiot naszej wiary, pojawia się od razu następne pytanie, a mianowicie – skąd wiemy, iż Bóg jest Trójcą, to znaczy – że w Bogu są trzy Osoby?

Jest więc konieczne ustalenie podstaw, na których opiera się nowe poznanie dotyczące Trójcy Świętej. Chodzi o rzecz bardzo ważną, która dotyczy samej podstawy naszej wiary i wiary każdego dzisiejszego człowieka. Jest niezwykle ważne, aby to, w co wierzymy, czyli przedmiot wiary, miało swoją podstawę i swoje racje, gdyż chodzi o spójne i przekonujące uzasadnienie naszego przyłgnięcia – przylgnięcia całym sobą i całym życiem do tego, w co wierzymy. Chodzi o przylgnięcie, które byłoby w pełni przejrzyste,

⁶ Augustyn, *Homilia o Trójcy Świętej* [2], tłum. W. Kania, Tarnów 1988, s. 6–7.

wystarczająco krytyczne i doskonale wolne. Nie wystarczy uzasadnienie oparte na przekazach tradycji bądź powołujące się na tę krótkodystansową logikę, według której lepiej wierzyć niż nie wierzyć. Chodzi o to, byśmy mieli prawo do stwierdzenia wobec siebie i wobec niewierzących, iż nasza wiara opiera się na prawdzie, a nie jest tylko uzasadniona naszym osobistym punktem widzenia i naszym subiektywnym przekonaniem. Z drugiej strony trzeba zauważyć, iż tylko w oparciu o wiarę wyrastającą z prawdy możemy prowadzić dialog na jej temat, bronić jej i ją uzasadniać, gdyż tylko prawda jest absolutnym warunkiem wszelkiego dialogu i wszelkiej apologetyki.

My, chrześcijanie, wierzymy więc, że nasza wiara w Trójcę Świętą opiera się na prawdzie i jest wiarą prawdziwą. Jest to stwierdzenie bardzo poważne i nośne znaczeniowo, a pod wieloma względami, jeśli nie wprost – całkowicie paradoksalne. Mimo zarzutów, a nawet trudności, jakie kryją się w tym stwierdzeniu, jako chrześcijanie, ponad wszelkimi zarzutami i trudnościami potwierdzamy, iż mamy prawo mówić, że nie tylko wierzymy w człowieka, nie tylko wierzymy w Boga, ale wierzymy w Trójcę Świętą, ponieważ to jest prawda. Taka jest nasza wiara, która jest wiarą w rzeczywistość, a nie w hipotezę. Hipotezy odgrywają rolę pozytywną, ale można się bez nich obejść. Ostatecznie liczy się tylko i wyłącznie to, co jest rzeczywistością. Święty Atanazy, wielki obrońca prawowierności w starożytnym Kościele, z determinacją podkreśla: „Trójca jest [...] Trójcą nie z nazwy i z pozoru, lecz jest Nią naprawdę i rzeczywiście”⁷.

Podstawowe stwierdzenie chrześcijańskie jest więc następujące: Trójca jest podstawą wszelkiej rzeczywistości. Ona jest Absolutem, Ona jest „oceanem bytu”, Ona jest tym, co pierwotne, i tym, co ostateczne. Przyjdzie dzień, w którym Konfucjusz, Mahomet, Marks i wszyscy ci, którzy chcieli zająć miejsce Absolutu, a wraz z nimi także my, chrześcijanie, staniemy wobec Trójcy Świętej.

⁷ Atanazy, *Listy do Serapiona* [1, 29], tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 102.

Posłanie chrześcijańskie w świecie polega na tym, by przeżywać ten fakt oraz zapowiadać go tym, którzy jeszcze go nie znają. Taki jest warunek autentycznej obecności chrześcijan w świecie. Dopiero ogłosiwszy tę prawdę, można zajmować się innymi rzeczami, na przykład postępowaniem ludzkim, działalnością społeczną, udziałem w polityce, wszystkimi problemami, jakie wyłaniają się w konkretnym czasie i miejscu. Przede wszystkim trzeba uświadamiać człowieka, iż pewnego dnia będzie musiał stanąć „twarzą w twarz” z Trójcą Świętą. Wiara polega właśnie na tym, że wierzy się w istnienie prawdy i że Trójca jest tą prawdą. W jaki sposób ta wiara opiera się na rzeczywistości, czyli na prawdzie? Powróćmy więc jeszcze raz do początku, do tego, co rzeczywiście podstawowe.

Czy my, chrześcijanie, mamy właściwie prawo powiedzieć, że chrześcijaństwo jest prawdą, ponieważ opiera się na prawdzie, czyli na tym, co rzeczywiste? Czy tym, co bardziej rzeczywiste, nie jest przypadkiem materia, która jawi się nam z taką konkretnością i z takim naciskiem? Jeśli o nas chodzi, to wierzymy, iż podstawą rzeczywistości nie jest materia, ale Trójca. Zasadniczym problemem, jaki się tutaj pojawia, jest dostęp do tego, co rzeczywiste. Nic nie ma takiego znaczenia dla człowieka, jak problem tego, co rzeczywiste. Musimy wiedzieć, czym jest rzeczywistość, czym my jesteśmy i czym będziemy. Stwierdzamy więc, że Trójca jest podstawą tego, co rzeczywiste i że ta Trójca może być uznana przez człowieka na podstawie objawienia łaskawie udzielonego nam w Jezusie Chrystusie. Dlatego Jezus Chrystus jest tym, który wprowadza nas w rzeczywistość.

Punktem wyjścia jest Pismo Święte, ale to, w co wierzymy, jest ponad Pismem Świętym. Wiara nie odnosi się do Pisma Świętego, ale do rzeczywistości, którą poznajemy na podstawie Pisma Świętego. Oznacza to, iż przedmiotem, do którego dochodzi zrozumienie, nie jest nigdy pojęcie samo w sobie, ale rzeczywistość ujmowana za pomocą danego pojęcia. Tym, co nas interesuje, nie są pojęcia, ale rzeczywistość, którą za ich pośrednictwem ujmujemy i wyrażamy. W tym kontekście możemy więc powiedzieć, że Pismo Święte jest tylko narzędziem; nie wierzymy w Pismo Święte, ale w to, co ono nam przekazuje.

Co zatem przekazuje nam Pismo Święte? Pismo Święte pozwala nam poznać trzy zasadnicze dane, które stają się przedmiotem naszej refleksji. W tym miejscu używamy pojęcia: dane, gdyż właściwie dopiero w IV wieku na określenie tych danych zostanie zastosowane pojęcie osób. Biorąc pod uwagę ten fakt historyczny, także w niniejszych rozważaniach chcemy dojść do pojęcia osoby dopiero na końcu. Nigdzie w Nowym Testamencie nie mówi się o trzech osobach, ale mówi się o Ojcu, o Synu i o Duchu Świętym. To Oni są tymi trzema „danymi”, o których zostało tu wspomniane. Tym, na co wskazuje nam Pismo Święte, jest Ojciec, Syn (Jezus Chrystus) i Duch.

Stwierdzenie, że w Piśmie Świętym mamy do czynienia z tymi trzema danymi jest już stwierdzeniem opartym na refleksji teologicznej. To, co jest podstawowe, jest rzeczywiste; chrześcijanie znaleźli się w sytuacji konfrontacji z czymś rzeczywistym, z czymś nieusuwalnym, z czymś, co się im narzucało. Opierając się na tych trzech danych biblijnych, zaczęto prowadzić szersze rozważania, które nie były pozbawione błędów i niewłaściwości. Rozważania często nie były satysfakcjonujące ani dla samych autorów, ani dla odbiorców ich refleksji. Krok po kroku zaczęto jednak wypracowywać coraz bardziej adekwatne pojęcia i formuły. Chodziło o coś, co nie miało żadnej analogii w dotychczasowym rozwoju intelektualnym ludzkości, chodziło o nowość absolutną, którą z biegiem czasu nazwano teologią. Jej zadaniem stało się szukanie poprawnych wyjaśnień dotyczących danych chrześcijańskich, których punktem dojścia stało się wypracowanie pewnych formuł nazywanych dogmatami.

Nie należy oczywiście mieszać formuł z danymi. Gdy mówimy, że w Bogu są trzy osoby, to stosujemy w tym przypadku formułę, jaką wypracowano w IV wieku. W owym czasie zaczyna się mówić na Wschodzie o *tria prosopa*. *Prosopon* – po grecku oznacza maskę. Łacińskim odpowiednikiem tego pojęcia jest *persona*, które prawdopodobnie również oznacza maskę, czyli to, przez co przechodzi głos. Refleksja wyszła od wyrażenia, które oznaczały maskę – maskę reprezentującą postać – rozumianą w tym znaczeniu, w jakim mówi się o postaci w sztuce teatralnej, czyli o osobie. Tak

wygląda rekonstrukcja filologiczna pojęcia. Od tamtego czasu zaczęto mówić o trzech osobach, gdyż ta formuła wydała się najbardziej adekwatna do opisania tych danych należących do rzeczywistości, o której mówimy.

3. BÓG OJCIEC

Nasze oczy nie mogą dostrzec samej istoty światła, czyli substancji słońca: oglądając jednak jego blask lub przenikające przez okno promienie możemy dzięki nim domyślić się, jakie jest źródło i pochodzenie materialnego światła. Tak zatem dzieła opatrności Bożej i kunsztowna budowa wszechświata w zestawieniu z samą istotą Boga i Jego naturą są jak gdyby jakimiś promieniami tej natury. Ponieważ więc nasz umysł sam przez się nie może oglądać Boga w Jego naturalnej postaci, to na podstawie piękna Jego dzieł i wspaniałości stworzeń pojmuje Go jako Ojca wszechświata.

Orygenes⁸

W ten sposób według mego zdania, utrzymamy się przy jedności Bóstwa, jeżeli Syna i Ducha odniesiemy do jednej przyczyny, ale nie złączymy Ich razem ani nie zmieszamy, i jeśli przyjmiemy jeden i ten sam ruch i wolę boskości i – by tak powiedzieć – tożsamość istoty.

św. Grzegorz z Nazjanzu⁹

Która z danych jest najbardziej pierwotna wśród tych trzech, o których tutaj mówimy? Jest nią przede wszystkim Ojciec, pierwsza osoba; ten, którego pierwsi chrześcijanie nazywali Bogiem – *ho Theos*. Jest uderzającym faktem filologicznym, iż wyrażenie Bóg – *ho Theos* – autorzy Pisma Świętego i pierwsi teologowie chrześcijańscy rezerwowali Ojcu. Określenie Ojciec było dla nich synonimem Boga. Chodzi tutaj oczywiście o Boga, o którym świadczy cały Stary Testament. Poprzez objawienie Starego Testamentu ukazuje się

⁸ Orygenes, *O zasadach* 1, 1, 5–6, [w:] tenże, *Duch i ogień*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków–Warszawa 1995, s. 86.

⁹ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 20, 7, [w:] tenże, *Mowy wybrane*, s. 222.

rzeczywistość, która posiada wszystkie cechy charakterystyczne najwyższego Bytu, Sensu egzystencjalnego i nieogarnionego Majestatu, której szczytem jest najwyższa świętość i najwyższe piękno. Wędrówka poznania Boga w Starym Testamencie przechodzi od bojaźni wobec świętości do ekstatycznej adoracji, czyli od momentu, w którym Bóg jawi się w swoim aspekcie całkowitego oddzielenia od człowieka, aż do chwili, w której zaczyna wzbudzać w człowieku całkowite przyłgnięcie. Wystarczy przeanalizować w tym względzie doświadczenie Abrahama, Mojżesza czy Izajasza, które wzbudzają zachwyt Żydów, muzułmanów i chrześcijan, gdy wyznają istnienie Boga transcendentnego, którego istnienie narzuca się im w sposób absolutny. Na podstawie porównania obrazu Boga, jaki stopniowo wyłania się z objawienia judeochrześcijańskiego, z obrazem Boga, jaki występuje w innych religiach, można stwierdzić, że specyfiką dla pojęcia Boga w tradycji judeochrześcijańskiej jest złączona z Nim adoracja. Bóg chrześcijański jest Bogiem, któremu należy się adoracja (*Deus adorandum*). Dlatego też adoracja jest najwyższym aktem kultu chrześcijańskiego i tylko ona może doprowadzić wierzącego do ekstazy mistycznej.

W ramach tego podstawowego doświadczenia ludzkiego znajduję we mnie Kogoś, kto jest bardziej mną niż ja sam, jak zauważył św. Augustyn. Odnajduję w moim doświadczeniu coś bardziej pierwotnego ode mnie samego; coś, co nie pochodzi ode mnie, ale mi się narzuca. Jest to doświadczenie, które staje się konstytutywne dla mojej wolności – zarówno w dziedzinie moralności, jak i metafizyki. Dochodzę do odkrycia, że to nie ja jestem tym, który decyduje o dobru i złu, o prawdzie i fałszu, ale jestem tym, kto konfrontuje się z daną, która nakłada się na mnie i której nie mogę odrzucić. Jest to doświadczenie, które mówi mi, że moim życiowym powołaniem, wpisany w moją stworzoną naturę, jest bycie pokornym.

Pierwszą daną objawienia jest Bóg w swoim aspekcie ojcostwa. Określenie „Ojciec” może być odniesione do Boga w trzech różnych znaczeniach. Można je najpierw rozumieć jako ojcostwo uniwersalne. W takim sensie już Platon nazywał Boga „Ojcem wszechświata”. Oznacza to, że Bóg jest początkiem wszechświata, a także że wszechświat jest dziełem Jego miłości. W takim znaczeniu na

kartach Nowego Testamentu Chrystus mówi: „On [Ojciec] sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5, 45). Istnieje więc uniwersalne ojcostwo Boga, obejmujące każdego człowieka. Bóg – jako Ojciec wszechświata – ofiaruje wszystkim dary, które zawarte są w naturze.

Drugie znaczenie ojcostwa Boga wyraża się w tym, że jest On nazywany Ojcem przez naród żydowski, gdzie ojcostwo oznacza szczególną relację Izraela z Jahwe. Ta szczególna relacja jest wyrażona w Starym Testamencie przy pomocy różnych metafor zaczerpniętych z relacji rodzinnych – i to zarówno w odniesieniu do ojca, jak i do matki: „Jak kogo pociesza własna matka, tak ja was pocieszać będę” (Iz 66, 13). Szczególne znaczenie w ramach tej relacji zostaje nadane przez proroków „oblubieńczości”, jaką Bóg obejmuje swój naród. W Starym Testamencie zostały wykorzystane także inne różne wyrażenia i idee w celu wypowiedzenia oraz przybliżenia rzeczywistości przymierza, która stanowi punkt odniesienia dla tożsamości narodu żydowskiego.

Jest także trzecie znaczenie, w jakim Bóg jest Ojcem – i jest to znaczenie absolutnie wyjątkowe. Chodzi o sens, w jakim Bóg jest Ojcem swego jedyne Syna. Ojcostwo w Bogu oznacza więc coś wyjątkowego, to znaczy relację, jaką Ojciec w wieczności nawiązuje z Synem i która oznacza, że Ojciec w wieczności wyraża się całkowicie w doskonałym „obrazie” siebie samego, którym jest Syn. Święty Paweł stwierdza z naciskiem: „On jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15).

W tym znaczeniu tylko Syn jest jedynym Synem, tylko Chrystus jest Synem Ojca we właściwym znaczeniu tego słowa. Celem objawienia chrześcijańskiego jest powołanie nas, byśmy stając się jedno z jedynym Synem, stali się synami Ojca – tak jak jedyny Syn jest Synem Ojca. My nie rodzimy się synami, ale stajemy się nimi. Nie chodzi tutaj już o relację synowską typową dla każdego człowieka jako stworzenia, a nawet taką, jak relacja narodu izraelskiego jako narodu przymierza, ale o uczestniczenie w jedynym synostwie Syna. Właśnie dlatego chrześcijaństwo mówi, iż jesteśmy powołani do współdziałania w dziedzictwie Syna Bożego i do stania

się synami w takim znaczeniu, w jakim Chrystus jest Synem oraz w taki sposób, że wszyscy możemy stać się, z Chrystusem i w Chrystusie, synami Ojca – możemy stać się „synami w Synu”.

Nie potrzeba wyjaśniać, o jak bardzo podstawowy fakt tutaj chodzi. Jeśli weźmiemy pod uwagę modlitwy liturgiczne, to od razu zauważymy, iż wszystkie zwracają się do Boga Ojca – „przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, w Duchu Świętym”. Modlitwy liturgiczne nie kierują się do jakiegoś Boga bezosobowego, ale do Ojca, przez Syna, w Duchu Świętym. Są one wyrażeniem tego faktu, że nasza modlitwa jest modlitwą Syna, modlitwą wysłuchiwaną w Jego imię, w której możemy zwracać się do Boga w wolności dzieci Bożych¹⁰. Wskazuje to, iż nie znajdujemy się już w niewolniczej sytuacji strachu i drżenia, ale cieszymy się wolnością synów Bożych, którzy są już dziedzicami dóbr Boskich, jakie już w pewnym stopniu posiadamy, z tą pewnością, że pewnego dnia posiadziemy je w pełni.

Dotykamy tutaj jednego z istotnych wymiarów egzystencji chrześcijańskiej. Postawa człowieka w stosunku do Boga nie jest już postawą sługi, ponieważ – jak mówi Chrystus – „już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15, 15). Przyjaciel jest tym, któremu powierza się wszystko. Jesteśmy wcieleni w Syna, który posiada wszystkie bogactwa Ojca, abyśmy dzięki temu mogli uczestniczyć w bogactwach, jakie należą do Boga. Jest to zdumiewający paradoks dla człowieka stojącego z dala od Boga i od chrześcijaństwa, ale dla chrześcijanina jest to sama podstawa jego wiary. Być chrześcijaninem oznacza wierzyć, że to, co na pierwszy rzut oka wydaje się niemożliwe – jest rzeczywiste. Ojcostwo, o którym mówi Nowy Testament, jest więc czymś, co stanowi podstawę całej rzeczywistości i zachowuje ją

¹⁰ Teologiczne znaczenie zwracania się w naszej modlitwie do Boga Ojca i przykłady takiego zwracania się, jakich dostarcza historia modlitwy chrześcijańskiej można znaleźć w: *Ojciec nasz... Antologia tekstów o Bogu Ojcu*, red. J. Królikowski, Tarnów 1999.

w istnieniu. Ojcostwo potwierdza relację Ojca z Synem oraz zdumiewające i pocieszające uczestniczenie chrześcijan w tej relacji.

4. JEZUS CHRYSTUS

Jeśli więc ktoś widzieć chce Boga, z natury będącego niewidzialnym i w ogóle niemożliwym do oglądania, pojmuje go i poznaje na podstawie dzieł; tak samo nie widząc Chrystusa umysłem, niech dostrzeże go dzięki dziełom ciała i sprawdzi, czy ludzkie są, czy Boże. Gdyby były ludzkie, niech drwi; jeśli jednak pozna, że nie są ludzkie, lecz Boże niech się już nie śmieje z tego, co stoi ponad drwiną, lecz niech raczej podziwia, że przez takie skromne czyny objawiły się nam rzeczy boskie, przez śmierć dotarła do wszystkich nieśmiertelność, przez wcielenie Słowa poznana została powszechna opatrność, której fundatorem i stwórcą jest samo Boże Słowo. To ono bowiem się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni; ono objawiło się przez ciało, żebyśmy zyskali pojęcie o niewidzialnym Ojcu; ono zniosło zelżenie przez ludzi, żebyśmy odziedziczyli niezniszczalność.

św. Atanazy¹¹

Co za przedziwne połączenie! Ten, który jest, zaczyna istnieć; Stwórca staje się stworzony; niepojęty zostaje ujęty myślącą duszą, mieszczącą się w środku między bóstwem i przyziemnym ciałem. Wzbogacający drugich staje się żebrakiem, gdyż bierze na siebie żebractwo swojego ciała, abym ja się wzbogacił Jego boskością. Ten, który ma pełnię wszystkiego, zostaje ogołocony, gdyż na krótki czas pozbywa się swojej chwały, abym ja miał udział w Jego pełności. Co to za bogactwo dobroci? Co to za misterium mnie dotyczące? Otrzymałem pierwiej uczestnictwo w obrazie Bożym i nie ustrzegłem go; On przyjmuje uczestnictwo w moim ciele, aby i obraz ocalić, i ciało unieśmiertelnić.

św. Grzegorz Nazjanu¹²

¹¹ Atanazy, *O wcieleniu Słowa* 54, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 72–73.

¹² Grzegorz z Nazjanu, *Mowa II na Święto Paschy* 45, 9, [w:] tenże, *Mowy wybrane*, s. 535.

W ramach Nowego Testamentu spotykamy drugą „daną”, którą jest Jezus Chrystus. W Nowym Testamencie nie ma absolutnie nikogo innego jak Jezus Chrystus. Kim jest Jezus Chrystus? Jaka jest treść tej danej, którą jest Jezus Chrystus?

Z jednej strony, z naukowego punktu widzenia, jest pewne, że Jezus Chrystus jest człowiekiem. Oznacza to, iż żaden poważny uczyony nie kontestuje faktu istnienia człowieka imieniem Jezus, żyjącego w Galilei. Nie podnosi takich wątpliwości żaden poważny egzegeta, niezależnie, czy jest ateistą, żydem, czy protestantem. Wielu egzegetów kwestionuje to, że Jezus jest Synem Bożym, ale to już inne zagadnienie. Nikt poważny nie próbuje kontestować faktu, iż Jezus z Nazaretu jest postacią historyczną, ponieważ całość spójnych świadectw, dotyczących Chrystusa, jest tego samego rodzaju, jak informacje o innych postaciach historycznych, których istnienia nikt nie podważa. Nikt nie wątpi w istnienie Buddy czy Sokratesa, a przecież nie mamy o nich precyzyjniejszych danych, nad te, dotyczące Jezusa, a jakich dostarczają nam świadectwa zarówno chrześcijańskie, jak i pozachrześcijańskie.

Dla wielu ludzi Jezus jest właśnie jedną z najwybitniejszych postaci religijnych, a może nawet najwybitniejszą. Mamy ponadto do dyspozycji jeszcze inny pewnik, również o charakterze naukowym – znaczy to, że w żadnym przypadku, przez nikogo uczciwego nie może być ów pewnik poddawany w wątpliwość. Tym pewnikiem jest stwierdzenie, że Jezus z Nazaretu przypisywał sobie boską władzę i boskie przywileje. Nie zajmujemy się na razie kwestią, czy miał do tego prawo, gdyż jest to problem, który jeszcze powróci. Mówiąc ściśle, Jezus umarł właśnie dlatego, że prawo przypisania sobie Boskich prerogatyw zostało Mu odmówione. Został skazany na śmierć jako bluźnierca. Domaganie się Boskiej godności stanowi decydującą próbę wpisaną w samą ośrodek Jego biografii. Został skazany na śmierć na podstawie zeznania świadka, który stwierdzał, iż Jezus postawił siebie na równi ze świątynią – tą świątynią, która dla każdego żyda stanowiła miejsce obecności Bożej. Najwyższy kapłan, usłyszawszy te słowa, rozerwał szaty, wołając: „Oto teraz słyszeliście bluźnierstwo. Co wam się zdaje?” (Mt 26, 65–66). A Wysoka Rada odpowiedziała:

„Winien jest śmierci” (Mt 26, 66). Chodziło o wyrok prawomocny, ponieważ prawo żydowskie karze śmiercią bluźnierstwo człowieka, który czyni się równym Bogu. Prawo żydowskie, wydając taki wyrok, może być uznane za prawo sprawiedliwe. Jeśli człowiek czyni się równym Bogu, to dopuszcza się bardzo poważnego przestępstwa i zaciąga straszną winę. Żydzi, jak również chrześcijanie i muzułmanie, konsekwentnie potępiając człowieka czyniącego się równym Bogu, bronią bardzo podstawowego prawa, które dotyczy Boga i porządku w świecie. Demaskowanie wszelkich form bałwochwalstwa stanowi pierwotną i wspólną troskę żydów, muzułmanów i chrześcijan. Tylko Bóg jest Bogiem.

Jest oczywiste, że Jezus Chrystus ogłosił się Bogiem – taki jest pewnik historyczny. Nie czynił tego tylko słowami, ale w sposób jeszcze bardziej autorytatywny wypełniał czyny, które wyrażały Jego domaganie się Boskiej władzy i Boskich prerogatyw. Przykłady są bardzo przejrzyste. Jezus Chrystus ukazywał, że ma prawo odpuszczać grzechy. Przypisywanie sobie przez kogokolwiek prawa odpuszczania grzechów byłoby głupotą. Grzech dotyczy relacji między Bogiem i człowiekiem, a więc jego odpuszczenie przekracza kompetencje człowieka. Faryzeusze doskonale rozumieli, że gdy Jezus mówił: „Odpuszczają ci się twoje grzechy” (Mt 9, 2), przypisywał sobie władzę, jaką posiada tylko Bóg, i dlatego oskarżali go o bluźnierstwo, podobnie jak wtedy, gdy Chrystus powiedział: „Syn Człowieczy jest panem szabat” (Mt 12, 8). I mieli rację, ponieważ szabat został ustanowiony przez Boga, a więc tylko Bóg był panem szabat; jakakolwiek ludzka ingerencja w to prawo od zawsze była niedopuszczalna.

Z naukowego punktu widzenia nie ulega wątpliwości, iż Jezus z Nazaretu przypisywał sobie władzę, godność i naturę, jakie posiada sam Bóg. Wskazywał w ten sposób, że należy do sfery Bożej przez swoje postępowanie i przez swoje wypowiedzi. Na podstawie ewangelii można by przytoczyć wiele przykładów potwierdzających ten wyjątkowy fakt. Ewangelia św. Jana jest wprost skoncentrowana na jego bezpośrednim potwierdzeniu, ogniskując się niejako w wyznaniu Jezusa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Szeroko świadczy o tym cała mowa arcykapłańska Jezusa, w której

mówi między innymi: „A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwej, zanim świat powstał” (J 17, 5); „Ja nie jestem ze świata” (J 17, 14. 16).

Po tych wstępnych refleksjach trzeba przejść do zagadnienia, które Jezus stawia wszystkim ludziom. Jezus z Nazaretu wskazał na to, iż posiada boską władzę. To nie może być oszustwo. Oszust może podawać się za istotę Boską i tacy oszuści rzeczywiście pojawili się w historii, deklarując: „Ja jestem Bogiem”, starając się zebrać wokół siebie grupy ludzi. Takie oszustwo nigdy nie trwało jednak zbyt długo. Oprócz oszustów pojawili się w historii także ludzie egzaltowani na tle religijnym, którzy wielokrotnie wprowadzali zamieszanie w życie religijne, mimo iż zazwyczaj działali w dobrej wierze. To zjawisko pozwala dostrzec, że autentyczna religia jest zawsze zrównoważona, roztropna, oparta przede wszystkim na tym, co rzeczywiste i że są jej całkowicie obce wszelkie formy egzaltacji. Mogą być oczywiście wierzący-egzaltowani, ale właśnie w tych przypadkach może pojawić się coś niepokojącego, coś podejrzanego, nie z punktu widzenia intencji, ale jeszcze raz z punktu widzenia samej rzeczywistości.

Pozostając na poziomie stwierdzeń bezdyskusyjnych możemy powiedzieć, że wszyscy ludzie zgadzają się przynajmniej na postrzeganiu Jezusa w kategoriach jednej z najbardziej wyjątkowych postaci w dziejach ludzkości. Napisali wspaniałe książki o Jezusie żydzi, którzy nie wierzą w Bóstwo Chrystusa, ale widzą w Nim wybitnego przedstawiciela swojego narodu. Uznają Jezusa muzułmanie – zajmuje On w *Koranie* znaczące miejsce, a Mahomet widział w Nim największego z proroków. Znają Jezusa hindusi. Nie przechodzą obojętnie obok Jezusa współcześni ateści, uznając Jego wielkość ludzką. Nikt z nich nie mówi o Jezusie jako oszuście czy też kimś egzaltowanym, chociaż nie uznają Go za Boga.

Jak zostało już zaznaczone, nie ulega zasadniczo wątpliwości, że Jezus przypisywał sobie boską godność. Podobnie nie ulega wątpliwości, że Jezus nie był ani kimś egzaltowanym ani oszustem. Czy to jednak wystarcza, aby można było zaufać Jego słowu w taki sposób, że uzna się li tylko w tym przypadku to, co nieprawdopodobne za prawdziwe, czyli: aby człowiek był Bogiem?

Oskarżenie o bluźnierstwo, jakie skierowali żydzi przeciw Jezusowi, które w każdym innym przypadku byłoby uzasadnione, w tym jedynym przypadku nie powinno być więc postawione.

Chrześcijanie wszystkich wyznań są ludźmi, którzy przeanalizowali wszystko, co Jezus mówi i czego się domaga. Po uczciwej oraz surowej analizie przeprowadzonej przez krytykę biblijną, doszli do odkrycia treści stwierdzeń dotyczących osoby Jezusa i apostołów, dzięki czemu oddają Mu Boską cześć. Chrześcijanie są więc tymi, którzy dzięki danym biblijnym uważają, iż mają prawo, a więc i obowiązek, z całą uczciwością intelektualną – w każdym czasie, także na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia – uznać za prawdziwy fakt, że Jezus z Nazaretu, człowiek, który żył na tej ziemi, jest równocześnie obecnością Boga pośród ludzi. Boga, który mówi nam: „Wyszedłem [podkr. J. K.] od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do [podkr. J. K.] Ojca” (J 16, 28). Chrystus jest obecnością Boga jako osoba obdarzona własnym istnieniem, różna od innej osoby, którą jest właśnie osoba Boga Ojca, do której się zwraca.

Do takiego wniosku prowadzi nas Nowy Testament. Jest to dana, która nas tutaj interesuje. Można wyrazić ją w dwóch formułach. Na pierwszym miejscu Nowy Testament stawia nas wobec faktu, że Jezus jest Bogiem; na drugim miejscu – wobec faktu, że Jezus różni się od Boga, to znaczy różni się od Ojca, Boga, który Go posyła. To jest streszczenie tego wszystkiego, co Pismo Święte mówi o Jezusie, to znaczy że jest On osobą Bożą. W tym wyraża się Jego misterium. Cechą charakterystyczną tego misterium jest jednak to, że narzuca mi się ono nie na mocy jakiejś dedukcji logicznej lub jakiejś mojej osobistej potrzeby wewnętrznej, ale przeciwnie – jako rzeczywistość, która dogłębnie porusza nasze przyzwyczajenia intelektualne, która niepokoi nasze wymagania logiczne i racjonalne, a jednak jawi się jako coś dogłębnie rzeczywistego. Rzeczywiste jest to, co narzuca się nam w taki sposób, że mimo iż nie chcielibyśmy tego, to zarazem nie możemy się przed tym obronić.

Jezus nie przychodzi zaspokoić naszych wymagań intelektualnych i uspokoić naszych poszukiwań. On wprost niepokoi przyzwyczajenia naszego intelektu, a to budzi nasz opór. To nie uspokaja.

Gdyby Jezus nie istniał, to byłibyśmy o wiele spokojniejsi. Z tego powodu fałszywe są argumenty ateistów, według których chrześcijaństwo daje pociechę, uspokaja, wyzwala. Ateiści patrzą na chrześcijaństwo z zewnątrz oraz zapominają, że jest wiele innych typów humanizmu o wiele bardziej pocieszających niż humanizm chrześcijański, proponujących łatwe rozwiązania wprowadzenia w życie równowagi. Jeśli Jezus wnosi coś w nasze życie, to nie ulega wątpliwości, że tym samym stawia On przed nami także rozmaite wyzwania. Jeśli w życie człowieka wejdzie miłość, to nie możemy już należeć tylko do siebie. Z biegiem czasu refleksja teologiczna zdołała wyrazić tę daną, mówiąc, że Jezus jest osobą równą Ojcu.

5. DUCH ŚWIĘTY

Duch zatem nie jest stworzeniem, lecz stanowi jedność z Synem, tak jak Syn stanowi jedność z Ojcem; Duch odbiera chwałę wraz z Ojcem i Synem, wraz z Synem uznawany jest za Boga, a dokonuje tego samego, czego Ojciec dokonuje przez Syna.

św. Atanazy¹³

Skoro chrzest udzielony nam został przez Zbawiciela w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, składamy wyznanie wiary zgodnie z tym chrztem i zgodnie z tą wiarą, chwalać razem Ojca, Syna i Ducha Świętego, przeświadczeni, że Duch Święty nie jest obcy naturze Boga. To bowiem, co byłoby obce naturze Boga, nie mogłoby dostąpić takiego samego uwielbienia jak Bóg.

św. Bazyli Wielki¹⁴

A gdzie jest teraz Duch Święty? Wtedy bowiem słusznie można było powiedzieć, iż był, gdy działy się cuda, wstawali umarli, trędowaci byli oczyszczeni. Skąd jednak wiemy, że i my mamy Ducha Świętego? Nie lękajcie się, bo wskażę, iż Duch Święty jest i w nas teraz obecny. W jaki

¹³ Atanazy, *Listy do Serapiona* 1, 31, s. 104.

¹⁴ Bazyli Wielki, *List* 159, 2, [w:] tenże, *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 174.

sposób? Gdyby w nas nie było Ducha Świętego, jak mogliby ci, którzy w tę świętą noc zostali oświeceni [czyli przyjęli chrzest – przyp. J. K.] zostać uwolnieni od grzechów? Nie możemy przecież oczyścić się z grzechów bez mocy Ducha Świętego.

św. Jan Chryzostom¹⁵

Trzecia osoba jawi się nam na początku jako wymiar naszej egzystencji, który może zostać określony jako to, co duchowe. Trzecią „daną” jest Duch. Na pierwszym miejscu jest to wymiar naszej egzystencji w sensie kolektywnym, to znaczy wymiar związany z Kościołem. Kościół ze swej istoty jest miejscem działania Ducha. Wyraża on swoją własną tożsamość w relacji do innych typów społeczności, a czyni to w takiej mierze, w jakiej wypełniane przez niego działania są działaniami rzeczywistymi, a zarazem absolutnie różnymi od tych, które są wypełniane przez inne społeczności.

My, chrześcijanie, doświadczamy, że Kościół odpowiada w naszym życiu bardzo osobliwemu porządkowi doświadczenia. Jest w nim obecne zarówno to, co mówi uczoney, jak i to, co mówi proboszcz. Mimo że niekiedy w tych dwóch przypadkach mamy do czynienia ze stwierdzeniami bardzo różniącymi się między sobą, to jednak ich wypowiedzi są autentycznymi źródłami wiedzy i doświadczenia. Wszyscy uznajemy autentyczność tego, czego uczą nas profesorowie naszych uniwersytetów i staramy się to przyjąć, a także wprowadzać w życie. Tak samo uznajemy jednak autentyczność tego, co mówią nam nasi proboszczowie, w takiej mierze, w jakiej także oni przekazują nam nauczanie, mające wprawdzie inny charakter, ale posiadające swoją własną, odrębną i specyficzną oczywistość. W taki sposób uznajemy istnienie poziomu poznania i poziomu życia, różniącego się od poziomów naszego życia intelektualnego, uczuciowego czy estetycznego. Jest to właśnie poziom życia duchowego. Życie duchowe to nie tylko jakieś idealne „życie wewnętrzne”, o jakim mówią buddyści, filozofowie, psychoanalitycy, ale to życie

¹⁵ Jan Chryzostom, *Pierwsze kazanie na Zielone Świąta 3*, [w:] tenże, *Homilie i kazania wybrane*, tłum. W. Kania, Warszawa 1999, s. 112–113.

duchowe wzbudzone przez Ducha Świętego – „życie w Duchu”, jak mówi święty Paweł. To jest to, czego może w nas dokonać tylko Bóg, gdy nawraca nasze serca, gdy daje nam nowe serce, które zwraca się w kierunku pokory, ubóstwa, służby – gdy wprowadza nas na ten poziom rzeczywistości, którego nie może osiągnąć rozum, a który jest jednak dla nas tak samo oczywisty i rzeczywisty, jak poziom rozumu, a nawet w jeszcze większym stopniu.

Na ten poziom wprowadza nas Duch, gdy daje nam udział w wiedzy Jezusa Chrystusa i w wiedzy świętych. A my uznajemy ten poziom rzeczywistości jako w pełni autentyczny. Jest to poziom świętych – poziom świętości. Jest to poziom w najwyższym stopniu rzeczywisty, jak to wiedzą ci, którzy na nim żyją, jak na nim nawiązują kontakt z rzeczywistością, której sami nie są twórcami, ponieważ są dogłębnie świadomi, iż nie pochodzi ona od nich. Święty Paweł poświadcza, że „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5). Jest to wewnętrzne doświadczenie Ducha Świętego.

W tym miejscu pojawia się zasadnicza kwestia mówiąca nam, że Ducha Świętego poznajemy na podstawie tego, co On czyni. Poznajemy Go w życiu świętych. Nie możemy wyjaśnić ich życia inaczej, jak tylko przez odwołanie się do działania Ducha Świętego. Historia potwierdza nieomylnie, że świętość nie jest dziełem ludzi, ale jest dziełem Ducha Świętego – tylko i wyłącznie Ducha Świętego. Święty Bazyli Wielki tak wyjaśnia logikę tego posłania Ducha Świętego: „Poznajesz zatem Trójcę: Pana, który wydaje polecenia, Słowo, które tworzy, Ducha, który umacnia. Czymże innym byłoby więc utwierdzenie, jak nie doskonaleniem w świętości, tym, co jest nieustępliwe, nieodwracalne i trwale utwierdzone w dobrodziejstwie, które się objawia? Nie ma świętości bez Ducha. Nie z natury swej święte są moce niebieskie, bo wtedy niczym nie różniłyby się od Ducha Świętego, lecz proporcjonalnie do wzajemnej wyższości, od Ducha posiadają miarę świętości”¹⁶.

¹⁶ Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* 16, 38, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 136.

To, co duchowe – w chrześcijańskim znaczeniu tego słowa – jest tym, czego dokonuje człowiek nie na mocy swoich zdolności naturalnych, ale na mocy daru Ducha Świętego, którego wylanie umożliwia wypełnienie tego, co przekracza wszelkie zdolności naturalne. Duch jest tym, który wprowadza na poziom czegoś niedostępnego dla człowieka – czegoś, co jest dostępne tylko dla samego Boga i co my możemy osiągnąć tylko dzięki udzielonej nam mocy Bożej. Apostołowie byli tacy sami jak inni ludzie, ograniczeni, tchórzliwi, słabi, ale dzięki darom Ducha Świętego wylanym na nich w Wieczerniku Pięćdziesiątnicy stali się niezłomnymi świadkami wiary. Nie byli tak zwanymi ludźmi z charakterem czy silną wolą, ale byli ludźmi takimi jak wszyscy inni. Święty nie jest herosem, nie jest człowiekiem obdarzonym takim charakterem, który stawiałby go ponad innymi. Także święci wiedzą, co to jest słabość, ale dzięki mocy Ducha Świętego podejmują działania przekraczające to, co jest możliwe tylko na poziomie naturalnym. Wiara polega na uznaniu, że Duch Święty wprowadza nas na poziom niedostępny dla naszych sił naturalnych, na które jednak, ożywiani przez Ducha Świętego, możemy wejść dzięki mocy Bożej, która jest mocą „podnoszącą”.

To wszystko ukazuje nam istnienie poziomu, który posiada swoją własną oczywistość, a mianowicie poziomu świętości. Przedmiotem wiary jest właśnie istnienie w świecie dzieł, których dokonuje Bóg, a nie człowiek i właśnie to stanowi poziom ewangelii, Kościoła, chrześcijaństwa.

Jesteśmy powołani do realizowania się na poziomie, który jest ponad nami, który nas przekracza. Nie mamy jednak innego sposobu, by wznieść się ponad nas samych, niż ten, w którym to, co jest ponad nami przychodzi, aby nas znaleźć tam, gdzie jesteśmy, by potem wprowadzić nas ponad nas samych. Całe chrześcijaństwo opiera się na tej logice, gdyż człowiek nie może osiągnąć Boga – to Bóg przychodzi, aby szukać człowieka i przyprowadzić go do siebie. Papież Jan Paweł II w liście apostołskim *Tertio millennio adveniente* stwierdza, iż jest „poszukiwanie, które rodzi się we wnętrzu Boga”¹⁷.

¹⁷ Jan Paweł II, list apost. *Tertio millennio adveniente*, 7.

To Duch Święty jest tą mocą wstępowania, jaka zniża się tam, gdzie jesteśmy, aby zabrać nas do Boga. Na tym polega wiara chrześcijańska i w tym też wyraża się prymat wiary w stosunku do woli. Usiłowanie człowieka, by stać się Bogiem dzięki własnej woli, jest wielkim bluźnierstwem. Bóg jest absolutnie nieosiągalny na drodze ludzkich wysiłków. Wierzymy jednak, że ten Bóg, niedostępny dla naszych wysiłków, przeszedł tutaj, gdzie my jesteśmy, aby zabrać nas tam, gdzie On jest. To stwierdzenie jest streszczeniem chrześcijaństwa. To jest gest Syna Bożego, który przychodzi szukać zagubionej owcy, który przychodzi pocieszyć nas w naszej nędzy, jakkolwiek by ona nie była i jakkolwiek byłby jej poziom, ponieważ cechą charakterystyczną ewangelii jest to, że jest ona dostępna dla wszystkich. Że przychodzi, aby nas szukać, niezależnie od miejsca, w jakim się znajdujemy, nie domagając się od nas niczego poza w pełni ufną wiarą, aby wprowadzić nas – za pośrednictwem Ducha Świętego – do swojego życia, niezależnie od tego, kim i czym jesteśmy, dzięki tej mocy, jaka wynika z faktu, że pochodzi ona od Boga – że jest Bogiem.

To doświadczenie osiąga punkt kulminacyjny w świętych, ale jest ono właściwe każdemu chrześcijaninowi, który wierzy, że Duch Święty został mu dany i że działa On w nim. Dzieło Ducha Świętego może realizować się na poziomach dość różnych, ponieważ jesteśmy uparci, i Duch Święty napotyka wiele trudności w dokonaniu w nas dogłębnej przemiany. Nasz rozum jest niezwykle racjonalistyczny, nasza uczuciowość jest posesywna, nasza wola jest słaba i dlatego potrzeba czasu, aby Duch mógł nas przemienić. Wiara chrześcijańska polega właśnie na uznaniu, że jesteśmy zaangażowani w Duchu Świętym w proces przemiany, którego podstawą jest ufność.

W tej perspektywie wrogiem Ducha jest niecierpliwość. Na ogół ludzie działają w pośpiechu, a w sposób szczególny jest on widoczny w dziedzinie duchowości. Tymczasem próba czasu jest wielkim sekretem udanych poszukiwań i trwałych osiągnięć w każdej dziedzinie. Taki jest sekret miłości, sekret geniuszu, sekret świętości, w takim znaczeniu, że nie jest autentyczne to wszystko, co nie przeszło próby czasu. Cierpliwość jest wszystkim w przypadku

geniuszu. Jest wszystkim w miłości. Miłość jest tam, gdzie nastąpiła weryfikacja przez próbę czasu; tam, gdzie dzięki próbie czasu zostało osiągnięte to, co rzeczywiście głębokie. Świętość jest autentyczna, gdy oparła się próbie czasu. Świętość polega na podaniu próbie czasu autentycznych doświadczeń, które stają się doświadczeniami wewnętrznymi tam, gdzie zostały przeżyte w codziennej wytrwałej cierpliwości. Właśnie to jest doświadczenie życia w Duchu – to jest doświadczenie Ducha.

6. OD WIARY DO TEOLOGII

Jeżeli jesteś teologiem, to prawdziwie się modlisz. Jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem.

Ewagriusz z Pontu¹⁸

Prawda i miłość to dwa nierozdzielne skrzydła.

Nie wzniesie się prawda bez miłości

I miłość bez prawdy –

Razem ciągną w jednym jarzmie.

św. Efrem¹⁹

Na podstawie Starego Testamentu wiemy, że istnieje Bóg; na podstawie Nowego Testamentu wiemy, że istnieje Syn Boży; dzięki Kościołowi wiemy, że istnieje Duch Święty. Nie mylił się święty Grzegorz z Nazjanzu, gdy stwierdzał, że Kościół jest czasem objawienia Ducha Świętego; jest czasem, w którym Duch objawia siebie przez swoje dzieła w Kościele i w sercach ludzi. Istnienie „Trzech” stanowi pierwszą i podstawową daną, którą poświadczają: Stary Testament, Nowy Testament i Kościół. Nie chodzi tu o nic więcej, jak tylko o poznanie rzeczywistości. Nie chodzi tu o usystematyzowanie czy tworzenie, ale o poznanie rzeczywistości.

¹⁸ Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie* 61 (60), [w:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 1998, s. 71.

¹⁹ Efrem, *Pieśń o wierze i modlitwie*, [w:] tenże, *Śpiew Kraju Dwóch Rzek*, Tarnów 1998, s. 9.

Nasza mała katecheza byłaby jednak niepełna, gdybyśmy nie zapytali się, w jaki sposób chrześcijanie na przestrzeni wieków rozważali konsekwencje wynikające z tej danej objawienia. W jaki sposób ci Trzej mają się wzajemnie do siebie? Pismo Święte wprost nam o tym nie mówi. Aby odpowiedzieć na to pytanie, wyłoniła się teologia, która jest refleksją poszukującą zrozumienia danych zawartych w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła. Błędne jest przekonanie niektórych biblistów – i nie tylko biblistów – że chrześcijanin w swojej wierze powinien uwzględniać samo Pismo Święte i że jest zobowiązany do wypowiedzania się tylko na podstawie Biblii. Według niektórych nie zachodzi zasadnicza potrzeba wydobywania niczego ze sformułowań biblijnych, gdyż wystarczy sama ich litera. Kto tak twierdzi, powinien jednak zauważyć, że już bardzo wcześnie chrześcijanie doszli do wniosku, że taka droga jest niewystarczająca dla obrony i uzasadnienia wiary. Lektura Pisma Świętego łatwo prowadzi do uznania, że istnieją Trzej, ale każda osoba sytuuje się jakby na innym stopniu Boskości. Jest Ojciec, który jest Bogiem najwyższym, Syn, który posiada Boskość niższą, i Duch Święty, który reprezentuje trzeci, czyli najniższy stopień Boskości. Jest to koncepcja hierarchiczna, z jaką spotykamy w wielu systemach filozoficznych i która może być zadowalająca z filozoficznego punktu widzenia. Z hierarchią bytów mamy do czynienia na przykład w platonizmie czy buddyzmie. Jest jednak oczywiste, że w takim ujęciu ani Syn, ani Duch nie są Bogiem w sensie pełnym. W konsekwencji, jak mówili ojcowie Kościoła w IV wieku, gdy w czasie chrztu zostaje nam udzielony Duch Święty, który nie jest Bogiem, to w takim razie, jak mógłby dokonać naszego przeobcowania? Jeśli byłoby prawdziwe to hierarchiczne ustawienie osób Bożych, to padlibyśmy ofiarą oszustwa. Zdajemy więc sobie sprawę, że rzeczywistość nie poddaje się takiemu uporządkowaniu. Wprawdzie usiłujemy dostosować rzeczywistość do naszych kategorii, ale rzeczywistość się im nie poddaje. Wyznania wiary wypracowane na I Soborze Nicejskim w 325 roku i na I Soborze Konstantynopolitańskim w 381 roku stanowią sprzeciw wobec konstrukcji ludzkiego umysłu, by na pierwszym miejscu postawić rzeczywistość.

Często zdarza się w naszym myśleniu, że na początku posiadamy pewne przesłanki, które z biegiem czasu okazują się fałszywe, to znaczy nieodpowiadające rzeczywistości, o której myślimy. Rzeczywistość stanowi więc ostateczne kryterium dla naszych wypowiedzi. Myślenie nie jest nakładaniem naszych spekulacji na rzeczywistość, ale jest zagłębianiem się w samą rzeczywistość. Właśnie z tego powodu dane chrześcijańskie dotyczące Ojca, Syna i Ducha Świętego przez trzy stulecia opierały się głębszemu wyjaśnieniu, zanim przyszedł dzień, gdy na I Soborze Nicejskim nastąpiło poprawne sformułowanie, że trzy osoby są „współistotne”, czyli w sposób absolutny są Bogiem i że nie różnią się między sobą stopniem uczestniczenia w Bóstwie. Po tym sformułowaniu pojawił się jednak problem określenia, czym w takim razie trzy osoby różnią się między sobą.

Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie stanowi największą przygodę, jaką przeżył rozum ludzki w swoich dziejach. Nie ma niczego większego w historii ludzkości niż przygoda rozumu ludzkiego, który zgłębia ostateczne obszary rzeczywistości. Zauważmy tutaj, iż pojawiające się niekiedy jednostronne powiązanie wiary z obszarem decyzji, które nie podlegają weryfikacji, czyli z obszarem podmiotowości, wyrządza nieobliczalne szkody optymizmowi, jaki chrześcijaństwo żywi w stosunku do ludzkiego rozumu. Optymizm chrześcijański opiera się na przekonaniu, że rozum ludzki jest zdolny do poznania rzeczywistości i to do poznania jej na wszystkich poziomach, począwszy od poziomu materialnego za pośrednictwem poznania naukowego, aż do poziomu metafizycznego, to znaczy struktur człowieka i rzeczywistości. Oprócz metafizyki rozum ludzki może poznawać ten obszar, jaki otwiera przed nim Chrystus, to znaczy przepastny obszar Boga i tego, co w człowieku prowadzi do tych nieskończonych obszarów. Jest w człowieku podstawowa zdolność do wejścia w głębie Trójcy, by z Niej czerpać poznanie i życie. Dlatego człowiek osiąga pełnię poznania, gdy wchodzi na nieskończone obszary Trójcy Świętej.

Doświadczenie Trójcy, jakie posiadamy, jest oczywiście nieskończenie ograniczone w porównaniu z innymi obszarami poznania naszej egzystencji. Łatwiej jest żyć na poziomie fizycznym

i intelektualnym niż trynitarnym. Jeśli jednak jakiś obszar rzeczywistości jest trudniej dostępny, nie znaczy to wcale, że jest mniej rzeczywisty. Dzieje się tak dlatego, że ciągle boimy się żyć w pełni i nie jesteśmy dość wytrwali w opieraniu się pozorom. Nie ma nic głębszego niż negować istnienie Trójcy Świętej czy Jezusa Chrystusa tylko dlatego, że się Ich nie widzi.

Nasze zwyczajne życie jest dogłębnie naznaczone grzechem; jest to sposób życia, w którym człowiek ukrywa się przed światłem prawdy. Nie można jednak kontestować rzeczywistości rzeczy tylko dlatego, że nie można w pełni nimi żyć. To, że nie jesteśmy świętymi, nie może prowadzić nas do zakwestionowania tego, że świętość nie stanowi prawdziwej wartości dla naszego życia. Jest krokiem absurdalnym ciągle dostosowywanie naszych przekonań do zmiennych prądów intelektualnych, cywilizacyjnych czy kulturowych, jakie ogarniają nasze życie, gdyż w ten sposób – najczęściej z osobistych powodów – niejednokrotnie dochodzi się do zakwestionowania tego, co istnieje, pozbawia się rzeczywistego znaczenia tego, co istnieje. Nie ma nic bardziej fałszywego niż oparcie własnych przekonań na swoich stanach ducha. Trójca Święta czy Chrystus istnieją niezależnie od tego, czy my to czujemy, czy też nie. Nasze odczucia nie mają tutaj większego znaczenia. Trójca Święta istnieje niezależnie od tego, czy my to czujemy, czy też nie; czy my Ją widzimy, czy nie. My nie tworzymy rzeczywistości, ale tylko ją odkrywamy.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa uwidocznił się zasadniczy wysiłek, którego celem było dojście do poprawnego określenia i sformułowania tych danych, jakie odpowiadają rzeczywistości Bożej. Chodzi w gruncie rzeczy o wyjaśnienie jednej danej. Wspomnieliśmy o istnieniu błędu, który polegał na rozróżnieniu trzech osób Bożych w taki sposób, że ustawiono je hierarchicznie. Inny błąd polegał na widzeniu w Trzech tylko zewnętrznych manifestacji Jednego; manifestacji – dodajmy – niemających oparcia w Jego Boskiej rzeczywistości wewnętrznej. Zatem albo pojawiało się ryzyko pomniejszenia jedności Boga, albo Trójcy osób. Wypowiedź I Soboru Nicejskiego dała podstawy pod spójne połączenie w ramach refleksji chrześcijańskiej podstawowych stwierdzeń: jest

jeden Bóg i jedna natura Boża, a mimo to w ramach natury Bożej istnieją trzy różne Osoby, które wspólnie posiadają tę jedną rzeczywistość i które różnią się jedynie relacjami, jakie mają między sobą. Innymi słowy, nie ma niczego, co różni Ojca i Syna, gdyż absolutnie wszystko mają wspólne, z wyjątkiem tego, że Ojciec posiada to w sposób ojcowski, jako początek, a Syn – na sposób synowski, otrzymując to od Ojca. Jedyną rzeczą, jaka różni Osoby jest – paradoksalnie – relacja, zachodząca między jedną a drugą. Jest to oczywiste, gdyż mówienie Ojciec ma sens tylko w relacji do Syna, i na odwrót. Osoby Boże różnią się więc wyłącznie relacjami, jakie zachodzą między Nimi.

Konsekwencje tego faktu na poziomie antropologicznym idą bardzo daleko. Na przykład Trójca Święta pozwala ostatecznie na uznanie, że rzeczywistość ludzka jest rzeczywistością relacyjną – jest relacją między osobami. Na tym tle wyjaśnia się, że miłość jest najwyższą wartością. Absurdalny jest pogląd, według którego Bóg nie jest miłością, ponieważ gdyby Bóg nie był miłością, byłby pozbawiony tego, co jest dla nas najwyższą wartością. Miłość ze swej istoty jest komunikacją między osobami. Bóg może być miłością tylko wtedy, jeśli ma kogoś kogo mógłby kochać w sposób wieczny. Istnienie miłości w Bogu zakłada wieczne rozróżnienie osób w Bogu. Hipoteza Boga, który – ponieważ jest miłością i nie ma niczego, co mógłby kochać – stwarza świat, aby mieć coś, co mógłby kochać, jawi się jako oczywista sprzeczność, gdyż według takiej logiki dałoby się powiedzieć, że był czas, kiedy Bóg, nie mając kogoś, do kogo mógłby zwrócić swoją miłość, był pozbawiony czegoś istotnego. Byt, któremu brakuje czegoś istotnego, nie może być Bogiem, gdyż Bóg jest właśnie tym, który posiada pełnię wszelkich przymiotów.

Objawienie Trójcy Świętej jest w ten sposób najwyższym objawieniem, które przyjmujemy jako chrześcijaństwo i którego konsekwencje obejmują całość naszej egzystencji. Dlatego misterium Trójcy Świętej rzuca niezrównane światło na całe istnienie chrześcijańskie, a zarazem stanowi dla nas podstawę objawienia Bożego.

* * *

Dzięki Ci, dzięki, Ojczy wieczny, że nie wzgardziłeś mną, stworzeniem twoim, że nie odwróciłeś ode mnie oblicza swego, lecz wysłuchałeś pragnień moich. Ty, światło, nie zważyłeś na ciemności moje, Ty, życie, nie odrzuciłeś mnie, martwej. Ty, lekarz, nie odstąpiłeś mnie, z powodu mej ciężkiej niemocy. Ty, czystość wieczna, nie odepchnąłeś mnie z powodu mego brudu i nędzy. Ty, nieskończony, zniżyłeś się do mnie, skończonej, Ty, mądrość do mej głupoty. Twa mądrość, twa dobroć, twa łaskawość i dobro twe nieskończone nie potępiły mnie z powodu mnóstwa i ogromu mych grzechów i błędów. W świetle twoim obdarzyłeś mnie światłem, w mądrości twojej poznałam prawdę, w łaskawości twojej znalazłam twoją miłość i miłość bliźniego. Kto skłonił Cię do tego? Z pewnością nie moje cnoty, tylko miłość twoja. Ta sama miłość sprawia, że oświecasz oko intelektu mojego światłem wiary, ażebym mogła poznać i zrozumieć prawdę, którą mi objawiłeś. Spraw, aby pamięć moja była zdolna zachować Twe dobrodziejstwa i aby woła ma rozplynęła w ogniu Twej miłości; niech ogień ten doprowadzi do wrzenia w mych żyłach wszystką krew moją, niech każe mi ją przelać, abym przez tę krew, oddaną dla miłości Krwi, kluczem posłuszeństwa mogła otworzyć bramę nieba. O to samo proszę Cię z całego serca dla wszelkiego stworzenia obdarzonego rozumem, ogólnie i poszczególnie, i dla mistycznego ciała świętego Kościoła. Wyznamę i nie przeczę, że ukochałeś mnie, zanim istniałam i kochasz mnie niewymownie, jakbyś oszalał dla stworzenia swego. O Trójco święta! O Bóstwo! O Bóstwo! O Naturo boska, która nadałaś taką cenę krwi Syna Twojego. Ty, Trójco wieczna, jesteś morzem głębokim, w które im bardziej się zanurzam, tym więcej Cię szukam. O Tobie nigdy nie można rzec: dość! Dusza, która nasyca się w twych głębokościach, pragnie Ciebie bez przerwy, bo jest zawsze żłakniona Ciebie, Trójco wieczna; zawsze pragnie widzieć Cię oświeconą twym światłem. Jak jeleń tęskni do źródła wody żywej, tak dusza ma pragnie wyjść z więzienia ciemnego ciała i ujrzeć Ciebie prawdziwie. Jak długo jeszcze będzie zakryte oblicze twoje oczom moim. O Trójco wieczna, ogniu i przepaści miłości, rozprosz już dziś chmurę ciała mego. Poznanie, które dałeś mi co do Ciebie, w prawdzie Twojej

zmusza mnie pragnąć gorąco, abym mogła porzucić brzemię ciała mego i oddać życie dla chwały, i sławy imienia twojego. Albowiem poznałam i widziałam, światłem mojego intelektu w świetle Twoim, przepaść twoją, Trójco wieczna, i piękność stworzenia twego. Oglądając siebie w Tobie, ujrzałam, że jestem obrazem twoim. Udzieliłeś mi ze swej władzy, Ojczy wieczny, memu intelektowi dałeś mądrość, która to mądrość jest przypisywana twemu Jednorodzonemu Synowi, a jednocześnie też Duch Święty, który pochodzi od Ciebie i Syna twego, dał woli mej zdolność kochania Ciebie. Ty, Trójco Święta, jesteś Stwórcą, a ja Twoim stworzeniem. Widziałam w odrodzeniu, którego dokonałeś we mnie przez krew Syna twojego, że rozmiłowałaś się w piękności swojego tworu. O przepaści, o Bóstwo wieczne, o morze głębokie! Cóż mogłeś mi dać więcej nad siebie samego? Jesteś ogniem, który zawsze płonie i nie gaśnie nigdy. Jesteś ogniem, który spala w żarze swym wszelką miłość własną duszy; jesteś ogniem, który topi wszelki lód i który oświeca; przez twoje światło dałeś mi poznać prawdę Twoją! Jesteś światłem nad światłami i dajesz światło nadprzyrodzone oku intelektu, tak obfite i doskonałe, że rozjaśniasz światło wiary, tej wiary, przez którą widzę, że dusza ma posiadać życie i w tej jasności otrzymuje Ciebie światło. Przez światło wiary posiadam mądrość w mądrości Słowa, Jednorodzonego Syna twego; przez światło wiary jestem silna, stała i wytrwała; przez światło wiary żywię nadzieję, ono nie daje mi upaść w drodze. To światło wskazuje mi drogę, bez tego światła szłabym w ciemności. Przeto prosiłam Cię, Ojczy wieczny, abys oświecił mnie światłem najświętszej wiary. Zaprawdę, światło to jest morzem, bo zanurza duszę w Tobie, morze pokoju, Trójco wieczna. Woda tego morza nie jest mętna; dusza nie boi się jej, bo poznaje w niej prawdę: jest przezroczysta i ukazuje rzeczy, które ukrywa w swych głębinach. Więc tam, gdzie spływa olśniewające światło wiary, dusza niejako stwierdza to, w co wierzy. Jest ono zwierciadłem – Ty pouczałaś mnie o tym, Trójco Święta – i spoglądając w to zwierciadło, które trzyma w ręce miłość, przeglądałam się w Tobie ja, twoje stworzenie, a Ty we mnie, przez zjednoczenie, którego Bóstwo twe dokonało w naszym człowieczeństwie. W świetle tym poznaję Ciebie i jesteś obecne w duchu moim, Dobro najwyższe i nieskończone. Dobro ponad dobrami! Dobro szczęśliwe! Dobro

niepojęte! Dobro niewysławione! Piękności nad pięknościami! Mądrości nad mądrościami, raczej mądrości sama! Ty, chlebie aniołów, z ogniem miłości oddałeś się ludziom! Tyś jest szatą, która odkrywa wszelką nagość! Tyś jest pokarmem, który słodyczą swą żywi zgłodniałych. Jesteś słodyczą bez śladu goryczy. O Trójco wieczna, w świetle swym, które mi dałeś i które otrzymałem z światłem najświętszej wiary, poznałem przez niezliczone i przedziwne wyjaśnienia, drogę wielkiej doskonałości. Ukazałeś mi ją, abym Ci służyła w świetle, nie w ciemnościach, abym była zwierciadłem dobrego i świętego życia i abym wyrzekła się tego nędznego życia, gdzie aż dotąd z mej winy, służyłam Ci w ciemnościach. Nie znałam twej prawdy i dlatego Cię nie kochałam. Czemuż nie znałam Ciebie? Bo nie widziałam Ciebie w chwalebnym świetle przenajświętszej wiary, bo chmura miłości własnej zaciemniła oko mego intelektu. I Ty, Trójco wieczna, światłem twym rozproszyłeś ciemności. Któż zdoła wznieść się do twej wysokości i podziękować Ci za tak niezmierne dary i szczodre dobrodziejstwa, których mi udzieliłaś przez tą daną mi naukę prawdy? Jest ona łaską szczególną poza łaską ogólną, której używasz innym stworzeniom. Raczyłaś zniżyć się do nędzy mojej i innych stworzeń, które będą się w tej prawdzie przeglądać. Odpowiedz sam, Panie, na tyle dobrodziejstw! Ty sam dałeś, więc sam podziękuj, zlewając światło łaski na mnie, abym Ci przez to światło mogła wyrazić mą wdzięczność. Przyoblecz, przyoblecz mnie sobą, Prawdo wieczna, abym przeszła przez to życie śmiertelne w prawdziwym posłuszeństwie i w świetle najświętszej wiary, którym na nowo upoiłeś duszę moją. *Deo gratias. Amen.*

św. Katarzyna ze Sieny²⁰

²⁰ Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności czyli Księga Boskiej Nauki*, tłum. L. Staff, Poznań 1987, s. 344–347.

ROZDZIAŁ VIII



Rozwój świadomości trynitarnej w pierwotnym Kościele

1. DOŚWIADCZENIE WIARY PIERWOTNEGO KOŚCIOŁA

Pierwotna wspólnota chrześcijańska ze względu na potrzeby katechetyczne bardzo wczesnie dostrzegła konieczność przedstawienia kerygmatu apostoelskiego przy pomocy syntetycznych formuł, które pozwalałyby na jego poznanie i przyswojenie oraz umożliwiałyby skonsolidowanie wspólnoty chrześcijańskiej w oparciu pewne istotne treści jego orędzia. Inspirującą i wzorcową rolę w tym względzie odegrało samo Pismo Święte, w którym znajdują się liczne formuły mające charakter syntetycznych wyznań wiary i określające tożsamość wspólnoty chrześcijańskiej¹. Zarówno nowotestamentalne formuły biblijne, jak i formuły pozabiblijne zawierały bądź proste wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa, bądź bardziej złożone wyznanie, składające z dwóch lub trzech elementów. Były to od początku formuły o charakterze normatywnym (w odróżnieniu od symboli ustalonych dla chrztu, które

¹ Por. O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchatel 1963, s. 47–87; H. von Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 63 (1972), s. 200–253.

miały raczej charakter doksologiczny), mających na celu wyrażenie centralnej prawdy przekazywanego orędzia oraz wskazanie kierunku refleksji dla autentycznego i prawdziwego zrozumienia wiary. Z biegiem czasu ten charakter normatywny formuł wiary został wzmocniony poprzez nadanie im dodatkowo znaczenia polemiczno-apologetycznego. Właśnie w tych formułach znalazła swój wyraz podstawowa świadomość chrześcijańska wiary w Trójcę, chociaż – zwłaszcza w odniesieniu do Ducha Świętego – nie od razu przybrała ona określoną i precyzyjną formę. Dopiero rozwój tej podstawowej świadomości przyniósł pogłębienie wiary chrześcijańskiej i zaczął wpływać na jej kształt pojęciowy i teologiczny.

Na przykład *Epistula Apostolorum*, dokument pochodzący z II wieku, zawiera krótkie streszczenie wiary, które zredegagowane w formie pięcioczęściowej nie pozwala na stwierdzenie jej wymiaru trynitarnej:

[Pięć chlebów z cudu, o którym opowiada Mk 6, 39 jest wyjaśnianych alegorycznie jako symbol wiary w pięć artykułów:]
 w Ojca, Pana wszechświata,
 i w Jezusa Chrystusa [naszego Zbawiciela],
 i w Ducha świętego [Parakleta],
 i w święty Kościół,
 i w odpuszczenie grzechów².

Na podstawie podobnych obserwacji niektórzy autorzy doszli do zakwestionowania trynitarnej charakteru nawet starego Symbolu apostoelskiego, uważając, że w jego trzeciej części Duch Święty jest wspomniany i rozumiany jako „siła” należąca tylko do różnych dóbr danych chrześcijaninowi, aby mógł rozwijać swoje nowe życie. Takie interpretacje nie uwzględniają jednak przeważającej

² Chodzi o pismo apokryficzne, napisane ok. 160–170 r. w Azji Mniejszej; zachowała się jego wersja etiopska; przez pewien czas było błędnie uważane za część należąca do innego pisma apokryficznego *Testamentum in Galilaea Domini nostri Jesu Christi*. Tłumaczenie na podstawie DH 1 (w nawiasach prostokątnych późniejsze dodatki).

liczby licznych formuł wyznania wiary, które posiadają oczywistą strukturę trynitarną, decydującą dla ich roli, i w których trzy osoby Boże są postawione na tym samym poziomie boskości oraz zostaje Im nadane takie samo znaczenie zbawcze.

Klemens Rzymski, na przykład, przypominając Koryntianom, że „mamy jedyne Boga, jedyne Chrystusa i jedyne Ducha łaski, który został na nas wylany”, poświadczają, że Duch jest rozumiany jako byt rzeczywisty i samoistny³. Także przekazana przez Klemensa trynitarna formuła „przysięgi”, będąca jakby jutrzenką symbolu chrześcijańskiego, idzie w tym samym kierunku: „Na życie Boga, na życie Pana Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego – wiarę i życie wybranych – kto będzie praktykował bez wahania przykazania i nakały dane przez Boga, z pokorą i trwając w uległości, będzie zaliczony do liczby tych, którzy zostali zbawieni przez Jezusa Chrystusa, przez którego Jemu chwala na wieki wieków. Amen!”⁴.

Także to, co Ignacy z Antiochii zapisał w listach do Magnezjan i Efezjan w formie wyznania wiary⁵ oraz to, co wyraża modlitwa z *Męczeństwa Polikarpa*⁶ dowodzi, że chrześcijaństwo poapostolskie pogłębiło wiarę w Boską Trójcę jako taką i zdołało wyrazić ją w pewien jaśniejszy sposób.

Przytoczone tu fakty dotyczące pierwotnej świadomości trynitarniej w Kościele nie oznaczają oczywiście, że chrześcijaństwo już na początku zrozumiało i wyjaśniło wszystkie zawarte w nim treści. Nie wskazują na to najwcześniejsze schematy trynitarnie wiary chrześcijańskiej. Duża część z tych schematów, jako prostych formuł wyznania wiary, nie zainspirowała w jakiś decydujący sposób precyzyjniejszych określeń tożsamości poszczególnych Osób Bożych ani zachodzących między Nimi relacji. To, co jawi się w tych schematach na początku jako brak, szczególnie w odniesieniu do Ducha Świętego i do Jego tożsamości, zostanie rozwinięte

³ Klemens Rzymski, *Epistula ad Corinthianos* 46, 6: SCh 167, 176.

⁴ Tamże, 58, 2: SCh 167, 192.

⁵ Por. Ignacy Antiocheński, *Ad Ephesios* 18, 2: SCh 10, 73–74; *Ad Magnezios* 13, 1: SCh 10, 90.

⁶ Por. *Acta Policarpi* 14, 1–3: SCh 10, 226–228.

i sprecyzowane w przyszłości w innym kontekście, do którego odsyłają późniejsze formuły wiary i symbole, to znaczy w kontekście liturgicznych celebracji chrztu⁷.

2. CHRZEST JAK WYZNANIE WIARY TRYNITARNEJ

Przedstawione zagadnienie nie zawęża się oczywiście tylko do problemu formuły chrztu. Nawet jeśli przyjmie się, że w pierwszych wiekach formuła chrzcielna mogła nie mieć struktury trynitarnej lub nie zawsze miała taką strukturę, to nie oznacza to jeszcze niczego decydującego w odniesieniu do podstawowej struktury trynitarnej chrztu chrześcijańskiego, który mógł być udzielany w rozmaity sposób.

Charakter teologiczno-trynitarney utrwalił się przede wszystkim w chrzcielnym wyznaniu wiary, które w pytaniach chrzcielnych, a później w symbolu chrzcielnym odsyła do nakazu udzielania chrztu: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Na jego ostateczne wydoskonalenie decydująco wpłynęło nie tylko wyznanie wiary, jakie składano w obrzędzie udzielania chrztu, lecz także prowadzona katecheza chrzcielna, która do niego przygotowywała. Już precyzyjne wskazania nowotestamentalne w niezbity sposób dowodzą, że do udzielania chrztu wymagano od kandydata przede wszystkim wyznania wiary: „Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do sprawiedliwości, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia” (Rz 10, 9); „W Nim także i wy, usłyszawszy słowo prawdy, Dobrą Nowinę o waszym zbawieniu, w Nim również – uwierzywszy, zostaliście naznaczeni pieczęcią, Duchem Świętym, który był obiecany” (Ef 1, 13); „Walcz w dobrych zawodach o wiarę, zdobywaj życie wieczne: do niego zostałeś powołany i o nim złożyłeś dobre wyznanie wobec wielu świadków” (1 Tm 6, 12); „Mając więc arcykapłana wielkiego, który przeszedł

⁷ Por. A. Meis, *La formula de fe „Creo en el Espiritu Santo” en el siglo II. Su formacion y significado*, Santiago 1980.

przez niebiosa, Jezusa, Syna Bożego, trwajmy mocno w wyznaniu wiary” (Hbr 4, 14).

Chociaż nie można stwierdzić, że w czasach apostołskich istniała absolutnie jednorodna formuła trynitarna chrztu, to jednak nie ulega wątpliwości, że w katechezie chrzcielnej prawda o Trójcy zajmowała dość wyraźnie określone miejsce. Już w *Dziejach Apostołskich* (8, 37) wspomina się o istnieniu wyznania wiary w formie jednego lub więcej pytań, a pierwotne dokumenty chrześcijańskie potwierdzają to bardzo wyraźnie.

O istnieniu pytań w obrzędzie chrztu wspomina opis udzielania chrztu zawarty w *Didache*⁸. Także wypowiedzi św. Klemensa Rzymskiego pozwalają na stwierdzenie istnienia struktury trynitarniej takich pytań.

Zarysowana tutaj hipoteza znajduje decydujące potwierdzenie w świadectwach św. Justyna męczennika. Podwójne nawiązanie do formuły w opisie tego, co poprzedza chrzest w jego pierwszej *Apologii* pozwala na uznanie funkcjonowania schematu z trzema pytaniami, w którym także Duch Święty – „Duch prorocki” – jest jasno określony jako „osoba”, gdy zostaje określony jako ten, który „ogłosił, ustami proroków, to wszystko, co dotyczy Jezusa”⁹. Równocześnie stwierdza, odnośnie do Ducha Świętego, że ochrzczeni zostają przez Niego oświeceni¹⁰. Wyraża się w tym szczególna relacja Ducha Świętego z ochrzczonym, jaka została zapowiedziana w Nowym Testamencie (por. J 3, 5; 5, 8; 1 Kor 12, 13). W tym kontekście rzeczywiście jawi się także napięcie zachodzące między koncepcją Ducha jako daru, który zostaje udzielany, oraz koncepcją Ducha jako osoby.

Jeszcze jaśniej schemat trynitarny pytań chrzcielnych jest obecny w trzecim rozdziale *Epideixis* św. Ireneusza: „Oto, czym obdarza nas wiara, ta, którą prezbiterzy, uczniowie apostołów, nam przekazali. Przede wszystkim poucza nas, abyśmy pamiętali, że w chrzcie otrzymaliśmy odpuszczenie grzechów w imię Boga Ojca

⁸ Por. *Didache* 7, 1 i 9, 5: SCh 248, 170 i 176–178.

⁹ Justyn, *Apologia I*, 59: PG 6, 415.

¹⁰ Por. tamże, 61: PG 6, 421.

i w imię Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, wcielonego zmarłego i zmartwychwstałego i w Duchu Świętym Boga”¹¹.

U św. Hipolita Rzymskiego († ok. 215) pytania chrzcielne, jak pozwala to stwierdzić jego *Tradycja Apostolska*, zapoczątkowują istnienie pełnego credo w formie pytań, które w swoim trójpodziale jasno wyraża wiarę w Trójcę Świętą¹².

Świadectwo Orygenesza dowodzi, że celebrowanie chrzcielne osiągnęła trwałą strukturę trynitarą na początku III wieku, w komentarzu do Księgi Wyjścia stwierdza: „Cum ergo venimus ad gratiam baptismi... solum confitemur Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum”¹³.

Na podstawie struktury trynitarnej pytań chrzcielnych, a nawet samego symbolu, nie można oczywiście poznać, w jaki sposób ujmuje się relacje zachodzące między poszczególnymi osobami (a szczególnie w odniesieniu do Ducha Świętego), a przede wszystkim, czy wyznanie Trójcy w celebrowaniu liturgicznym było krokiem posuwającym refleksję chrześcijańską w kierunku głębszego zrozumienia samego misterium. Późniejsze świadectwa pochodzące głównie z Zachodu, które pokazują, że argumentacja teologiczna dotycząca Trójcy obierała za punkt wyjścia chrzest i nakaz jego udzielania, pozwalają na przyjęcie takiej możliwości. Na przykład św. Hilary z Poitiers († 367) rozpoczyna swoje dzieło poświęcone Trójcy Świętej od stwierdzenia, że w nakazie udzielania chrztu jest zawarte całe misterium zbawienia¹⁴.

Święty Ambroży († 397) wyprowadza z nakazu udzielania chrztu Boskość Ducha Świętego: „Quod ergo habet Pater et Filius, habet et Spiritus per naturalis nominis unitatem”¹⁵. Augustyn kończy swoje arcydzieło *De Trinitate* stwierdzeniem, że tajemnica Trójcy Świętej jest wyrażona w sposób najpełniejszy w nakazie udzielania chrztu: „ubi maxime commendatur haec Trinitas”¹⁶.

¹¹ Ireneusz, *Epideixis* 3: Sch 46, 88. Tłumaczenie polskie według: Ireneusz z Lyonu, *Wykład*, s. 25.

¹² Hipolit Rzymski, *Traditio Apostolica* 21: Sch 11^{bis}, 84–86.

¹³ Orygenes, *In Exodem* 8, 4: PG 12, 354–355.

¹⁴ Hilary z Poitiers, *De Trinitate* 2, 1: PL 10, 50–51.

¹⁵ Por. Ambroży, *De Spiritu Sancto* III, 19, 148: PL 16, 81.

¹⁶ Augustyn, *De Trinitate* XV, 26, 46: PL 8, 1095.

Przytoczone świadectwa pochodzą jednak z okresu dość późnego i ograniczają się do Zachodu, podczas gdy na Wschodzie nakaz udzielania chrztu nie odgrywał tak decydującej roli w kontrowersji trynitarnej. Orygenes np. cytuje go tylko raz w *De principiis*.

Abstrahując jednak od faktu, że związek między doktryną trynitarą i chrztem na Zachodzie może być prześledzony począwszy od Nowacjana, Tertuliana i Ireneusza, to można go również wprowadzić z racji wewnętrznych, opierających się na doświadczeniu chrztu, które na pewno musiało wywrzeć istotny wpływ na rozwój wiary trynitarnej. Kiedy ochrzczony doświadczał, że to właśnie Duch jest tym, który uświęca Kościół i jednostkę, oraz tym, który oświeca i udziela życia wiecznego, to wtedy Jego działanie nie mogło być rozumiane wyłącznie jako dar dany wierzącemu czy też tylko jako boska siła, tym bardziej że już w tradycji Pawła i Jana istniała osobowa koncepcja Ducha – Parakleta. Na podstawie doświadczenia chrzcielnego mogło głębiej utrwalić się przekonanie, że uwielbienie Syna dopełnia się przez wylanie Ducha oraz że Duch i Syn znajdują się obok siebie na tym samym poziomie bosko-osobowym.

Ponieważ ponadto kult pierwotnego Kościoła opierał się na wierze w obecność uwielbionego i wywyższonego Chrystusa, to ten fakt, szczególnie w celebracji chrztu, musiał postawić pytanie o to, „w jaki sposób” należy rozumieć rzeczywistość Ducha Świętego, która jest tak intensywnie i szczególnie przeżywana. Właśnie w tym kontekście wiara w osobowy charakter uwielbionego Pana musiała prowadzić refleksję nad treścią wiary do dalszego poznania, że także Duch, który dopełnia dzieło Chrystusa, musi być osobą, nie pomniejszając Jego rozumienia jako daru. Równocześnie staje się zrozumiałe, dlaczego świadomość trynitarzna, powoli rozwijająca się i przekształcająca w doktrynę i wyznanie chrzcielne, zaczęła kształtować „ekonomiczną” koncepcję Trójcy, to znaczy opartą na objawieniu oraz działaniu Syna i Ducha w Kościele i w świecie.

3. EUCHARYSTIA – CELEBRACJA WIARY TRYNITARNEJ

Także z celebracji Eucharystii można wywnioskować, że kształtowanie się życia praktyczno-liturgicznego w Kościele wywierało

ważny wpływ na wiarę trynitarną i na jej utrwalanie się. Szczególny wpływ w tym względzie wywarła struktura trynitarnej hymnu *Sanctus*. Chociaż dzisiaj nie można już zgadzać się ze starą tezą, według której już list Klemensa mówi o *Sanctus* w celebracji eucharystycznej, to jest jednak stwierdzone, że już św. Justyn zna doksologię eucharystyczną, za pośrednictwem której przewodniczący zgromadzenia „wchwala i uwielbia Ojca wszystkiego, przez imię Syna i Ducha Świętego”¹⁷.

Oczywiście Syn i Duch nie są jeszcze objęci „chwałą” (*doxa*), która należy się Ojcu, jawiąc się jako „pośrednicy” przed tronem Boga. Jednak już na początku III wieku w Aleksandrii, Syn i Duch – mimo, że pozostają w pewnym sensie „wobec” Ojca – są wyraźnie przedstawiani jako adresaci uwielbienia składanego przez Kościół, a trzecia osoba jest połączona z drugą za pośrednictwem spójnika „z – syn”. Świadczy o tym św. Bazyli powołujący się na Ireneusza, Klemensa Rzymskiego, Dionizego Rzymskiego, a przede wszystkim na Dionizego Wielkiego (Aleksandryjskiego)¹⁸.

Na Zachodzie także Hipolit znajdował się pod wpływem tej doksologii trynitarnej. Nie ulega dzisiaj wątpliwości, że około połowy III wieku hymn *Sanctus* był włączony do modlitwy eucharystycznej i został mu nadany charakter wyraźnie trynitarnej, którego istotą było wskazanie na Chrystusa i Ducha jako pośredników chwały przed Ojcem. Wraz z pojawieniem się herezji ariańskiej zostało jednak zarzucone w tym hymnie odniesienie do pośredniczącej funkcji Syna i Ducha na rzecz interpretacji zwracającej większą uwagę na jedność natury Bożej. Św. Atanazy w polemice z arianami mógł więc mówić o potrójnym *Sanctus*, za pośrednictwem którego serafini oznajmiają, iż rzeczywiście są „trzy doskonałe hipostazy”, jak również wskazują na „jedną naturę, gdy mówią P a n [podkr. J. K.]”¹⁹.

Uwzględniając tę ewolucję interpretacji hymnu *Sanctus* dopuszczalny jest wniosek, że właśnie w nim liturgia określiła i wydoskonała podstawową świadomość trynitarną wspólnoty chrześcijańskiej.

¹⁷ Justyn, *Apologia* I, 65: PG 6, 28.

¹⁸ Por. Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto* 39, 72: SCh 17, 247.

¹⁹ Por. Atanazy, *In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre* 6: PG 25, 220.

Ten proces interpretacji został dodatkowo wzmocniony przez fakt, że także epikleza eucharystyczna już od czasów św. Justyna była formułowana według schematu trynitarnego. Dowodzi tego wspomniana uwaga Justyna, że nad darami ofiarnymi oddaje się cześć Ojcu „przez imię Syna i Ducha Świętego”²⁰.

Klemens Aleksandryjski, nawiązując do tajemnicy wcielenia, podjął próbę rozróżnienia działania Słowa (*Logos*) i Ducha (*Pneuma*) w Eucharystii, ale ostatecznie rozróżnienie sprowadził do faktu, że *Logos* i *Pneuma* mają się do siebie, jak chleb i wino²¹. Ten rozwój ukazuje się jasno w IV wieku w liturgii jerozolimskiej, odnośnie do której biskup Jan (+ 417) dowodzi, że konsekracja dokonywała się przez „wezwanie Trójcy Świętej”²².

Także w procesie formacji i interpretacji epiklezy eucharystycznej ukazuje się zarówno tendencja do utrwalenia Trójcy, jak i do rozróżnienia w Niej poszczególnych osób. Należy uznać ją za autentyczną siłę rozwoju wiary i doktryny trynitarniej w ramach liturgii²³. W tym kontekście wyłoniło się także zagadnienie teologiczne dotyczące relacji i jedności trzech osób Bożych. Nie można było jednak oczekiwać, by w ramach liturgii to zagadnienie zostało właściwie podjęte i by nastąpiło jego rozwiązanie teologiczne. Uwaga ta podsuwa pytanie o to, gdzie i w jaki sposób została po raz pierwszy wyrażona istotna treść wiary trynitarniej w perspektywie teoretycznej i za pomocą kategorii interpretacyjnych.

4. PIERWSZE INTERPRETACJE TEOLOGICZNE

Pierwsi apologetycy chrześcijańscy, zmuszeni do dyskusji z pogaństwem i gnozą, jako pierwsi podjęli bardziej szczegółową i systematyczną refleksję nad treściami zawartymi w Piśmie

²⁰ Justyn, *Apologia* I, 65: PG 6, 28.

²¹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* II, 2: PG 8, 409–412.

²² Cyryl Jerozolimski, *Catechesis mystagogica* I, 7: PG 33, 1072.

²³ Por. V. Saxer, *Le Saint-Esprit dans les prières eucharistiques des premières siècles*, [w:] *Spirito Santo e catechesi patristica*, a cura di S. Felici, Roma 1983, s. 195–208.

Świętym i w żywym doświadczeniu wiary. Pozycja obronna, do której przyjęcia zostali zmuszeni, stanowiła oczywiście przeszkodę w systematycznym wykładzie misterium chrześcijańskiego, a ich refleksja ograniczała się do wykorzystania filozofii hellenistycznej i jej struktury myślowej. Te fakty wpłynęły na formę i ograniczenia refleksji apologetów zmierzającej do głębszego wyjaśnienia prawdy trynitarnej.

Pod wpływem platonizmu średniego św. Justyn rozwinął wielowymiarową refleksję nad Słowem (*Logos*) i Trójcą²⁴. Chociaż zgodnie z powszechną świadomością wiary swojego czasu wiedział, że Chrystusowi należy przypisać Boską moc i godność, jak wynika z interpretacji nakazu udzielania chrztu także „w imię Chrystusa”²⁵, to jednak tylko Ojcu przypisywał absolutną podmiotowość Boską (*ho theos*) oraz przynajmniej w pewnym stopniu postawił Syna i Ducha na drugim i trzecim miejscu²⁶. Wyprowadził pochodzenie *Logosu* z woli Ojca²⁷. Takie ujęcie w żaden sposób nie może jednak prowadzić do uznania Go za stworzenie. Dlatego także zrodzenie *Logosu* wspomniane okazyjnie w związku ze stworzeniem, powinno być rozumiane w znaczeniu Jego manifestacji *ad extra*²⁸. Boskość *Logosu* została przez niego ukazana przede wszystkim w odniesieniu do teofanii starotestamentalnych przeciw błędnej interpretacji żydowskiej i monarchianistycznej. Sposób, w jaki wyjaśnił niemożliwość epifanii ze strony Ojca, na podstawie doktryny platońskiej, podkreślając Jego nieskończoność, niewyraźność i niewidzialność, wydaje się jednak sugerować podporządkowaną pozycję *Logosu* jako Boga, który się objawia. Ten sposób myślenia musiał wywrzeć wpływ także na refleksję odnoszącą się do Ducha Świętego, który u Justyna, jak zresztą u większości apologetów, nie jest jeszcze wzięty pod uwagę w sposób bezpośredni. Duch pojawia się dopiero na trzecim miejscu

²⁴ Por. W. Rordorf, *La Trinité dans les écrits de Justin Martyr*, „Augustinianum” 20 (1980), s. 285–297.

²⁵ Justyn, *Apologia* I, 61: PG 6, 420

²⁶ Tamże, I, 13: PG 6, 348.

²⁷ Justyn, *Dialogus cum Tryphonem*, 61: PG 6, 613.

²⁸ Tenże, *Apologia* II, 6: PG 6, 453.

jako byt preegzystujący w stosunku do świata i różny od *Logosu*. Zostaje mu przypisane przede wszystkim oświecenie proroków. Działanie Boga w stosunku do świata zostało odniesione do *Logosu*, co zresztą potwierdzają refleksje wszystkich apologetów.

Myśl Tacjana († po 170), ucznia Justyna, zawiera wiele elementów zaczerpniętych z filozofii Filona. Także według niego *Logos* pochodzi „z woli Boga, który jest prosty”²⁹; jest uznany za „pierwsze dzieło” Ojca, wcześniejsze od stworzenia, bez zanegowania Jego natury Bożej, ponieważ Jego pochodzenie oznacza uczestniczenie w naturze Bożej i w Jego mocy racjonalnej (*dynamis logike*)³⁰. Już przed wejściem *Logosu* w stworzenie istnieje zróżnicowanie immanentne między Nim i Bogiem, którego jednak Tacjan nie analizuje³¹. Nie można jednak w jego interpretacji wykluczyć niższości *Logosu*. Ta niższość jest oczywistsza w przypadku wypowiedzi o Duchu, który zostaje przedstawiony jako sługa (*diakonos*) i wysłannik *Logosu*, tak że zdaje się nie posiadać natury Bożej³².

W przeszłości szeroko przyjmowano pogląd, że wśród apologetów św. Teofil z Antiochii (druga połowa II wieku), który jako pierwszy użył pojęcia *trias*³³, by określić Boską triadę, w decydującym stopniu przyczynił się do postępu doktryny trynitarnej. Jego triada: Bóg – Słowo – Mądrość, którą omawia w oparciu o refleksję biblijną w drugiej księdze *Ad Autolyicum*, odwołując się do opowiadania o stworzeniu, wydaje się wyrażać w sposób zadowalający troistość osób Bożych i Ich indywidualność. Pozostaje także prawdą, że *Logos* jako *logos prophorikos* posiada określone osobowe cechy charakterystyczne, podczas gdy teofanie, jakie do Niego się odnoszą, ukrywają Jego boskość mniej niż np. u Justyna.

Z tych powodów Teofil mógłby nie być uznany za krypto-monarchianistę. Jego poglądy odnośnie do Mądrości pozostają jednak szczególnie dwuznaczne i nieokreślone. Mądrość należy

²⁹ Tacjan, *Oratio adversus Graecos*, 5: PG 6, 813.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, PG 6, 813–816.

³² Tamże, 13: PG 6, 833–836.

³³ Teofil z Antiochii, *Ad Autolyicum* II, 15: SCh 20, 138.

widzieć jako siłę kosmiczną, która jako siła *Logosu* ukazuje jedność stworzenia i odkupienia. Triada tak rozumiana nie jest triadą Ojca, Syna i Ducha, jak ją ujęła późniejsza teologia Kościoła. Idea Mądrości, która znajduje się pod dużym wpływem kosmologii stoickiej judaizmu hellenizującego, mogła przeszkodzić w tym, by dość precyzyjna historiozbowca koncepcja Trójcy, jaką wypracował Teofil, mogła osiągnąć pełny wyraz.

W tych samych ramach, co myśl Justyna i Teofila sytuuje się także wizja trynitarnej Atenagorasa, o którym niekiedy mówi się, że wypracował szczytową formę doktryny trynitarnej, jaką znajdujemy u apologetów³⁴. Rzeczywiście, u Atenagorasa idea trynitarnej ukazuje się w formie dobrze określonej, o ile Trójca jest rozumiana jednoznacznie jako *theos pater kai hyios theos kai pneuma hagion*. Zostało także przez Atenagorasa jasno uznane rozróżnienie w stosunku do „trzech”. Oczywiście, Syn jest uważany jeszcze za *proton gennema* Ojca; pochodzi od Ojca, by formować *idea* i *energeia* stworzenia i by pośredniczyć stworzeniu jako *arche tou kosmon*. Jego wyjście w kierunku stworzenia nie jest już jednak uważane za moment konstytutywny uzewnętrzniania Jego indywidualności osobowej. To wyjście ma raczej wyłącznie charakter objawienia zewnętrznego tego, czym Syn jako niestworzone „dzieło” Ojca był u Niego od początku. To samo odnosi się do Ducha Świętego, mimo że jest określony jako „emanacja Boga” (*aporroia tou theou*), gdyż emanacja ta ma szczególny charakter: „emanuje z Niego i powraca do Niego jak promień słońca”³⁵. W ten sposób Atenagoras doszedł do punktu, w którym znajduje się konkretna możliwość przekroczenia zarówno modalizmu, jak również subordycjonizmu. To właśnie wskazuje, że u niego zaostrza się konceptualizacja prowadząca do utrwalenia tak jedności, jak i Trójcy (*enosis – diairesis*), chociaż nie jest jeszcze wypracowane wyrażenie, które pozwalałoby określić naturę i właściwości osobowe³⁶.

³⁴ Por. L. W. Barnard, *God, the Logos, the Spirit and the Trinity in the Theology of Athenagoras*, „*Studia Theologica*” 24 (1970), s. 70–92.

³⁵ Atenagoras, *Legatio pro christianis* 10: SCh 379, 100–102.

³⁶ Por. tamże, 12, 3: SCh 379, 108.

Całościowa ocena przedsięwzięcia podjętego przez apologetów, by wyrazić świadomość wiary w Trójcę nie może zostać sprowadzona do jednostronnej krytyki. Opierając się na kategoriach myśli platońskiej, w której kluczową rolę odgrywa „emancjacja”, nie można było utrzymać równości w triadzie Bożej, co prowadziło do wprowadzenia niższości drugiej i trzeciej osoby. Nie doprowadziło to jednak do hellenizacji wiary chrześcijańskiej. Już sama znajomość odnośnie do osobowości Słowa (*Logos*) i działania historycznego Ducha wprowadziły do teologicznego przedstawiania Boga kategorię „życia”, która zdecydowanie różniła tę myśl od abstrakcyjnego pojęcia Boga u Greków. Apologeti wprawdzie na ogół umocnili i pogłębili tendencje do platonizmu trynitarne, ale otwarli także nowe perspektywy przed refleksją teologiczną. Przede wszystkim wprowadzenie idei *Logosu* i Jego świadoma koncepcja osobowa stała się faktem bogatym w wielorakie konsekwencje dla późniejszego rozwoju myśli trynitarnej i formułowała podstawową zasadę, według której miała następnie formować się także doktryna o Duchu Świętym.

ROZDZIAŁ IX



Symbolum Trinitatis

Historia, struktura i treść

Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego

Ho Trias mou, sou prokedomai mones –
O Trias mea, de te sola sollicitus sum.

św. Grzegorz z Nazjanzu¹

Przez długi czas I Sobór Konstantynopolitański (381 r.) pozostawał w cieniu „Soboru 318 Ojców”, czyli swego poprzednika I Soboru Nicejskiego z 325 r., i jeszcze nie tak dawno poddawano w wątpliwość jego znaczenie teologiczne i eklezjalne. Studia nad historią i znaczeniem tego soboru, jakie podjęto w ostatnich dziesięcioleciach² oraz rocznica 1600-lecia jego odbycia, jaką

¹ Grzegorz z Nazjanzu, *Carminum liber II. Historica*, XI, 1852: PG 37, 1159.

² Wśród najważniejszych publikacji na temat I Soboru Konstantynopolitańskiego por. I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963; A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965; G. L. Dosetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica*, Roma 1967; F. Dinsen, *Homousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, Kiel 1976; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1973; *La signification et l'actualité du II concile oecuménique pour le mond chrétien d'aujourd'hui*, Genève 1982;

uroczyście obchodzono całym w Kościele, jeszcze raz wykazały i potwierdziły wielką rangę tego soboru i jego postanowień oraz jego istotny wpływ na późniejszą historię Kościoła i doktryny chrześcijańskiej³.

1. I SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI

W serii soborów powszechnych, jakie miały miejsce w historii Kościoła, I Sobór Konstantynopolitański stanowi przypadek jedy-ny w swoim rodzaju. W chwili, w której został zwołany i prowadził swoje obrady nie miał świadomości bycia soborem „powszechnym” w takim znaczeniu, w jakim posiadał taką właśnie świadomość Sobór Nicejski z 325 r. Był on wyłącznie synodem wschodnim zwo-łanym przez Teodozjusza I, cesarza na Wschodzie, który dążył do rozwiązania pewnych problemów w ramach swojej polityki reli-gijnej i kościelnej. Uczestniczyli w tym synodzie przede wszyst-kiem tak zwani „neoniceńczycy” pod przewodnictwem Melicjusza z Antiochii, a jego problematyka, jak można przypuszczać na pod-stawie wypowiedzi Grzegorza z Nazjanzu, rzeczywiście była zdo-minowana problemami organizacyjnymi i polityczno-kościelnymi⁴. Melicjusz był jego pierwszym przewodniczącym, a po jego śmierci Grzegorz z Nazjanzu, który nie zdołał jednak oprzeć się kierowanym przeciw niemu atakom i wycofał się z uczestniczenia

J. N. D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Napoli 1987; *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso. Roma, 22–26 marzo 1982*, t. 1–2, Città del Vaticano 1983; A. de Halleux, *Patrologie et ecuménisme. Recueil d'études*, Leuven 1990, część III: *La pneumatologie*, s. 303–442; R. Staats, *Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996.

³ Por. Jan Paweł II, list do wszystkich biskupów Kościoła z okazji 1600 rocznicy Soboru Konstantynopolitańskiego I i 1550 rocznicy Soboru Efeskiego *A Concilio Constantino-politano I* (25 marca 1981 r.), AAS 73 (1981), s. 513–527.

⁴ Por. A. M. Ritter, *Il secondo Concilio ecumenico e la sua ricezione: stato di ricerca*, „Cristianesimo nella Storia” 2 (1981), s. 343–347, szczególnie przypis 3.

w soborze, a w końcu Nettariusz, nowy arcybiskup Konstantynopola. Akta tego soboru zaginęły, a jego znajomość historyczna jest bardzo ograniczona, gdyż opiera się na źródłach pośrednich. Fragmentaryczne wiadomości podają starożytni historycy Kościoła: Sokrates⁵, Sozomen⁶ i Teodoret⁷, oraz teologowie z Kapadocji: Grzegorz z Nyssy⁸ i Grzegorz z Nazjanzu⁹. W 382 r. ojcowie odbytego synodu przesłali do papieża Damazego i biskupów zachodnich list synodalny, w którym powołują się na *Tomos*, jaki został „opracowany w ubiegłym roku przez sobór powszechny w Konstantynopolu”¹⁰. Sobór jednak został okryty głębokim milczeniem przez ponad siedemdziesiąt lat. Trzeba było dopiero Soboru Chalcedońskiego, aby uznano rzeczywiście „powszechny” charakter symbolu wiary z Konstantynopola, a tym samym powszechność samego soboru.

Głównym zadaniem doktrynalnym I Soboru Konstantynopolińskiego było doprowadzenie do rozstrzygnięcia na Wschodzie herezji ariańskiej oraz ogłoszenie Bóstwa Ducha Świętego. Sobór podjął doraźne problemy dotyczące dyscypliny kościelnej oraz kwestii strukturalnych i organizacyjnych Kościoła. Chodziło w tym przypadku o określenie w ramach Kościoła autorytetu biskupa Konstantynopola, „nowego Rzymu”, który nabrał wyjątkowego znaczenia w tej chwili, gdy miasto stało się stolicą cesarstwa wschodniego. Istniały także problemy personalne, które należało rozstrzygnąć po wielu latach schizmy (dotyczące na przykład metropolii antiocheńskiej). Oprócz sławnego symbolu wiary, który szczególnie interesuje nas w tych rozważaniach, sobór promulgował cztery kanony dyscyplinarne, wśród których największe

⁵ Por. Sokrates, *Historia Ecclesiastica* V, 8: PG 67, 575–582.

⁶ Por. Sozomen, *Historia Ecclesiastica* VIII, 7: PG 67, 1429–1434.

⁷ Por. Teodoret z Cyru, *Historia Ecclesiastica*, V, 8: PG 82, 1209–1218.

⁸ Por. A. M. Ritter, *Gregor von Nyssa „In suam ordinationem” – eine Quelle für die Geschichte des Konzils von Konstantinopel 381?*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 79 (1968), s. 302–328.

⁹ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Carminum liber II. Historica* XI, 1459–2000: PG 37, 1131–1166.

¹⁰ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, s. 29.

znaczenie ma drugi, który wprowadza „diecezję” jako autonomiczną jednostkę hierarchiczną w Kościele¹¹, oraz trzeci, który przyznawał stolicy cesarskiej drugie miejsce po Rzymie co do szacunku i godności¹². Ten punkt będzie budził największe zastrzeżenia „starego Rzymu” i papieże zawsze będą odrzucać potwierdzenie tego kanonu, a później jego los podzieli dwudziesty ósmy kanon Soboru Chalcedońskiego¹³.

Sobór Konstantynopoliński w 381 r. zgromadził stu pięćdziesięciu biskupów, to znaczy niewiele więcej niż połowę w stosunku do uczestników Soboru Nicejskiego. Najbardziej znani jego uczestnicy należeli do grupy przyjaciół św. Bazylego, który zmarł kilka lat wcześniej¹⁴. Byli wśród nich jego bracia: Grzegorz z Nyssy i Piotr z Sebasty, jego serdeczny przyjaciel Grzegorz z Nazjanzu, Amfiloch z Ikonium, Melicjusz, kontestowany biskup Antiochii, którego Bazyl był obrońcą. Był obecny Cyryl z Jerozolimy oraz Diodor z Tarsu.

Jeśli chodzi o Symbol nicejsko-konstantynopoliński, który interesuje nas najbardziej, to Sobór Chalcedoński (451 r.) oficjalnie przypisuje autorstwo tego symbolu stu pięćdziesięciu ojcom Soboru Konstantynopolińskiego. Powstanie tego Symbolu jest jednak otoczone dość daleko idącą tajemnicą i liczne hipotezy starają się ją rozjaśnić¹⁵. Nie chodzi oczywiście w tym przypadku o formalne przyjęcie Symbolu nicejskiego, ponieważ dwa pierwsze artykuły zawierają widoczne różnice, które wskazują także na sprzeczności zachodzące między dwoma dokumentami. W swojej historii dogmatu Harnack uznał, że Sobór z 381 r. przyjął zmodyfikowaną wersję symbolu będącego w użyciu w Jerozolimie. Dzisiaj już nikt

¹¹ Por. tamże, s. 31–32.

¹² Por. tamże, s. 32.

¹³ Por. tamże, s. 99–100.

¹⁴ Tradycyjnie przyjmowano 1 stycznia 379 r. jako datę śmierci Bazylego, a obecnie ustala się ją raczej na 377 r.; por. P. Maraval, *La date de la mort de Basile de Césarée*, „Revue des Etudes Augustiniennes” 34 (1988), s. 25–39.

¹⁵ Por. J. N. D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Napoli 1987, s. 293–327; A. M. Ritter, *La ricezione del II Concilio ecumenico*, s. 349–357; R. Staats, *Glaubensbekenntnis*, s. 143–179.

nie podtrzymuje tej hipotezy. Kwestię pochodzenia skomplikował nieco fakt, że w 374 r., a więc na siedem lat przed soborem, Epifaniusz z Salaminy w swoim dziele *Ankyrotos*, którym chce zakotwiczyć chrześcijan w ich wierze, zamieścił symbol, który praktycznie utożsamia się z symbolem Soboru Konstantynopolińskiego¹⁶. Jednak także hipoteza, która czyni Epifaniusza pierwszym autorem tego symbolu, jaką utrzymywał na przykład I. Ortiz de Urbina¹⁷, została zarzucona. Dzisiaj przyjmuje się, że tekst w dziele Epifaniusza stanowi niezręczną interpolację, co raczej już definitywnie potwierdzają studia B. M. Weischera¹⁸. E. Schwartz, znany wydawca dekretów soborowych, wykazał, że należy Symbol złączyć nierozdzielnie z Soborem Konstantynopolińskim, zgodnie ze świadectwem Ojców Soboru Chalcedońskiego, którzy stwierdzili, że Konstantynopol „potwierdził wiarę Nicei”¹⁹. Takie stwierdzenie nie wskazuje w sposób konieczny na opracowanie przez ojców Soboru Konstantynopolińskiego pełnego wyznania wiary w formie pisemnej, ale może oznaczać po prostu przyjęcie jakiegoś istniejącego już symbolu wschodniego, który został uzupełniony

¹⁶ Por. Epifaniusz z Salaminy, *Ancoratus*, 119: PG 43, 232.

¹⁷ Por. I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963, s. 187.

¹⁸ Por. B. M. Weischer, *Glaubenssymbole des Epiphanius von Salamis und des Gregorius Thaumaturgos im Qērellos*, „Oriens Christianus” 61 (1977), s. 20–40; tenże, *Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols in Ankyrotos des Epiphanius von Salamis. Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubenssymbol im Lichte ätiopischer Forschungen*, „Theologie und Philosophie” 53 (1978), s. 407–414. Por. także: A. Grillmeier, *Bekenntnisse der Alten Kirche – Das Nizaeno-Constantinopolitanum* (1980), [w:] tenże, *Fragmente zur Christologie. Studien zur altkirchlichen Christusbild*, Freiburg-Basel-Wien 1997, s. 113–118; A. de Halleux, *La réception du symbole oecuménique, de Nicée à Chalcedoine*, [w:] tenże, *Patrologie et ecuménisme*, s. 46–47; tenże, *La profession de l'Esprit-Saint dans le symbol de Constantinople*, [w:] *Patrologie et ecuménisme*, s. 312–313; W. Schneemelcher, *Die Entstehung des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel (381)*, [w:] *La signification et l'actualité du II concile oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Genève 1982, s. 178–179.

¹⁹ Por. E. Schwartz, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 25 (1926), s. 38–88.

dotatkami typowymi dla Soboru Nicejskiego. W takim samym znaczeniu można powiedzieć, że Sobór Konstantynopoliński „odnowił” wiarę z Nicei. Za takim rozwiązaniem opowiedział się przede wszystkim A. M. Ritter w swoim ważnym studium dotyczącym Soboru z 381 r., i jego rozwiązanie bez większych zastrzeżeń zostało powszechnie przyjęte²⁰.

Dyskutując nad Symbolem Konstantynopolińskim zaproponowano wiele hipotez szczegółowych co do pochodzenia ewentualnego „pra-symbolu”, będącego punktem wyjścia dla soboru, ale na obecnym etapie studiów nie da się rozstrzygnąć tego zagadnienia w sposób ostateczny. Udział redakcyjny ojców z Konstantynopola w sformułowaniu dwóch pierwszych artykułów pozostaje niepewny.

W ramach ostatnich badań dotyczących pochodzenia Symbolu konstantynopolińskiego Luise Abramowski²¹ nadała duże znaczenie świadectwu, jakie znajdujemy u Teodora z Mopsuestii, który w czasie wydarzeń soborowych był kapłanem w Antiochii i uczniem Diodora z Tarsu, będącego uczestnikiem soboru. Około 392 r. Teodor wspomina, w jaki sposób ojcowie Soboru Konstantynopolińskiego uzupełnili i rozwinęli krótki trzeci artykuł Symbolu nicejskiego:

Nasi święci ojcowie [tzn. ci z Nicei – przyp. J. K.] przekazali po prostu, bez pogłębienia: „i w Ducha Świętego”. Uznali oni, że to było wystarczające dla słuchaczy tamtego czasu; ale ich następcy przekazali nam pełne nauczanie o Duchu Świętym. Najpierw biskupi zachodni zgromadzili się na synodzie, ponieważ nie mogli przybyć na Wschód z powodu prześladowania podjętego przez arian w tych regionach; później łaska Boża sprawiła, że ustało prześladowanie i także biskupi

²⁰ Por. A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel...*, s. 185–187.

²¹ Por. L. Abramowski, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitaneum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?*, „Theologie und Philosophie” 67 (1992), s. 481–513. Por. A. M. Ritter, *Noch einmal: Was hat das Nicaeno-Constantinopolitaneum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?*, „Theologie und Philosophie” 68 (1993), s. 553–560.

wschodni przyjęli z radością doktrynę przekazaną przez ten synod zachodni. Zgodzili się oni z ich sposobem widzenia i przez swoje podpisy wyrazili tę zgodność²².

Zgodnie z tym świadectwem synod zachodni dokonał już uzupełnienia trzeciego artykułu w Symbolu nicejskim o Duchu Świętym, a Wschód podpisałby ten tekst na synodzie, który A.M. Ritter i R. Staats sytuują w Antiochii, na którym zgromadzili się zwolennicy Melicjusza w 379 roku²³. To wyjaśniałoby pewne podobieństwa między Symbolem konstantynopolińskim i starożytnym Symbolem rzymskim. Ten symbol, który nazywa się umownie Symbolem rzymsko-nicejskim²⁴ i który został przesłany przez Damazego do Antiochii, niestety, zaginął. Można przyjąć, że tekst komentowany przez Teodora ma coś wspólnego z formułą rzymską, ale nie jesteśmy w stanie stwierdzić, w jakim stopniu. Jego trzeci artykuł jest krótszy od formuły przyjętej przez Sobór Konstantynopoliński. Także L. Abramowski jest zdania, że formuła rzymska i formuła konstantynopolińska nie mogły być takie same²⁵.

Teodor potwierdza, że na Soborze w 381 r. uzupełniono symbol w części poświęconej Duchowi Świętemu. W cytowanej homilii stwierdza:

Gdy ci, którzy skłaniają do zła wprowadzili swoje bezecności – niektórzy nazywali Ducha Świętego sługą i stworzeniem, a inni, mimo że powstrzymali się od tych nazw, nie chcieli nazwać Go Bogiem – stało się konieczne, aby ci doktorzy Kościoła, zgromadzeni z całego świata

²² Teodor z Mopsuestii, *Homilia IX*, 1, [w:] *Le homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, éd. R. Tonneau, R. Dovreesse, Città del Vaticano 1949, s. 213–215.

²³ Por. A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel*, s. 154; R. Staats, *Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochen 379*, „*Vigiliae Christianae*” 44 (1990), s. 209–221.

²⁴ Chodzi o formułę łacińską uzupełnioną sformułowaniami zaczerpniętymi z Soboru Nicejskiego.

²⁵ Por. L. Abramowski, *Was hat Nicaeano-Constantinopolitanum*, „*Theologie und Philosophie*” 67 (1992), s. 314.

i dziedzice świętych pierwszych ojców, ukazali jasno przed wszystkimi intencję ojców i, po dokładnym zbadaniu sprawy, pokazali, jaka była prawda ich wiary, wyjaśniając także myśl ojców. I napisali nam słowa, aby ostrzec wiernych i wyniszczyć błąd heretyków. I jak uczynili ich ojcowie odnośnie do wyznania wiary w Syna, zwalczając bezbożność Ariusza, tak oni uczynili to samo odnośnie do Ducha Świętego, odrzucając tych, którzy Go znieważają²⁶.

Analizując pochodzenie Symbolu konstantynopolitańskiego, trzeba więc rozróżnić między redakcją trzeciego artykułu a jego pochodzeniem w sensie całościowym. Należy więc uznać, że „cała klauzula pneumatologiczna Symbolu konstantynopolitańskiego musi stanowić w sensie ścisłym dodatek soboru z 381 roku”²⁷. Wyjątek stanowi oczywiście to, co było już powiedziane o Duchu Świętym; nie jest obojętny także wpływ wywarty przez symbol przesłany przez Damazego.

Sprecyzowanie artykułu pneumatologicznego, który potwierdza Boskość Ducha Świętego, miało na celu doprowadzić macedonian do prawowiernej wiary „neonicejskiej”. Nie bez znaczenia pozostaje kwestia autorstwa dodatku dotyczącego Ducha Świętego. Jego źródeł należy szukać u Atanazego, Dydy, Epifanusa, Ambrożego, Bazylego, Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu, wśród których oczywiście pierwszorzędną rolę odegrali ojcowie kapadoccy, będący najbardziej renomowanymi teologami zgromadzenia synodalnego, a opierający się na dziedzictwie Bazylego Wielkiego. Wprawdzie jego rzeczywisty wpływ jest dzisiaj dyskutowany²⁸, to jednak nie podlega on podważeniu, chociaż można oczywiście pytać się o jego wielkość. Pneumatologia Bazylego jest bardzo konkretnie obecna w Symbolu konstantynopolitańskim. Roztropność sformułowań nawiązuje do Jego dążenia, by oprzeć

²⁶ Teodor z Mopsuestii, *Homilia XI*, 14, [w:] *Le homélies catéchétiques*, s. 235–237.

²⁷ A. de Halleux, *La profession de l'Esprit-Saint dans le symbol de Constantinople*, [w:] *Patrologie et oecumenism*, s. 314.

²⁸ Por. tamże, s. 316–317.

doktrynę o Duchu Świętym na „ekonomii” i na „kerygmacie”, co miało umożliwić osiągnięcie zgody z Macedonianami. Wiadomo na przykład, że Grzegorz z Nazjanzu odrzucił ustępstwa na rzecz przeciwników w trakcie debaty soborowej i był zwolennikiem bardziej formalnego wyznania wiary w Bóstwo Ducha Świętego, gdyż zależało mu na silniejszym powiązaniu „ekonomii” z „teologią”, które to powiązanie jest jedną z cech charakterystycznych jego refleksji²⁹. Nie znamy bliższych szczegółów dotyczących roli Grzegorza z Nyssy w trakcie debaty soborowej. Dość powszechnie uznaje się, że trzeci artykuł Soboru Konstantynopolińskiego stanowi streszczenie pneumatologii Bazylego³⁰, a u podstaw jego sformułowania liturgiczno-doksologicznego stoją tendencje pojednawcze („polityczne”), które również były cechą charakterystyczną Bazylego, co wprost uznał Grzegorz z Nazjanzu³¹.

Historia Symbolu konstantynopolińskiego w bezpośrednim okresie posoborowym jest okryta, podobnie jak jego pochodzenie, mgłą tajemnicy. Niewątpliwie ojcowie synodu z 382 r. w swoim liście zreferowali papieżowi Damazemu przebieg synodu z ubiegłego roku i wyniki, do jakich doszli, ale nie kładą nacisku na przyjęty przez nich ich symbol. Potem sobór został zapomniany aż do 451 r. Wielka kontrowersja między Cyrylem i Nestoriuszem nawiązywała do Symbolu nicejskiego z 325 r. i jest całkowicie związana z jego interpretacją. To samo miało miejsce na Soborze w Efezie w 431 r. Dopiero Sobór Chalcedoński podjął decyzję o powiązaniu Symbolu konstantynopolińskiego z Symbolem nicejskim, czyniąc z nich nienaruszalną syntezę i punkt odniesienia doktryny Kościoła. Został on uroczysto odczytany i ogłoszony w powiązaniu

²⁹ Por. E. Osborn, *Theology and Economy in Gregory the Theologian*, [w:] *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, red. H. Ch. Brennecke, E. L. Grasmück, Ch. Marksches, Berlin–New York 1993, s. 361–383.

³⁰ Por. R. Staats, *Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil zu Konstantinopel 381*, „Kerygma und Dogma” 25 (1979), s. 232–253.

³¹ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Epistula 58*: PG 37, 113–118: „Basilium magnum audivi, de Partis quidem et Filii deitate optime et perfectissime, atque ut vix quisquam alius facile queat, disserentem, Spiritum autem sanctum convellentem ac distorquellentem”.

z Symbolem nicejskim. W ten sposób ojcowie Soboru Chalcedońskiego uznali jego autorytet powszechny, najwyższy z możliwych, stawiając go na tym samym poziomie co Symbol nicejski. Począwszy od tej chwili Symbol konstantynopolitański, nazywany częściej Symbolem nicejsko-konstantynopolitańskim, zastąpi stopniowo swojego poprzednika w użyciu liturgicznym jako oficjalne Credo Kościoła³².

2. WYMIARY TEOLOGICZNE SYMBOLU NICEJSKO-KONSTANTYNOPOLITAŃSKIEGO

2.1. TRYNITARNY SYMBOL DEKLARATYWNY – STRUKTURA

Symbol nicejsko-konstantynopolitański jest „symbolem trynitarnym”, to znaczy posiada strukturę, której trzyczęściowy układ odpowiada trzem poszczególnym Osobom Bożym. Jest to stwierdzenie być może banalne, ale nie jest ono obojętne z teologicznego punktu widzenia. Jest to struktura odpowiadająca tradycyjnym wyznaniom wiary w Kościele. Mówiąc, że posiada on strukturę trynitarną, możemy powiedzieć także – zgodnie ze starożytną tradycją – że jest on *Symbolum Trinitatis*³³. Chcemy stwierdzić w ten sposób, że stanowi on istotne wyrażenie treści wiary chrześcijańskiej

³² Por. A. Nocent, *Il „Credo” nel suo contesto liturgico*, [w:] *Il Credo Niceno-Costantinopolitano*, praca zbiorowa, Noci 1994, s. 181–193; R. Staats, *Glaubensbekenntnis*, s. 180–202.

³³ Po raz pierwszy określenia symbolu chrzcielnego jako *symbolum Trinitatis* użył Firmilian w liście do Cypriana, w którym opowiada o pewnej obłąkanej, która zuchwale chrzczyła ludzi, pytając, co sądzić o takim chrzcie; *Epistula* 75, 10–11: „Wśród wielu oszustw, jakimi zwiodła ludzi, miała zuchwałość konsekrowania chleba przez straszne wezwanie i celebrowania Eucharystii... oraz ochrzciła wielu ludzi, przywłaszczając sobie ustalone i prawidłowe pytania w taki sposób, że wydawała się w niczym nie różnić od normy Kościoła. Co więc należy sądzić o udzielanym przez nią chrzcie...? Z pewnością Szczepan i jego zwolennicy muszą go uznać przede wszystkim dlatego, że nie brakowało ani symbolu Trójcy (*Symbolum Trinitatis*) ani pytań ustalonych przez Kościół” (Hartel I, 817–818).

w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego, która to wiara określa tożsamość chrześcijanina.

Symbol nicejsko-konstantynopoliński sytuuje się na linii rozwoju chrzcielnego wyznania wiary, chociaż w pierwotnej wersji nie jest wprost takim wyznaniem. Pierwotne chrzcielne wyznania wiary posiadały wprawdzie strukturę trzyczęściową, ale były sformułowane w formie pytań i odpowiedzi, jak wyraźnie poświadcza pierwotna tradycja chrześcijańska, znajdująca swój pełny wyraz w *Tradycji Apostolskiej* Hipolita Rzymskiego³⁴. Nieco później, w sposób niejako paralelny z tym typem wyznania wiary, zaczął rozwijać się symbol wiary, który przyjął formę „deklaratywną”. W tej formie został on wykorzystany przez biskupów na synodach i soborach, by za jego pomocą wyrazić istotną treść wiary Kościoła. Sobór Nicejski i Sobór Konstantynopoliński są tego wymownymi i niejako archetypicznymi przykładami. Stąd również deklaratywne symbole wiary bywają nazywane „symbolami biskupimi”.

2.2. TREŚĆ – TRÓJCA EKONOMICZNA I TRÓJCA IMMANENTNA

Jeśli dzisiaj używamy wyrażenia Firmiliana *Symbolum Trinitatis*, to nie nadajemy mu nowego znaczenia, ale do znaczenia pierwotnego dodajemy treści, które w ciągu wieków wydobyliśmy na podstawie jego lepszego i głębszego zrozumienia. Zmiana formy, która teraz ma przede wszystkim charakter deklaracyjny, nie wprowadziła żadnych istotnych zmian do naszego Credo, tym bardziej że wykorzystujemy w liturgii chrztu i przy odnowieniu przyrzeczeń chrzcielnych w liturgii Wigilii Paschalnej wyznanie wiary w formie pytań. Ciągłe i niezmiennie jest to wyznanie wiary w jednego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Jakie jest to lepsze i głębsze zrozumienie w odniesieniu do *Symbolum Trinitatis*, do jakiego doszliśmy w ciągu wieków? Przede wszystkim mówimy dzisiaj o dwojakim ujmowaniu Trójcy w ramach

³⁴ Por. Hipolit, *Traditio Apostolica* 21: Sch 11bis, 84–86.

zrozumienia wiary, a mianowicie o Trójcy historiozbawczej bądź „ekonomicznej” (czyli takiej, jaka ukazała się *ad extra* właśnie w historii zbawienia) oraz o Trójcy immanentnej (czyli takiej, jaką na podstawie objawienia poznajemy w Jej wewnętrznym życiu *ad intra*). Te dwa ujęcia są oczywiście ze sobą wewnętrźnie powiązane. K. Rahner mógł więc sformułować „aksjomat”, który dla nas dzisiaj wydaje się już oczywisty, że „Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną – i na odwrót”³⁵. Nasz symbol wiary odczytujemy w taki właśnie sposób, to znaczy jako wyznanie Trójcy ekonomicznej, która jest równocześnie Trójcą immanentną.

2.2.1. TRÓJCA EKONOMICZNA

Jeśli mówimy o symbolu trynitarnym, który był wykorzystywany w ramach obrzędu chrztu i wyjaśniany w ramach katechety chrzcielnej, to musimy stwierdzić, że nie wyraża on zasadniczo niczego istotnego w odniesieniu do wewnątrzboskiego zrozumienia Ojca, Syna i Ducha Świętego. Określa on przede wszystkim porządek zbawienia bądź porządek ekonomii Bożej, jak chętnie mówi chrześcijański Wschód. Twierdzi więc, że Bóg Ojciec pragnie zbawienia wszystkich ludzi i w tym celu posłał na świat swojego Syna, i że Duch Święty czyni odkupionych przybranymi dziećmi Bożymi oraz że dzięki Bogu możemy osiągnąć Jego nowe zrozumienie.

Jest jasne, że to poznanie zostało umożliwione przez Boga, który mówi do nas przez Syna i który je nam przekazuje przez Ducha Świętego. Jednak już bardzo wcześnie pojawił się problem: w jakim znaczeniu Syn i Duch mogą być nazwani „Bogiem”? Na tym problemie skoncentrowała się dyskusja teologiczna, a Sobór Nicejski i Sobór Konstantynopolitański zajęły się niejako „oficjalnym”

³⁵ K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzcenderer Urgrund der Heilsgeschichte*, [w:] *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. 2: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, hrsg. von J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln-Zürich-Köln 1978, s. 328. Por. także: M. Gonzáles, *La relacion entre Trinidad económica e inmanente. El „axioma fundamental” de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Roma 1996.

wyjaśnieniem tego właśnie problemu. Nie brakowało w wyjaśnieniu tego problemu momentów dramatycznych.

Jedną z kluczowych ról w tej dyskusji odegrał Atanazy, który w wyjaśnieniu postawionego problemu nie odwoływał się pierwszorzędnie do wyjaśnienia, kim jest Bóg „w sobie”, ale postawił problem w kontekście religijnym i zbawczym³⁶. Jego rozumowanie jest proste, chociaż niezwykle istotne. Mówi więc: jeśli Syn, Logos Ojca, nie jest prawdziwym Bogiem, to nie jesteśmy zbawieni i nadal pozostajemy poddani ciału i nie zmartwychwstaniemy. To samo rozumowanie powtórzy w słynnych listach do Serapiona odnośnie do Ducha Świętego: jeśli Duch (*Pneuma*) nie jest prawdziwym Bogiem, to my nie mamy prawdziwego udziału w Boskości i nie zostaje nam udzielone Boże życie³⁷.

To uzasadnienie historii zbawczej, nawiązujące do objawienia i dzieł zbawczych Osób Bożych, jakkolwiek przekonujące, okazało się niewystarczające, gdyż dla jego uzasadnienia trzeba było szukać także argumentów w ramach zrozumienia wewnątrzboskich relacji Ojca, Syna i ucha Świętego. W ten sposób ekonomia zaczęła szukać oparcia w teologii, której celem było ubogacenie rozumienia wiary poprzez sięgnięcie do poznania misterium Bożego „w sobie”.

2.2.2. TRÓJCA IMMANENTNA

Sobór Nicejski został zmuszony do bezpośredniego wejścia na drogę „teologii”, czyli stanął przed potrzebą wyjaśnienia sięgającego koniecznie wewnętrznego życia Boga, a mianowicie określenia relacji zachodzącej między Chrystusem i Bogiem oraz wyrażenia wiary w Chrystusa jako Boga. Użyteczne będzie przeanalizowanie, jak do tego doszło.

Nowy Testament zawiera podstawy tej wiary i jej określenie niejako „praktyczne”, to znaczy odniesione do życia chrześcijańskiego.

³⁶ Kontekst religijny i zbawczy miał zresztą pierwszorzędne znaczenie dla całej teologii w okresie patrystycznym; por. B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985.

³⁷ Por. Atanazy, *Epistula ad Serapionem* 1, 2.6.9: PG 26, 533B.544.533AB; *Epistula ad Serapionem* 3, 3: PG 26, 628B-629B.

Problem, jaki stanął przed Soborem Nicejskim, był związany z refleksją nad następującym zagadnieniem: czy wyznanie wiary w Chrystusa jako Boga nie będzie stać w sprzeczności z wiarą w jednego Boga. Czy mówienie o „Bogu-Ojcu” i o „Bogu-Synu” nie jest sprzecznością na gruncie wiary w jednego Boga? Od ok. 150 r. do Soboru Nicejskiego rozwijała się w ramach teologii chrześcijańskiej refleksja, która w konfrontacji z żydami i filozofami pogańskimi starała się rozwinąć problematykę monoteizmu chrześcijańskiego. Pionierską rolę w tej refleksji odegrał Justyn, który podkreślił pozycję Ojca jako początku i „nośnika” Boskości, w której Syn i Duch uczestniczą w sposób podporządkowany. W owej epoce zaznaczył się zwrot do średnioplatońskiej filozofii, w dużej części skoncentrowanej na tematach religijnych, mówiącej o rozmaitych bóstwach, które są pośrednikami między Jednią a Wielością. Mówiła o istnieniu jednego *Nous* bądź *Logosu* w wielości *logoi*, jakie znajdowały się w rzeczach; mówiła także o *Psyche* – Duszy świata jako jego zasadzie porządkującej³⁸.

Teologowie chrześcijańscy dostrzegli w tym możliwość pogodzenia między jednością bytu Bożego, czyli monoteizmem, oraz Bóstwem Chrystusa i Ducha (*Pneuma*). Na przykład Orygenes za filozofem Numeniuszem mówi o tak zwanym „drugim Bogu” (*deuteros theos*), które to określenie rzeczywiście chciał zastosować do Chrystusa jako Boga. Idąc po tej linii o Bogu Ojcu mówi *theos* z rodzajnikiem określonym *ho*, natomiast o Synu mówi *theos*, bez rodzajnika. Nie kwestionuje jednak Boskości Syna, ale broni wiarę chrześcijańską przed oskarżeniem o politeizm.

Platonizm średni nie był jednak jedynym wyzwaniem, przed którym stanęli teologowie chrześcijańscy ze swoim pojęciem Boga. Inne wyzwanie pochodziło od strony filozofii pitagorejskiej, która umieszczała Boskość w skrajnej transcendencji, pozbawiając ją możliwości jakiegokolwiek kontaktu ze światem. Pojawiło się

³⁸ Szerzej na ten temat z punktu widzenia teologicznego por. A. Grillmeier, „*Christus licet uobis inuitis deus*”. *Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, [w:] tenże, *Fragmente zur Christologie*, s. 81–111.

więc pytanie o realizm wcielenia Syna Bożego w świecie, które degradowałoby istotę Boskości.

Te dwa wyzwania filozoficzne rozpoznał Ariusz, kapłan aleksandryjski, i w 318 r. zaproponował na nie odpowiedź, idącą po linii tych wyzwań, ale w taki sposób, że uznał je za wyzwania absolutne, którym można, a nawet należy podporządkować treści wiary chrześcijańskiej. Oddzielił więc Chrystusa od sfery Boskości i uczynił z Niego stworzenie Ojca – oczywiście, „pierwsze stworzenie”; Chrystus z kolei miał być stwórcą Ducha i świata. Według głównej tezy Ariusza „Syn” został stworzony w czasie: „Był czas, w którym Go nie było”. Pierwszy Bóg jest tak transcendentny, że nie może być poznany nawet przez to swoje pierwsze stworzenie. Komunikacja między pierwszym Bogiem i Jego pierwszym stworzeniem jest więc niemożliwa. Ariusz stwierdził ponadto, że o Chrystusie jako Bogu można mówić tylko w sensie metaforycznym, jak zostało to już zastosowane w formule chrztu w Mt 28, 19. O prawdziwym Bogu nie można powiedzieć niczego, gdyż Jego transcendencja wpływa także na język, uniemożliwiając posługiwanie się nim, by wypowiedzieć Jego tajemnicę. Syn nie uczestniczy w jedynej Boskości – w absolutnej Monadzie³⁹.

W tym miejscu nie interesują nas szczegóły dotyczące poglądów Ariusza, ale problem, jaki ukrywa się za nimi, na który wskazują przedstawione uwagi. Chodzi mianowicie o to, że problem postawiony przez Ariusza dotyczy wprost nie objawienia Boga w historii, ale jego możliwości, której warunki nie są określone kondycją świata i człowieka, ale samą wewnętrzną naturą Boga. Aby rozwiązać problem postawiony przez Ariusza, nie wystarczy odwołać się do historii zbawienia, ale trzeba przede wszystkim podjąć refleksję dogmatyczną nad misterium Boga. Było to wyzwanie, które wyznaczyło nową godzinę w historii Kościoła, a mianowicie „godzinę dogmatyki”, czyli systematycznej refleksji teologicznej, której przedmiotem jest „Bóg jako Bóg”, w czym zawiera się oczywiście misterium

³⁹ Jeśli chodzi o szczegóły dotyczące poglądów Ariusza por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg–Basel–Wien 1990, s. 356–385.

Jego wewnętrznego życia. Jako pierwszy zauważył to Atanazy, który – jak już zostało wspomniane – odwoływał się w polemice z Ariuszem i jego zwolennikami do podstawowych zasad historiozbawczych i religijnych, ale ich uzasadnienie musiało dokonać się także na poziomie ontologicznym, gdyż na tym poziomie został postawiony problem. W ten sposób teologia stanęła wobec potrzeby integracji ekonomii z teologią, co w refleksji nad misterium trynitarnym wyraziło się koniecznością integracji między Trójcą „ekonomiczną” i Trójcą „immanentną”. Przed taką potrzebą stanęli również ojcowie Soborów: Nicejskiego, który miał bezpośrednio zająć się problemem Ariusza, oraz Konstantynopolitańskiego; ich zadaniem było pogłębienie trzeciego artykułu w Credo wobec zarzutów, z jakimi spotkała się Boskość Ducha Świętego.

3. ROZWIĄZANIA „TEOLOGICZNE” PODANE PRZEZ SOBORY W KWESTIACH DOTYCZĄCYCH SYNA I DUCHA ŚWIĘTEGO

3.1. *FIDES NICAENA*

Aby rozwiązać problem postawiony przez Ariusza, ojcowie Soboru Nicejskiego wzięli symbol chrzcielny – to jest pewne, bez względu na pytanie, skąd on pochodził⁴⁰ – a więc symbol o charakterze historiozbawczym, i włączyli do niego stwierdzenia skierowane przeciw Ariuszowi, stwierdzenia mające zarówno charakter historiozbawczy, jak i immanentny⁴¹. Ich pierwszorzędną intencją było wykluczenie

⁴⁰ To zagadnienie było i jest przedmiotem licznych dyskusji, ale nie prowadzą one jeszcze do jednoznacznego rozstrzygnięcia.

⁴¹ Na temat doktrynalnego znaczenia Soboru Nicejskiego i treści teologicznej zawartej w jego wypowiedzi, oprócz literatury wymienionej w przypisie 1, por. F. Loofs, *Der authentische Sinn des Nicaenischen Symbols*, Leipzig 1905; A. D'Alès, *Le dogme de Nicée*, Paris 1926; F. Ricken, *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, „Theologie und Philosophie” 44 (1969), s. 321–341; C. Kannengiesser, *Nicea (325) nella storia del cristianesimo*, „Concilium” (wyd. wł.) 8 (1978), s. 54–65 (1364–1375); R. Staats, *Glaubensbekenntnis*, s. 226–257. Jeśli chodzi o doktrynę Soboru Nicejskiego, to podstawowe zna-

wszelkiej dwuznaczności w kerygmacie Kościoła i w jego wyznaniu wiary. Przedmiotem tej troski była wiara w jednego Boga, w której chodziło o uznanie jedyne go Boga za prawdziwego Ojca oraz Stwórcę wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych oraz Jego prawdziwego Syna. Duch Święty nie był przedmiotem kontrowersji, dlatego zadowolono się tym, co mówił symbol chrzcielny. Ojcowie Soboru z Nicei zachowali monoteizm chrześcijański przed hellenizacją; włączyli do formuły chrzcielnej interpretację, która okazała się decydująca dla przyszłości Kościoła, zarówno pod względem treści, jak zastosowanej metody. Dali podstawy pod takie wyjaśnienie ekonomii zbawczej, realizowanej przez Trójcę Świętą, która ukazuje, że Ojciec udziela się ludziom w swoim Synu i w Duchu Świętym, objawiając równocześnie prawdziwie Boską kondycję Syna oraz jej znaczenie soteriologiczne. Wewnątrztrboska relacja między Ojcem i Synem została ściśle złączona z ramami historii zbawienia, co chroni ją przed redukcją racjonalistyczną. Jezus Chrystus jest jedynym i prawdziwym Synem Ojca, co oznacza, że nie jest stworzeniem.

Interesujący nas fragment stwierdza:

- w Credo nicejskim: „(Wierzymy...) i w jednego Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to znaczy z substancji Ojca, Boga z Boga, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego, współistotnego Ojcu, przez którego uczynione zostały wszystkie rzeczy tak w niebie, jak i na ziemi”⁴²;
- w Credo konstantynopolitańskim: „(Wierzymy...) i w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, (i) zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami; (Boga z Boga), światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie uczynionego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko się stało”⁴³.

czenie dla jej studium ma opracowanie A. Grillmeiera, *Jesus der Christus*, do którego wniosków odwołuję się w niniejszych refleksjach na temat *Fides Nicæna*; por. w szczególności s. 386–413.

⁴² BF IX, 7.

⁴³ BF IX, 10.

a. „Wierzimy [...] w jednego Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego”. Syn jest „jednorodzony”, a precyzyjniej mówiąc „zrodzony” (*gennetheis*). Przednicejskie napięcie między „zrodzony”, „niezrodzony” i „stworzony” znalazło tu konkretne rozwiązanie przez przypisanie Synowi „bycia zrodzonym”. „Niezrodzony” stosuje się do Ojca, oznaczając, że nie jest „stworzony” ani „zrodzony”. Wcześniej przez to określenie uniemożliwiono arianom wyjaśnianie *gennethos* jako „stworzony” w odniesieniu do Syna oraz używanie go w takim znaczeniu. Ścisłe rozróżnienie między „niezrodzony” a „niestworzony” zostanie utrwalone przez Ariusza.

b. „...to znaczy z substancji Ojca”. Syn jest „zrodzony z substancji Ojca”. Określenie to stanowi ścisłą antytezę w stosunku do tezy arian, według których Ojciec w sposób konieczny jest ponad Synem i Jego kondycją. Uwzględnia jednak także pozytywne perspektywę ariańską, według której Syn otrzymuje swój byt od Ojca za pośrednictwem czystego aktu woli, a nie za pośrednictwem zrodzenia fizycznego czy emanacji. Pochodzenie realizujące się na gruncie „woli” gwarantuje niezmienność i niepodzielność w Bogu. Arianie zachowali w ten sposób jedyność w *arche* oraz ścisły monoteizm, na którym im zależało. Wyznanie, że Syn jest zrodzony z natury Ojca oznacza odrzucenie poglądu, iż jest „stworzony”, „niekonieczny” i „obcy” w stosunku do natury Ojca.

c. „...Boga z Boga, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego”. Bez większych trudności arianie mogli zaakceptować formułę „Bóg z Boga, światłość ze światłości”, gdyż mogła być ona interpretowana w rozmaity sposób. Zareagowali jednak bardzo ostro, gdy sobór sprecyzował tę formułę, dodając „Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego”. Ta formuła nie pozwala na dwuznaczność w interpretacji. Jednak sobór nie odpowiedział, w jaki sposób Ojciec, Syn i Duch Święty rzeczywiście różnią się między sobą, uczestnicząc jednak w jedynej niepodzielnej naturze Bożej. Wynika to z faktu, że odpowiedź taka nie wchodziła w zakres dyskutowanych i kontrowersyjnych zagadnień. Problem soborowy był zdecydowanie „kerymatyczny”. Wprawdzie zastosowano w odniesieniu do Syna

kategorię „zrodzenia”, ale wówczas jeszcze nie zdawano sobie sprawy z całej jej treści i wszystkich konsekwencji jej zastosowania.

d. „...współistotnego Ojcu”. Do symbolu wiary zostało jednak włączone pojęcie, które poruszyło Kościół i wyzwoliło niezwykłą wprost debatę posoborową, która została porównana przez Bazylię Wielką do „bitwy morskiej”. Było to słynne *homoousios*, które wyrażało tożsamość natury Syna i Ojca⁴⁴. Należy przede wszystkim zauważyć, że wprowadzając to pojęcie ojcowie soboru nie zamierzali dokonywać „hellenizacji” pojęcia Boga właściwego dla objawienia i kerygmatu Kościoła, to znaczy nie chcieli postawić na pierwszym miejscu pojęcia technicznego i filozoficznego *ousia*, ale wyjaśnić to, co Pismo Święte mówi o Synu. Jeśli weźmie się pod uwagę, że być może sam Ariusz sprowokował zastosowanie tego pojęcia, odrzucając je i przy jego pomocy wykazując, że Syn jest niższy od Ojca, to wtedy widzimy, że pierwszą intencją zastosowania tego pojęcia była *negatio negationis*, czyli odrzucenie tezy ariańskiej. Czytamy bowiem u Ariusza: „On (Syn) nie ma żadnej Boskiej cechy charakterystycznej w swoim istnieniu indywidualnym, ponieważ nie jest ani równy ani współistotny (*homoousios*) w stosunku do Niego”⁴⁵.

Odrzucając *homoousios*, Ariusz chciał zapewne uniknąć nieadekwatnego pojęcia Boga, przede wszystkim koncepcji cielesności w Bogu, jak gdyby Syn mający uczestnictwo w byciu Bożym mógł być emanacją lub częścią oddzieloną od Boga. Taki sam problem mieli zresztą ci, którzy opowiadali się za *homoousios*. Pojęcie zastosowane przez Ojców nicejskich nie było na tyle jednoznaczne, by rozwiązać wszystkie możliwe trudności dotyczące pochodzenia Syna od Ojca, co zresztą potwierdziło się w okresie posoborowym. Ważny jest jednak fakt, że odważyli się zastosować pojęcie

⁴⁴ Na temat pojęcia *ὁμοούσιος* por. W. A. Beinert, *Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 79 (1968), s. 151–175; A. M. Ritter, *Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen* (1979), [w:] tenże, *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, Göttingen 1993, s. 161–179.

⁴⁵ Ariusz, *Thaleia*, według Atanazego, *De synodiis* 15: PG 26, 707.

pozabiblijne do obrony wiary biblijnej w „Syna Bożego”, co więcej, że przy pomocy tego pojęcia starali się wyjaśnić zagadnienie dotyczące Trójcy immanentnej. Mimo to udało się im pozostać w ramach kerigmatu chrzcielnego, a nawet umocnić jego integralność. Nie stało się to oczywiście szybko i dla wszystkich (i nie jest nawet dzisiaj). Jak już zostało wspomniane, do umocnienia tego przekonania i do jego pogłębienia przyczynił się Atanazy, filar „wiary nicejskiej”, który wyjaśniał „współistotność” Ojca i Syna, przeciwstawiając ją poglądom arian, dążąc do pokazania, że pojęcie to oznacza, iż:

1. Syn nie tylko jest „podobny” do Ojca, ale jako pochodzący od Niego, jest doskonale z Nim zrównany;

2. Syn nie jest oddzielony od natury Ojca jako *Logos*.

Dopiero wysiłek Ojców kapadockich doprowadził do spójnego zrozumienia tych dwóch problemów, to znaczy jedności natury Syna i Ojca oraz rozróżnienia między Nimi. Stało się to możliwe na gruncie formuły mówiącej o jednej naturze i trzech hipostazach. Problem nicejski, był jednak nieco inny, a sam Atanazy tak go przedstawia:

Dlatego my uznajemy jedną zasadę; nie mówimy, że *Logos* stwórca ma sposób bycia różny od jedyne Boga, o ile ma od Niego początek (*pephukenai*). To raczej arianie, mogliby być oskarżeni albo o politeizm albo o ateizm. Głoszą mianowicie, że Syn jest stworzeniem (Bożym) obcym i że, ze swej strony, Duch został stworzony z niczego. W ten sposób, albo są zmuszeni powiedzieć, że *Logos* nie jest Bogiem, albo, stwierdzając, że jest Bogiem, przez wzgląd na Pismo, ale nie należy do natury Ojca, muszą uznać istnienie wielu bogów z powodu Ich (Ojca i Syna) niejednorodności. Chyba, że ośmielą się powiedzieć, że jest On nazywany „Bogiem” przez uczestniczenie, jak wszystkie rzeczy. Jednak wierząc w to są równie bezbożni, ponieważ oznaczałoby to, że *Logos* jest jednym ze stworzeń. Tego nie moglibyśmy nigdy zaakceptować. Jedna jest bowiem Boskość, która jest także w *Logosie*. I tylko jeden jest Bóg Ojciec, który istnieje w sobie i ponad wszystkimi rzeczami, a ukazuje się w Synu, o ile panuje nad wszystkimi rzeczami, oraz jest także w Duchu, o ile działa we wszystkich rzeczach za pośrednictwem *Logosu*, który jest w Nim. W ten więc sposób

wyznajemy jedyne Boga w Trójcy i nasze wyjaśnienie odpowiada pobożności o wiele bardziej niż wielopostaciowe bóstwo heretyków, ponieważ my wierzymy w jedno Bóstwo w Trójcy⁴⁶.

Trias nicejska jest ujmowana w odniesieniu do Trójcy immanentnej, chociaż Atanazy rozważa ją w odniesieniu do działań i czynności zewnętrznych Ojca, to znaczy jako podstawy porządku stworzenia i odkupienia. Jest to fragment ważny dla potwierdzenia pierwotnej jedności Trójcy immanentnej i Trójcy ekonomicznej. Triada ariańska ma strukturę całkowicie inną: na szczycie znajduje się monada, później – poza Boskością – znajdują się byty pośrednie, które należą stopniowo do porządku stworzeń. Arianie mogli więc łatwo mówić o „trzech hipostazach”, które różnią się między sobą. „Dysputa ariańska” pokazała, że monoteizm nowotestamentalny, który stał się istotną treścią kerygmatu chrześcijańskiego, opierający się na komunikowaniu się Ojca w Synu i w Duchu, stanowi rzeczywiście *specificum christianum*, różniąc się zarówno od monoteizmu żydowskiego, jak i wszystkich innych tradycji religijnych i filozoficznych.

3.2. FIDES CONSTANTINOPOLITANA

Sobór Nicejski odpowiedział na kwestię postawioną przez Ariusza i jego zwolenników, przy czym ta odpowiedź została zaakceptowana dopiero po przejściu przez cały ciąg prób i doświadczeń. Niejako dalszym ciągiem tych prób związanych z „kontrowersjami ariańskimi” stały się „kontrowersje pneumatologiczne”. Dotychczasowe badania doktryny patrystycznej dotyczącej Ducha Świętego nie wykazały jednoznacznie, jaka była ich przyczyna. Z całą pewnością możemy stwierdzić, że istotą tych kontrowersji było Bóstwo Ducha Świętego, a więc że znowu dotyczyły one Trójcy immanentnej, a do jej rozwiązania przystąpił Bazyli i jego przyjaciele wywodzący się z kręgów monastycznych, za którymi stało bardziej określone „doświadczenie religijne” niż sama

⁴⁶ Atanazy, *Contra Arianos* 3, 15: PG 26, 353AB.

spekulacja dogmatyczna, chociaż i ta nie była im obca. Ten właśnie fakt mógł nasunąć pogląd, który wyraził H. Dörries w swojej monografii o Bazylim, określając trzeci artykuł w Credo nicejsko-konstantynopolikańskim, w którym zostaje wyznana Boskość Ducha Świętego, jako „dogmat monastyczny”, z czym do końca nie można się oczywiście zgodzić⁴⁷. Nie ulega także wątpliwości, że Sobór Konstantynopoliński w trzecim artykule swojego Credo wypowiedział się w sposób szczególny, stwierdzając mianowicie jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego, na podstawie Ich jedności w doksologii i adoracji, czyli nawiązując do doświadczenia duchowo-liturgicznego, którego pierwszym źródłem jest Biblia. Ta wypowiedź, oprócz konkretnej treści, jaką wyraża, pokazuje komplementarność różnych form argumentacji w zagadnieniach teologicznych, ze szczególnym akcentem położonym na *lex orandi*, jak również ścisły związek między Trójcą historiozbawczą, łącznie z Jej działaniem w „czasie Kościoła”, i Trójcą immanentną.

W niniejszych rozważaniach nie zajmujemy się problemem *Filioque*, którego brak w wypowiedzi I Soboru Konstantynopolińskiego można wyjaśnić dzięki sytuacji historyczno-dogmatycznej tego soboru⁴⁸.

Sobór Konstantynopoliński wyznał odnośnie do Ducha Świętego: „Wierzimy [...] i w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi i którego wraz z Ojcem i Synem czcimy jednocześnie i wielbimy, który przemawiał przez proroków”⁴⁹.

Artykuł mówiący o Duchu Świętym w Credo konstantynopolikańskim, składa się z sześciu klauzul, w których zostaje stwierdzona Boskość Ducha, Jego przynależność do Trójcy, pochodzenie od Ojca oraz Jego działalność zbawcza. Można w tym Credo w wypowiedzi o Duchu Świętym stwierdzić paralelizm w stosunku do

⁴⁷ H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss der Trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956, s. 160.

⁴⁸ Por. A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel*, s. 299–300.; A. de Halleux, *La réception du symbole oecumenique, de Nicée à Chalcedoine*, [w:] tenże, *Patrologie et ecuménisme*, s. 31–37.

⁴⁹ BF IX, 10.

tego, co Credo nicejskie mówi o Synu. Chociaż została wypowiedziana w inny sposób, to jednak została potwierdzona „współistotność” Ducha z Synem i Ojcem⁵⁰.

a. „(Wierzimy) ... i w Ducha Świętego”. Należy w tym stwierdzeniu zauważyć, że nie ma w nim mowy o jednym Duchu, jak mówi się o Ojcu i Synu w poprzednich artykułach. Wydaje się, że intencją Ojców soborowych było zwrócenie uwagi na przymiotnik Święty, aby podkreślić, że jest on podstawowym przymiotem Ducha, a więc wzmocnić jego wartość. Wiara chrześcijańska zwraca się do Ducha, który jest Święty, jak określa Go Nowy Testament. Duch jest Święty ze swej natury, czyli jest święty tą świętością, jaka jest właściwością natury Bożej (ponieważ tylko Bóg jest święty), która sprawia, że jest On Uświęcicielem, tak jak Syn jest Odkupicielem. Wyznając wiarę w świętość Ducha, Kościół wyraża wiarę w swoją świętość oraz w chrzest i Eucharystię, które są narzędziami, przez które dokonuje się uświęcenie. Świętość Ducha stanowi wprowadzenie do uznania dalszych Jego przymiotów, które odnoszą się do Jego działania.

b. „Pana”. Duch nie jest nazwany Bogiem, ponieważ nigdy nie został tak nazwany w Piśmie Świętym. W tym stwierdzeniu Symbolu konstantynopolitańskiego wyraża się ostrożność, z jaką mówił o Duchu Świętym Bazyli. Jednak tytuł „Pan” ma decydujące znaczenie, ponieważ wyraża on ściśle imię Boże, za pośrednictwem którego Septuaginta tłumaczyła tetragram YHWH. Oznacza ono nie tylko Syna, Chrystusa uwielbionego, lecz także Ducha. Tytuł ten stawia Ducha na tym samym poziomie co Stwórcę świata i Jego Syna, zasiadającego po Jego prawicy, ponieważ nie ma statusu pośredniego między panowaniem Bożym i stworzeniem, które służy. Wyrażenie

⁵⁰ Szerzej na temat treści pneumatologicznej Symbolu Konstantynopolitańskiego por. J. Ratzinger, *Sobór Konstantynopolitański I, jego założenia i trwałe znaczenie*, [w:] tenże, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Poznań-Warszawa 1990, s. 121–125; A. de Halleux, *La profession de l'Esprit-Saint dans le symbol de Constantinople*, s. 322–337; A. Grillmeier, *Bekenntnisse der Alten Kirche – Das Nizaeno-Constantinopolitanum* (1980), [w:] tenże, *Fragmente zur Christologie...*, s. 127–131; R. Staats, *Glaubensbekenntnis*, s. 257–264.

to znajduje wyjaśnienie, jeśli uwzględni się kontekst kontrowersji z pneumatomachami, którzy przeciw Bóstwu Ducha stwierdzali, że jest On tylko „sługą”, powołując się na Hbr 1, 13, gdzie jest mowa o „duchach służebnych”. Bazyl natomiast stwierdzał, że Duch jako Uświęciciel nie może stać po stronie sług, lecz tylko po stronie Pana, i dlatego jest Bogiem. Zastosowanie tytułu „Pan” ma swoje pewne oparcie w Piśmie Świętym: „Pan zaś – to Duch” (2 Kor 3, 17).

c. „... i Ożywiciela”. Określenie Ducha jako „Ożywiciela” nawiązuje do Jego roli stwórczej (*Spiritus creans vitam*) i przebóstwiającej w ekonomii zbawienia. To On jest tym, który komunikuje życie Boże na sposób Syna zmartwychwstałego i pełnego życia. Ojcom chodziło o podkreślenie popularnej, niejako medycznej idei ducha, który ożywia, by uniknąć konotacji z koncepcjami stoickimi, które kładły nacisk na ducha, który ma charakter kosmiczny i psychiczny (*pneuma kosmikon* i *pneuma psychikon*). Nawiązano w tym wypadku szczególnie do rozważań pneumatologicznych Atanazego, w których przeciwstawia się poglądom pneumatomachów. W myśli patrystycznej idea życia jest ściśle związana z Bogiem, a ożywianie jest aktem Boskim w najwyższym stopniu. Ponieważ więc Duch Święty posiada tę moc jako swoją właściwość, a nie tylko „przez uczestnictwo”, dlatego wskazuje ona na Jego Boskość. Chodzi tu oczywiście nie tylko o naturalne *zoe*, ale – w znaczeniu chrześcijańskim – o życie Boże, które staje się udziałem chrześcijan.

Nowy Testament stwierdza, że „Duch daje życie” (J 6, 63) i jest On Duchem Tego, który do życia wskrzesił Jezusa (por. Rz 8, 11). Radykalnie różni się więc od stworzeń, które ożywia, ponieważ On posiada życie ze swej natury. Znajduje się po stronie Boga jako Dawcy życia, a nie po stronie stworzeń, które to życie otrzymują.

d. „który od Ojca pochodzi”. Sobór powołuje się na J 15, 26: „Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi”. Grzegorz z Nazjanzu jako pierwszy zwrócił uwagę na ten tekst w określeniu właściwości hipostatycznej Ducha⁵¹. Pojęcie „pochodzić” ma w Ewangelii św. Jana przede wszystkim znaczenie „ekonomiczne” i oznacza wyjście Ducha

⁵¹ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 31, 8–9: SCh 250, 290–293.

w kierunku świata. Zostało ono tutaj zastosowane w celu określenia początku Ducha: jak Syn jest „zrodzony”, tak Duch „pochodzi”. Wypowiedź stwierdza przede wszystkim, że Duch nie jest stworzeniem.

Jeśli chodzi o to pojęcie, to wydaje się, że w okresie I Soboru Konstantynopolińskiego nie miało ono jeszcze utrwalonego znaczenia. Podkreślając, że Duch „pochodzi od Ojca”, autorzy Symbolu nie zamierzali precyzować, w czym różni się On od Ojca i Syna, ale po prostu ukazać, niejako aluzyjnie, że Duch, jako pochodzący od Ojca, nie mógł być stworzeniem⁵². Duch nie jest „niezrodzony” jak Ojciec, nie jest „zrodzony” jak Syn, ale nie jest też „stworzony”, ponieważ ma wieczny Boski początek. Wyrażenie wskazuje więc na „współistotność” Ducha, ponieważ pochodzi on ze źródła Boskości, którym jest Ojciec. Intencją wypowiedzi jest więc przekroczenie zakresu „ekonomii”, by wejść na poziom „teologii” i relacji hipostatycznej Ducha z Ojcem, chociaż jeszcze w sposób niewyraźny.

Duch więc jest Bogiem, ponieważ pochodzi od Ojca, jak Syn jest przez Ojca zrodzony. Jest więc współistotny, ponieważ ma Boski początek. Wydaje się, że późniejsza kontrowersja między Zachodem i Wschodem dotycząca *Filioque* była całkowicie obca soborowi z 381 r., na co wskazują między innymi studia dotyczące stanu pneumatologii w chwili, gdy odbywał się sobór⁵³.

e. „którego wraz z Ojcem i Synem czcimy jednocześnie i wielbimy”. Ta klauzula wyraża wzajemne przenikanie się między *lex orandi* i *lex credendi*. Duch uczestniczy w jedynej adoracji, jaka jest kierowana do Boga. Wynika z tego, że Duch powinien być adorowany i uwielbiany na sposób Boski, podobnie jak Syn, który zasiada po prawicy Ojca. Objęty jest tym samym kultem i tą samą czcią. Ta równość została wyrażona przez przyimek

⁵² Por. A. de Halleux, *La profession de l'Esprit-Saint dans le symbol de Constantinople*, s. 331.

⁵³ Por. B. Schultze, *Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschliessende Formulierung der griechischen Theologie*, „Orientalia Christiana Periodica” 47 (1981), s. 5–54; B. de Margerie, *L'Esprit qui dit „Père”*, „Orientalia Christiana Periodica” 49 (1983), s. 153–163; A. de Halleux, *Cyrille, Théodoret et le „Filioque”*, [w:] tenże, *Patrologie et oecumenism*, s. 367–395.

z – wspólnie, przyimek, który łączy Ducha z Ojcem i Synem wzmocniony przez pleonazm współ-adorowany i współ-uwielbiany (*synproskunoumenon kai syndoxazomenon*). Tak czyni Nowy Testament i Bazyle bronił doksologii: „Chwała Ojcu z Synem i z Duchem [podkr. J. K.]”. Ta formuła jest echem argumentów Bazylego przeciw pneumatomachom.

f. „który przemawiał przez proroków”. W przeciwieństwie do poprzednich pięciu klauzul, które ukazują miejsce Ducha Świętego w Trójcy, ta klauzula przedstawia Jego działanie historyczbawcze. J. N. D. Kelly interpretuje to stwierdzenie jako nawiązanie do 2 P 1, 21: „Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione prorocstwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili od Boga święci ludzie”⁵⁴. Jest w tej formule wspomniana funkcja Ducha Świętego w Starym Przymierzu, która przypomina, że historia Jego działania jest tak samo długa, jak historia *Logosu*, który objawił się już w Starym Przymierzu, chociaż jeszcze nie „w ciele”. Dlatego też nie zapominaamy, że trzeci artykuł w symbolu wiary wprowadza do wyznania o Kościele i o sakramentach, w jakich działa On w ciągu historii i o darach, jakich oczekujemy, gdy nadejdzie eschatologiczne wypełnienie czasu. Szósta klauzula jest także wyznaniem charyzmatycznej działalności Ducha Świętego.

4. TRWAŁE ZNACZENIE SYMBOLU NICEJSKO-KONSTANTYNOPOLITAŃSKIEGO

Kardynał J. Ratzinger podsumowuje refleksję o I Soborze Konstantynopolińskim w taki sposób:

Sądzę, że nie jest trudno dostrzec, jak wiele ta długa historia (Soboru Konstantynopolińskiego) ma nam do powiedzenia obecnie: Można się z niej wiele nauczyć. Również dzisiaj nie uratują Kościoła kompromis czy dopasowanie, względnie same tylko teorie; ratunkiem może być wyłącznie refleksja nad sobą i głębia wiary, otwierająca bramę

⁵⁴ Por. J. N. D. Kelly, *I simboli di fede*, s. 338.

Duchowi Świętemu i Jego jednoczącej mocy. Sobór Konstantynopolitański pozwala nam poznać tak wiele niezbędnych, ludzkich czynników jedności; ostatecznie jednak poprzez te właśnie czynniki staje się jasne to, że jedności Kościoła nie są w stanie zbudować ludzie, a jej sprawcą może być jedynie Duch Święty. Kto spogląda uważnie na ten Sobór, ten rozumie także to, że nie jest on wyrzeczeniem się własnego trudu i pracy, ani jakimkolwiek przejawem rezygnacji, ale najmocniejszym słowem nadziei, które daje dużo do myślenia⁵⁵.

To samo możemy również powiedzieć o I Soborze Nicejskim.

Dwa pierwsze sobory powszechne uczą nas troski o prawdę naszej wiary, jakie przekazują nam w swoich symbolach, które są pierwszorzędnie „symbolami Trójcy Świętej”, i które określają naszą tożsamość. Przypominają nam również, że troska o wiarę w Trójcę Świętą powinna być naszą „pierwszorzędną (jedyną) troską”. Jest więc w nich zawarta konkretna treść, która określa, kim jesteśmy i jaka jest misja nas wierzących – wierzących w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Sobór Konstantynopolitański I*, s. 125.

ROZDZIAŁ X



Opcja teologiczno-duchowa Symbolu apostołskiego: „od Trójcy do Trójcy”

Przepowiadajcie symbole wiary!

Georges Florowski¹

Najstarszy katechizm chrześcijański.

Josef Andreas Jungmann²

Życie każdego chrześcijanina jest nierozdzielnie związane z Symbolem apostołskim, który jest podstawowym kompendium wiary chrześcijańskiej³. Wyznacza on rytm naszej wiary i naszej

¹ G. Florovskij, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Magnano 1997, s. 23.

² J. A. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte Frohbotschaft*, Innsbruck 1963, s. 21.

³ Podstawowym studium o historii i teologii Symbolu apostołskiego pozostaje dzieło Henri'ego de Lubaca, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1970 (w niniejszych rozważaniach wiele zaczerpnąłem z tego właśnie opracowania). Por. także J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1976; S. Sabugal, *Io credo. La fede della Chiesa. Il simbolo della fede – storia e interpretazione*, Roma 1990; *Symbol apostołski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Knapieński, Lublin 1997.

modlitwy oraz określa naszą tożsamość. Podstawowy symbol naszej wiary jest nazywany „apostołskim” nie dlatego, jakoby został ułożony przez samych apostołów (jak chcą pewne legendy), ale ponieważ rzeczywiście wyraża wiarę, jaką otrzymali apostołowie wraz z misją jej przekazywania i rozpowszechniania, czyli wyrasta z tradycji apostołskiej⁴. Aktualna forma Symbolu apostołskiego pochodzi z początków piątego wieku, chociaż w swojej istotnej formie i treści jest on o wiele starszy. Jego początki są dość złożone, ale jeśli chodzi o jego bezpośrednie pochodzenie, to jest on starożytnym symbolem wiary Kościoła rzymskiego i był wykorzystywany jako symbol chrzcielny⁵. Ze względu na swoje pochodzenie posiada więc formę liturgiczną, której odpowiedniki znajdujemy zarówno w tradycji zachodniej, jak i wschodniej⁶. Od bardzo dawna dzieli się go na dwanaście „artykułów”, które miały nawiązywać do liczby apostołów, chociaż ten podział ma nade wszystko charakter pedagogiczny. Podział ten jest jednak drugorzędny, gdyż pierwotnie był on ogólniejszy i bardziej podstawowy, nawiązujący do struktury symbolu i umożliwiający jego unifikację treściową, jak również wyrażający opcję fundamentalną życia chrześcijańskiego.

Symbol apostołski składa się przede wszystkim z trzech części, odzwierciedlających jego treść trynitarną. Wiara chrześcijańska jest wiarą w Jedyne Boga w trzech osobach. Nawiązuje ona do ostatnich słów Chrystusa, który przed wniebowstąpieniem zwraca się do uczniów z posłaniem: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Potwierdza to na przykład św. Ireneusz w *Wykładzie nauki apostołskiej*:

⁴ Por. P. Grelot, *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*, Casale Monferato 1998, s. 65–112.

⁵ Por. B. Cappelle, *Le symbole romaine au second siècle*, „Revue Biblique” 39 (1927), s. 33–45; J. Lebreton, *Les origines du symbole baptismal*, „Recherches de Science Religieuse” 20 (1930), s. 97–124.

⁶ Por. E. Lanne, *Le confession de la foi baptismale à Alexandrie et à Rome*, [w:] *La liturgie expression de la foi. Conférence Saint-Sierge XXV^e Semaine d'Etudes Liturgiques*, Paris, 27–30 Juin 1978, éd. A. M. Triacca, A. Pistoia, Roma 1979, s. 213–228.

Dlatego chrzest naszego odrodzenia dokonuje się przez te trzy artykuły, obdarzając nas zrodzeniem ku Bogu Ojcu przez jego Syna w Duchu Świętym. Ci, którzy noszą Ducha Świętego, kroczą ku Słowu, to jest w kierunku Syna. Syn zaś prowadzi (ich) do Ojca. Ojciec zaś udziela (im) niezniszczalności. Tak więc nie da się bez Ducha widzieć Słowo Boże, nie może ktoś przystąpić do Ojca bez Syna, gdyż poznaniem Ojca jest Syn, a poznanie Syna Bożego (dokonuje się) za przyczyną Ducha Świętego. Ducha zaś wedle upodobania Ojca przyznaje Syn i to tym, którym postanowił (dać) Ojciec i jak postanowił Ojciec⁷.

Chrześcijanin w swoim wyznaniu wiary zwraca się więc do Boga, w którego wierzy oraz wypowiada swoją tożsamość teologiczno-duchową, przez co ukierunkowuje się na zbawienie, z którego propozycją zwraca się do niego Bóg, którego wyznaje.

1. STRUKTURA SYMBOLU APOSTOŁSKIEGO

Rozważając naturę i treść Symbolu apostołskiego warto zauważyć uwagę na zasadniczy problem. Symbol ten zwraca uwagę na przedmiot wiary chrześcijańskiej, ale nie ujmuje go w sensie jakiejś metafizyki (choćby objawionej) czy też jakiejś spekulacji o Bogu (jednym i troistym), które pozostawałyby bez związku z tym, kim jest wierzący i kim powinien się stać. Lektura symbolu jest w tym względzie dość przejrzysta i w sposób przekonujący wyraża, jaka jest jego natura. Bóg, który stworzył człowieka dla siebie, pozwolił mu poznać siebie, działając na jego rzecz i powołując go do siebie. Odpowiedź wiary ze strony człowieka, wyrażająca się w symbolu w prostym *credo* – wierzę, jest jedyną możliwą odpowiedzią na powołanie Boże. Już starożytny Izrael zdumiewał się nie jakimś „wewnętrzny” przymiotem Boga, którego doświadczał w swojej historii i którego poznawał, ale właśnie faktem, że najwyższa i absolutnie wolna Istota weszła w jego historię, by komunikować się

⁷ Ireneusz z Lyonu, *Wykład*, s. 29.

człowiekowi – by niejako otworzyć mu drogę do swojej Świątości⁸. Z tego komunikowania się wynikały wielkie wymagania i zobowiązania, skoro w jego ramach stworzenie zostało wyprowadzone z „ziemi niewoli”, by być wprowadzone do „ziemi obiecanej”, będącej ostatecznie „ziemią Bożą”. To jest istota objawienia, które osiąga swoją pełnię w Jezusie Chrystusie, ale jego podstawą i kresem jest Trójca Święta i – przede wszystkim – jako objawienie Trójcy Świętej zwraca się do człowieka.

Struktura Symbolu apostołskiego odzwierciedla więc rozwój „zstępowania” Boga Trójcy w objawieniu i Jego działanie w świecie, przekształcające historię ludzi w historię zbawienia, które urzeczywistnia się w trzech „okresach czasowych” w trzech seriach różnych – chociaż powiązanych ze sobą – działań, które są przypisywane jednej z trzech osób Bożych (jakkolwiek zawsze uznawano i uznaje się, że żadna z osób Bożych nie działa w sposób oddzielony od pozostałych). W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* tak zostaje streszczona ta wiara: „Osoby Boskie, nierozdzielne w tym, kim są, są także nierozdzielne w tym, co czynią. W jednym działaniu Bożym każda osoba Boska ukazuje jednak to, co jest Jej własne w Trójcy, przede wszystkim w Boskich posłaniach wcielenia Syna i daru Ducha Świętego” (267).

Począwszy już od św. Ireneusza Ojcu przypisuje się dzieło stworzenia, Synowi dzieło odkupienia, a Duchowi Świętemu dzieło uświęcenia. W *Wykładzie nauki apostołskiej* św. Ireneusz wyjaśnia:

A to jest porządek naszej wiary i podstawa (naszej) budowy i oparcie dla obyczaju. Bóg Ojciec niestworzony, niepojęty, niewidzialny, jeden Bóg, stwórca wszystkiego: to pierwszy artykuł naszej wiary. Drugi artykuł zaś to: Słowo Boże, Syn Boży, Jezus Chrystus, nasz Pan, który objawił się prorokom według właściwości ich prorokowania i według stanu zrządzenia Ojca, przez którego wszystko się stało, który w ostatnim czasie, aby sprowadzić wszystko w jedno, stał się człowiekiem wśród ludzi, widzialnym i dotykającym, dla zniszczenia

⁸ Wiele wyrazów tego faktu znajdujemy na przykład w Księdze Psalmów.

śmierci i ukazania życia i zaprowadzenia wspólnoty człowieka z Bogiem. A to trzeci artykuł: Duch Święty, przez którego prorocy przepowiedali i ojcowie nauczali o sprawach Bożych, a sprawiedliwi kierowali się na drogę sprawiedliwości i który w ostatnim czasie został wylany w nowy sposób na ludzkość odnawiając człowieka po całej ziemi dla Boga⁹.

Przypisanie (*appropriatio*) dzieł zbawczych poszczególnym osobom Bożym wskazuje na stałe ramy działania Bożego na rzecz człowieka, które nie mogą zostać przekroczone. Jest to porządek określający rzeczywiste zstępowanie Boże, a więc posiada charakter normatywny. W ramach refleksji teologicznej podejmuje się próby zmiany tego porządku, zaczynając wykład doktrynalny o Bogu od trzeciej części, która dotyczy Ducha Świętego. Można znaleźć uzasadnienie dla takich prób, gdyż mają szerokie oparcie w liturgii, która ukazuje jasno, że to Duch prowadzi do Syna, który z kolei prowadzi do Ojca. Pojawia się jednak w tym przypadku pytanie, czy nie nastąpi w takim ujęciu zafałszowanie Ducha, czy rzeczywiście doprowadzi nas do Syna i czy nie zagraża w takim ujęciu immanentyzm religijny, skoro Duch Święty może łatwo zostać pomieszany z „duchem świata”? Teologia współczesna potwierdza, że takie obawy nie mają wyłącznie charakteru hipotetycznego.

W teologii współczesnej weryfikują się także pewne skrajne tendencje chrystocentryczne, stawiające na pierwszym miejscu dzieło Syna, które wychodzą z faktu, że to On prowadzi do Ojca i w tym celu posyła nam Ducha Świętego. Tendencje te odwołują się do najstarszych wyznań wiary, które rzeczywiście miały charakter chrystologiczny. Nie można jednak nie zauważać faktu, że równie starożytne są formuły trynitarne, które na pierwszym miejscu stawiają Ojca i że to one zajęły bardzo szybko dominujące miejsce zarówno w chrzcielnych wyznaniach wiary, jak również w bardziej rozwiniętych symbolach. Rozwój ten nie miał charakteru przypadkowego, ale opiera się na założeniach wewnętrznych,

⁹ Ireneusz z Lyonu, *Wykład*, s. 28–29.

które wychodzą z uznania Ojca za źródło Boskości (*Fons Deitatis*) oraz za Autora stworzenia.

2. TREŚĆ SYMBOLU APOSTOŁSKIEGO: *HISTORIA SALUTIS*

W czasie lektury Symbolu apostołskiego stwierdzamy przede wszystkim, że jego treścią jest ekonomia zbawienia (*oikonomia-dispensatio*). To, co dzisiaj nazywamy powszechnie „teologią”, obejmuje dwie części, które wschodni ojcowie Kościoła, począwszy od słynnych *Mów teologicznych* św. Grzegorza z Nazjanzu, nazywali „ekonomią” i „teologią”. W sensie ścisłym tylko ekonomia stanowi przedmiot symbolu wiary – nie mówi on o Trójcy w sobie, czyli Trójcy immanentnej, ale wyraża Jej aspekt objawiający i zbawiający, mówiący o „Trójcy ekonomicznej”, czyli takiej, jaka ukazała się w historii zbawienia.

Teolog niemiecki Erich Przywara tak wyjaśnia współzależność tych ujęć:

Misterium Trójcy jest równocześnie wyrażeniem bliskości i oddalenia Boga w stosunku do Jego stworzenia. Ponieważ Trójca objawiła się nam tylko w takiej mierze, w jakiej pozwala na nasze wyniesienie i nasze odkupienie w porządku zbawienia... Ta Trójca zbawcza zakłada Trójcę w sobie, która zamieszkuje światłość niedostępną, i której imiona, wyprowadzone z dzieła zbawienia, nie powiedzą nam o Niej niczego, tak że w właśnie w tajemnicy Bóg zbliża się do nas, i w tajemnicy lepiej ukazuje się nam nieskończona odległość, w jakiej znajduje się ponad nami¹⁰.

To rozróżnienie nie oznacza jednak jednostronnego wykluczenia teologii. Ekonomia nie jest teologią, ale prowadzi do teologii. Przejście od ekonomii do teologii nie tylko jest uprawnione, ale wprost wynika z natury ekonomii. Doktryna o Bogu nie

¹⁰ E. Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, München–Berlin 1927, s. 65–66.

sprowadza się do doktryny o zbawieniu, gdyż bez doktryny o Bogu nie miałyby ona należytego oparcia i uzasadnienia. Ojcowie Kościoła zauważali wielokrotnie, że gdyby wcielenie było wydarzeniem tylko wyobrażonym, to i zbawienie miałoby taki sam charakter, a w związku z tym bronili „fizycznego” charakteru wcielenia. Św. Cyryl Jerozolimski wyjaśnia na przykład:

Wiem, iż jednorodzony Syn Boży z powodu naszych grzechów przyszedł z nieba na ziemię, przybrał ludzką naturę z jej uczuciami, aby być podobnym do nas, ze świętej Panny i Ducha Świętego zrodzony. Nie pozornie i w obrazie, lecz prawdziwie stał się człowiekiem. Nie przeszedł przez Dziewicę jak przez jakiś kanał, lecz prawdziwie wziął z niej ciało. Prawdziwie jadł, jak my, prawdziwie pił, jak my, prawdziwie był karmiony mlekiem. Gdyby wcielenie było tylko pozorne, pozorne byłoby i zbawienie [podkr. J.K.]. Chrystus był podwójny: widzialny jako człowiek, niewidzialny jako Bóg¹¹.

Znaczenie teologii należy podkreślić właśnie dzisiaj, gdy spotykamy interpretacje objawienia w kluczu wyłącznie funkcjonalnym¹². W świetle takich interpretacji nie jest na przykład ważne, czy Chrystus miał dwie natury czy nie; ważne jest, że był Chrystusem, który wziął na siebie misję zbawczą. Takie interpretacje mają miejsce tam, gdzie weryfikują się wpływy luterzańskie, wyrastające ze słynnego stwierdzenia Lutra:

Chrystus ma dwie natury: w czym odnosi się to do mnie? Jeśli On nosi imię Chrystusa, wspaniałe i pocieszające, to dzięki nauczaniu i zadaniu, które wziął na siebie: i właśnie to daje mi Jego imię. To, że ze swej natury On jest Bogiem i człowiekiem, ma znaczenie dla Niego. To

¹¹ Cyryl Jerozolimski, *Catechesi* IV, 9: PG 33, 468A; tłum. polskie według: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973, s. 61–62.

¹² Por. S. Brenton, *Langange religieux, langange théologique*, [w:] *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dell'Istituto di Studi Filosofici, Roma 5–11 Gennaio 1969*, red. E. Castelli, Roma 1969, s. 271–304.

jednak, że poświęcił się swojej misji, że okazał swoją miłość, aby stać się moim Zbawicielem i moim Odkupicielem, jest źródłem mojej pociechy i mego dobra... Wierzyć w Chrystusa nie oznacza, że Chrystus jest równocześnie osobą Boską i ludzką – nikomu to na nic nie służy; oznacza, że tą osobą jest Chrystus, to znaczy że dla nas wyszedł od Boga i przyszedł na świat. Ze względu na tę misję przyjmuje swoje imię¹³.

Sytuując się na tej samej linii Melancton stwierdzał: „Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere”.

Dopiero później, inspirując się tymi stwierdzeniami, Adolf von Harnack w swojej słynnej *Historii dogmatów* zaproponował w pełni a-dogmatyczną interpretację chrześcijaństwa i sprowadził je do skrajnego antropocentryzmu¹⁴.

Chociaż nie zawsze sprowadza się ten proces do skrajnego antropocentryzmu, to jednak ma on charakter w pełni subiektywny. Tendencja do podkreślenia misji Chrystusa oraz do nadania jej na tym gruncie charakteru bardziej egzystencjalnego ma aspekty pozytywne, ale jednostronne pójście w tym kierunku jest przeciwne pierwotnemu dynamizmowi wiary, który opiera się na ścisłym połączeniu tego, czym „Bóg jest dla nas” i tego, czym „Bóg jest w sobie”. Rozwój doktryny trynitarnej pokazuje, że chrześcijaństwo pierwotne wiedziało, że doktryna mówiąca o Trójcy w sobie (immanentnej) nie uzasadnia się inaczej, jak tylko jako tło doktryny o wcieleniu, ale wiedziało równie dobrze, że to tło – jakkolwiek byłoby misteryjne – jest tłem nieodzownym. Bez niego symbol wiary byłby „pusty”¹⁵.

¹³ Cyt. za Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1955, s. 33. Congar słusznie podkreśla jednak, że ten tekst nie ma wymiaru czysto pragmatycznego czy subiektywistycznego, ale wskazuje raczej, na to, że Luter dystansował się od refleksji spekulatywnych i intelektualistycznych, aby zbliżyć się do aspektu dramatycznego wiary chrześcijańskiej (por. tamże, s. 33–35).

¹⁴ Por. A. von Harnack, *Histoire des dogmes*, Paris 1993, s. 428–450 (tekst oryginalny, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Freiburg 1889–1891). Por. także K. Nowak, *Postface. Un christianisme sans dogme*, [w:] A. von Harnack, s. 461–473.

¹⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, s. 188.

3. ZWRÓCIĆ SIĘ DO BOGA

Istota Symbolu apostołskiego nie wyczerpuje się w dotychczasowych stwierdzeniach. Aby wydobyć w pełni jego sens należy zwrócić uwagę na element gramatyczny, jaki stanowi przyimek w (*in-eis*), który trzykrotnie powtarza się w odniesieniu do każdej z trzech osób Bożych: „Wierzę w Boga... w Jezusa Chrystusa... w Ducha Świętego... [podkr. J. K.]”.

Gdy człowiek przyjmuje chrzest i – jak mówi starożytna tradycja – „wyznaje Symbol”, który zostaje mu przekazany, to nie tylko uznaje jakieś przekonanie za swoje, ale nawraca się – „zwraca się do Boga żywego”, jak mówi św. Paweł. To jest istota jego aktu wiary i takie jest znaczenie tego *w*, za którym następuje biernik. Tradycja chrześcijańska z wielką uwagą komentowała ten fakt. Szczególnie wiele uwagi poświęcił mu św. Augustyn. Fakt ten był zauważany nie tylko w odniesieniu do Symbolu apostołskiego, lecz także w odniesieniu do Ewangelii św. Jana. „Wierzyć *w*...” jest czymś więcej niż uznawać jakieś przekonanie religijne (*credere Deum*) i czymś więcej niż przyjęciem jakiegoś słowa (*credere Deo*) – jest posłuszeństwem okazywanym inspiracji pochodzącej z Wysoka, jest wewnętrznym przyłgnięciem do Tego, któremu okazuje się zaufanie i którego słowo przyjmuje się bez zastrzeżeń¹⁶. W tym jednym małym „*w*” zawarta jest cała siła, nowość i oryginalność wiary chrześcijańskiej. Jest ona wolnym i pełnym powierzeniem się, osobową odpowiedzią Bogu, który objawia się i komunikuje w Jezusie Chrystusie.

Akt wiary zwraca się wyłącznie do Boga. Nie można wierzyć w jakąś rzecz i w jakiegoś człowieka. Paschazjusz Radbert mówi na przykład:

Nikt nie może powiedzieć poprawnie: wierzę w mojego bliźniego, ani: wierzę w jakieś inne stworzenie, ponieważ żaden człowiek nie

¹⁶ Por. H. Bouillard, *Le nom de Dieu dans le Credo*, [w:] *L'analisi del linguaggio teologico*, s. 327–340; I. de la Potterie, *La fede negli scritti giovannei*, [w:] *tenze, Studi di cristologia giovannea*, s. 290–302.

jest w sobie samym prawdą, dobrem, światłem, życiem; on w tym wszystkim tylko uczestniczy. Z tego powodu, kiedy Pan chce ukazać w Ewangelii, że jest współistotny Ojcu, mówi: „Wierzycie w Boga, i we Mnie wierzcie” (J 14, 1). Ponieważ, jeśli nie byłby Bogiem, nie należałoby wierzyć w Niego...¹⁷.

Stwierdzenie to w niczym nie utraciło do dzisiaj swojej aktualności. Widzimy, jak tragicznie kończy się na przykład wiara w przywódców i w partie, jak prowadzi do kultu jednostek, idolatrii, fanatyzmu, neopogaństwa, poniżając człowieka, który „wierzy” w taki sposób¹⁸. Słusznie zauważył Paul Tillich, że z chwilą nadania czemuś poza Bogiem, nawet „rzeczom świętym”, charakteru bezwarunkowego i ostatecznego człowiek tworzy coś w rodzaju „absolutyzmu demonicznego”, który ma destrukcyjne skutki dla człowieka¹⁹. W innym miejscu nazywa taką wiarę „bałwochwalczą” i ukazuje, jak prowadzi do „egzystencjalnego rozczarowania”, które „przenika do samego rdzenia ludzkiej egzystencji”²⁰. P. Tillich tak streszcza dynamikę tej wiary:

Jest ona wiarą, a będąc wiarą jest integrującym i zintegrowanym aktem osobowości; punkt, w którym dokonuje się integracja, przesuwa się mniej lub bardziej ku peryferiom, toteż akt wiary powoduje utratę centrum i zniszczenie osobowości. Cechujący nawet wiarę bałwochwalczą charakter ekstatyczny może jedynie na krótko skrywać tę konsekwencję. W końcu ujawni się z całą mocą²¹.

Tylko Bytowi osobowemu i transcendentnemu, tylko Absolutowi Osobie, który jest źródłem istnienia i życia, może być okazane „posłuszeństwo wiary” (Rz 1, 5; 16, 26). Okazanie takiego posłuszeństwa komuś innemu byłoby świętokradztwem, idolatrią

¹⁷ Paschazjusz Radbert, *De fide, spe et caritate* I, 6, 1: PL 120, 1402–1403.

¹⁸ Por. I. Maurrou, *Théologie de l'histoire*, Paris 1968, s. 121n.

¹⁹ Por. P. Tillich, *Théologie de la culture*, Paris 1968, s. 116n, 211n.

²⁰ Tenże, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 39.

²¹ Tamże.

i służalczą; poniżałoby człowieka i pozbawiałoby go właściwej mu godności. Weryfikuje się tutaj wielkie założenie, na którym opiera się relacja człowieka z Bogiem – pod każdym względem człowiek jest jedyny i niepowtarzalny, „jedyne stworzenie, którego Bóg chciał dla niego samego”. Wiara, która wprowadza do każdego symbolu wiary i która wynika z nich, to znaczy wiara absolutna, ostateczna i ukierunkowująca cały byt i życie człowieka jest możliwa tylko wtedy, gdy ma za przedmiot ten jedyny Byt Osobę, który nazywamy Bogiem.

4. AKT WIARY I PRZEDMIOT WIARY

Na podstawie tych rozważań nie można wprowadzić przeciwstawienia między aktem wiary (wiarą podmiotową) i treścią wiary, czyli wiarą w znaczeniu przedmiotowym. W przeszłości niejednokrotnie doszło do nieporozumień odnośnie do tego przeciwstawienia, a ich przejawem jest wprowadzone i często stosowane przeciwstawienie między wiarą i religią. Podobne przeciwstawienie jest sprzeczne z samą istotą katolicyzmu i zgubne dla samej wiary. Pismo Święte nie zna przeciwstawienia między wiarą i religią. Wiara, zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie, zakłada pewną „regułę doktrynalną”²². Akt wiary zakłada bardzo konkretnie określoną treść wiary. Symbol wiary ukazują tę treść w każdej ze swoich trzech części. Wiara chrześcijańska jest więc wiarą dogmatyczną. „Wiara w...” jest wiarą, która zawiera konkretną treść. Samo „wierzę w...” nie mogłoby istnieć bez treści, która za nim następuje, ponieważ przez swoje dzieła (o których mówi treść) powołujący Bóg pozwala człowiekowi, aby Go poznał.

Przywołane stwierdzenia mają charakter praktyczny i zawsze są aktualne. W okresie przed II Soborem Watykańskim na szczególne niebezpieczeństwo była narażona jedność wiary, gdyż zwracano

²² Por. E. Lanne, *La Règle de la vérité. Aux sources d'une expression de saint Irénée*, [w:] tenże, *Tradition et communion des Eglises. Recueil d'études*, Leuven 1997, s. 139–149.

dużą uwagę na wielość treści oraz praktyk religijnych, a tym samym pomniejszono znaczenie samej wiary i posłuszeństwa, na którym ta wiara się opiera. Dzisiaj żyjemy w okresie, kiedy zauważamy niebezpieczeństwo o charakterze przeciwnym, to znaczy pomniejsza się znaczenie konkretnych treści wiary oraz wypływających z nich praktyk religijnych. Trzeba więc dążyć do wprowadzenia równowagi w konkretną jedność wiary, która nieustannie wystawiona bywa na niebezpieczeństwo, jakie zweryfikowało się w okresie poreformacyjnym. Aby jednak wiara nie miała tylko charakteru formalnego oraz aby nie zmieniła swojego podstawowego ukierunkowania, wiara podmiotowa powinna być równocześnie wiarą obiektywną, czyli opartą na konkretnych treściach, jakie przekazuje słowo Boże. Wiara jest także uznaniem intelektualnym tego słowa, które skierowane do człowieka, umożliwiając mu zrozumienie siebie i wychodząc mu na spotkanie w jego egzystencji, przyjęło formy dostępne duchowi ludzkiemu. Tylko dzięki tym formom, za którymi ukrywają się jednak konkretne treści, możemy dojść do odkrycia wewnętrznej jedności w misterium Boga.

5. TREŚĆ WIARY: DZIEŁA TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Nasze dotychczasowe rozważania dotyczyły opcji egzystencjalnej Symbolu apostołskiego. Symbol ten zawiera również dobrze określoną opcję treściową, na którą wskazuje każda z jego trzech części, przy zachowaniu jego istotnej jedności. Paschazjusz Radbert stwierdza w tym względzie: „In totis sane tribus personis una confessio”²³.

Najbardziej rozwinięta jest część chrystologiczna symbolu wiary, ponieważ rzeczywiście przez Jezusa Chrystusa, Słowo Wcielone, i Jego głoszenie ewangelii, w pełni i raz na zawsze (*ephapax*) dokonało się dzieło naszego zbawienia. Treść pierwszych symboli chrystologicznych w naturalny sposób sytuuje się w ramach schematu trynitarnego. Jeśli chodzi o dzieło przypisywane Ojcu,

²³ Paschazjusz Radbert, *De fide, spe et caritate* I, 6, 1: PL 120, 1402.

to streszcza się ono w słowie „stworzenie”. Pierwsze dwie części przedstawiają się w ten sposób, że można je nazwać objawieniem kosmicznym i objawieniem historycznym. Trzecia część była opracowywana w sposób wolniejszy. Na początku miało miejsce tylko samo wspomnienie Ducha Świętego. Dopiero z biegiem czasu zostały dodane ostatnie „artykuły”, które na pierwszy rzut oka mogą wydać się nieco niezrozumiałe. Nie sprawia jednak trudności uznanie w nich dzieła Ducha Uświęciciela, który został posłany przez Chrystusa zmartwychwstałego, by aktualizować w ciągu wieków dzieło zbawienia. To dzieło Ducha urzeczywistnia się w Kościele i wypełnia się w Bogu. Mamy tu do czynienia z czymś w rodzaju objawienia duchowego (Henri de Lubac).

Wspomnienie Kościoła w symbolu wiary stało się okazją do licznych interpretacji tego faktu, wskazując w każdym przypadku na bardzo ważny aspekt wiary, jakim jest aspekt eklezjalny²⁴. Formuła, która przeważała, mówi o „świętym Kościele” i następuje bezpośrednio po Duchu Świętym, wskazując, że Kościół jest pierwszym efektem Jego działania, przy czym nie przypadkowo występują w bliskim sąsiedztwie dwa przymiotniki: *sanctum* – *sanctam*. Wskazują one, że Kościół jest rzeczywistością uświęconą przez Ducha. Chrześcijanin nie wyznaje, że wierzy w Kościół, tak jak nie wyznaje, że wierzy w komunie świętych, w odpuszczenie grzechów czy w zmartwychwstanie ciała. Św. Piotr Chryzolog wyjaśnia na przykład: „Ipse in Deum credit, qui in Deum sanctam Ecclesiam confitetur”²⁵. Kościół, który wyznajemy w symbolach wiary, jest uprzywilejowanym dziełem Ducha Świętego, tak samo jak ma uprzywilejowane miejsce w ekonomii wiary chrześcijańskiej. Takie miejsce Kościoła wynika z faktu, że jako pierwszy efekt działania Ducha Świętego określa on inne jego

²⁴ Por. M. Th. Nadeau, *Foi et l'Eglise. Evolution et sens d'une formule*, Paris 1988. Por. także P. Vallin, *L'Ecclesia, lieu et objet de la confession de foi*, „Recherches de Science Religieuse” 77 (1989), s. 179–216; P. Lanne, *l'Eglise une dans le symbole et dans la prière eucharistique*, [w:] tenże, *Tradition et communion*, s. 537–567.

²⁵ Piotr Chryzolog, *Sermo* 57: PL 52, 360C.

efekty i je obejmuje. Wyrażała to formuła, która kończyła niektóre pierwotne symbole wiary. Kościół nie był w nich wymieniany jako przedmiot wiary, ale na końcu ochrzczony odpowiadał na trzykrotne pytanie biskupa, że wierzy „w ramach Kościoła Świętego – *in sancta Ecclesia*”²⁶.

6. EKLEZJALNOŚĆ WIARY

Każdy chrześcijanin przez całe swoje życie a także w ramach uczestniczenia w zgromadzeniu liturgicznym wypowiada Credo w liczbie pojedynczej, ponieważ wyznanie wiary jest aktem osobowym. Wypowiada on jednak to Credo w Kościele i za pośrednictwem Kościoła, ponieważ nie wierzy sam, ale z całym Kościołem – przeszłym, teraźniejszym i przyszłym, pielgrzymującym, oczyszczającym się i chwalebny. Wiara każdego chrześcijanina jest zawsze uczestniczeniem w wierze Kościoła, który wierzy w jedyne Słowo Boże, i to Kościół umożliwia wierzącemu zachowanie pokornej i kompleksowej pewności wiary. Nie ma innego *ja* niż *ja* Kościoła, które w sposób odważny i absolutny przylega do Chrystusa, jak oblubienica do oblubieńca. Tylko Kościół jest i może być taką oblubienicą Chrystusa. To ona całym swoim *ja* przylega do Boskiego Oblubieńca.

Henri de Lubac tak interpretuje ten wymiar wiary:

Mówimy: „Wierzę w Boga”. Gdzie jednak znajduje się ta wiara w swojej pełni? Gdzie ta formuła urzeczywistnia się w swoim pełnym znaczeniu? Kto jest tym podmiotem, który zawsze z niezmienną i niewzruszoną pewnością, z pełnym zaufaniem sobie, może powiedzieć: „Wierzę w Boga”? A ponieważ Bóg – Ojciec, Syn i Duch Święty – jest poznawany tylko w Jezusie Chrystusie, Jego rzeczywistym Słowie, kto może tak samo powiedzieć: „Wierzę w Jezusa Chrystusa?” Kim jest ta istota, która może w ramiona swojej wiary wziąć Chrystusa, tak jak

²⁶ Por. J. Nautin, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du Symbole*, Paris 1947.

oblubieniec bierze oblubienicę? Kto to jest, jeśli nie ta jedyna Oblubienica, która wybrała i przygotowała sobie słowo Boże, aby zjednoczyć się z Nim w śmiertelnym ciele, i którą obmył On swoją krwią? To *Ja*, które wierzy w Jezusa Chrystusa, nie może być niczym innym niż Kościół Jezusa Chrystusa: „Confessio fidei traditur in symbolo, quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur (św. Tomasz z Akwinu, STh II–II 1, 9, ad 3)²⁷”.

To przyłgnięcie wiary osiągnie doskonałość tylko w wieczności, ponieważ pielgrzymuje w mrokach i pośród cierpień, tak że doskonałość wiary jest doskonałością w stanie stawania się i intencjonalności, a nie jest pełnią osiągniętą. Kierunek, w jakim pielgrzymuje Kościół, jest jednak pewny, ponieważ jest on świątynią Ducha Świętego – Ducha Prawdy.

Akt wiary jest więc aktem paradoksalnym: z jednej strony jest aktem osobowym, a z drugiej jest aktem eklezjalnym, czyli wspólnotowym. W znamienny sposób wyraża ten paradoks *Katechizm Kościoła Katolickiego*:

Wiara jest aktem osobowym, wolną odpowiedzią człowieka na inicjatywę Boga, który się objawia. Wiara nie jest jednak aktem wyizolowanym. Nikt nie może wierzyć sam, tak jak nikt nie może żyć sam. Nikt nie dał wiary samemu sobie, tak jak nikt nie dał sam sobie życia. Wierzący otrzymał wiarę od innych, dlatego powinien ją przekazywać innym. Nasza miłość do Jezusa i ludzi skłania nas do mówienia innym o naszej wierze. Każdy wierzący jest jakby ogniwem w wielkim łańcuchu wierzących. Nie mogę wierzyć, jeśli nie będzie mnie prowadziła wiara innych, a przez moją wiarę przyczyniam się do prowadzenia wiary innych (166).

Każdy chrześcijanin, jako członek Kościoła, jest włączony w jego historię, jest związany z nim od początku, żyje jego życiem,

²⁷ H. de Lubac, *Credo Ecclesiam*, [w:] *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, hrsg. von J. Danielou, H. Vorgrimler, Freiburg–Basel–Wien 1961, s. 14.

uczestniczy w jego doświadczeniach duchowych i historycznych, uzależniony od jego władzy, a tym samym staje w historii z pewnym już ukształtowanym obliczem. Życie chrześcijanina sytuuje się więc w ramach Kościoła i w ramach jego wiary, którą uznaje i którą ubogaca swoim doświadczeniem. Im chrześcijanin bardziej zbliża się do serca Kościoła, by utożsamić się z nim, tym lepiej i wyraźniej odnajduje w nim Ducha Świętego²⁸. Głos Ducha rozbrzmiewa na zewnątrz za pośrednictwem upoważnionych do mówienia w imieniu Chrystusa oraz we wnętrzu serc ludzkich, chociaż nie zawsze umiemy Go rozpoznać. Wierność temu Duchowi oddala wszelkie dewiacje i wątpliwości oraz ukazuje drogę pielgrzymowania do pełni doskonałości w wierze, która prowadząc po wyboistej konkretności życia, staje się szkołą „komunii katolickiej”. Ta wierność Duchowi w Kościele jest pierwszorzędną formą otwarcia na misterium Boga²⁹.

7. INTEGRALNOŚĆ SYMBOLU

Symbol apostołski stanowi pewną całość, która rozwija się w trzech częściach, ale mimo iż nie rozwija się liniowo, tworzy zamkniętą całość. Poszczególne „artykuły” Symbolu rozwijają się, wpływając z siebie i ostatni integruje całą treść pośrednią w ramach pierwszego: przez swoje działanie stwórcze, które realizuje się za pośrednictwem działania Chrystusa w odkupieniu i za pośrednictwem Ducha w uświęceniu, Ojciec prowadzi do siebie tych, których – w Chrystusie i w Duchu – pragnie uczynić swoimi synami na życie wieczne. Artykuły mogą rozwijać się w sensie pogłębienia zrozumienia, ale krąg pozostaje zawsze zamknięty. Przestrzeń, którą określa, jest czymś ostatecznym i nie można do niego niczego dodać bez rozbicia go i zniekształcenia. Ta niemożliwość naruszenia kręgu nie jest ograniczeniem symbolu wiary,

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Tożsamość z Kościołem*, „Collegium Polonorum”, t. 13, Rzym 1995/96, s. 89–104.

²⁹ Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 29–42.

ale wyznacznikiem jego pełni. Zrozumienie Credo następuje poprzez pogłębienie i przez sprecyzowania, a nie przez dodatki. Nie jest zadaniem Kościoła dodawanie czegoś do symbolu wiary, ale strzeżenie go i przekazywanie. Nie ma poza jego kręgiem do odkrycia żadnego nowego misterium; nie zestarzał się ani nie został przekroczony. Nieuznanie tego faktu oznacza wejście na błędną drogę, która dla wielu stała się powodem życiowych dramatów. Pozostaje aktualne stwierdzenie św. Jana od Krzyża z *Drogi na górę Karmel*:

Dzisiaj, w obecnym okresie łaski, kiedy wiara jest już utwierdzona w Jezusie Chrystusie i ogłoszone jest już prawo Ewangelii, nie ma potrzeby pytać Boga dawnym sposobem ani też nie potrzeba, by przemawiał jeszcze i odpowiadał jak wówczas. Dał nam bowiem swego Syna, który jest jedynym Jego słowem – bo nie posiada innego – i przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko na raz. I nie ma już nic więcej do powiedzenia... To bowiem, o czym częściowo mówił dawniej przez proroków, wypowiedział już całkowicie, dając nam *Wszystko* [podkr. J. K.], tj. Syna³⁰.

To jedno słowo, w którym wszystko osiągnęło swoją pełnię, za sprawą Ducha Świętego przynosi coraz obfitsze owoce, nie tylko zapewniając trwałość wiary, lecz także aktualizując ją. Przede wszystkim dzięki Duchowi Świętemu następuje „rozwój dogmatów” przez konkretyzację jego wirtualności. Realizuje się to oczywiście na drodze wewnętrznych tarć między tym, co Boskie i tym, co ludzkie, które są stałym elementem życia wiary, ponieważ wiara, będąc łaskawym darem przechodzi przez ludzi, którzy nigdy nie są w pełni poddani Duchowi Świętemu, a więc rozwija się pośród niepewności, napięć i rozmaitych kryzysów. Często zdarza się, że dobra wola nastawiona na poszukiwanie tego, co lepsze, prowadzi wiarę do tego, co gorsze. Wtedy Duch wzbudza ruch

³⁰ Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, II, 22, 3–4, [w:] *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 260–261.

kompensujący, który prowadzi wszystko do tego, co istotne oraz do odnalezienia jedności w prostocie adoracji³¹. W ten sposób zostaje pogłębione misterium Boga i znów jego autorem jest Duch Prawdy. Wprawdzie to rozum ludzi postawił pytania, sprecyzował kontekst wiary, pogłębił założenia, zaproponował sposoby reagowania w nowych sytuacjach, ale tym, co z tego wynikło, jest prostota wiary zapewniana przez Ducha Świętego, który prowadzi ją konsekwentnie od Trójcy do Trójcy.

³¹ Por. K. Kupiec, *Teologia – wiedza zbawienia. Wprowadzenie do teologii i rozwoju dogmatów*, Tarnów 1998, s. 75–163.

ROZDZIAŁ XI



Trójca Święta centrum wiary i życia chrześcijańskiego

Refleksje na marginesie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*

Jeśli chodzi o doktrynę dotyczącą Trójcy Świętej i jej znaczenie dla naszej wiary, to trzeba stwierdzić, że wielu współczesnych chrześcijan utożsamia się z poglądem wyrażonym kiedyś na ten temat przez Kanta: „Z doktryny Trójcy Świętej, wziętej dosłownie, jest absolutnie niemożliwe wyprowadzenie czegoś praktycznego, nawet jeśli uwierzyłoby się, że Ją się zrozumiało, tym bardziej potem, jeśli uwzględni się, że przekracza ona wszelkie nasze zrozumienie”¹. Z drugiej jednak strony zdajemy sobie sprawę, że tajemnica Trójcy Świętej stanowi obok tajemnicy wcielenia Syna Bożego i tajemnicy komunikowania się Boga człowiekowi przez łaskę jeden z najbardziej specyficznych wyznaczników wiary chrześcijańskiej. *Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla bardzo jasno wagę tajemnicy Trójcy Świętej w ramach wiary i życia Kościoła:

¹ I. Kant, *Streit der Fakultäten*, [w:] tenże, *Sämtliche Werke*, t. 9, hrsg. von K. Rosenkranz, Leipzig 1838, s. 290.

„Wiara wszystkich chrześcijan opiera się na Trójcy Świętej (św. Cezary z Arles)”² oraz:

Tajemnica Trójcy Świętej stanowi centrum wiary i życia chrześcijańskiego. Jest tajemnicą Boga w sobie samym, a więc źródłem wszystkich innych tajemnic wiary oraz światłem, które je oświeca. Tajemnica ta jest najbardziej podstawowym i istotnym nauczaniem w „hierarchii prawd wiary”. Cała historia zbawienia nie jest niczym innym, jak historią drogi i środków, przez które prawdziwy i jedyny Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty, objawia się, pojednuje i jednoczy ze sobą ludzi, którzy odwracają się od grzechu³.

Te wypowiedzi katechizmu, jak również cały układ i wykład jego treści, sugerują nam potrzebę odnowienia naszej wiary w Trójcę Świętą oraz odkrycie praktycznego wymiaru tej tajemnicy w życiu chrześcijańskim. W niniejszych rozważaniach chciałbym wskazać na niektóre relacje zachodzące między tajemnicą Trójcy Świętej a liturgią i życiem chrześcijańskim, by w ten sposób uwypuklić praktyczne aspekty wiary w tę tajemnicę.

1. TRÓJCA ŚWIĘTA W LITURGII

W liturgii Kościoła, podobnie jak w Biblii, Bóg żywy ukazuje swój byt (*theologia*) poprzez swoje działanie (*oikonomia*)⁴. Dokończy się to przez stworzenie, objawienie, historię zbawienia, Kościół. To ukazywanie się realizuje się zawsze w sposób trynitarny: Bóg Ojciec objawia się przez swego Syna i w Nim, a Syn objawia się w Duchu Świętym⁵. Katechizm tak streszcza te prawdy: „Osoby Boskie, nierozdzielne w tym, kim są, są także nierozdzielne w tym, co czynią. W jednym działaniu Bożym każda osoba Boska ukazuje jednak to, co jest Jej własne w Trójcy, przede wszystkim w boskich

² KKK 232.

³ KKK 234.

⁴ Por. KKK 236.

⁵ Por. KKK 257–259.

posłaniach wcielenia Syna i daru Ducha Świętego”⁶. Z tego powodu liturgia, w której odzwierciedla się boski zamysł zbawienia ma ze swej natury charakter trynitarny. Ukazuje nam Boga w Trójcy osób: wszystko pochodzi od Ojca – za pośrednictwem Syna – w komunii Ducha Świętego⁷. Ten schemat wyznacza strukturę wszystkich modlitw eucharystycznych, anafor, obrzędów sakramentalnych oraz doksologii liturgicznych.

1.1. NOWY KULT

W swoim nauczaniu Chrystus zaznaczył bardzo wyraźnie, że nie przyszedł „znieść, ale wypełnić”⁸. Wypowiedź ta odnosi się do starotestamentalnego dziedzictwa Kościoła. Kościół przejął ze Starego Przymierza nie tylko psalmy jako swoją modlitwę, ale całe objawienie starotestamentalne, które uznaje za stanowiące organiczną jedność z Nowym Przymierzem⁹. Teksty Starego Testamentu mówią Kościołowi między innymi o tajemnicach osób Bożych objawionych w ramach Nowego Przymierza: Mądrość i Słowo ze Starego Testamentu zostają odniesione do Chrystusa, a to, co jest powiedziane o Duchu jako zasadzie życia i źródle procreta jest odniesione do Ducha Świętego i Jego „wylania” w czasach mesjańskich¹⁰. Na tej jedności Starego i Nowego Przymierza opiera się paralelizm między starym i nowym stworzeniem, który został zastosowany w typologiach liturgicznych i katechezach mistagogicznych.

Psalmy zostały przyjęte przez liturgię Kościoła i są interpretowane jako modlitwa nowego ludu Bożego, a doksologia: „Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu”, która stanowi ich zakończenie w liturgii Kościoła, nadaje im wymiar trynitarny oraz pełne

⁶ KKK 267.

⁷ Por. KKK 1077–1112.

⁸ Na temat teologii tego wypełnienia por. J. Ratzinger, *Granice dialogu*, tłum. M. Mijalska, Kraków 1999, s. 11–25.

⁹ Por. KKK 121–123.

¹⁰ Por. KKK 702.

znaczenie¹¹. Ten sam wymiar trynitarny zostaje nadany w liturgii Kościoła pieśni *Sanctus* i wyznaniu wiary.

1.2. WYZNANIE WIARY

Starotestamentalni Izraelici w swoim wyznaniu wiary wyrażali wiarę w objawiającego się i zbawiającego Boga. *Szema Israel*, będące ich podstawowym wyznaniem wiary i stanowiące ośrodek życia religijnego narodu wybranego, proklamowało wiarę w Jedynego Boga. Wiara chrześcijańska wyznaje Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie. Symbol wiary jest wewnętrznym przyłgnięciem i zewnętrznym wyrażeniem wiary wobec wspólnoty eklezjalnej i wobec świata. Niejako podwójnym biegunem symbolu chrześcijańskiego jest tajemnica Jezusa Chrystusa i tajemnica Trójcy Świętej.

Jednodronnie chrystologiczne wyznanie wiary zawarte w 1 Kor 15, 3–5¹² rozwinęło się poprzez włączenie do niego historiozbawczego tytułu „Pan” (*Kyrios*) oraz połączenie go z dziełem Ojca¹³. Rozwój ten nastąpił w ścisłej zależności od formuły chrzcielnej (por. Mt 28, 19; Ef 4, 4), nabierając równocześnie charakteru trynitarnego zakorzenionego w liturgii: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi!” (2 Kor 13, 13). W tym wyznaniu o charakterze dokologicznym nastąpiło połączenie formuły chrystologicznej z formułą trynitarną. Wychodzi ona od Jezusa Chrystusa jako ośrodka i pełni historii zbawienia, pośrednika i drogi do Ojca. Jezus Chrystus objawia miłość Ojca jako początek stworzenia i przygotowuje komunie Ducha Świętego.

¹¹ Por. KKK 2585–2589.

¹² „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem, i że ukazał się Kefasowi”. Por. KKK 186, 639.

¹³ Por. 1 Kor 8, 6: „Dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy”.

Formuły chrystologiczna i trynitarna zbliżały się do siebie już w pierwszych apologiach chrześcijańskich, czego wyrazem może być teologia św. Justyna, który przedstawia Ducha Świętego w odniesieniu do Chrystusa, czy też św. Ireneusza, który modli się, umieszczając Ducha Świętego w relacji do Ojca i Syna. Formuły te zbliżyły się do siebie w sposób trwały na gruncie kontrowersji chrystologicznych i trynitarnych mających miejsce w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Nie bez znaczenia w formowaniu się tych formuł pozostaje stopniowe kształtowanie się symbolu chrzcielnego i jego recepcja w praktyce wtajemniczenia chrześcijańskiego.

1.3. DOKSOLOGIA

Najstarsze wspólnoty chrześcijańskie przejęły od synagogi zwyczaj kończenia każdej modlitwy doksologią, w której uznaje się przymioty Boże, przede wszystkim moc i chwałę, objawione w historii zbawienia. Bóg objawia się w stworzeniu, w historii i w kultcie. Najdoskonalszym Jego objawieniem jest Jezus Chrystus „Jednorodzony Ojca” i Jego chwała (por. J 1, 14).

Św. Paweł często posługuje się, bezpośrednio lub pośrednio, doksologią starotestamentalną: „Bogu chwała na wieki wieków”. Z chwałą łączy się cześć i moc. Niekiedy Pawłowe formuły doksologiczne kierują się przez Chrystusa do Ojca. Częściej kierują się one do samego Chrystusa: „Ten, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki. Amen” (Rz 9, 5). Doksologia jest dla niego wyznaniem wiary i radosnym zwróceniem się do Boga.

Ze wszystkich wyznań wiary i doksologii nowotestamentalnych wyłania się jedna podstawowa teologia: wszystko pochodzi od Ojca (*a Patre*) za pośrednictwem Syna (*per Christum*) w komunii Ducha Świętego (*in Spiritu*) – i ponownie powraca do Ojca (*ad Patrem*). W ten sposób historia zbawienia ukazuje się jako manifestacja Trójcy Świętej, wyrażająca się jako osobiste działanie trzech Osób Bożych¹⁴, co *Katechizm Kościoła Katolickiego* wyraża

¹⁴ Por. KKK 150–152.

w aklamacji: „Kościół nie przestaje wyznawać swojej wiary w jednego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego”¹⁵.

1.4. CHRZEST

Ewangelia św. Mateusza kończy się rozesłaniem apostołów na cały świat i skierowanym do nich nakazem udzielania chrztu „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Dlatego każdy chrzest jest chrztem w imię trzech osób Bożych.

Dzieje Apostolskie przekazują, że od początku z obrzędem chrztu jest związane wyznanie wiary: „Wierzę, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym” (Dz 1, 37). To pierwsze wyznanie chrzcielne ma sformułowanie chrystologiczne, wkrótce jednak stanie się trynitarnie według schematu reguły wiary (*regula fidei*). Kandydat do chrztu, na trzy pytania o poszczególne osoby Boże, odpowiada: „Wierzę!”. Potrójne pytanie odpowiada trzem częściom Symbolu apostolskiego oraz wskazuje na relację każdej osoby Bożej z historią zbawienia. Aby podkreślić trynitarny charakter wyznania wiary, na potrójną odpowiedź kandydata następuje trzykrotne zanurzenie w wodzie¹⁶.

Chrzest w czasie Wigilii Paschalnej podkreśla związek tego sakramentu z tajemnicami zbawienia, wskazując na relacje każdej osoby Bożej z ochrzczonym: Ojca jako Stwórcy, Syna jako Odkupiciela i Ducha jako Uświęciciela oraz na specyficzne łaski opierające się na tych relacjach¹⁷.

1.5. EUCHARYSTIA

Eucharystia jest obrzędem zgromadzenia nowego ludu Bożego i przekształcenia go we wspólnotę mesjańską dążącą do zbawienia i stającą się sakramentem zbawienia dla całej ludzkości. Jest

¹⁵ KKK 152.

¹⁶ Por. KKK 1229–1233.

¹⁷ Por. KKK 1279.

ona sakramentem wiary uobecniającym tajemnicę zbawienia jako wspólne dzieło trzech osób Bożych¹⁸.

Modlitwy eucharystyczne, zarówno należące do Tradycji wschodniej, jak i do Tradycji zachodniej wyrażają te prawdy w specyficzny sposób, wynikający z ich natury i funkcji. Teksty eucharystyczne wychodzą zawsze od Ojca jako zasady wyjściowej (*principium a quo*) i jako punktu dojścia (*terminus ad quem*) wydarzenia eucharystycznego. To Ojciec realizuje to wydarzenie „przez Chrystusa”. W ten sposób następuje w celebracji eucharystycznej ściśle powiązanie ze sobą dzieła stworzenia i dzieła odkupienia, przez co staje się ona przygotowaniem „nowego stworzenia”¹⁹.

Tradycja Apostolska przekazuje najstarszy schemat anafory eucharystycznej:

Dzięki składamy Tobie, Boże, przez umiłowane Dziecko Twoje, Jezusa Chrystusa, którego posłałeś nam w czasach ostatecznych jako Zbawiciela, Odkupiciela i Zwiastuna Twojej woli, który jest Słowem Twoim nierozdzielny od Ciebie, przez którego wszystko stworzyłeś, i gdy uznałeś to za słuszne, posłałeś Go z niebios w łono Dziewicy; On, przez Nią noszony stał się ciałem i okazał się Synem Twoim, zrodzonym z Ducha Świętego i z Dziewicy²⁰.

Anafory wschodnie i zachodnie posiadają strukturę trynitarą – kierują się one zawsze do Ojca jako źródła otrzymanych błogosławieństw i celu zanoszonych próśb. Ojciec posłał swojego Syna jako Zbawiciela i Pośrednika łaski. Duch, którego otrzymują uczestnicy Eucharystii, jednoczy Kościół i go ożywia w miłości.

Charakterystycznym elementem anafor wschodnich jest Trójca Święta widziana w świetle ekonomii zbawienia. Anafory zwracają się do Ojca, który objawił się w stworzeniu i w dobrodziejstwach zbawienia. Po uwielbieniu Ojca wspomina się wcielenie

¹⁸ Por. KKK 1333–1340.

¹⁹ Por. KKK 1356–1381.

²⁰ Tłumaczenie według *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 58–59.

i odkupienie, śmierć, zmartwychwstanie, wstąpienie do nieba i drugie przyjście Chrystusa. Wszystkie anafory wschodnie zawierają epiklezę Ducha Świętego, której zostaje przypisana przemiana darów ofiarnych, odbudowanie jedności Kościoła, oczyszczające i uświęcające działanie Eucharystii, umocnienie w wierze, pobożności i prawdzie. Anafory zwieńcza doksologia trynitarna.

Zarysowany tu schemat trynitarny anafory eucharystycznej jest elementem wspólnym, tradycyjnym i integrującym celebracji eucharystycznej, który pozostaje niezmienny w Tradycji Kościoła. Tym, co różnicuje w tym względzie Wschód i Zachód, jest rozkład akcentów: Tradycja wschodnia zdaje się podkreślać indywidualność osób Bożych w Trójcy działających w historii zbawienia, natomiast Tradycja zachodnia zdaje się podkreślać aspekt ontologiczny Trójcy Świętej.

Modlitwa eucharystyczna (anafora) jest więc modlitwą trynitarną, kierująca się pierwszorzędnie do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Chodzi w niej o to, o co troszczył się Kościół począwszy od Orygenes²¹ i co wielokrotnie potwierdzał w swoim nauczaniu: „Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio”²². Dzięki temu, że zwraca się do Boga Ojca, modlitwa eucharystyczna ze swej natury posiada charakter doksologiczny.

1.6. INNE SAKRAMENTY I ROK LITURGICZNY

Wszystkie inne sakramenty posiadają oczywisty charakter trynitarny. Sakrament bierzmowania, skoncentrowany na Duchu Świętym, zakorzenia chrześcijanina w relacji do Ojca oraz ściślej jednoczy z Jezusem Chrystusem²³. Sakrament pokuty i pojednania jest manifestacją miłosiernej miłości Ojca, który pojednuje przez Krew Chrystusa w mocy Ducha Świętego²⁴. Namaszczenie chorych jest szczególną manifestacją Ducha Świętego, która

²¹ Por. Orygenes, *De oratione*, 15.

²² Synod w Hipponie (393 r.), w: Mansi III, 884.

²³ Por. KKK 1303.

²⁴ Por. KKK 1432–1433.

jednoczy chrześcijanina z męką Chrystusa oraz ofiaruje go Bogu Ojcu²⁵. Sakrament święceń, skoncentrowany chrystologicznie – „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”²⁶ – jest wyrazem mocy Ducha Świętego oraz jest ukierunkowany do Ojca w swoich skutkach i posłaniu, do którego uzdalnia człowieka²⁷. Małżeństwo, będące obrazem przymierza Chrystusa i Kościoła, zakorzeniającym się w Jego tajemnicy paschalnej²⁸, jest komunią osób na obraz komunii trynitarniej, której ośrodkiem życia jest miłość²⁹.

Także rok liturgiczny ukazuje ekonomię zbawienia według schematu trynitarnego, na jej tle przedstawiając wierzącym historię ludzkości od stworzenia do wypełnienia w niebieskim Jerozolimie. Advent i duża część Wielkiego Postu wskazują bardziej bezpośrednio na osobę Ojca. Jego obietnice urzeczywistniają się za pośrednictwem Jezusa Chrystusa – szczególnie wskazuje na to okres od Niedzieli Palmowej do Wniebowstąpienia. Pięćdziesiątnica – dzień Ducha Świętego ukazuje, że to w Nim wszystko się wypełnia i jednoczy oraz że to On ukierunkowuje do Ojca to wszystko, co dokonuje się każdego dnia w roku liturgicznym. W ten sposób boska ekonomia zbawienia odzwierciedla się w ramach czasu liturgicznego³⁰.

2. TRÓJCA ŚWIĘTA I ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

Jak chrześcijanie przeżywali i przeżywają w swoim życiu i w swoich doświadczeniach duchowych tajemnicę Trójcy Świętej, która zniża się do nich w liturgii? Na co powinno się tym samym zwrócić szerszą uwagę w kształtowaniu życia chrześcijańskiego?

²⁵ Por. KKK 1520–1523.

²⁶ Por. KKK 1553.

²⁷ Por. KKK 1544–1545, 1548–1549, 1585–1589.

²⁸ Por. KKK 1621.

²⁹ Por. KKK 1604.

³⁰ Por. 1163–1171.

2.1. MODLITWA

Pierwszym podstawowym odzwierciedleniem doświadczenia trynitarnego z liturgii jest w życiu osobistym chrześcijanina modlitwa. Potwierdzają to już zachowane i przekazane w tradycji modlitwy pierwszych chrześcijan, w których najbardziej pierwotna jest następująca formuła: „Ojcze, Synu i Duchu Święty zmiłujcie się nad tą duszą”. Najczęściej w ramach tradycji modlitwowej powtarzają się formuły doksologiczne pochodzenia liturgicznego, które były z kolei medytowane przez chrześcijan w ciągu dnia. Napisy nagrobne z pierwszych wieków wskazują na trynitarny charakter modlitw za zmarłych i wiary w życie wieczne.

Modlitwy pierwszych chrześcijan pokazują, w jak wielkiej mierze ich modlitwa była przeniknięta wiarą w tajemnicę Trójcy Świętej³¹.

Katechizm Kościoła Katolickiego jest pewnego rodzaju wezwaniem do odnowienia modlitwy chrześcijańskiej w duchu trynitarnym. Można powiedzieć, że czwarta część katechizmu jest właściwie „modlitewnym” traktatem o Trójcy Świętej. Trynitarny charakter modlitwy chrześcijańskiej został skrótowo ukazany w artykule *Droga modlitwy*³². Czytamy tam między innymi: „Jedynie Chrystus jest drogą modlitwy chrześcijańskiej. Czy nasza modlitwa będzie wspólnotowa czy osobista, słowna czy wewnętrzna, dostęp do Ojca ma tylko wtedy, gdy modlimy się «w imię» Jezusa. Święte człowieczeństwo Jezusa jest więc drogą, na której Duch Święty uczy nas modlić się do Boga, naszego Ojca”³³; „Modlitwa Kościoła, karmiona słowem Bożym i celebracją liturgii, uczy nas modlitwy do Pana Jezusa. Nawet jeśli jest skierowana przede wszystkim do Ojca, we wszystkich tradycjach liturgicznych zawiera jednak formy modlitwy skierowane do Chrystusa...”³⁴; „Duch Święty, którego namaszczenie przenika całą naszą istotę, jest

³¹ Szerzej na temat teologii modlitwy w chrześcijaństwie pierwotnym por. A. Hamman, *Gebete der ersten Christen*, Düsseldorf 1963.

³² Por. KKK 2663–2672.

³³ KKK 2664.

³⁴ KKK 2665.

wewnętrznym Nauczycielem modlitwy chrześcijańskiej. On jest twórcą żywej tradycji modlitwy. Oczywiście, jest tyle dróg w modlitwie, co modlących się, ale ten sam Duch działa we wszystkich i ze wszystkimi. W komunii Ducha Świętego modlitwa chrześcijańska jest modlitwą w Kościele³⁵.

2.2. MĘCZEŃSTWO

Wyznanie wiary trynitarnej dokonuje się nie tylko w ramach liturgii we wspólnocie eklezjalnej, czy w ramach modlitwy prywatnej, ale urzeczywistnia się także „wobec świata”, często wrogo nastawionego do chrześcijan. W dramatyczny sposób świadczy o tym męczeństwo chrześcijańskie³⁶. Tertulian pisze na przykład: „Usta, które odpowiadają *Amen* na trzykrotne *Sanctus*, w chwili męczeństwa nie mają prawa adorować i wyznawać wiecznie kogoś innego niż Boga i Jego Chrystusa³⁷”.

Męczeństwo jest autentycznym chrztem, wznioślejszym niż chrzest wodą³⁸. Według św. Cypriana męczennik, niezależnie czy człowiek jest ochrzczony, czy też nie, walczy przeciw złemu duchowi za pośrednictwem swojej autentycznej znajomości Boga „Ojca, Syna i Ducha Świętego³⁹”. *Acta martyrum* przekazują nam wyznania wiary i doksologie wypowiedane przez pierwszych męczenników. Mają one zazwyczaj charakter teocentryczny – są oparte na uznaniu Boga jako jedyne Stwórcy nieba i ziemi. Chrystus jest w nich widziany najczęściej w relacji do Ojca jako Słowo Boże lub jako Pośrednik. Nie brakuje u męczenników wyznań wprost trynitarnych, jak na przykład u męczennika Agapiusa. Modlitwa męczennika Polikarpa na stosie jest odzwierciedleniem treści i struktury anafor eucharystycznych:

³⁵ KKK 2672.

³⁶ Por. KKK 2473–2474.

³⁷ Tertulian, *De spectaculis* 25.

³⁸ Por. KKK 1258.

³⁹ Cyprian, *Epistula* 73, 22.

Panie, Boże wszechmogący, Ojczy Twego umiłowanego i błogosławionego Syna, Jezusa Chrystusa, przez którego pozwoliłeś nam się poznać, Boże aniołów i mocy, Boże wszelkiego stworzenia i całego plemienia sprawiedliwych, którzy żyją w Twojej obecności: Błogosławię Cię, że uznałeś mnie godnym tego dnia i tej godziny, kiedy to, zaliczony do Twoich męczenników, dostępuję udziału w kielichu Twego Chrystusa, abym mógł też zmartwychwstać na życie wieczne duszy i ciała w nieskazitelności Ducha Świętego. Obym razem z nimi został dziś przez Ciebie przyjęty jako ofiara tłusta i Tobie miła tak, jak ją sam przygotowałeś, z góry objawiłeś i wypełniłeś Ty, Bóg prawdziwy i nie znający kłamstwa. Dlatego też za wszystko Cię chwalebę, błogosławię, wielbię przez Arcykapłana wiecznego i niebieskiego, Jezusa Chrystusa, Twego Syna umiłowanego, przez którego Tobie z Nim razem i z Duchem Świętym chwala i teraz, i na przyszłe wieki. Amen⁴⁰.

Świadeństwo męczenników jawi się więc jako ważne wyznanie Trójcy Świętej. Potwierdzają to bardzo wyraźnie listy św. Ignacego Antiocheńskiego⁴¹. Dla męczennika każdy dar pochodzi od Ojca, do którego powraca on z radością i dziękczynieniem. Ten powrót dokonuje się z Chrystusem, do którego upodabnia męczeństwo i który gwarantuje męczennikowi dostęp do Ojca. Duch Święty ożywia modlitwę, cierpienie i śmierć męczennika, który w Nim składa ofiarę swego życia.

W męczeństwie odzwierciedla się w sposób wyraźny trynitarny charakter anafor eucharystycznych. Męczeństwo i Eucharystia wskazują na tę samą tajemnicę zbawienia, wypełniającą się w złożeniu ofiary na krzyżu i życia Ojcu w Duchu Świętym⁴².

⁴⁰ *Męczeństwo św. Polikarpa*, [w:] *Męczennicy*, oprac. E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991, s. 197–198.

⁴¹ Por. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 104–148.

⁴² Na temat teologii męczeństwa por. A. Kubiś, *La Théologie du martyr au vingtième siècle*, Roma 1968; J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa w praktyce Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, Wrocław–Rzym 1992.

2.3. DUCHOWOŚĆ

Celem działania Trójcy Świętej jest wspólne zamieszkiwanie trzech osób Bożych w chrześcijaństwie, któremu Chrystus obiecuje: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy” (J 14, 23). Ta obecność ma nie tylko charakter obiektywny, lecz także obejmuje osobiste doświadczenie zamieszkiwania trynitarnego. Cała Tradycja Kościoła potwierdza pierwszeństwo doświadczenia Trójcy Świętej w duchowości chrześcijańskiej i do niego stara się prowadzić, ucząc „życia w Duchu Świętym”⁴³. Doświadczenie to jest osiągnięte na drodze przeżywania w Duchu Świętym konkretności relacji z trzema osobami Bożymi, które „nasyca” duchowo człowieka i uświęca go.

Św. Ignacy Loyola tak opisuje swoje doświadczenie Trójcy Świętej, które stało się żywym centrum jego duchowości:

Miał on wielkie nabożeństwo do Trójcy Przenajświętszej i codziennie domawiał modlitwę do trzech osób Boskich osobno. A ponieważ nadto modlił się do Trójcy Świętej odmawiając jeszcze inną modlitwę, zaczął się zastanawiać nad tym, jak może odmawiać cztery modlitwy do Trójcy Świętej. Ale ta myśl jako rzecz małej wagi niewiele sprawiała mu kłopotu. Pewnego dnia, gdy odmawiał oficjum o Matce Boskiej na schodach tegoż klasztoru, jego umysł zaczął wznosić się ku górze i ujrzał Przenajświętszą Trójcę jakby pod postacią trzech klawiszy organu, a to z tak obfitymi łzami i z takim łkaniem, że nie mógł zapanować nad sobą. Tegoż ranka, przyłączywszy się do procesji wychodzącej z klasztoru, nie mógł powstrzymać łez aż do obiadu. A po posiłku nie mógł mówić o niczym innym tylko o Trójcy Przenajświętszej, a używał przy tym mnóstwa różnych porównań, doznając w tym radości i pociechy. I już na całe życie pozostało mu to wrażenie, tak iż doznawał wielkiej pobożności, ilekroć modlił się do Trójcy Świętej⁴⁴.

⁴³ Por. KKK 2684.

⁴⁴ I. Loyola, *Autobiografia czyli Opowieść Pielgrzyma*, tłum. M. Bednarz, Kraków 1994, s. 54–55.

To samo doświadczenie znajdujemy u mistrzów duchowych z Karmelu, czyli św. Teresy z Ávili i św. Jana od Krzyża. Św. Jan tak opisuje swoje doświadczenie posłań Bożych: zrodzenia Syna i tchnienia Ducha Świętego:

To tchnienie wietrzyka jest to pewna zdolność, której Bóg tam udzieli duszy, dając jej Ducha Świętego, On bowiem swoim Boskim tchnieniem na sposób wiatru, podnosi duszę na najwyższe wyżyny, kształtuje ją i daje jej zdolność, by mogła tchnąć w Boga to samo tchnienie miłości, jakie Ojciec tchnie w Syna, Syn w Ojca, a którym jest sam Duch Święty. I On w nią tchnie w Ojcu i Synu, by ją złączyć ze sobą we wspomnianym przeobrażeniu. Nie byłoby to bowiem prawdziwe i całkowite przeobrażenie, gdyby się dusza nie przeobraziła w trzy osoby Trójcy Przenajświętszej, w stopniu jasnym i wyraźnym. To tchnienie Ducha Świętego w duszę, przez które ją Bóg w siebie przeobraża, jest dla niej tak wzniosłą, subtelną i głęboką rozkoszą, że nie ma w ludzkiej mowie słowa na jej określenie⁴⁵.

Katechizm Kościoła Katolickiego bardzo jasno podkreśla pierwszeństwo i centralny charakter doświadczenia Trójcy Świętej dla duchowości chrześcijańskiej: „Celem ostatecznym całej ekonomii Bożej jest wejście stworzeń do doskonałej jedności Trójcy Świętej. Ale już teraz jesteśmy wezwani, by być mieszkaniem Najświętszej Trójcy”⁴⁶. By wzmocnić to stwierdzenie, w tym właśnie punkcie zostaje przytoczona modlitwa błogosławionej Elżbiety od Trójcy Świętej o takie właśnie doświadczenie:

O Boże mój, Trójco Przenajświętsza, którą uwielbiam, dopomóż mi zapomnieć zupełnie o sobie samej, abym mogła zamieszkać w Tobie nieporuszona i spokojna, jakby moja dusza była już w wieczności. Oby nic nie zmąciło mego spokoju i nie wyprowadziło mnie z Ciebie, o mój Niezmienny, ale niech każda minuta zanurza mnie coraz

⁴⁵ Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* [Strofa 39, 3], [w:] tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 705.

⁴⁶ KKK 260.

bardziej w głębokości Twojej tajemnicy. Napełnij pokojem moją duszę. Uczyn z niej swoje niebo, swoje umiłowane mieszkanie i miejsce swego spoczynku. Obym tam nigdy nie zostawiła Ciebie samego, lecz abym tam była cała, cała żyjąca wiarą, cała adorująca, cała poddana Twemu stwórczemu działaniu⁴⁷.

Katechizm w trakcie swego wykładu doktrynalnego ukazuje wielokrotnie, że doświadczenie Trójcy Świętej osiąga się na drodze konkretyzacji relacji chrześcijanina z poszczególnymi osobami Trójcy Świętej i że tylko w ten sposób osiąga się pełnię życia chrześcijańskiego.

Celem niniejszych refleksji zainspirowanych lekturą *Katechizmu Kościoła Katolickiego* było pokazanie, że nie tylko nie jest „absolutnie niemożliwe wyprowadzenie czegoś praktycznego” z doktryny Trójcy Świętej, ale że w chrześcijaństwie wszystko, co praktyczne zostaje wyprowadzone z Trójcy Świętej i tylko jako takie może być uznane za w pełni chrześcijańskie. W ramach krótkiego artykułu nie można oczywiście omówić całego bogactwa treści trynitarnych i ich konsekwencji praktycznych, jakie zawarte są w katechizmie. Myślę, że powinno się podjąć szerzej ten problem w ramach prac nad recepcją *Katechizmu Kościoła Katolickiego* i w samej katechizacji, jeśli wiara katechizowanych ma stawać się „radikalnie trynitarna”, jak podkreśla nowe *Dyrektorium ogólne o katechizacji*⁴⁸.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, nr 99.

ROZDZIAŁ XII



Jeszcze o problemie *Filioque*

Qui ex Patre intemporaliter procedens, Patris est Filiique Spiritus.

Pelagiusz I, Ep. *Humani generis*¹

In eadem fide tam Orientalis quam Occidentalis semper remansit
Ecclesia.

Ratramnus²

Podjęmowanie dzisiaj starej kontrowersyjnej kwestii dotyczącej *Filioque* może wydać się anachronizmem. Czy po długim tysiącleciu kontrowersji wokół tego zagadnienia, nie należałoby raczej milczeć niż mówić? Czy można jeszcze coś dodać do tego, co w ramach szerokiej i burzliwej dyskusji wokół *Filioque* zostało już powiedziane, poruszone i zaproponowane?

Jak pokazują współczesne fakty, kwestia ta nie należy do zagadnień zamkniętych. Może wydać się, że problem *Filioque* należy do problemów sztucznie naciąganych i właściwie nie ma on sensu; co więcej, kogo mógłby on interesować. Jak bardzo żywotny jest to jednak problem, przekonałem się w ramach studenckich spotkań

¹ DS 441.

² Ratramnus, *Contra Graecorum opposita* 1, 2: PL 121, 228C.

ze studentami prawosławnymi, szczególnie z tymi pochodzenia greckiego. Dyskutowanie tego problemu w czasie wspólnych posiłków było czymś fascynującym. Z pewną nostalgią wspominam ostatni egzamin z teologii dogmatycznej w Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie u prof. Edwarda Farrugi, który dotyczył właśnie zagadnienia *Filioque*.

Decydującym motywem, który skłania mnie do podjęcia tego złożonego zagadnienia teologicznego jest artykuł na ten właśnie temat napisany przez ks. Henryka Paprockiego, który został zamieszczony w ważnym opracowaniu *Duch, który jednoczy*³. Autor nie tylko nie zauważa niczego pozytywnego w doktrynie łacińskiej dotyczącej *Filioque*, ale wychodzi od przypomnienia, że w Kościele prawosławnym *Filioque* jest traktowane jako błąd teologiczny a nawet herezja. Dla uzasadnienia tego stwierdzenia zostaje przywołana *Encyklika czterech patriarchów* z 1848 roku⁴. Jeszcze bardziej zdumiewający jest fakt, że ks. Paprocki w refleksjach końcowych przedstawia Kościół prawosławny jako niemal jedyne obrońcę Ducha Świętego przed bluźnierstwem⁵.

1. „STATUS QUAESTIONIS”

Jeśli chodzi o historię problemu *Filioque*, to po przeprowadzonych studiach, które podjęto w naszym stuleciu, zarówno po stronie katolickiej, jak i prawosławnej jest ona już dość dobrze znana i zdaje się nie budzić większych zastrzeżeń, chociaż pozostają jeszcze do wyjaśnienia pewne szczegóły, które nie wydają się mieć decydującego wpływu na dyskusję o charakterze teologicznym⁶. Dla

³ H. Paprocki, *Problem „Filioque”*, [w:] *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 159–182.

⁴ Por. tamże, s. 159–162.

⁵ Por. tamże, s. 182.

⁶ Na temat problemu *Filioque* w okresie patrystycznym i w średniowieczu por. B. Talatinian, *Spirito di Dio Padre e Figlio*, Jerusaleń 1996. Przedstawienie przebiegu kontrowersji w ostatnim okresie można znaleźć w: M.-H. Gamilscheg, *Die Kontroverse um das Filioque, Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre*, Würz-

zdecydowanej większości teologów jedno nie ulega dzisiaj wątpliwości – nie mają racji ci, którzy oskarżają stronę katolicką o herezję czy błąd teologiczny. Jest to nieuzasadnione ani z teologicznego, ani z historycznego punktu widzenia. Co więcej, doktryna *Filioque* zawiera wiele aspektów pozytywnych, od których nie może abstrahować doktryna trynitarna.

2. ASPEKT HISTORYCZNY

Pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa upłynęło pod znakiem pokojowej współobecności w Kościele dwóch teologumenów dotyczących pochodzenia Ducha Świętego w ramach jednego dogmatu trynitarnego. Zachód wyrażał przekonanie, że Duch „wychodzi od Ojca i od Syna” (*Filioque*). Początków tego przekonania należy szukać już u Tertuliana, Nowacjana, Hilarego, Ambrozego, Wiktoryna, a zostało ono – jak się powszechnie przyjmuje – sformułowane w sposób całościowy przez św. Augustyna, chociaż nie można powiedzieć, że był on nowatorem w tym względzie⁷. Przekonanie to zostało także sformułowane przez papieża Leona I († 461)⁸, a przyjęte w sposób zobowiązujący przez trzeci Synod w Toledo w 589 roku⁹. Za papieża Marcina I (649–653) formuła *Filioque* została po raz pierwszy zakwestionowana na Wschodzie, ale św. Maksym Wyznawca, blisko związany z papieżem

burg 1996 (Das östliche Christentum, Neue Folge, 45). Jeśli chodzi o ekumeniczną prezentację problemu *Filioque* por. numer specjalny „Concilium” 148, 1979; *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*, hrsg. von L. Vischer, Frankfurt 1981; Y. Congar, *Pour le centenaire du Concile de 381. Diversité de Dogmatique dans l'unité de Foi entre Orient et Occident*, „Irénikon” 54 (1981), s. 25–35; L. Vischer, *La formule du Filioque dans une perspective oecumenique: Document Foi et Constitution*, Paris 1981.

⁷ Por. J. M. Garrigues, *L'Esprit qui dit „Pere!”: L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du Filioque*, Paris 1981, s. 57–84.

⁸ Por. Leon I, *List do biskupa Turribiusa*, Mansi V, 1286: *ex Patre Filioque procedit*.

⁹ Por. DS 470: „Spiritus aequae Sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio procedere...”

i Rzymem¹⁰, bronił jej i uzasadniał jej ortodoksyjność¹¹. Cesarz Karol Wielki zachęcał papieża Leona III do włączenia jej do Credo rzymskiego, co papież odrzucił mając na uwadze zachowanie pokoju ze Wschodem. Posiadamy dokładną relację z audiencji, na której dyskutowano ten problem¹². Włączenie nastąpiło po tym, jak Focjusz w 867 r. podkreślił decydującą różnicę doktrynalną między Wschodem i Zachodem, stwierdzając przy tym, że Duch wychodzi „tylko od Ojca” (*ek monou tou Patros*)¹³. Po tych wydarzeniach dokonała się Schizma Wschodnia (1054 r.) za Michała Cerulariusza, i to sprawiło, że wprowadzenie przez łacinników formuły *Filioque* do Credo nicejsko-konstantynopolińskiego, które dokonało się ostatecznie w 1014 r. wywołało burzliwą dyskusję konfesyjno-teologiczną¹⁴.

Trzeba tutaj jednak zauważyć, że także Wschód ma swój spory udział w zaostrzeniu tej kwestii. Sobór Konstantynopoliński z 381 r. sam zadeklarował, że jest soborem powszechnym; nie został na niego zaproszony nie tylko papież i jego legaci, lecz także żaden z biskupów zachodnich. W tym samym czasie w Rzymie pod przewodnictwem Ambrożego miał miejsce synod, który uznał *Filioque* w duchu wypowiedzi Tertuliana. Sobór Efeski z 431 r. nie wspomina o uznaniu Soboru Konstantynopolińskiego. Został on uznany za powszechny dopiero na soborze w Chalcedonie w 451 r.

¹⁰ Por. W. M. Peitz, *Martin I und Maximus Confessor*, „Historisches Jahrbuch” 38 (1917), s. 213–236, 429–458; P. Peeters, *Une vie grecque du pape S. Martin I*, „Analecta Bollandiana” 51 (1933), s. 225–262.

¹¹ Por. Maksym Wyznawca, *Ad Marinum presbyterum*: PG 91, 133–136.

¹² Por. *Acta collationis Romanae*: PL 102, 971–976. Por. także V. Peri, *Il „Filioque” nel magistero di Adriano I e di Leone III. Una plausibile formulazione del dogma*, [w:] tenże, *Lo scambio fraterno tra le Chiese. Componenti storiche della comunione*, Città del Vaticano 1993, s. 129–148; tenże, *Leone III e il „Filioque”. Echi del caso nell’agiografia greca*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia” 25 (1971), s. 5–58; K. Dopierała, *Księga Papieży*, Poznań 1996, s. 95–96.

¹³ Por. Focjusz, *De Sancti Spiritus mystagogia*: PG 102, 279–400; tutaj 392. Por. także R. Haught, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy*, Massachusetts 1975.

¹⁴ Por. M. Jugie, *Le schisme bysantin*, Paris 1941.

Trzeba uwzględnić, że istniało już i było szeroko znane opracowanie Augustyna oraz że papież Leon Wielki również wprowadził *Filioque*. Uznanie definicji z 381 r., jakie miało miejsce na Zachodzie musiało więc być zgodne z jego rozumieniem pochodzenia Ducha Świętego, czemu nie sprzeciwiali się wówczas Grecy¹⁵.

Dyskusja ta w drugim tysiącleciu była podejmowana ciągle na nowo przez powtarzające się jednostronnie oskarżenia prawosławnych przeciw łacinnikom. Jeśli chodzi o stronę łacińską, to trzeba zauważyć, że po nieudanych wysiłkach zjednoczeniowych na II Soborze Lyońskim (1274) i na Soborze Florenckim (1439–1445), w czasach nowożytnych miały miejsce ważne kroki pojednawcze, jak na przykład rezygnacja z odmawiania *Filioque* w Credo w ramach liturgii: Klemens VIII (1592–1605), Benedykt XIV (1740–1758), Pius XI (1925) i Jan Paweł II z okazji 1500 rocznicy Soboru Konstantynopolitańskiego. Ważnym krokiem w kierunku pojednania dwóch tradycji jest niewątpliwie dokument Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*¹⁶.

Jak już wspominałem, tym wydarzeniom o charakterze symbolicznym towarzyszy ważna dyskusja teologiczna toczona wśród teologów katolickich zapoczątkowana już w XIX wieku. Matthias Joseph Scheeben określa formułę grecką jako „organiczną”, podkreślając lojalnie pewne niebezpieczeństwa teologiczne zawarte w formule łacińskiej *Filioque*¹⁷. Scheeben zapoczątkował ważny proces poszukiwania komplementarności formuł wschodniej i zachodniej zastosowanych do wyrażenia pochodzenia Ducha Świętego. Po stronie łacińskiej spotykamy dzisiaj teologów, którzy uznają możliwość rezygnacji z *Filioque* w celu przybliżenia

¹⁵ Por. B. Schulze, *Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschliessende Formulierung der griechischen Theologie*, „Orientalia Christiana Periodica” 47 (1981), s. 5–54; A. Patfoort, *Le Filioque dans la conscience de l'Eglise avant le concil d'Ephese*, „Revue Thomist” 97 (1997), s. 318–334.

¹⁶ Por. „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 18 (1997) nr 11, s. 36–39.

¹⁷ Por. J. M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. 2: *Gotteslehre oder die Theologie in engeren Sinne*, hrsg. von M. Schmaus, Freiburg 1948, s. 366–380.

zjednoczenia Kościołów: Jean Miguel Garrigues¹⁸, Louis Bouyer¹⁹, Yves Congar²⁰, wskazując równocześnie, że Wschód powinien uznać *Filioque* jako możliwą i ortodoksyjną interpretację teologiczną wspólnego dogmatu trynitarnego, tak jak Zachód uznaje interpretację grecką. Taka sama propozycja rozwiązania tego problemu pojawia się także po stronie protestanckiej u Jürgena Moltmanna²¹.

Otwarta dyskusja problemu *Filioque* jest prowadzona także po stronie prawosławnej. Są oczywiście liczni teologowie utrzymujący ściśle stanowisko zajęte przez Focjusza, uznający interpretację łacińską za herezję czy superherezję. Pozycja ta jest obecna zarówno w teologii prawosławnej neo-greckiej, jak i rosyjskiej. Po stronie greckiej prezentuje ją dzisiaj na przykład Nikos Matsoukas²². Teolog rosyjski Władimir Łoski jest być może najbardziej radykalny w odrzuceniu *Filioque*. Swój punkt widzenia formułuje w sposób następujący:

Nie należy [...] wmawiać sobie, że kwestia pochodzenia Ducha Świętego czy natury łaski nie mają większego znaczenia w całokształcie doktryny chrześcijańskiej, która pozostaje mniej lub bardziej identyczna u rzymskich katolików i u prawosławnych. W dogmatach o tak podstawowym znaczeniu ważne jest właśnie to „mniej lub bardziej”; ono bowiem różnicuje doktryny, przedstawia je w odmiennym świetle, to znaczy określa warunki innej duchowości²³.

¹⁸ Por. J. M. Garrigues, *L'Esprit qui dit „Pere!”*, s. 94–101.

¹⁹ Por. L. Bouyer, *Il Consolatore. Spirito Santo e vita di grazia*, Roma 1983, s. 433–444.

²⁰ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego. Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie (Ap 22, 1)*, tłum. L. Rutowska, t. 3, Warszawa 1996, s. 241–244.

²¹ Por. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, s. 194–206.

²² Por. N. A. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 2: *Esposizione della fede ortodossa in confronto alla cristianità occidentale*, Roma 1996, s. 65–74.

²³ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 18.

Wychodząc z tego punktu widzenia dochodzi do przekonania, że formuła *Filioque* jest źródłem wszelkiego zła w Kościele łacińskim.

Podjmując kwestię *Filioque* trzeba lojalnie zauważyć, że pełen proces przełamywania lodów kontrowersji w XIX wieku został również zapoczątkowany w kręgach prawosławnych i stopniowo rozwija się, chociaż na jego rezultaty trzeba będzie jeszcze czekać. U początków tego procesu trzeba widzieć Władimira Sołowjowa, który podjął to zagadnienie w ramach rozważań o rozwoju dogmatu. Wskazał on na możliwość przyjęcia *Filioque* oraz podał racje uzasadniające prawomocność wprowadzenia formuły do Credo²⁴. Jego rozwiązanie jest bardzo interesujące, gdyż sytuje problem w ramach całościowej i dość spójnej teorii rozwoju dogmatycznego²⁵.

Po W. Sołowjowie pojawiły się słynne tezy Wasyla Bołotowa dotyczące zjednoczenia Kościołów²⁶, a zwłaszcza ostatnia z nich: „Nie kwestia *Filioque* spowodowała podział Kościołów, a więc kwestia *Filioque* jako prywatna opinia teologiczna nie może być widziana jako *impedimentum dirimens*” między Kościołami.

Idąc śladami Bołotowa, za poszukiwaniem komplementarności opowiadają się dzisiaj liczni teologowie prawosławni. Borys Bobrinskoj zauważa, że „także cały Kościół prawosławny powinien zobowiązać się do głębokiej odnowy swojej refleksji teologicznej”²⁷. Paul Evdokimov w swoich studiach o Duchu Świętym w tradycji wschodniej podkreśla, że dwie tradycje można tak

²⁴ Por. V. Sołowjow, *Dogmaticeskoje razwitie Cierkwi*, [w:] tenże, *Sobranje Socienij*, Bruksela 1969, s. 9–18.

²⁵ Por. K. Kupiec, *La théorie du développement dogmatique de Vladimir Solov'ev*, Roma 1972; tenże, *Teologia – wiedza zbawienia. Wprowadzenie do teologii i rozwoju dogmatów*, Tarnów 1998, s. 164–199.

²⁶ Tezy zostały opublikowane po raz pierwszy w sposób anonimowy w: „Revue Internationale de Théologie” 6 (1898), s. 681–712. Na nowo zostały opublikowane w: „Istina” 17 (1972), s. 261–289.

²⁷ B. Bobrinskoj, *Das Filioque gestern und heute*, [w:] *Geist Gottes – Geist Christi*, s. 119.

skomentować, aby można było wyznawać Credo jednym sercem i jedną duszą przez pojednany Wschód i Zachód²⁸.

W podobnym duchu wypowiada się przedstawiciel teologii neogreckiej Triantafyllos Stylianopoulos:

Filioque nie jest decydującą różnicą dogmatyczną, ale jest to poważna różnica w interpretacji dogmatu, która oczekuje na rozwiązanie. [...] Tragedia *Filioque* polega na tym, że nie chcąc być wyzwaniem dla wiary katolickiej i dobrze zbiegając się z interpretacją prawosławną, nabrało ono kontrowersyjnej wartości. [...] Powinni więc oni (teologowie zachodni) uwzględnić zawieszenie *Filioque* ze względu na katolickie dobro miłości w takiej perspektywie, aby przyszły sobór powszechny mógł włączyć *Filioque* do Symbolu przy zastosowaniu wzajemnie akceptowanych pojęć²⁹.

Wypowiedź tę, chociaż nie zawiera ona jakiegokolwiek radykalnej propozycji rozwiązania problemu *Filioque*, należy zauważyć przede wszystkim dlatego, że wyrasta ona na gruncie prawosławnej tradycji greckiej zdecydowanie przeciwnej interpretacji zachodniej dogmatu trynitarne.

3. ASPEKT TEOLOGICZNY

Spójrzmy teraz w sposób bardziej szczegółowy na problem *Filioque* od strony teologicznej, szczególnie na te punkty, które są punktami zapalnymi tysiącletniej kontrowersji między Wschodem i Zachodem oraz na argumenty, których obie strony używają przeciw sobie, by wykazać słuszność zajmowanej przez siebie pozycji³⁰. Takie zestawienie nie będzie oczywiście rozwiązaniem kwestii, ale

²⁸ P. Evdokimov, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1971, s. 101.

²⁹ T. Stylianopoulos, *La position orthodoxe*, „Concilium” (wyd. fr.) 148, 1979, s. 54–55.

³⁰ Wiele inspiracji czerpię w tych refleksjach z: H. U. von Balthasar, *Teologica*, t. 3: *Lo Spirito della Verità*, Milano 1992, s. 169–177.

pokaże, w jakim kierunku powinny iść dalsze refleksje teologiczne dotyczące pochodzenia Ducha Świętego.

3.1. TRÓJCA EKONOMICZNA JEST TRÓJCĄ IMMANENTNĄ

Pierwszym zarzutem, jaki z obydwu stron pojawia się w dyskusji toczącej się wokół problemu *Filioque* jest zarzut o przenoszenie refleksji dotyczącej „Trójcy ekonomicznej” na zagadnienia dotyczące „Trójcy immanentnej”. Zarzuca się więc teologom łacińskim, że w kwestiach dotyczących pochodzenia Ducha argumentują oni na podstawie mocy Chrystusa Zmartwychwstałego do posłania Parakleta, przez co przenoszą na poziom wewnątrztrynitarny Jego moc „ekonomiczną”, by wskazać na to, że Ojciec i Syn wspólnie tchną Ducha. Teologom wschodnim, zarówno starożytnym, jak i współczesnym, można postawić identyczny zarzut, że interpretację wydarzenia ekonomicznego, jakim jest zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa w czasie chrztu i „spoczywanie” na Nim, przenoszą na Trójcę immanentną, by podkreślać, że Duch pochodzi tylko od Ojca, by „spoczywać” na Synu³¹.

Jeśli chodzi o ten problem, to trzeba jasno stwierdzić, że do Trójcy immanentnej mamy dostęp tylko na podstawie Trójcy ekonomicznej poznawanej na podstawie Jej objawienia w historii zbawienia. Trzeba uznać za słuszne pryncypium sformułowane przez K. Rahnera: „Trójca ‘ekonomiczna’ jest Trójcą ‘immanentną’ – i na odwrót”³². Jakkolwiek druga część tego pryncypium: „i na odwrót” wywołała pewne polemiki³³, to jednak trzeba stwierdzić za

³¹ Por. B. Bobrinsky, *Le repos de l'Esprit sur le Fils. „Christologie pneumatique” chez les Pères cappadociens*, [w:] tenże, *Communion du Saint-Esprit*, Abbaye de Bellefontaine 1992, s. 51–70 (*Spiritualité Orientale*, 56).

³² K. Rahner, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, [w:] *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, t. 3, Brescia 1969, s. 414.

³³ Por. na przykład: G. Blandino, *La dottrina trinitaria di K. Rahner*, [w:] tenże, *Questioni dibattute di teologia / 2*, Roma 1978, s. 187–236.

K. Rahnerem, że doktryna trynitarna i doktryna ekonomiczna nie mogą być rozdzielone w sposób adekwatny³⁴.

Jeśli chodzi na przykład o spoczywanie Ducha Świętego na Jezusie, które poznajemy za pośrednictwem chrztu Jezusa (do czego nawiązuje ks. Paprocki³⁵), to jest to kwestia o dominującym i bezpośrednim charakterze ekonomicznym, niepozwalającym na wyciąganie wniosków dotyczących Trójcy immanentnej. Ta sama uwaga dotyczy powoływania się przez teologów prawosławnych na dwie fazy wydarzenia odkupienia, gdzie w pierwszej Jezus jako „sługa Jahwe” jest prowadzony przez Ducha, podczas gdy jako Zmartwychwstały może Nim „dysponować” i Go tchnąć (posłać).

Nie wytrzymuje krytyki teologicznej również próba przełamania różnicy między ekonomią i teologią zaproponowana przez Palamasa. Rozróżnia on w Bogu „Boskość wyższą”, w której Duch pochodzi „tylko” od Ojca oraz „Boskość niższą”, będącą sferą „energii Bożych”, które wypromieniowuje istota Boża, w której Syn komunikuje Ducha. Rozwiązanie to w gruncie rzeczy neguje samoobjawienie się Boga trynitarnego w świecie, które staje się nieprzenikalne właśnie z powodu wprowadzenia tej niejako sfery „pośredniej” utworzonej przez „energie”. Rozwiązanie to nie tylko nie ma żadnego potwierdzenia biblijnego, lecz także zakłóca przejrzystość i konkretność objawienia oraz historii zbawienia, jakie poznajemy z Biblii. Energie przeszkadzają osobowemu samoudzielaniu się Boga. Palamas swoim rozwiązaniem broni wprawdzie do pewnego stopnia monarchii Ojca, ale za cenę znacznego rozmycia różnic hipostatycznych³⁶.

³⁴ Por. K. Rahner, *Il Dio trino*, s. 416.

³⁵ Por. H. Paprocki, *Problem „Filioque”*, s. 179.

³⁶ Por. J. Meyendorff, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959 s. 279–310; Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Roma 1996, s. 98–122; A. Radovic, *Le „Filioque” et l'énergie incréé de la sainte Trinité selon la doctrine de Saint Grégoire Palamas*, „Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidental” 23 (1975), s. 159–170.

3.2. KŁOPOTY Z FILOLOGIĄ

Gdy studiujemy historię pneumatologii, zauważamy, że od samego początku znajdowała się ona wobec poważnej trudności, jaką sprawiało jej określenie pochodzenia Ducha Świętego, czyli określenia natury Jego „wychodzenia” z Trójcy Świętej. Aby określić to pochodzenie teologowie wschodni skoncentrowali się na tekście z Ewangelii św. Jana 15, 26: „Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, którego Ja wam pošę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie”. Janowe *ekporeuesthai* jest do dzisiaj przedmiotem spornych interpretacji, do czego nawiązuje również H. Paprocki przeciwstawiając się doktrynie *Filioque*³⁷.

Św. Grzegorz z Nazjanzu zauważa niejednoznaczność tekstu Janowego i trudność w jego interpretacji:

Bo gdzie, powiedz mi, umieścisz to, co pochodzi od [Ojca i Syna – przyp. J. K.] i pojawia się w środku twojej dystynkcji, a wprowadzone jest przez lepszego niż ty teologa, bo przez samego Zbawcę naszego? Chyba, że ze względu na trzeci, twój własny, testament usunąłeś owe słowa z twoich ewangelii: *Duch Święty, który od Ojca pochodzi*. On to, o ile od Niego pochodzi, nie jest stworzeniem; o ile zaś nie jest zrodzony, nie jest synem; o ile wreszcie jest w pośrodku, między Niezrodzonym a Zrodzonym, jest Bogiem. I w ten sposób uniknąwszy sideł twych sylogizmów, okazał się Bogiem, silniejszym od twoich dystynkcji. – Czymże więc jest to pochodzenie? Ty mów o niezrodzeniu Ojca, a ja będę ci prawil naukowe zasady przyrodnicze o zrodzeniu Syna i pochodzeniu Ducha, i zawrotu głowy doznamy obaj, zaglądnąc do tajemnic Bożych. A kto się na to odważa? Ci, co nie mogą wiedzieć nawet tego, co u nóg mają, ani nie są w stanie policyć piasku na morzu, ni kropel deszczu, ni dni wieczności, a cóż dopiero badać głębokości Boga, i wykladać zasady tej tak niewypowiedzianej i wszelki rozum przechodzącej natury³⁸.

³⁷ Por. H. Paprocki, *Problem „Filioque”*, s. 166.

³⁸ Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio theologica* V, 8: PG 36, 141B; tłumaczenie według: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, praca zbiorowa, Warszawa 1967, s. 348–349.

Należy najpierw zauważyć, że Janowe *ekporeusis* oznacza coś więcej niż jego tłumaczenie łacińskie *procedere*. Pojęcie łacińskie oznacza jakieś „wychodzenie o nieokreślonej naturze”, podczas gdy pojęcie greckie wskazuje na wychodzenie z pewnej „pra-rzeczy”, „pra-zasady” czy „pra-przyczyny”, w której nie uczestniczy Syn, lecz i On jest przez nią „przyczynowany”. W tym sensie rozumieją to pojęcie już św. Atanazy³⁹ i św. Bazyli⁴⁰. Na różnice filologiczne między tymi pojęciami wskazał dogłębnie J. M. Garrigues⁴¹.

H. Paprocki podkreśla jednoznacznie, że J 15, 26 mówi o pochodzeniu Ducha Świętego „w wieczności od Ojca”⁴². Podobnie czynią inni teologowie prawosławni opowiadający się za sensem wewnątrztrynitarnym stwierdzenia Janowego, pomniejszając jego sens „ekonomiczny”. Jest to interpretacja niemająca większego uzasadnienia egzegetycznego, gdyż zarówno egzegeza tradycyjna, jak i współczesna nadaje mu sens „ekonomiczny”, który odpowiada dogłębnie teologicznej wizji św. Jana⁴³.

Trzeba ponadto zauważyć, że w Nowym Testamencie pojęcie *ekporeusis* ma bardzo potoczne znaczenie, wskazujące na wszelkie „wychodzenie” bez bliższego określenia jego natury. Zastosowanie go w sensie jednoznacznym i technicznym do definitywnego określenia pochodzenia Ducha Świętego jest ryzykowne i sprzeczne z perspektywą biblijną, a w szczególności Janową.

³⁹ Atanazy, *Ad Serapionem*, 4, 3: PG 26, 625. Tłumaczenie polskie: Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 128–130 (Źródła myśli teologicznej, t. 2).

⁴⁰ Bazyli, *Contra Eunomium* 2, 28: PG 29, 637. Por. W. Lohn, *Nauka św. Bazylego o pochodzeniu Ducha Św. także od Syna*, [w:] *Nasza myśl teologiczna. I. Pamiętnik pierwszego zjazdu naukowego Polskiego Tow. Teologicznego odbytego we Lwowie Roku 1928*, Lwów 1930, s. 35–55.

⁴¹ Por. J. M. Garrigues, *L'Esprit qui dit „Pere!”*, s. 57–84.

⁴² H. Paprocki, *Problem „Filioque”*, s. 166.

⁴³ Por. I. De La Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t. 1: *Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Rome 1977, s. 384–389 (Analecta Biblica, t. 73); tenże, *Studi di cristologia giovannea*, s. 261–289; B. Talatinian, *Spirito di Dio Padre e Figlio*, s. 62–65; G. Ferraro, *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel quarto Vangelo*, Città del Vaticano 1996, s. 71–110.

Jeśli chodzi o propozycję grecką, to trzeba przede wszystkim zauważyć dwa pryncypia, jakimi kierowała się ona w opracowywaniu swojej doktryny pochodzenia Ducha Świętego. Z jednej strony opiera się ona na nierozzerwalności posłań Syna i Ducha Świętego, a z drugiej strony uwzględnia współlistotność Syna i Ojca podkreśloną przez Sobór Nicejski, który nie mówi jeszcze o Duchu Świętym. Przyjmując te dwa stwierdzenia, jako nieusuwalne, widać jednak wyłaniającą się „pustkę” teologiczną między Ojcem i Duchem. Pojawił się więc problem uzupełnienia w zrozumieniu relacji między Ojcem i Duchem, dla którego kontekstem bliższym stały się kontrowersje dotyczące teologii Ducha Świętego. W pewnym sensie „doksologicznego” uzupełnienia tego braku dokonał Sobór Konstantynopolitański wprowadzając do swego Credo zdanie: „cum Patre e Filio simul adoratur et conglorificatur”⁴⁴. Jakkolwiek ta formuła doksologiczna może wydać się być pewnym wybiegiem, to jednak można z łatwością określić jej treść teologiczną, analizując teologię ojców Kościoła z tego okresu⁴⁵. Bardzo wymownym dokumentem dla określenia treści wypowiedzi soborowej mogą być na przykład *Listy do Serapiona* św. Atanazego, w których stara się zgłębić, na czym polega *homoousios* Ducha, czyli co to znaczy, że Duch jest nieodłączny od Syna, jak Syn jest nieodłączny od Ojca⁴⁶.

Aby lepiej wypełnić tę pustkę teologiczną między Ojcem i Duchem, czyli Ich łączność, Tradycja wschodnia zwróciła uwagę na dwa zagadnienia szczegółowe, a mianowicie na to, że Duch „wychodzi” od Ojca i że dokonuje się to w jakiś sposób „przez” (*dia*) Syna, ponieważ w innym przypadku Ojciec nie mógłby być nazywany Ojcem. Pojawia się tu od razu pytanie, jak interpretować to „przez”. Okazuje się jednak, że pojęcie to jest zbyt nieokreślone, by można je było przyjąć w sensie jednoznacznym, co zresztą widać w świadectwach pochodzących z Tradycji wschodniej, jak

⁴⁴ DS 150.

⁴⁵ Por. B. Czesz, *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1988, s. 64–66.

⁴⁶ Por. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*. Por. także S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Bologna, s. 169–170.

i z Tradycji zachodniej. Siergiej Bulgakov tak podsumowuje swoje poszukiwania znaczenia tego pojęcia:

Opracowanie pneumatologii patrystycznej odnośnie do pochodzenia Ducha Świętego dochodzi wraz ze św. Janem Damasceńskim do doktryny o przyczynowości Ojca, który jest „przyczyną bytu” Syna, jak również Ducha Świętego, ale z pewnym uczestnictwem Syna w pochodzeniu Ducha Świętego. To jest właśnie to, co wyraża formuła *dia tou Hyiou* z całym brakiem precyzji, jaki zakłada⁴⁷.

„Przez” interpretowane w sensie minimalistycznym oznacza po prostu, że Duch pochodzi od Ojca, o ile ten jest właśnie Ojcem. Takich interpretacji dostarczają na przykład św. Bazyli⁴⁸, św. Grzegorz z Nyssy⁴⁹, św. Cyryl Aleksandryjski⁵⁰. Gdy to „przez” jest interpretowane maksymalistycznie, to wtedy wskazuje nawet na pochodzenie „od” Syna. W tym sensie wypowiadają się na przykład św. Atanazy⁵¹, św. Cyryl Aleksandryjski⁵². Tradycja wschodnia dostarcza więc świadectw dość przeciwstawnych interpretacji. Tym natomiast, co jest niewątpliwie wspólne całej Tradycji wschodniej jest troska o zapewnienie Ojcu jako „przyczynie (*aitia*) Boskości” pierwszeństwa w stosunku do Syna i Ducha.

W odpowiedzi na tę troskę Tradycji wschodniej trzeba odpowiedzieć, że Tradycja zachodnia – dla której kontekstem bliższym były kontrowersje ariańskie – nigdy nie wątpiła w takie pierwszeństwo, chociaż bardziej była skoncentrowana na obronie współistotności Ojca i Syna w relacji do Ducha. Wyrazem tego jest słynne *de Patre principaliter*, jakim św. Augustyn określa pochodzenie

⁴⁷ S. Bulgakov, *Il Paraclito*, s. 196.

⁴⁸ Por. szeroki kontekst w: Bazyli, *Contra Eunomium*: PG 29, 653–680.

⁴⁹ Por. Grzegorz z Nyssy, *Adversus Eunomium*: PG 45, 364BC.

⁵⁰ Por. Cyryl Aleksandryjski, *Commentarius in XII prophetas minores*: PG 71, 377B.

⁵¹ Por. Atanazy, *De incarnatione Dei Verbi*, 9: PG 26, 1000A: *Apud Deum Patrem Filium esse fontem sancti Spiritus*.

⁵² Por. Cyryl Aleksandryjski, *De sancta Trinitate dialogi*, 34: PG 75, 785: *ex Patre et Filio... procedens*.

Ducha od Ojca w stosunku do Jego pochodzenia od Syna, które jest niejako drugorzędne. Św. Augustyn wyjaśnia: „Syn z Ojca jest zrodzony. Duch Święty *principaliter*, źródłowo, z Ojca pochodzi, a – z daru Ojca udzielonego Synowi – bez żadnej różnicy w czasie, *communiter*, wspólnie od Nich Obydwóch”⁵³.

Z tego tekstu, który niewątpliwie odegrał bardzo ważną rolę w Tradycji zachodniej i który wskazuje na „drugorzędne” pochodzenie Ducha od Syna, nie można wyprowadzić, jakoby dla tej Tradycji Duch Święty był kimś drugorzędnym, a właśnie takich interpretacji dokonują teologowie prawosławni. H. Paprocki stwierdza jednak jeszcze coś więcej: „*Filioque* nie tylko przesuwają zasadę jedności trynitarną z Ojca na diadę Ojciec-Syn, ale poza tym wprowadzają niedopuszczalną przyczynowość (Ojciec rodzi Syna, a następnie od Ojca i Syna pochodzi Duch Święty), która może być nawet traktowana, jak wszelka przyczynowość, czasowo. W planie wewnątrztrynitarnym w wieczności nie może być mowy o żadnej przyczynowości”⁵⁴. Nie wchodząc już w kwestię, że Tradycja wschodnia w porządku wewnątrztrynitarnym mówi o „przyczynowości” Ojca w stosunku do Syna i Ducha, trzeba stwierdzić, że to, co insynuuje H. Paprocki Tradycji zachodniej jest po prostu nieweryfikowalne. Aby wykazać „drugorzędność” Ducha Świętego w Tradycji zachodniej, teologowie prawosławni szukają argumentów w ramach eklezjologii, co jest poniekąd uzasadnione biorąc pod uwagę ścisłe związki pneumatologii i eklezjologii. Najbardziej radykalni przeciwnicy *Filioque* sugerują, że formuła ta przypisuje Synowi władzę nad Duchem, która nie tylko miałaby prowadzić Zachód do tak zwanego „chrystomonizmu”, lecz także do papizmu i jurydyzmu eklezjologicznego. Jest to jedna z zasadniczych tez A. Chomjakowa⁵⁵ i jego zwolenników poczynawszy od dziwiętnastowiecznych słowianofilów, aż do

⁵³ Augustyn, *De Trinitate* 15, 26, 47: PL 42, 1095; tłum. polskie według: Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 521.

⁵⁴ H. Paprocki, *Problem „Filioque”*, s. 181.

⁵⁵ Por. E. Ch. Suttner, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov*, Würzburg 1967 (Das Östliche Christentum, Neue Folge, 20).

dzisiejszych najbardziej radykalnych przeciwników Kościoła łacińskiego. Jest to jednak interpretacja bardzo uproszczona, jak pokazuje na przykład Y. Congar⁵⁶.

W podobny sposób do eklezjologii nawiązuje ks. Paprocki, by pokazać jedyną słusność Tradycji wschodniej. Według niego całą relację Syna i Ducha należy sprowadzić do obrazowego ujęcia św. Ireneusza, który w tym kontekście mówi o „dwóch rękach” Ojca⁵⁷. Co więcej, zdaniem ks. Paprockiego tylko Duch, który pochodzi od Ojca i „spoczywa” na Synu może zapewnić „pneumatoforyczność Kościoła”⁵⁸.

W odpowiedzi na stwierdzenia ks. Paprockiego przytoczę to, co na takie propozycje odpowiada H. U. von Balthasar: „Ale jaką wagę posiada [...] tyrania Ojca czysto monarchicznego w Kościele wschodnim, którego «dwie ręce» nie mają niczego do zrobienia poza wypełnianiem Jego rozkazów! Czy zwyczajny brak pewnych struktur eklezjalnych zrodzi z siebie pneumatologię?”⁵⁹.

3.3. MONARCHIA OJCA

Trzeci zarzut pojawiający się w dyskusji nad *Filioque* dotyczy zagadnienia „monarchii” Ojca⁶⁰. Teologowie wschodni zarzucają Tradycji zachodniej, że pomniejsza pozycję Ojca w Trójcy Świętej, natomiast teologowie zachodni podejrzewają Wschód o obecność w ich pojęciu monarchii poglądów filozofii hellenistycznej, zgodnie z którą absolutna Jednia jest Boskością, podczas gdy wszystko to, co jest przez nią „zaprzeczynowane” i od niej wychodzi (co dotyczy także Syna i Ducha) istnieje jako

⁵⁶ Por. Y. Congar, *Pneumatologie ou „christomonism” dans la tradition latine?*, [w:] *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage a Mgr Gérard Philips*, Gembloux 1970, s. 41–63.

⁵⁷ H. Paprocki, *Problem „Filioque”*, s. 181.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ H. U. von Balthasar, *Lo Spirito della Verità*, s. 174–175.

⁶⁰ Ważne rozważania na temat monarchii Ojca można znaleźć w: J. M. Garrigues, *L'Esprit qui dit „Pere!”*, s. 17–55; M. J. Le Guillou, *Il mistero del Padre*, Milano 1979, s. 97–120.

podporządkowane przez partycypację, a Trójca staje się Monadą, która rozciąga się w swojej pełni.

Nie ulega wątpliwości, że pewne problemy może tutaj na przykład budzić teologia trynitarna Grzegorza z Nazjanzu, u którego monada (*monas*) rozwija się coraz bardziej w diadę (*dias*) i zatrzymuje się w triadzie (*trias*). Mówi on na przykład: „My z kolei wyznajemy monoteizm, lecz nie taki monoteizm, gdzie władza zamyka się w jednej osobie – bo może się zdarzyć, że nawet jedno, jeśli ze sobą jest w niezgodzie, przechodzi w wielość. U podstaw naszego monoteizmu leży równa zgodność natury, zgodność woli, tożsamość działania i całkowita zgoda na jedno u Tych, którzy w jednej naturze mają udział – co jest niemożliwością w naturze powstałej z urodzenia – tak że chociaż Bóstwo wyraża się liczbą, to w istocie swej nie da się podzielić. Dlatego od samego początku Jedność przeszła w Podwójność i ustaliła się w Trójcy. Stanowi ją dla nas Ojciec, i Syn, i Duch Święty”⁶¹.

Św. Maksym Wyznawca podjął się uspokajających wyjaśnień dotyczących ortodoksji tego tekstu⁶². Trzeba jednak pamiętać, że ojcowie kapadoccy radykalnie strzegą pełni Boskości przed jakimkolwiek subordynacjonizmem; Bóg Ojciec jest dla nich centralnym misterium, ponieważ jest „równocześnie wyższy i równy, *anarchos* i *arche* Boskości”⁶³, co sprawia, że utożsamiają się w Nim Boskość i relacje osobowe.

Problem monarchii Ojca jest szeroko obecny również w teologii zachodniej; wystarczy wymienić św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawenturę, bł. Jana Dunsza Szkota. Ten ostatni jest o tyle ciekawszym teologiem, że u niego tyle samo znaczy podkreślenie monarchii Ojca, co uznanie *Filioque* w pochodzeniu Ducha Świętego⁶⁴.

⁶¹ Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio theologica* III, 2: PG 36, 76B; cytowane za: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 313.

⁶² Por. Maksym Wyznawca, *Ambiguorum liber*: PG 91, 933–1006. Na temat kształtowania się rozumienia monoteizmu chrześcijańskiego w okresie patrystycznym por. G. L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955.

⁶³ J. M. Garrigues, *L'Esprit qui dit „Pere!”*, s. 33.

⁶⁴ Na temat monarchii Ojca w Tradycji zachodniej por. Y. Congar, *Le Père, source absolue de la divinité*, „Istina” 25 (1980), s. 237–246.

Ważnym impulsem do pogłębienia w naszej Tradycji zachodniej kwestii monarchii Ojca jest z całą pewnością list apostolski *Orientalis lumen* papieża Jana Pawła II, w którym zwraca uwagę na wagę tej kwestii⁶⁵.

Inne zagadnienie, które wyłania się w kontekście monarchii Ojca i Jego Boskości jest związane z tak zwanym esencjalizmem zarzucanym przez Wschód Augustynowi i wywodzącej się od niego tradycji. Podstawę tego zarzutu miałyby stanowić przeakcentowanie w interpretacji dogmatu trynitarnego wychodzenia od jednego bytu Boskiego lub od natury Bożej widzianej w sposób abstrakcyjny. Chociaż w niektórych ujęciach zbyt racjonalistycznych może rzeczywiście weryfikować się ten zarzut, to należy jednak zauważyć, że św. Augustyn i ta linia Tradycji zachodniej, która konsekwentnie za nim idzie, nie zmierza do niczego innego niż do ukazania wewnętrznych bogactw jedności w Trójcy, starając się bronić w ten sposób monoteizm biblijny.

Teolog, który myśli w sposób biblijny właściwie nie może mieć innego punktu wyjścia w swojej refleksji o Bogu niż Bóg jedyny, by potem przejść do refleksji o Trójcy w ramach tej jedności. U Augustyna taki punkt wyjścia rozważań trynitarnych narzuca się tym bardziej, jeśli uwzględnimy jego przeszłość manichejską, a więc naznaczoną dualizmem, oraz plotyńską, w której interpretacja rzeczywistości opiera się na triadach. Można zarzucić Augustynowi przesadny psychologizm w rozważaniach o Trójcy, ale nie jest to nic innego, jak sięgnięcie do zarzutów, jakie swemu dziełu postawił sam Augustyn, dobrze zdający sobie sprawę z ograniczeń zastosowanych analogii. Kończąc *De Trinitate* z pokorą wyznaje: „Lecz o tym wszystkim, o czym tak wiele mówiłem, nie śmiem uznać, żebym powiedział coś, co by było godne tej najwyższej i niewyrażalnej Trójcy. Raczej wyznaję, że to przedziwne poznanie przewyższa me siły i że nie mogę wznieść się do niego (Ps 138, 6)”⁶⁶.

⁶⁵ Por. Jan Paweł II, list apost. *Orientalis lumen*, 6.

⁶⁶ Augustyn *De Trinitate* 15, 27, 50; tłum. według: Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 524.

Uwzględniając interpretację, jaką nadał refleksji augustyńskiej św. Tomasz z Akwinu, widzimy, że może ona prowadzić do spójnych wniosków i do właściwego ukształtowania odrębności hipostaz w Bogu z całym ich bogactwem i konkretnością egzystencjalną.

3.4. APOFATYZM

Ważnym problemem pojawiającym się w dyskusjach dotyczących *Filioque* jest ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem racjonalizmu w dążeniu do wyrażenia pochodzenia Ducha Świętego, czyli pomniejszenia apofatycznego i doksologicznego wymiaru teologii. Wschód utrzymuje, że broni apofatyzmu w pneumatologii przyjmując „ogólniejszą” formułę pochodzenia Ducha, jaką jest formuła „od Ojca” albo „przez Syna”, tak że w tym ujęciu pochodzenie Ducha znajduje się jakby w miejscu przecięcia się tego, co czynne i tego, co bierne w misterium Trójcy Świętej i w dziejach zbawienia. Dzieje się więc tak, że obraz Boga staje się coraz mniej Jego obrazem aż do zatracenia wszelkiej formy. Oczywiście jest w tym apofatyzm i potwierdzenie, że Bóg objawiając się, równocześnie ukrywa się za swoim objawieniem. Należy jednak zauważyć, że jest w tym ujęciu pewien aspekt dość kontrowersyjny. Zaciera się w nim obraz Boga Ojca, którego chce bronić teologia wschodnia. Jeśli emanują z Niego dwie hipostazy Syna i Ducha, między którymi nie da się określić żadnej relacji immanentnej inaczej niż tylko w sensie ekonomicznym, to nie pozwala to na zachowanie Jego właściwego imienia i konkretności. W sposób szczególny pomniejsza się w tym ujęciu imię Miłości, jakie Nowy Testament nadaje Bogu trynitarnemu. I rzeczywiście, Tradycja wschodnia nie podejmuje problemu miłości jako kategorii interpretacyjnej misterium trynitarnego, z wyjątkiem małego fragmentu, jaki znajdujemy u Palamasa, który można by traktować nawet jako „głosę augustyńską”:

Duch najwyższego Słowa jest jakby niewyraźną miłością Ojca do Jego Słowa, zrodzonego w sposób niewyraźny, miłością, którą to

samo Słowo i umiłowany Syn ma ze swej strony od Ojca, o ile posiada Ducha, który wraz z Nim pochodzi od Ojca i spoczywa na Nim, o ile jest współnaturalny z Nim⁶⁷.

Inspirując się Augustynem, model zachodni idzie w kierunku podkreślenia, że Duch Święty pochodzi „od Obydwu”: „Ojciec i Syn są zasadą Ducha; nie dwoma zasadami”, czyli „relative ad Spiritum Sanctum unum principium”⁶⁸. Św. Tomasz, który znalazł się w swojej refleksji wobec problemu: skoro nie ma żadnego właściwego przeciwstawienia osób w Trójcy, zatem co jest źródłem Ducha: jedna natura czy dwie osoby, udzielił odpowiedzi o fundamentalnym znaczeniu dla teologii Trójcy Świętej:

Biorąc pod uwagę siłę tchnącą, to nie ulega wątpliwości, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, o ile stanowią jedno co do siły tchnącej (*unum in virtute spirativa*). Siła ta [...] oznacza poniekąd naturę z właściwością (*quodammodo naturam cum proprietate*). Nic to nie przeszkadza, by dwa osobniki o jednej i tej samej naturze miały jedną właściwość. Biorąc zaś pod uwagę osobników tchnących, wówczas trzeba przyznać, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, o ile stanowią dwie Osoby. Pochodzi przecież od Nich jako miłość jednocząca Dwóch⁶⁹.

Teologia zachodnia zachowuje apofatyzm w stosunku do tajemnicy Trójcy Świętej poprzez świadomość daleko idącej niejednoznaczności pojęcia „osoby” wykorzystywanego do określenia Boskich hipostaz oraz przez szerokie wykorzystanie właśnie pojęcia „miłości” do opisanego pierwszego misterium naszej wiary, wychodząc w tym z teologii św. Jana (por. 1 J 4, 8. 16). Jeśli zachodnia doktryna *Filioque* może budzić pewne zastrzeżenia, to

⁶⁷ Palamas, *Capita physica*, 36: PG 150, 1144.

⁶⁸ Augustyn *De Trinitate* V, 14, 15: PL 42, 921.

⁶⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 36, a. 4 ad 1; tłum. polskie według: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t: 3: *O Trójcy Przenajświętszej*, tłum. P. Bełch, London 1978, s. 121.

jednak, jeśli uwzględni się, że jest ona interpretowana w ramach teologii miłości trynitarnej, to ewentualne zastrzeżenia ulegają pomniejszeniu⁷⁰. Teologia miłości umacnia apofatyzm w interpretacji tajemnicy Trójcy Świętej poprzez to, że nie narusza misterium poszczególnych Boskich hipostaz, że otwiera na szerokie perspektywy interpretacyjne tego misterium w kategoriach daru i komunii oraz że prowadzi do doksolologii, która najpełniej rodzi się właśnie na gruncie miłości.

4. JAKA PRZYSZŁOŚĆ DLA *FILIOQUE* W TEOLOGII?

Dotychczasowe rozważania, oprócz pewnych aspektów historycznych i teologicznych kwestii *Filioque*, pokazały, że w kontrowersji wokół tego problemu mamy do czynienia z pewną komplementarnością zarzutów stawianych sobie przez dwie polemizujące ze sobą strony. Można wykazać w tej kontrowersji ciągle powracanie do tych samych zarzutów oraz wykorzystywanie ich na przemian w takiej samej mierze przez obydwie strony sporu. W tej sytuacji rodzi się w sposób niemal naturalny postulat przejścia od komplementarności zarzutów do pozytywnego poszukiwania komplementarności Tradycji wschodniej i Tradycji zachodniej w kwestii pochodzenia Ducha Świętego. Wielu teologów podjęło już takie poszukiwania i wydają się one bardzo sprzyjać sprawie ekumenicznej, z której wagi dobrze zdają sobie sprawę wszystkie Kościoły i wyznania chrześcijańskie.

To poszukiwanie komplementarności staje się szczególnym zadaniem teologa katolickiego. Na to zadanie wskazują dwa ważne dokumenty Kościoła: *Katechizm Kościoła Katolickiego* oraz wspomniany dokument Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*.

Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza odnośnie do kontrowersyjnej formuły *Filioque*:

⁷⁰ Por. L. Scheffczyk, *Sens Filioque*, „Communio” 8 (1988), s. 56–60.

Tradycja wschodnia wyraża przede wszystkim, że Ojciec w relacji do Ducha jest pierwszym początkiem. Wyznając Ducha jako „pochodzącego od Ojca” (J 15, 26), stwierdza ona, że Duch pochodzi od Ojca przez Syna. Tradycja zachodnia wyraża przede wszystkim wspólną istotną komunie między Ojcem i Synem, mówiąc, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna (*Filioque*). Mówi to „w sposób dozwolony i racjonalny”, ponieważ wieczny porządek Osób Boskich w Ich wspólnotnej komunii zakłada, że Ojciec jest pierwszym początkiem Ducha Świętego jako „zasada bez zasady”, ale także że jako Ojciec jedynego Syna jest wraz z Nim „jedyną zasadą, od której pochodzi Duch Święty”. Ta uprawniona komplementarność, jeśli nie jest zbyt schematyczna, nie narusza tożsamości wiary w rzeczywistość samej wyznawanej tajemnicy⁷¹.

Jakkolwiek wypowiedź Katechizmu jest rzeczywiście bardzo schematyczna i może budzić zarzuty, jak wzbudziła zarzuty u patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I⁷², to jednak słuszny jest wskazany w niej kierunek dalszej refleksji nad pochodzeniem Ducha Świętego, zmierzający do komplementarnego ujęcia stanowisk Wschodu i Zachodu.

W sposób bardziej pogłębiony zagadnienie komplementarności dwóch teologii pochodzenia Ducha Świętego ujmuje dokument *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*. Jako podstawowy program refleksji teologicznej wyznacza następującą perspektywę:

Doktryna *Filioque* winna być rozumiana i przedstawiana przez Kościół katolicki w taki sposób, aby nie wydawała się ona sprzeczna z monarchią Ojca ani z prawdą, iż jest On jedynym źródłem (*arche, aitia*) *ekporeusis* Ducha. *Filioque* należy bowiem do innego kontekstu teologicznego i językowego niż nauczanie o wyłącznej monarchii Ojca, jedynego źródła Syna i Ducha. Doktryna ta była wymierzona

⁷¹ KKK 248.

⁷² Por. „Przejsć do tego, co istotne”. *Katechizm Kościoła Katolickiego w ocenie Patriarchy Konstantynopola, Bartłomieja I*, „W drodze” 1995, nr 10, s. 29–30.

przeciw arianizmowi, wówczas jeszcze powszechnemu na Zachodzie, i miała uwypuklić fakt, że Duch Święty ma taką samą boską naturę jak Syn, a nie podważać wyłączną monarchię Ojca⁷³.

Dokument w sposób pozytywny i systematyczny ukazuje pochodzenie Ducha Świętego właśnie na podstawie przytoczonej tu perspektywy, która – jak widać w świetle poprzednich refleksji – stara się unikać stawiania zarzutów Tradycjom Wschodu i Zachodu, a zinterpretować ją w sensie komplementarnym. Zwięzłość dokumentu nie pozwala na wyczerpujące ukazanie zagadnienia, i dlatego może jeszcze budzić zastrzeżenia⁷⁴, ale jego teologia jest wystarczająco spójna. Najistotniejszym elementem dokumentu nie jest jednak ta teologia, chociaż nie można pomniejszać jej znaczenia, ale właśnie wskazana perspektywa dla ujęcia zagadnienia, ponieważ wyznacza ona przyszłość zagadnienia *Filioque* nie tylko w teologii katolickiej, lecz także w teologii ekumenicznej.

⁷³ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego*, „L'Osservatore Romano” 18 (1997) nr 11, s. 37.

⁷⁴ Por. I. Zizioulas, *Un'unica sorgente*, „30 Giorni nella Chiesa e nel mondo” 14 (1996) nr 3, s. 41–44; Ch. Konstantinidis, *Non c'è pericolo di eresia*, „30 Giorni nella Chiesa e nel mondo” 14 (1996) nr 3, s. 44–47.

ROZDZIAŁ XIII



Pierwotny rozwój doktryny trynitarnej jako źródło inspiracji personalistycznych

Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationale natura.

św. Tomasz z Akwinu¹

1. AKTUALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEGO POJĘCIA OSOBY

Uzasadnienie dla postawionego w tytule zagadnienia jest raczej proste. Pojęcie „osoby – *persona*”, od którego wywodzi się personalizm, pojawiło się w chrześcijaństwie w kontekście interpretacji teologicznych dotyczących podstawowych prawd wiary, to znaczy prawdy Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa, Wcielonego Słowa Bożego. Znajdujemy się tutaj wobec specyficznego wkładu chrześcijaństwa do myśli ludzkiej w ogóle oraz wobec otwarcia jej na nowy wymiar poszukiwań. Chociaż to pojęcie nie weszło wprost do Credo, ani apostoelskiego, ani nicejsko-konstantynopolitańskiego, to

¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 29 a. 3.

jednak właśnie w kontekście wypracowywania podstaw doktryny trynitarnej weszło głęboko do świadomości i teologii chrześcijańskiej, że dzisiaj trudno sobie wyobrazić bez niego język teologiczny i teologię. Z doktryny trynitarnej i chrystologicznej pojęcie osoby przeszło do antropologii, w której stało się ośrodkiem interpretacji człowieka i kluczem wszystkich nauk, które opierają się na wizji antropologicznej, nawet jeśli w deklaracjach dystansują się one od tego pojęcia. Problem dotyczy na pierwszym miejscu etyki, w której pojęcie osoby posiada kluczowe znaczenie już na poziomie podstawowych rozróżnień. To przejście osoby z teologii do antropologii, przygotowane znacząco przez św. Augustyna, dokonało się teoretycznie za sprawą Boecjusza, chociaż u niego ma ono jeszcze bardziej znaczenie chrystologiczne niż antropologiczne, a zostało w znacznym stopniu „skodyfikowane” przez Tomasa z Akwinu. Proces ten dokonał się na podstawie podstawowego faktu teologicznego – chrześcijańska doktryna dotycząca Boga jest równocześnie doktryną antropologiczną, skoro człowiek został stworzony „na obraz Boga”.

Pojęcie osoby, mające za sobą długą i przełomową historię nie tylko w teologii², ale także w kulturze zachodniej, znajduje się dzisiaj w sytuacji pewnego kryzysu. Po wielorakiej krytyce, jakiej poddano to pojęcie w teologii trynitarnej i w chrystologii³ – wyszło z niej zresztą obronną ręką – dzisiaj zмага się z jeszcze agresywniejszą krytyką w ramach rozmaitych antropologii. Odrzucając je, proponuje się wprowadzić w jego miejsce niejasne pojęcie podmiotu, jednostki, osobnika, czy po prostu człowieka. Jednak wyeliminowanie tego terminu pociąga za sobą – jak już możemy to widzieć – destrukcyjne skutki wszędzie tam, gdzie ono ma miejsce, jak na przykład w etyce czy prawie. Najbardziej widać to zjawisko w samej antropologii, gdzie wyeliminowanie pojęcia osoby sprawiło, że w konsekwencji właściwie zanikła sama antropologia filozoficzna, jako odrębna dziedzina filozofii, będąca ośrodkiem

² Por. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996.

³ Por. J. Galot, *Dieu en trois personnes*, Saint-Maur 1999, s. 135–164.

i źródłem wszelkiej antropologii i wszelkich nauk o człowieku. Znaczenie tej kwestii wyraził profetycznie kardynał Karol Wojtyła w liście pisanym do Henri'ego de Lubaca z 1968 r.:

Poświęcam moje bardzo rzadkie wolne chwile pracy, która leży mi na sercu, a która jest poświęcona metafizycznemu znaczeniu i misterium osoby. Wydaje mi się, że debata rozgrywa się obecnie na tym polu. Zło naszych czasów polega na pierwszym miejscu na rodzaju degradacji, rozcieńczeniu fundamentalnej jedyności osoby ludzkiej. To zło ma miejsce bardziej w porządku metafizycznym niż moralnym. Tej, niekiedy planowej, dezintegracji ze strony ideologii ateistycznych musimy przeciwstawić, zamiast bezpłodnych polemik, coś w rodzaju „rekapitulacji” nienaruszalnego misterium osoby⁴.

Szukając inspiracji dla dzisiejszego personalizmu, trzeba powrócić do początkowej historii kształtowania się pojęcia osoby oraz oddziaływania, jakie wywarło w teologii, by potem na tym gruncie móc podjąć próby sformułowania postulatów dotyczących antropologii i personalizmu w szczególności. Chociaż pojęcie osoby oddaliło się bardzo od swojego początkowego rozumienia i rozwinęło się w różnych kierunkach, to jednak to, co najważniejsze, tkwi właśnie w jego początku. Co więcej – nie da się dzisiaj mówić o osobie i personalizmie, jeśli do tego początku nie będzie się stale powracać. Z tego też powodu w niniejszych refleksjach proponuję powrót do niektórych elementów obecnych w pierwotnej idei osoby. Rozwijająca się ona w ramach refleksji nad doktryną dotyczącą Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa, mając w obydwu przypadkach zarówno różny przebieg i różne znaczenie, jak również różne treści na względzie. W tym miejscu zajmiemy się kwestią osoby tylko w kontekście trynitarnym.

Z tego spojrzenia na historię będzie także można wyprowadzić pewne wnioski dotyczące kierunków refleksji nad pojęciem osoby w antropologii, nad relacją teologii i antropologii, jak również nad

⁴ H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1992, s. 176.

kulturą w ogóle, w której „pierwszym problemem” – jak słusznie zauważył Kant – jest człowiek⁵.

2. EWOLUCJA POJĘCIA OSOBY W TEOLOGII STAROŻYTNEJ

Trzeba najpierw zauważyć, że starożytna doktryna chrześcijańska właśnie w dążeniu do wypowiedzenia kwestii Boga osobowego ma swój punkt ciężkości, który określił jej kształt i wyznaczył główne kierunki jej rozwoju. Aby poznać te zagadnienia, zarówno co do natury, jak i znaczenia, należy wyróżnić dwa zasadnicze etapy w jej rozwoju:

a. etap „pośredni”, na którym osobowy charakter Boga zostaje wyrażony w perspektywie ściśle biblijnej,

b. etap „bezpośredni”, na którym wyłania się problem trynitarny w sensie spekulatywnym i do jego interpretacji zostaje wprowadzone pojęcie osoby.

Chodzi w tym przypadku o proces, który można już na wstępie ogólnie określić jako przejście od wiary w Boga osobowego do wiary w Boga „w trzech osobach” – proces, będący wymogiem interpretacji Biblii. Z całą pewnością jest to efekt ścisłej relacji teologii z Biblią⁶.

2.1. ETAP „POŚREDNI”

Za etap pierwszy można uznać okres rozciągający się do III wieku⁷. W tym przedziale czasowym podstawowe znaczenie teologiczne ma konfrontacja wiary chrześcijańskiej z grecką filozofią

⁵ Por. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, [w:] *Kant's gesämelte Schriften*, t. 7, Berlin 1917, s. 119.

⁶ W niniejszych refleksjach korzystam z wielu ustaleń, do których doszedł G. L. Prestige w fundamentalnej pracy *God in the Patristic Thought*, London 1952.

⁷ Por. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*, t. 1–2, Paris 1927–1928.

religijną, która zmusiła chrześcijańską refleksję nad wiarą do wyraźnego ukazania, że Bóg biblijny, w którego wierzą chrześcijanie, różni się od „Boga filozofów”, by powołać się na słynne określenie Pascala, właśnie swoim charakterem osobowym. W widoczny sposób wyraża się ta konfrontacja odrzuceniem wykorzystania w chrześcijaństwie do mówienia o Bogu neutralnego *to theion*. Wiadać to wyraźnie już w Septuagincie, a jedynym wyjątkiem w użyciu tego określenia jest mowa św. Pawła Areopagu (por. Dz 17, 29). Eksplozja zainteresowania tym problemem następuje w kontekście dwóch relacji, to znaczy – Bóg-świat i Bóg-historia – co wiadać na przykład u Celzusa i Justyna. Bóg Platona, do którego człowiek ma dążyć, ale który nie może „zstąpić do człowieka”⁸, oraz Bóg Arystotelesa, który „porusza, o ile jest miłowany”⁹, a nie o ile miłuje, mogą dać podstawy kontemplacji, ale nie mogą być podstawą historii. W tych ujęciach Bóg jest pojęty jako przedmiot, a nie jako podmiot o czynnym charakterze, który działa w świecie i rozmawia z człowiekiem. Krótko mówiąc – w tych ujęciach Bóg nie jest pojmowany jako osoba.

Na ludzką potrzebę Boga bliskiego, który mógłby uczestniczyć w losie człowieka, hellenizm odpowiadał w dwojaki sposób, w pewnym sensie przeciwstawny. Z jednej strony, w nurcie stoickim zaproponował koncepcję boga-natury, który jest bogiem najwyższym, ale nie ma charakteru osobowego. Kleantes określa tego boga jako „prawo i przeznaczenie wszystkich rzeczy”, jak również węzeł powszechnej *sympatheia*. Druga koncepcja została zaproponowana przez rozbudowane systemy religijne okresu cesarskiego, a jej ośrodkiem stało się utworzenie całego systemu bóstw „pośrednich” – bóstw wprawdzie o charakterze osobowym, ale które nie są bogiem w najwyższym i prawdziwym sensie. Synteza między tym, co osobowe i tym, co nieosobowe w Bogu, była więc ukazywana poprzez wprowadzenie rozróżnienia między różnymi poziomami w bycie boskim.

⁸ Platon, *Uczta* 203.

⁹ Arystoteles, *Metafizyka* Λ 7, 1072 b3.

Na gruncie chrześcijańskim, na którym zachodziła konieczność uporania się z tym problemem, możemy wyróżnić całą serię dokonujących się procesów interpretacyjnych, które zmierzają do określenia i utrwalenia specyfiki Boga chrześcijańskiego, przygotowując równocześnie pojawienie się personalizmu trynitarne- go. Najważniejszym procesem w teologii chrześcijańskiej jest przekształcanie „tytułów” Boga, a mianowicie – z tytułów opisujących naturę stają się one tytułami osoby. Ojciec – z „ojca kosmosu” u Platona i „Ojca Izraela” w Starym Testamencie – zaczyna oznaczać „Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Rz 15, 6). Pojęcie *agenetos*, które u Greków oznaczało boski absolut (*natura*), zaczyna oznaczać to, co relacyjne w Bogu, czyli osobę Ojca. Na gruncie chrześcijańskim także pojęcia przeciwstawne, czyli *gennetos* – jak na przykład *genitus non factus* w Credo Nicejskim – mogą zostać odniesione do Boga, co było nie do pomyslenia u Greków. Najbardziej znaczącym wydarzeniem w tym procesie jest „uosobienie” Ducha, który – z jednej strony – zachowuje swoje wcześniejsze znaczenie „naturalne”, czyli pozostaje „mocą Bożą”, ale – z drugiej strony – posiada charakter osobowy jako trzecia osoba Boża.

Inny proces, który odegrał znaczącą i wpływową rolę w rozwoju doktryny chrześcijańskiej i wyrażeniu jej specyfiki, jest związany z tak zwaną egzegezą prosoponiczną, która uwypukliła – w oparciu o niektóre teksty biblijne – istnienie w Bogu „dialogu”, jak np. w Rdz 1, 26: „Uczyńmy człowieka...”, czy w Ps 109, 1: „Rzekł Pan do Pana mego...” Zostają w ten sposób ukazani w Bogu jakby różni interlokutorzy, czyli *personae* jako podmioty gramatyczne. Biblia ukazująca Boga, który mówi i który jest „w dialogu”, dała więc znaczący impuls do uformowania się pojęcia osoby. Bóg Biblii jest Bogiem, który mówi i zwraca się do człowieka ze swoim słowem, czyniąc go uczestnikiem objawionej w Słowie swojej miłości. Pojęcie osoby wyraża więc ideę dialogu i Boga jako bytu dialogicznego, żyjącego w słowie i istniejącego jako ja, ty i my w Słowie. Tutaj wyłania się znaczące odniesienie antropologiczne tego pojęcia, które systematycznie rozwinie się na gruncie wprowadzania do teologii pojęcia relacji.

2.2. OSOBA W TEOLOGII TRYNITARNEJ

Drugi etap ewolucji osobowego rozumienia Boga wyłonił się na początku wieku trzeciego, po wprowadzeniu do teologii pojęcia osoby. Hipolit mówi o Ojcu i Synu jako *duo prosopa*¹⁰. Tertulian, uwzględniając Ducha Świętego, mówi o *tres personae*¹¹. Zostało już wystarczająco dobrze wykazane, że wprowadzenie tych pojęć nie odnosiło się do ich sensu prawnego, czyli nie oznaczają one „podmiotu prawa”, jak twierdził A. von Harnack, ani nie odnosiło się do ich tradycyjnego sensu biblijnego, w którym *persona* jako tłumaczenie greckiego *prosopon* oznacza „twarz” lub „oblicze” (por. Prz 8, 30; Lm 4, 20). Takie „uzewnętrzniające” znaczenie nikomu nie przyszło na myśl, nawet Sabeliuszowi i modalistom, którzy zawsze mówią o jednej osobie w Bogu, opierając się rygorystycznie na zrównaniu: *unus Deus = unus Spiritus = una substantia = una persona*.

W jakim więc znaczeniu pojęcie osoby weszło do teologii? Czy tylko w znaczeniu „interlokutora”, czyli podmiotu gramatycznego, jak w egzegezie prosoponicznej? Ten typ egzegezy z całą pewnością otworzył drogę do dostrzeżenia i uwzględnienia pojęcia osoby, ale jeśli chodzi o jego treść, to tego typu egzegeza nie wpłynęła decydującego na jej określenie i wprowadzenie do teologii. Posłużyła ona przede wszystkim do uwypuklenia wielości w Bogu (*duo, tres*). Gdy pojęcie osoby weszło do teologii miało inne znaczenie, co oznacza także, że inne są jego źródła. Zawartość treściowa terminów *prosopon* oraz częściej *persona* w ówczesnym języku świeckim i potocznym odsyła przede wszystkim do jednostki, poszczególnego bytu ludzkiego, konkretnej rzeczywistości w ramach gatunku, czyli w naszym przypadku w rodzaju ludzkim. Pojęcie osoby zostało wprowadzone do teologii na gruncie języka potocznego, to znaczy nie posiadało określonej genealogii filozoficznej, a więc było pozbawione na początku znaczenia technicznego o ściśle określonej treści.

¹⁰ Hipolit, *Contra Noetum* 7, 14.

¹¹ Tertulian, *Adversus Praxean* 12, 3.

Ewolucja w kierunku bardziej określonej treści zaczęła się w chwili wprowadzenia przez Tertuliana przeciwstawienia *substantia* – *persona*¹², które określiło wstępnie zakres jego znaczenia i zastosowania metafizycznego. Aby zrozumieć pierwotne znaczenie pojęcia *persona* trzeba ponadto uwzględnić związek między *persona* i *res*. Tertulian mówi o Synu Bożym: *res et persona quaedam*, a o Ojcu i Synu jako o *duae res unius substantiae*, gdzie *duae res* odsyła do *duae personae*¹³. W takim zastosowaniu pojęcie osoby jawi się jako bardzo bliskie greckiemu *hypostasis*, w znaczeniu, którego nabrało w teologii, czyli oznacza konkretny przedmiot, rzecz określoną, w odróżnieniu od rzeczy nieposiadającej wewnętrznej spójności. *Hypostasis* często zostaje zrównane z *pragma*, to znaczy *res*. Mówiąc więc, że Słowo jest „osobą” wyklucza się, że jest tylko jakimś *flatus vocis*, czymś bezprzedmiotowym, jak twierdzili modalisci. Osoba wskazuje więc na indywidualność i obiektywność, czyli – mówiąc jeszcze ściślej – indywidualność obiektywną.

W takim znaczeniu pojęcie osoby weszło do tradycji łacińskiej i było spokojnie używane aż do IV wieku, gdy pojawił się pierwszy kryzys, którego pozytywnym aspektem było dalsze sprecyzowanie jego zawartości i znaczenia. Zanim zostanie on przedstawiony, warto spojrzeć na paralelny proces dokonujący się na Wschodzie, który doprowadził w teologii greckiej do sformułowania tego, co osobowe w Bogu za pośrednictwem pojęcia *hipostazy*. Formułę „trzy hipostazy” na oznaczenie Ojca, Syna i Ducha Świętego, jako pierwszy wprowadził Orygenes¹⁴. Pojęcie to wskazywało – jak już zostało zaznaczone – rzeczywistość konkretną i obiektywną, odrębny przedmiot w ramach gatunku, a więc coś formalnie różnego od *ousia*. Na drogę wyznaczoną przez Orygenesę weszli niestety arianie, w związku z czym Sobór Nicejski odrzucił ją, wprowadzając anatematyzmem dołączonym do Credo równoważność między

¹² Por. Tertulian, *Adversus Praxean* 12, 6; 15, 1 (*distinctio personalis*); *Adversus Valentinianos* 7, 3 (*substantialiter – personaliter*).

¹³ Tertulian, *Adversus Praxean* 7, 5; 13, 10.

¹⁴ Por. Orygenes, *Contra Celsum* 8, 12; *In Ioannis Evangelium* 2, 10, 75.

hypostasis i *ousia*¹⁵. Właściwie dopiero Bazyli Wielki wyprowadził teologię grecką ze ślepego zaułka, w którym znalazła się z powodu stanowiska zajętego przez Sobór Nicejski, wprowadzając rozróżnienie między *hypostasis* i *ousia* w Bogu: „Między *ousia* i *hypostasis* zachodzi taka sama różnica, jak między tym, co ogólne, i tym, co jednostkowe (*to kath'ekaston*), między bytem ożywionym i jednostkowym człowiekiem”¹⁶. Zasadniczym brakiem tego języka jest to, że zdaje się jeszcze wprowadzać w Bogu rozróżnienie między tym, co istotne, i tym, co osobowe, jak między gatunkiem i osobnikiem. Jest jednak w tym języku zawarte także znaczące osiągnięcie, a mianowicie osobowy (trójosobowy) byt Boga biblijnego został na nowo sformułowany w kontekście trynitarnym, a więc nie na niższym poziomie od boskiego, jak proponował Ariusz, ale na takim samym poziomie jak to, co nieosobowe, czyli w pełnej i absolutnej współlistotności. Konsekwentne wprowadzanie do teologii pojęcia *homoousios* określiło więc dalsze odejście chrześcijaństwa od hellenizmu.

Trynitarna formuła łacińska (*una substantia et tres personae*) oraz formuła grecka (*mia ousia kai treis hypostaseis*) znalazły się w sytuacji konfliktowej w Antiochii, gdzie żyły dwie różniące się wspólnoty: wspólnota Melcjusza wspierana przez Kapadoczczyków i wspólnota Paulina wspierana przez łacinników i Aleksandryjczyków. Polemika została wywołana dążeniem łacinników do narzucenia Grekom formuły *tria prosopa* jako odpowiednika formuły *tres personae*. Przeciwne strony sporu podjęły oczywiście krytykę tego ujęcia – Grecy zaatakowali pojęcie *persona* (*prosopon*), a łacinnicy pojęcie *hypostasis*. Ci ostatni odrzucali *hypostasis*, ponieważ uważali je za synonim pojęcia *substantia*, pomijając sprecyzowanie dane przez Kapadoczczyków, idących po linii Orygenes¹⁷. Natomiast Grecy krytykowali pojęcie *persona* z powodu jego domniemanego pochodzenia modalistycznego. U początków takiego

¹⁵ Por. Sobór Nicejski, *Wyznanie wiary 318 Ojców*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 24.

¹⁶ Bazyli Wielki, *Epistula* 136, 6.

¹⁷ Por. Hieronim, *Epistula* 15, 3, 4.

ujęcia znajduje się Bazyli, według którego Sabeliusz miał twierdzić, że Bóg jest jedną hipostazą, ukazywaną w Biblii pod różnymi osobami, czyli stosownie do aspektu (*prosopon*), który przyjmuje, aby objawić się człowiekowi¹⁸.

Łacinnicy i Grecy szybko osiągnęli porozumienie dzięki kompromisowi: łacinnicy uznali ortodoksyjność pojęcia hipostazy, a Grecy ortodoksyjność pojęcia *persona*. Jest to niewątpliwą zasługą Grzegorza z Nazjanzu, który zdołał doprowadzić do uznania równoważności między formułą „trzy hipostazy” i formułą „trzy osoby”. Mówił więc w mowie pochwalnej ku czci św. Atanazego:

A więc u nas [Greków – przyp. J. K.] mówi się prawowiernie o jednej istocie, a trzech hipostazach. Pierwsze słowo wyraża jedną naturę Bożą, drugie, potrójne właściwości. Tak samo myślano w Italii. Ale z powodu ubóstwa swego języka i braku słów mieszkańcy Italii nie mogli odróżnić hipostazy [substancji] od istoty i wprowadzili pojęcie trzech osób, aby nie przyjmować trzech istot. I co się stało? – Coś, co byłoby bardzo śmieszne, gdyby nie było raczej godne pożałowania, mianowicie różnicą wiary wydała się drobna różnica w brzmieniu wyrazów! Wymyślano od sabelian zwolennikom trzech osób, od arian zwolennikom trzech hipostaz: widma wywołane przez ducha sprzeczki. A co dalej? Dołączyło się trochę kwasów, jak zwykle w sporach, i nastąpiło niebezpieczeństwo, że różnica w paru zgłoskach spowoduje rozdarcie całego świata¹⁹.

Grzegorz Teolog powrócił potem do tej kwestii jeszcze na Soborze Konstantynopolitańskim²⁰.

3. PROPOZYCJE

Pod koniec IV wieku zakończył się drugi etap przekształcania monoteizmu personalistycznego Biblii w monoteizm trynitarne,

¹⁸ Bazyli, *Epistula* 214, 3; 226, 4.

¹⁹ Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 21, 35.

²⁰ Por. tamże, 42, 16.

którego cechą charakterystyczną jest zastosowanie pojęcia osoby/hipostazy. Wydawało się, że osiągnięto także pełną zgodność między teologią łacińską i teologią grecką. Dzisiaj przekonanie o tej zgodności nie jest wcale tak ewidentne, jak pokazują studia dotyczące historii dogmatu trynitarne i chrystologiczne. Na podstawie najnowszych studiów można by dzisiaj wiele powiedzieć na temat różnic i ich znaczenia, ale nas interesuje tutaj przede wszystkim kwestia przesłania zawartego w ogólnym kształtowaniu się rozumienia pojęcia osoby w teologii.

3.1. INDYWIDUALNOŚĆ OBIEKTYWNA

W dyskusji trynitarnej toczącej się między przedstawicielami Wschodu i Zachodu, zwłaszcza w kwestii, która najwyraźniej ujawniła się na tle relacji zachodzącej między greckim *hypostasis* i łacińskim *persona*, zasadnicze znaczenie miała kwestia metafizyczna, to znaczy relacja zachodząca między ideą podmiotu i ideą przedmiotu oraz możliwość ich spójnego zespolenia. Efektem ostatecznym było przyjęcie zarówno pojęcia *persona*, jak i *hypostasis* oraz ich komplementarne zestawienie, ale w obydwu przypadkach wyłoniło się zasadnicze dążenie do utrwalenia ich znaczenia jako „indywidualności obiektywnej”. Chodziło o wydobycie w jednym i drugim pojęciu pewnej kompletności i integralności opisywanej rzeczywistości. Pojęcie osoby zdecydowanie dystansuje się więc od czystego subiektywizmu i aktualizmu, które rozmywają byt w stawaniu się.

Takie pojęcie osoby dystansuje się od idei podmiotu w sensie nowożytnym, który zostaje sprowadzony do samoświadomości – ja. Takie znaczenie było obce myśli starożytnej; do teologii weszło dopiero w XIX wieku, w kontekście idealizmu za sprawą Günthera. Dla ojców osoba łączy się z substancją (*res – pragma*), a nie ze świadomością myślącą sobie tak, jak chce Kant. Personalizm teologiczny, a ściślej mówiąc „trynitarne”, kładzie nacisk na byt, a więc na metafizykę, a nie na podmiot, co chroni go przed popadnięciem w subiektywizm rozmywający się ostatecznie w psychologizmie. Także Augustyn, któremu były bliskie analizy psychologiczne, stwierdza:

„Gdy wymieniamy osobę Ojca nie zamierzamy wskazać na nic innego jak tylko substancję Ojca”²¹. Nacisk na obiektywne i obiektywizujące znaczenie osoby jawi się tutaj w sposób ewidentny.

W doktrynie trynitarnej zastosowanie pojęcia osoby w sensie odmetaficznych i czysto świadomościowym powoduje zagubienie różnicy między personalizmem i apersonalizmem w Bogu, między wielością i jednością. W języku ojców formuła „jedna substancja i trzy osoby” oznacza, że Bóg jest jednym podmiotem (jedna wola, jedna wolność, jedna miłość, jedna świadomość) w trzech obiektywizacjach, czyli odrębnych i samoistnych indywidualnościach. W kluczu nowożytnym i idealistycznym ta sama formuła oznaczałaby, że Bóg jest jednym przedmiotem (jedna natura) w trzech odrębnych ja, a więc monoteizm uległby zdecydowanemu zachwianiu, gdyż nie byłoby wiadomo, na czym opiera się każde ja i z czego wynika jego odrębność.

Również w odniesieniu do człowieka nacisk położony na samo „ja” świadomościowe, w oderwaniu od jego obiektywnego bytu powoduje bezpośrednie naruszenie tożsamości człowieka, skoro świadomość przestaje mieć oparcie w bycie. Wpada się wtedy na przykład w subiektywizm, a więc zyskuje uzasadnienie skrajny relatywizm. Przychodzi tutaj na myśl stwierdzenie Augustyna, które może być potraktowane także jako napomnienie: „*Quid tam tuum quam tu, quid tam non tuum quam tu* – Co należy do ciebie tak, jak ty sam do siebie [= twoje ja – przyp. J. K.] i co należy do ciebie tak mało, jak ty sam do siebie [= twoje ja – przyp. J. K.]”²². Aby zachować tę ścisłą więź siebie ze swoim ja, czyli swoją indywidualność, jest konieczne nadanie mu obiektywnego oparcia, które może dokonać się tylko na gruncie metafizyki. Jako bardziej ogólny pojawia się tutaj postulat powrotu do antropologii filozoficznej, która ten fakt uzasadniała i może nadal skutecznie uzasadniać, ponieważ tylko na jej gruncie można wyrazić specyfikę tych pojęć i ich znaczenie.

²¹ Augustyn, *De Trinitate* 7, 6, 11.

²² Tenże, *In Ioannis Evangelium tractatus* 29, 3.

3.2. RELACJA SAMOISTNA

Teologia chrześcijańska od początku zmagala się z bardzo znanym problemem, który dotyczył – by tak rzec – „otwarłości” Boga. Wizja hellenistyczna zamykala Boga w sobie, uniemożliwiając mu kontaktowanie się z człowiekiem i światem, bądź też – w wersji bardziej antropologicznej – negowała ludzką możliwość bezpośredniego odniesienia do Boga przez to, że zamykala go w sobie, nie dopuszczając tym samym dostępności Boga dla człowieka. Między Bogiem i światem istniała absolutna przepaść ontologiczna. Wizja biblijna jest dokładnie przeciwna, opiera się na ścisłej więzi Boga i człowieka, a świat i historia są miejscem jej urzeczywistnienia. Teologia wypracowująca personalizm trynitarny – w ścisłej łączności z teologią stworzenia, na co warto zwrócić uwagę i co domagałoby się osobnego opracowania – od początku zmagala się z koniecznością nie tylko uwzględnienia tego faktu, ale wręcz nadania mu pierwszeństwa, które było uwarunkowane kwestią soteriologiczną. Zagadnienie indywidualności obiektywnej, samo w sobie mające ewidentnie pierwszorzędne znaczenie w pojęciu osoby/hipostazy musiało więc zostać w jakiś sposób otwarte, aby Bóg nie został sprowadzony do jakiejś czystej monady, której istnienie jest wprawdzie pewne, a nawet doskonałe w sobie, ale w takiej wizji Bóg zostaje zamknięty w sobie i traci znaczenie dla człowieka. Byłby to tylko nowy terminologicznie, ale ostatecznie tylko powrót do idei hellenistycznej.

Aby pozytywnie rozwiązać ten problem bardzo wczesnie teologowie odwołali się więc do pojęcia relacji, wprowadzając je – nie bez konieczności dokonania przewrotu w filozofii starożytnej – zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Jest to szczególnie zasługą św. Grzegorza z Nazjanzu, jak i św. Augustyna. Nie bez znaczenia pozostają tutaj, rzadko wprawdzie podkreślane, wymogi postawione kształtowanemu obrazowi Boga przez kwestię pneumatologiczną. Dzięki tej korekcie osoba/hipostaza została wyraźnie przeniesiona ze sfery abstrakcyjnej do sfery konkretnej. Oczywiście, od początku istniała dwuznaczność w tej interpretacji z powodu konotacji antropomorficznych pojęcia osoby, gdyż

nie było to przecież pojęcie biblijne, ale zaczerpnięte z języka potocznego. Dobrze tę trudność wyeliminował św. Tomasz z Akwinu, podkreślając, że ze względu na swoje pochodzenie – czyli ze sfery mówienia o stworzeniach – pojęcie to nie odpowiada Bogu, ale jednak ze względu na cel, czyli ze względu na jego zastosowanie trynitarne, odpowiada Bogu *excellentiori modo*²³. Akwinata podał również spekulatywne i przejrzyste wyjaśnienie całego zagadnienia, będące streszczeniem i sprecyzowaniem wkładu danego przez św. Augustyna.

Nie sposób tutaj analizować całego artykułu z *Sumy*, w którym stawia się pytanie: „Utrum nomen personae sit ponendum in divinis”, gdzie wyjaśnia, że osoba jest „relatio ut subsistens – relacja samoistna”. W każdym razie ujęcie takie rozwiązuje wiele trudności i udziela odpowiedzi na wiele pytań stawianych przez kwestię trynitarą. Oznacza ono nade wszystko, że to, co należy do natury, i to, co należy do osoby, w Bogu różni się jak to, co absolutne, i to, co względne, ale zostaje tutaj definitywnie sprecyzowane, że także to, co w Bogu jest relatywne, jest równocześnie absolutne (*subsistens*). To, co osobowe, i to, co nieosobowe, sytuują się na tym samym poziomie w bycie Bożym. Nie ma więc w Bogu różnych poziomów bytu, jak sądzili Grecy i jak przyjmują inne systemy religijne, jak na przykład hiinduizm.

W zarysowanym tutaj ujęciu zostaje oddane za pośrednictwem języka metafizycznego to, co w Nowym Testamencie ukazuje się w relacji Ojciec – Syn, która jest relacją w pełni osobową, wyrażającą się w poznaniu i miłości. W oparciu o to ujęcie zostaje w najwyższym stopniu utrwalony i pogłębiony osobowy obraz Boga, który stanowił już podstawowy i wyodrębniony element w Credo izraelskim. Izrael – jako jedyny – w swojej religijności ośmielił się adorować Boga jako Absolut osobowy – jako Kogoś, otwierając drogę do przełamania politeizmu. W Nowym Testamencie kwestia została bardzo radykalizowana. Ojciec, będąc niewątpliwym podmiotem Nowego Testamentu, jest czystym

²³ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 29 a. 3.

pojęciem relacyjnym – tylko w byciu w stosunku do Syna jest On Ojcem. Osoba jest nade wszystko czystą więzią relacji, a więc nie jest czymś dodanym do osoby.

Pojęcie osoby w odniesieniu do Boga – z jednej strony – mówi coś innego i nieskończenie wznioślejszego niż prosta idea „jednostki”, czy nawet „podmiotu”, jako pojedynczego i absolutnie wyizolowanego bytu, a z drugiej strony – koryguje myślenie związane z pojęciem substancji, gdyż substancja zostaje wprowadzona jako określenie pierwotnego sposobu istnienia rzeczywistości. W takim znaczeniu, na drodze modyfikacji interpretacyjnej wychodzącej od objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, teologia chrześcijańska odwołuje się do takiego pojęcia osoby, które mówi nam, że osoba w Bogu jest czymś nieskończenie wyższym niż osoba w odniesieniu do człowieka. Tylko w Bogu ma ono swoją pełnię, ale właśnie dlatego ma ono nieocenione znaczenie również dla człowieka, ponieważ określa wszelkie ukierunkowanie każdego bytu osobowego.

Znaczenie antropologiczne pojęcia osoby wyraża się w szczególny sposób, i to od samego początku, w podkreśleniu pierwszorzędного znaczenia idei interpersonalnej ja – ty. Pojęcie osoby wchodzi od początku do teologii w liczbie mnogiej, nigdy nie mając znaczenia liczby pojedynczej. Dostarcza ona podstaw do tego, co stara się wydobyć filozofia współczesna w pojęciu osoby, a mianowicie – jej bycie *ad alios*, a czego nie jest w stanie dokonać, gdyż pomija wymiar metafizyczny osoby, jak zostało już zauważone. Nie jest powodem do rezygnacji z wizji teologicznej i z jej inspirowanego znaczenia, wizji wyrażonej specyficznie przez Akwinatę, to, że przyznał on w swojej wizji relacji w osobie stworzonej charakter przypadłościowy. Stwierdzenie to spotyka się dzisiaj z daleko idącą krytyką, która nie uwzględnia zasadniczego kształtu jego propozycji personalistycznej, a zwłaszcza określenie przypadłościowe traktuje jako synonim określenia zbyteczne. Abstrahując od tego, co to określenie *per accidens* oznacza w tym przypadku, można powiedzieć, że relacyjność jest sposobem istnienia także osoby stworzonej, zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do drugiego człowieka, a nawet do stworzenia materialnego.

Teologia daje najlepsze uzasadnienie tego faktu. Przed refleksją personalistyczną stoi więc zadanie wydobycia i ukazania tego faktu człowiekowi zarówno w dziedzinie religijnej, jak i dziedzinie ogólnoegzystencjalnej.

3.2. JĘZYK

Jeśli chodzi o możliwości doktrynalne, to znaczy pozwalające na powiedzenie czegoś o Bogu, pojęcia osoby, to swoje wątpliwości wyraźnie wyrażał już św. Augustyn. Skoro – jak mówi – dla Boga „jest tym samym być i być osobą”²⁴, to w takim znaczeniu pojęcie osoby niewiele wnosi do naszego mówienia o Bogu. Ostatecznie jednak Augustyn nie tylko nie zrezygnował z jego wykorzystania, ale nawet wyraźnie przyczynił się do utrwalenia jego miejsca w teologii. Racja przyjęcia pojęcia osoby była u niego – i nie tylko u niego – nad wyraz prosta, a mianowicie chodziło o konieczność znalezienia ogólnego pojęcia odnoszącego się do Ojca, Syna i Ducha Świętego, a więc chodziło o wyeliminowanie powtarzania za każdym razem liczbowego *tres*, czyli wymieniania *nomina*. Pojęcie osoby ma znaczenie zaimkowe, to znaczy zajmuje miejsce imienia – nie ma wartości predykatu (orzekającej). Augustyn uzasadnia więc, że „chcemy mieć słowo, które wyraża, w jaki sposób należy rozumieć Trójcę i nie pozostać bez możliwości mówienia, gdy jesteśmy pytani, kim są Ci Trzej”²⁵. Można więc powiedzieć, że pojęcie osoby jakby streszcza i syntetycznie wyraża każdego z Trzech w Bogu, bez konieczności precyzowania za każdym razem o kogo chodzi. Posiada więc sens komunikatywny, który pozwala opisać za pomocą języka ludzkiego także rzeczywistość Bożą, zasadniczo ułatwiając mówienie o Bogu.

Wyłania się tutaj potrzeba pogłębionej refleksji nad sposobem i możliwościami mówienia o Bogu – refleksji, która dzisiaj jest w stanie kryzysu, często pogłębiającego się z powodu zapomnienia

²⁴ Por. Augustyn, *De Trinitate* 7, 6, 11.

²⁵ Tamże.

o potrzebie refleksji nad naturą i metodą teologii. A to wszystko w epoce, o której mówi się, iż jest epoką hermeneutyczną.

Kwestia ta przenosi się także na różne dziedziny antropologiczne i na sam personalizm jako refleksję filozoficzną, w której powinno się znaleźć miejsce na refleksję nad relacją między osobą i jej imieniem. Zasadniczą wartością semantyczną pojęcia osoby jest to, że nie oznacza gatunku, ale wskazuje na kogoś indywidualnego, określonego i konkretnego – kogo „można pokazać palcem”, jak mówi Augustyn²⁶ – mając dodatkowo na uwadze jego jedyność, odrębność i godność. W tym znaczeniu pojęcie osoby może funkcjonować z dużym powodzeniem jako „zaimek” w każdym mówieniu o konkretnym człowieku, ze szczególnym znaczeniem, jakie można mu nadać w etyce czy prawodawstwie, gdzie chodzi o wydobywanie szczególnej konkretności ich języka i przesłania, a także wszędzie tam, gdzie chcemy mówić o człowieku w sposób odpowiadający jego godności. Ten wzgląd poniekąd praktyczny, który zawiera się w pojęciu osoby, również nie może być pomniejszany czy lekceważony we współczesnych poszukiwaniach antropologicznych.

²⁶ Tamże.

ROZDZIAŁ XIV



Implikacje społeczno-polityczne dogmatu trynitarne

Nie ulega wątpliwości, że w okresie oświecenia, którego jesteśmy bezpośrednimi dziedzicami, zaczęto poszukiwać nowego modelu społeczeństwa, mogącego odpowiedzieć na nowe potrzeby rozwoju życia społecznego, politycznego, a także technicznego i ekonomicznego. Model średniowieczny został w znacznym stopniu nie tyle przekroczony, co raczej nie umiano, czy też raczej z powodów ideologicznych nie chciano go modyfikować. Usiłowano tworzyć wszystko nowe, czego rewolucja francuska jest wybitnym dowodem. Od XVIII wieku poszukiwania tego typu nie tylko nie ustają, ale stają się coraz intensywniejsze, co nie oznacza, że zawsze są adekwatne oraz że odpowiadają naturze i potrzebom człowieka, gdyż nowe propozycje często albo są niewydolne, albo pozostają dalece krótkowzroczne, gdyż są opracowywane na użytek okazjonalnych programów partii politycznych.

Ponieważ Kościół uznaje, że człowiek jest istotą społeczną i sam jest społecznością, dlatego jest uprawniony do tego, by w podejmowanych rozmaitych poszukiwaniach społecznych aktywnie uczestniczyć. Tradycja antropologiczna Kościoła, wychodząc od mającego korzenie biblijne przekonania, że człowiek jest stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 27), stara się kształtować zarówno indywidualną, jak i społeczną wizję czło-

wieka¹. Trzeba jednak uczciwie zauważyć, że nie zawsze wystarczająco wyraźnie i twórczo zwracano uwagę na aspekt społeczny w antropologii chrześcijańskiej. Kwestia społeczeństwa była traktowana tylko jako „dodatek” do właściwej antropologii chrześcijańskiej. Trzeba powiedzieć, że dopiero nauczanie papieża Piusa XII, sprowokowane wydarzeniami drugiej wojny światowej, wystarczająco mocno uwypukliło moment społeczny i polityczny doktryny chrześcijańskiej, ujmując go w sposób nowoczesny i starając się odpowiedzieć na nowożytne poszukiwania w tej materii. Nauczanie wcześniejszych papieży, owszem, podejmuje wyzwania społeczne, ale nie zawiera pozytywnego sformułowania propozycji społecznej i politycznej, która jest nieredukowalnym elementem życia społecznego².

II Sobór Watykański, opierając się w zdecydowanej mierze na nauczaniu Piusa XII, mógł dokonać reinterpretacji społecznego aspektu antropologii chrześcijańskiej, nadając biblijnej wypowiedzi o człowieku stworzonym „na obraz i podobieństwo Boże” szeroką interpretację społeczną. Oczywiście, trzeba powiedzieć, że, niestety, nie jest ona jeszcze adekwatnie zauważana w teologii katolickiej. Odnosi się ta interpretacja zarówno do relacji mężczyzny i kobiety, jak i do wspólnoty ludzkiej rozumianej jako całość ontologiczno-moralna³.

Tym, co pozwala pogłębić tę interpretację, pośród wielu źródeł, z których ona czerpie i może czerpać, jest także dogmat trynitarny, a więc wiara w jednego Boga w trzech osobach. Na tę kwestię zamierzam tutaj zwrócić uwagę, ponieważ doktryna chrześcijańska w tym punkcie zdaje się posiadać szczególną nośność i potencjał inspirujący. Oczywiście, trzeba w tym względzie przełamać

¹ Por. G. Iammarone, *L'uomo imagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989.

² Por. Ch. Journet, *Théologie de la politique*, Fribourg 1987, s. 119–151; E. Benvenuto, *Il lieto annunzio ai poveri. Riflessioni storiche sulla dottrina sociale della Chiesa*, Roma 2010, s. 127–155.

³ Por. J. Ratzinger, *Kommentar zu Art. 11–22 der Pastoralkonstitution Gaudium et spes*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Ergänzungsband III, Freiburg–Basel–Wien 1968, s. 313–355.

pewną nieufność, którą w epoce poświeceniowej budzi podstawowy dogmat wiary chrześcijańskiej. W niejednym przypadku bowiem możemy spotkać się z przekonaniem, które nad wyraz zdecydowanie sformułował już Kant: „Z doktryny Trójcy Świętej, wziętej dosłownie, jest absolutnie niemożliwe wyprowadzenie czegoś praktycznego, nawet jeśli uwierzyłoby się, że ją się zrozumiało, tym bardziej potem, jeśli uwzględni się, że przekracza ona wszelkie nasze zrozumienie”⁴. Trzeba, poza tym, podjąć poszukiwania teologiczne, które w większym stopniu niż dotychczas będą starały się wydobyć konsekwencje, wynikające z wiary w Trójcę Świętą. Postulaty współczesnej refleksji trynitarnej idą wyraźnie w tym kierunku⁵. Niestety, wciąż nie jest to kwestia, na którą zwracaliby się jakąś szczególną uwagą w teologii, choć nie brakuje obiecujących przyczynków. Przy bliższym jednak przyjrzeniu się tej problematyce, zwłaszcza w odniesieniu do spojrzenia na problematykę społeczną, okazuje się, że dogmat trynitarny jest niezastąpiony i niezwykle praktyczny, pozwalając na pogłębienie wielu bardzo aktualnych kwestii⁶.

1. UWAGI WSTĘPNE

Przystępując do podjęcia zaproponowanego tutaj zagadnienia dotyczącego trynitarnych inspiracji w spojrzeniu na społeczność ludzką, trzeba poczynić kilka wstępnych uwag, które pozwolą usytuować problem w szerszym kontekście oraz pokazać możliwy kierunek prowadzonych poszukiwań.

a. Trzeba przede wszystkim wyjść od zauważenia, że wiara chrześcijańska nie posiada jakiejś własnej, ponadczasowej i kom-

⁴ I. Kant, *Streit der Fakultäten*, [w:] *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Rosenkranz, t. 9, Leipzig 1838, s. 290.

⁵ Por. K. Lehmann, *Credo nella Trinità. Un percorso nella teologia trinitaria recente*, „Il regno-attualità” 2000, nr 22, s. 749–754.

⁶ Por. G. Greshake, *Politik und Trinität*, „Glaube und Leben” 70 (1997), s. 183–192; A. Fabris, *Strutture trinitarie e modelli politici. Una prospettiva di filosofia della religion*, [w:] *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento della teologia*, a cura di P. Coda, L. Žák, Roma 1998, s. 237–253.

pletnej wizji społeczno-politycznej, ponieważ nie jest to jej bezpośrednim zadaniem czy też celem. Nie oznacza to jednak, że nie wpłynęła na rozumienie społecznego wymiaru życia ludzkiego i na kształt propozycji politycznych, a także na inne dziedziny życia wspólnoty ludzkiej. Bardzo wymownie i konkretnie zarazem ujął tę kwestię Sheldon Wolin, formułując na podstawie analizy historycznej wpływu myśli chrześcijańskiej na politykę następujący wniosek:

Znaczenie myśli chrześcijańskiej dla zachodniej myśli politycznej polega nie tyle na tym, co miała ona do powiedzenia na temat porządku politycznego, ale na tym, co miała do powiedzenia na temat porządku religijnego. Wysiłek chrześcijan zmierzający do zrozumienia swojego życia jako grupy stanowił nowe i boleśnie konieczne źródło idei dla politycznej myśli Zachodu. Chrześcijaństwo sprawdziło się tam, gdzie poniosła klęskę filozofia hellenistyczna i późno-antyczna, wzywając mężczyzn i kobiety do życia bogatego w sens i uczestniczenie⁷.

Uwaga S. Wolina jest bardzo trafna z wielu powodów, ale przede wszystkim z tego, że pokazuje, iż odpowiednie ujmowanie kwestii należących do chrześcijańskiego porządku religijnego nadal może mieć twórczy wpływ na kształtowanie wizji społeczno-politycznej, tak jak miało go w przeszłości. Z tego powodu nie należy rezygnować z tego, co dzisiaj na ogół nazywamy teologią polityczną, czyli z teologicznej interpretacji wszelkich rzeczywistości ziemskich⁸. Teologia w swoich poszukiwaniach nie powinna więc, na przykład, rezygnować z zajmowania się – we właściwej dla siebie perspektywie – kontrowersyjną kwestią polityki, od której współcześnie chciałoby się z powodów ideologicznych odsunąć najpierw teologów, a następnie pasterzy Kościoła⁹.

⁷ S. Wolin, *Politics and Vision*, London 1961, s. 97.

⁸ Por. J. B. Metz, *Teologia polityczna*, tłum. A. Mosurek, Kraków 2000.

⁹ Por. J. Królikowski, *Znaczenie polityczne Ewangelii inspiracją dla politycznego zaangażowania teologii*, „Studia Teologiczne i Humanistyczne” 1 (2011) nr 1, s. 21–38.

b. Główną rolę w kształtowaniu zachodniej wizji społeczno-politycznej odegrał św. Augustyn za pośrednictwem dzieła *De civitate Dei*. Jest pewne, że wiele fundamentalnych pojęć i idei, którymi żyje świat zachodni – także w sposób nieuświadomiony – wyrasta z zapisanych w tym dziele przemyśleń św. Augustyna. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jedną kwestię, ale posiadającą kluczowe znaczenie dla dzisiejszego życia, a zwłaszcza dla zaangażowania społecznego i politycznego każdego wierzącego i każdego człowieka. Chodzi mianowicie o powszechny obowiązek czynnego uczestniczenia w życiu społeczno-politycznym. Należy od razu wyraźnie podkreślić, że jest to oryginalna myśl św. Augustyna. Wcześniejsi myśliciele chrześcijańscy, nawet bardzo wybitni, na ogół reprezentowali stanowisko, że chrześcijanin uczestniczy w życiu społecznym i politycznym głównie przez to, że się modli w intencjach społecznych i politycznych. Tak na przykład ujmuje to zagadnienie Orygenes. To była podstawowa forma uczestniczenia w życiu społecznym podpowiadana chrześcijanom, natomiast jeśli chodzi o inne dziedziny życia, np. sprawowanie władzy, wojsko, adwokatura, medycyna itd., chrześcijanie mogli się w to wszystko angażować, ale było to zostawione ich dowolnemu wyborowi. Jakkolwiek wizja chrześcijańska, której podstawy znajdujemy u św. Pawła, ogólnie podkreśla powszechny obowiązek pracy i wskazuje na polityczny wymiar etosu chrześcijańskiego¹⁰, to jednak nie skłaniała ona nikogo do bezpośredniego zaangażowania społecznego i politycznego w sensie sprawowania władzy i udziału w instytucjach rządowo-politycznych.

Św. Augustyn, wskazując, że chrześcijanin – jak każdy człowiek – w pełni należy do „miasta ziemskiego”, które powinno kierować się sprawiedliwością, podkreślił, iż każdy ma obowiązek wносить swój osobisty wkład w życie społeczeństwa i państwa. Augustynowi nie chodziło tylko o zabezpieczenie w społeczeństwie godnego i sprawiedliwego miejsca chrześcijanom, ale o to, by sprawiedliwość i jej najwznieślszy owoc, którym jest pokój, była

¹⁰ Por. R. Penna, *Paolo e la Chiesa di Roma*, Brescia 2009, s. 146–177.

udziałem wszystkich. Augustyn wykazał jednoznacznie, że religia ogólnikowa, czysto wewnętrzna, usytuowana w jakiejś ezoterycznej sferze idealnej, po prostu nie jest religią, a na pewno nie może nią być chrześcijaństwo. Z tego powodu podkreślił na przykład społeczny wymiar podstawowych aspektów religijności chrześcijańskiej, na przykład adoracji Boga, składania ofiary, nauczania w Kościele, łącznie ze szczególnym naciskiem położonym na społeczny wymiar moralności.

Etienne Gilson wnikliwie pokazał, że w kolejnych epokach kształtowana na Zachodzie wizja społeczno-polityczna albo przyjmuje wizję Augustyna, albo ją odrzuca¹¹. Dzisiaj żyjemy w epoce antyaugustyńskiej, dlatego też wiele bardzo podstawowych kwestii, które na Zachodzie zostały już rozwiązane, na nowo poddaje się dyskusji, która niczego nie wnosi, a nawet wywołuje wyraźne dewiacje w życiu społecznym, kulturowym i politycznym.

c. Gdy analizujemy rozwój dogmatu trynitarnego, a zwłaszcza związanej z nim refleksji teologicznej, zauważamy, że stale jest w niej obecna kwestia śladów Trójcy Świętej w stworzeniu (*vestigia Trinitatis*), zarówno w świecie natury, jak i w samym człowieku, łącznie z jego wymiarem społecznym. Widzimy to na przykład w *De Trinitate* św. Augustyna, jak i u teologów średniowiecznych na czele ze św. Tomaszem z Akwinu i św. Bonawenturą. Tym, co zawsze budziło uwagę teologów, była szeroko obecna w naturze „troistość” wielu jej elementów i przejawów. Także małżeństwo i rodzina znalazły się w kręgu zainteresowań teologów zgłębiających tajemnicę Trójcy Świętej. Mimo zdawania sobie sprawy z ułomności tego „znaku”, teologowie nie rezygnowali z wykorzystywania go w swoich refleksjach i poszukiwaniach, otwierając się stopniowo na społeczne znaczenie doktryny trynitarniej.

W XIX wieku nastąpił jednak pewien przełom w teologii szukającej śladów Trójcy Świętej w stworzeniu. Pojawił się nowy kierunek, a nawet nowa jakość myślenia, w kwestiach trynitarnych. Zamiast szukać śladów Trójcy w stworzeniu, zwrócono uwagę, że

¹¹ Por. E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 1952.

znacznie ważniejszą kwestią jest dążenie do odzwierciedlenia tajemnicy Trójcy Świętej w życiu ludzkim zarówno indywidualnym, jak i społecznym. Już nie małżeństwo i rodzina są „śladem” Trójcy Świętej, ale to życie małżeńskie powinno dążyć do odzwierciedlenia w relacjach międzyosobowych i sakramentalnych życia trynitarnego. To nie małżeństwo powinno być rozpatrywane jako odbicie Trójcy, ale Trójca powinna być widziana jako wzorczy punkt odniesienia dla małżeństwa. Kwestia ta zasługiwałaby na osobne zbadanie i przedstawienie.

c. Oddziaływanie doktryny trynitarniej na chrześcijańską wizję małżeństwa i rodziny zostało następnie poszerzone na chrześcijańskie rozumienie społeczeństwa i wiele zagadnień społecznych. Podkreślono, że w dogmacie trynitarnym są obecne idee, które pozwalają na pogłębione interpretowanie pojawiających się wyzwań. Najpierw na takie możliwości interpretacyjne zwrócili uwagę teologowie anglikańscy, a dopiero potem zainteresowali się nimi teologowie katoliccy. Zainteresowanie tym problemem – jak zostało już zaznaczone – pozostaje jeszcze w fazie początkowej.

Nie bez znaczenia w tym miejscu będzie określenie, że na utrwalenie i pogłębienie tego zagadnienia miała w XX wieku wpływ dyskusja nad tak zwaną teologią polityczną. Autorem tego określenia jest Carl Schmitt, które uczynił tytułem swojej książki *Politische Theologie* (München 1922)¹². Największe znaczenie dla nadania problematyce trynitarniej w refleksji politycznej stałego miejsca posiada jednak konwertyta i wybitny teolog Erik Peterson ze swoją pracą *Die Monotheismus als politisches Problem*, opublikowaną w 1935 roku¹³. Na podstawie przeprowadzonej analizy historycznej E. Peterson wykazał w tej pracy bardzo przekonująco, że chrześcijaństwo za pośrednictwem swojego obrazu Boga jako Trójcy dokonało najpierw znaczącego odpolitycznienia religii, wskazując na dogłębne różnice zachodzące między religią i polityką. W jeszcze większym jednak stopniu przyczyniło

¹² Por. C. D. Wieland, *Carl Schmitt 1932–1945*, München 1986.

¹³ Por. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, [w:] *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 23–81.

się do zsekularyzowania polityki, tworząc wizję władcy świeckiego i przestrzegając wszelką działalność polityczną i jej reprezentantów przed tworzeniem bożków.

W ciągu wieków takie ujęcie, sformułowane na gruncie ewangelicznej zasady: „Oddajcie więc cesarowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21), skłaniało Kościół do ciągłego przypominania, że władca i władza nie mają charakteru absolutnego, a tym samym nie mogą zająć miejsca Boga, który jest ponad władzą. Śmierć Chrystusa na krzyżu, ofiarowana za wszystkich ludzi, była stale wymownym przypomnieniem, że wszyscy ludzie cieszą się równą godnością i taką samą wolnością. Odniesienie do Ducha Świętego podkreślało, że świadectwo jest ważniejsze niż prawo, nawet jeśli prawo jest konieczne w każdej społeczności ludzkiej. Perspektywa eschatologiczna w końcu stanowiła niejako pieczęć desakralizującą w stosunku do władzy, przypominając jej, że jej kompetencje ograniczają się do ram tego świata. Studium Petersona posiada także duże znaczenie dla teologii i Kościoła, ponieważ przypomina, że w świetle Biblii i doświadczeń kościelnych jest nadużyciem tworzenie takiej teologii, która usprawiedliwiałaby jakąkolwiek sytuację polityczną. Autentyczna teologia polityczna nie może wejść na drogę czynnej polityki, ponieważ wtedy traci swoją autentyczność i staje się ideologią; teologia ma więc w każdej sytuacji zachować przede wszystkim postawę krytyczną.

2. NAUCZANIE SPOŁECZNE W ENCYKLICE *SOLLICITUDO REI SOCIALIS* JANA PAWŁA II

Wszystkie przypomniane tutaj elementy chrześcijańskiego wkładu do teoretycznego rozumienia społeczności i określenia w niej miejsca władzy i polityki oraz wpływanie na jego praktyczne zastosowanie stanowiło zawsze ważny element przesłania chrześcijańskiego, mającego w każdej epoce oczyszczające znaczenie dla życia społecznego. Należy jednak zauważyć, że uzasadnienie tych treści w ramach chrześcijańskiej antropologii

społecznej miało na ogół charakter bardziej filozoficzny niż teologiczny. Wynikało to w znacznym stopniu z tego, że myśliciele chrześcijańscy w podejmowaniu kwestii społecznych odwoływali się do ogólnie akceptowanych zasad rozumowych, widząc potrzebę jak najbardziej podstawowego uzasadnienia proponowanych rozwiązań. Odniesienia teologiczne wzmacniały zawsze pewną ogólniejszą perspektywę prowadzonych poszukiwań, przede wszystkim podkreślając ich celowość w ramach integralnie rozumianego porządku zbawczego. Dopiero właściwie papież Paweł VI odważnie wprowadził do katolickiej nauki społecznej wiele kwestii o bardzo konkretnej nośności teologicznej, czego dowodzi na przykład encyklika *Populorum progressio*, której teologia przyczyniła się do zbliżenia doktryny społecznej Kościoła do teologii, a teologów zachęciła do wniesienia szerszego wkładu do problematyki społecznej.

Encykliką społeczną o wyjątkowo dużej zawartości teologii jest encyklika papieża Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*, która dokonała zdecydowanego połączenia nauki społecznej Kościoła z teologią, czyniąc ją dziedziną teologii moralnej¹⁴. Co więcej, w zaproponowanym przez papieża wykładzie niektórych kwestii społecznych zostały odważnie wykorzystane centralne aspekty doktryny dotyczącej chrześcijańskiego obrazu Boga, łącznie z doktryną trynitarną. Podejmując w tej encyklice kwestię solidarności, wówczas nową i szczególnie aktualną w związku z rozwijającym się w Polsce ruchem społecznym, który formował się i rozwijał pod hasłem „solidarności”, w czym niebagatelną rolę odgrywał Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność”, i szukając jego uzasadnień z powodu dużych nadziei, które ten ruch wówczas budził, papież Jan Paweł II szeroko odwołał się do teologii (por. nr 40).

Elementem bardzo teologicznym w nauczaniu Jana Pawła II zawartym w encyklice *Sollicitudo rei socialis* jest najpierw teologia

¹⁴ Por. S. Bastianel, *La dottrina sociale della Chiesa come teologia morale*, [w:] *Teologia e dottrina sociale in un mondo che cambia*, a cura di S. B. Restrepo, Casale Monferrato 1991, s. 51–73.

bliźniego. Papież zrezygnował z tradycyjnie filozoficznego ujmowania tego zagadnienia, stając na gruncie teologicznym, a właściwie trynitarnym. Drugi człowiek – bliźni – jest nie tylko istotą ludzką, taką samą jak inni, a w związku z tym równą innym i mającą takie same prawa jak inni, ale jest przede wszystkim stworzony na obraz Boga. Ten obraz ma swoje pierwsze źródło w Bogu Ojcu. Jest on odkupiony krwią Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, który umarł za każdego człowieka, odnawiając jego godność i powołując go do wspólnoty z sobą. Dzięki paschalnemu darowi Ducha Świętego każdy człowiek może znaleźć się pod wpływem Jego działania, które każdemu daje takie same możliwości osiągnięcia ludzkiej pełni.

Papież Jan Paweł II zaprezentował więc w *Sollicitudo rei socialis* „odgórne” spojrzenie na człowieka jako bliźniego. Okazuje się, że racje doświadczalne i filozoficzne nie wystarczyły papieżowi do ukazania równej godności i równych praw każdego człowieka. Nowe ideologie, na czele z liberalizmem, wprowadzają między ludzi nowe podziały, najczęściej na gruncie ekonomicznym. Liberalizm nie jest terenem, na którym można by uzasadnić miłość bliźniego. Z tego powodu papież Jan Paweł II odwołał się do racji teologicznych, które, chociaż nie są podzielane przez wszystkich, posiadają swoją własną wymowę i w najwyższym stopniu zmuszają do myślenia. Jest w nich zawarty wyraźny „moment roszczenia”, którego nie może bagatelizować także niewierzący. Dlatego teologia staje się nieodzownym dopełnieniem wypływającego z naturalnego prawa moralnego zobowiązania do miłości bliźniego: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7, 12).

Drugim ważnym problemem społecznym podjętym w encyklice *Sollicitudo rei socialis* przez Jana Pawła II jest kwestia jedności rodzaju ludzkiego¹⁵. Jest to kwestia tak stara, jak stara jest

¹⁵ Jest to kwestia, która zajmuje bardzo ważne miejsce w całym nauczaniu papieża Jana Pawła II. Por. C. F. Rupp, *Giovanni Paolo II e l'unità del genere umano*, [w:] *Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II, Uniwersy-*

ludzkość, od początku zajmująca także poczesne miejsce w refleksji chrześcijańskiej¹⁶, niemniej jednak prowadzone w tej dziedzinie poszukiwania są narażone na liczne błędy i wpływy ideologiczne. Wielu ludzi dało się w ostatnim czasie zwieść tym interpretacjom ideologicznym, które utożsały gwałtownie propagowaną globalizację z poszukiwaną stale jednością ludzkości, wpływowo podkreślając, że globalizacja jest nowym, najbardziej właściwym, na miarę nowych czasów, imieniem tej jedności. Dzisiaj okazuje się wystarczająco wyraźnie, że globalizacja z jednością ludzkości ma niewiele wspólnego, a jej efektem jest wprowadzanie nowych podziałów, w których niewielka grupa bogatych osiąga dalsze, spektakularne korzyści ekonomiczne, kosztem wielu społeczeństw, narodów i państw.

Dostrzegając profetycznie tę problematykę, papież Jan Paweł II odwołał się do chrześcijańskiego obrazu Boga, szczególnie akcentując w nim to, że stanowi on „nowy” i „najwyższy wzór jedności”, na którym można budować autentyczną i ponadczasową jedność międzyludzką. Jest to jedność stojąca pod znakiem komunii, to znaczy pełnej i wewnętrznej równości oraz całkowitej wspólnoty trzech, którzy ją tworzą dzięki zachodzeniu między nimi wewnętrznej wymienności. Jest to wzór pozwalający pokazać, że jest możliwa jedność i wielość, w której zarówno jedność, jak i wielość, są w pełni uznane i w pełni respektowane, służąc sobie i dopełniając się nawzajem. Co więcej, ta jedność jest źródłem i siłą pełnego życia, czyli wspólnoty w prawdzie i miłości, która może być fundamentem społeczeństwa, kultury, ekonomii, polityki itd.

Papież bezpośrednio odwołuje się do wydatnie inspirowanej teologią zasady *communio personarum*, która może być pojęta i zaproponowana tylko na gruncie teologicznym, ukazując na nim swoje możliwości aktualizacji. Jej przełożenie na życie

tet Jagielloński, 9–11 października 2003 r., red. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003, s. 199–220.

¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg–München 1971.

wspólnoty nie jest ani proste, ani bezpośrednie, ale jest w najwyższym stopniu realne, ponieważ wspólnota żyjąca i urzeczywistniająca się jako *communio personarum* rozwija się i wywiera wpływ na tych, którzy przez wiarę ją akceptują i szukają w niej inspiracji dla swojego życia osobistego i wspólnotowego. Na tym tle papież Jan Paweł II zwrócił przede wszystkim uwagę, że wzór Boga Trójcy może mieć kluczowe znaczenie dla szukania pokoju w relacjach między narodami, może być najwyższym uzasadnieniem międzyludzkiego braterstwa, pokazującym zarazem kierunki jego urzeczywistniania, a dla samego Kościoła pozostaje niezastąpionym natchnieniem do podejmowania jego własnego powołania zbawczego i wyrażania swojej specyfiki w ramach wspólnoty ludzkiej.

3. PERSPEKTYWY I PROPOZYCJE

Wychodząc z przywołanych doświadczeń teologicznych, można powiedzieć, że wyznaczają one pewien ogólny kierunek dalszych poszukiwań dotyczących implikacji społecznych dogmatu trynitarnego. Zasadniczy krok został już zrobiony, to znaczy zostało wykazane, że takie poszukiwania mają sens i mogą być bardzo twórcze. Nie chodzi, oczywiście, o wypracowanie jakiegoś całkowicie nowego modelu społecznego, a także – co się z tym ściśle łączy – politycznego, ale o wyznaczenie pewnych pryncypiów i określenie ram, które pozwalałyby kształtować życie społeczne i inspirować działanie „instytucji”, które mu służą i w których ono się wyraża.

a. Trzeba przede wszystkim zauważyć, że jednym z podstawowych pojęć, które zostało wypracowane na gruncie poszukiwań chrystologiczno-trynitarnych, jest pojęcie osoby¹⁷, stanowiące również nieodzowny element spójnej i uniwersalnej antropologii, a potem także dziedzin, które ściśle zależą od przyjętej wizji

¹⁷ Por. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996.

antropologicznej, na czele z etyką, pedagogią i prawem. Niestety, trzeba otwarcie powiedzieć, że dzisiaj pojęcie osoby, także z tej racji, że wyrasta ono z dziedzictwa chrześcijańskiego, jest mocno kontestowane, a nawet eliminowane ze wspomnianych dziedzin życia społecznego. Często zastępuje się je dwuznacznymi surogatami, takimi jak jednostka czy osobnik.

Pojęcie osoby wyraża przede wszystkim samoistność ontologiczną człowieka, jego nienaruszalność, a nawet nadaje mu pewien wymiar absolutny. Określa ono specyfikę bytową i działaniową człowieka w całym porządku naturalnym, a tym samym mocno wskazuje, że przekracza on wszystko, co go otacza, a więc nigdy nie może być traktowany w sposób narzędziowy. Czerpiąc z pojęcia osoby w Bogu, zastosowanie tego pojęcia do człowieka, staje się gwarancją jego jedyności oraz domaga się traktowania każdego w sposób jedyny, eliminując wszelkie łatwe uogólnienia, manipulacje, czy relatywizmy. Pojęcie osoby jawi się jako niezastąpione zwłaszcza wtedy, gdy chce się właściwie postawić problem wolności człowieka oraz pokazać perspektywy jej urzeczywistnienia.

Pojęcie osoby ma przede wszystkim tę zaletę, że broni człowieka przed jakimkolwiek traktowaniem go w sposób kolektywny, jak nie da się kolektywnie traktować osób istniejących w Bogu. Każda osoba Boża, we wspólnocie natury i działań, zawsze zachowuje swoją odrębność opartą na wolności. Osoba oznacza następnie dowartościowanie indywidualnego działania oraz uznanie jego niepowtarzalności, jak widzimy to w dziejach zbawieniach, w których działają trzy osoby Boże, zawsze zachowując swoją odrębność i indywidualność, nie poddające się interpretacjom kolektywistycznym. Być może z tego powodu, że wizje lewackie, a więc nastawione kolektywistycznie, odgrywają dzisiaj bardzo wpływową rolę w kształtowaniu życia społecznego, kulturowego i politycznego Zachodu, pojęcie osoby jawi się jako szczególnie niewygodne.

b. Z pojęciem osoby w łacińskiej teologii trynitarniej, czerpiącej przede wszystkim ze św. Augustyna, bardzo ściśle łączy się pojęcie relacji. Osoba w Bogu jest relacją samoistną (*relatio*

subsistens). Oznacza to, że każda osoba boska konstytuuje się i wyraża przez odniesienie do dwóch pozostałych osób. Ten element doktrynalny stanowi jeden z kluczowych momentów formowania się dogmatu trynitarnego, którego pełne konsekwencje czekają jeszcze na wyprowadzenie. Pozostaje w każdym razie sprawą zasadniczą, że personalizm chrześcijański w tym miejscu posiada swoje źródło, bez względu na to jak odniesiemy relację w Bogu do rozumienia osoby ludzkiej i do jej relacyjności. Że pojęcie osoby w Bogu kształtowało pojęcie osoby ludzkiej, i to od samego początku, jest po prostu faktem. Jest to zagadnienie obecnie szeroko dyskutowane¹⁸.

Jak wykazują nowe poszukiwania teologiczne, szczególne znaczenie może mieć w interesującym nas kontekście pogłębiona refleksja nad osobą Ducha Świętego, który w swojej specyfice osobowej jest definiowany po prostu jako relacja¹⁹ albo jako osoba komunijna²⁰.

Wydaje się, że problematyka relacji jest szczególnie użyteczna we współczesnym kontekście kulturowym i społecznym, ponieważ dokonujące się przemiany, odrzucające relacyjne rozumienie społeczeństwa, przechodzą na pozycje funkcjonalistyczne, w których tym, co determinuje życie społeczne, są pełnione funkcje. Nie jest tu miejsce, aby dokonywać analizy współczesnego życia społecznego pod tym względem; wystarczy powiedzieć, że jest to zjawisko już szeroko dostrzegane. Niestety, trzeba również powiedzieć, że tylko w niewielkim stopniu dokonuje się krytycznej analizy tego zjawiska, nie dostrzegając jego niebezpieczeństw. Podstawowym z nich jest marksizujące redukowanie człowieka do tego, co robi, zapominając, że człowieka należy postrzegać przede wszystkim przez to, kim jest. Społeczeństwu zdominowanemu przez funkcjonalizm grozi skrycie bezdusność, której wyraźnym przejawem jest bagatelizowanie cnoty i wartości duchowych, czyli kultury

¹⁸ Przegląd stanowisk w: C. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008.

¹⁹ Por. W. Siebel, *Der heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre*, Münster 1986.

²⁰ Por. J. Galot, *L'Esprit Saint, personne de communion*, Saint-Maur 1997.

moralnej, a to prowadzi do nieuchronnej degradacji wszelkiej kultury. W szersze perspektywie można widzieć w tym zjawisku źródło wszelkich kryzysów, jakich doświadcza dzisiaj świat, gdyż – jak trafnie i z naciskiem podkreślił papież Jan Paweł II w słynnym przemówieniu w UNESCO w 1980 r. – „nie ulega wątpliwości, że pierwszym i podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność: kultura moralna”²¹.

c. Pośród wielu możliwych inspiracji, które można wyprowadzić z doktryny trynitarnej, w tym miejscu zwrócę uwagę jeszcze tylko na jedną, a mianowicie zasadę, która mogłaby być bardzo owocna dla pogłębionego rozumienia demokracji, na której dzisiaj wszystkim zależy. W ramach doktryny trynitarnej niezastąpioną rolę odgrywa więc pryncypium, według którego w dziejach zbawienia wszystkie działania są wspólne wszystkim osobom Bożym. Nie ma więc osoby, która robiłaby cokolwiek bez pozostałych dwóch. Mimo iż poszczególnym osobom przypisuje się pewne działania, na przykład Ojcu stworzenie, Synowi Bożemu zbawienie, a Duchowi Świętemu uświęcenie, to i tak wiadomo, że w każdym z tych działań uczestniczą wszystkie osoby Boże. Podstawy do takiego ujęcia znajdujemy szeroko obecne w Piśmie Świętym. W Trójcy Świętej nie ma jakichś gier i naciskających na siebie sił, ale istnieje absolutna jedność działań.

Stara zasada prawna funkcjonująca w prawodawstwie kościelnym mówi, że to, co dotyczy wszystkich, powinno być przez wszystkich dyskutowane i zaakceptowane²². W tej zasadzie i w jej zastosowaniach kościelnych z łatwością dostrzegamy inspirację trynitarą, odzwierciedlającą przypomnianą zasadę, którą, niejednokrotnie nawet bardzo dużym kosztem, wprowadzano i wprowadza się w życie. Chociaż ustrój Kościoła nie jest demokratyczny w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, to jednak przywołana zasada posiada niekwestionowany wymiar demokratyczny.

²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO* (2 czerwca 1980 r.), 12, [w:] *Nauczanie papieskie II/1* (1980), Poznań–Warszawa 1985, s. 731.

²² Y. Congar, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, „Revue Historique de Droit Français et Etranger” 36 (1958), s. 210–259.

Pozwala ona na uchronienie się przed wszelką arbitralnością, która jest możliwa także w systemach demokratycznych. Mogłaby więc znacznie przyczynić się do przełamania partyjnej wizji demokracji, z którą mamy dzisiaj do czynienia, otwierając się na każdego człowieka, co jest bardzo słabym aspektem współczesnych propozycji demokratycznych.

W tych refleksjach zależało nam przede wszystkim na zwróceniu uwagi na ważny obszar inspiracji społecznych, który zawarty jest w podstawowym dogmacie Kościoła, jakim jest dogmat trynitarzy. Każda prawda wiary chrześcijańskiej, mając na względzie człowieka, siłą rzeczy ma i może mieć znaczenie dla pogłębienia społecznego wymiaru jego życia. Postawienie problemu powinno skłaniać do podjęcia dalszych poszukiwań w tej materii, tym bardziej że wskazuje na nie oficjalne nauczanie Kościoła.



Bibliografia

- Abitando la Trinità. Per un rinnovamento della teologia*, a cura di P. Coda, L. Žák, Roma 1998.
- Aletti J. N., *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Paris 1994.
- Balthasar H. U. von, *Chrześcijanin i lek*, tłum. A. i A. Klubowie, Kraków 1997.
- Barnard L. W., *God, the Logos, the Spirit and the Trinity in the Theology of Athanasius*, „*Studia Theologica*” 24 (1970), s. 70–92.
- Bartnik C. S., *Personalizm*, Lublin 2008.
- Bednarz M., *Ojciec nasz*, Tarnów 1999.
- Ben-Chorin S., *La fede ebraica. Lineamenti di una teologia dell'ebraismo sulla base del credo di Maimonide*, Genova 1997.
- Benvenuto E., *Il lieto annunzio ai poveri. Riflessioni storiche sulla dottrina sociale della Chiesa*, Roma 2010.
- Berti E., *Il discorso di Paolo agli Ateniesi e la filosofia greca classica*, „*Archivio Filosofico*” 53 (1985), s. 251–259.
- Besnard A. M., *Le Mystère du Nom. Quiconque invocera le nom du Seigneur sera sauvé. Joël 3, 5*, Paris 1962.
- Bobrinskoy B., *Communion du Saint-Esprit*, Abbaye de Bellefontaine 1992.
- Bouyer L., *Le Père invisible*, Paris 1973.
- Buber M., *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 1998.
- Campenhause H. von, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, „*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*” 63 (1972), s. 200–253.
- Carmignac J., *Recherches sur le „Notre Père”*, Paris 1969.
- Carré A. M., *Ojciec nasz. Modlitwa Chrystusa i chrześcijan*, Warszawa 1975.
- Cazelles H., *La Bible et son Dieu*, Paris 1989.

- Clément O., *Le Christ, terre vivant. Essais théologiques*, Abbaye de Bellefontaine 1976.
- Congar Y., *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968.
- Congar Y., *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1955.
- Congar Y., *Le Père, Source absolue de la divinité*, „Istina” 25 (1980) s. 237–246.
- Congar Y., *Les voix du Dieu vivant*, Paris 1962.
- Congar Y., *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, „Revue Historique de Droit Français et Etranger” 36 (1958), s. 210–259.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego. Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie* (Ap 22, 1), tłum. L. Rutowska, t. 3, Warszawa 1996.
- Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso. Roma, 22–26 marzo 1982*, t. 1–2, Città del Vaticano 1983.
- Cullmann O., *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchatel 1963.
- Cuttat J. A., *Expérience chrétienne et spiritualité l'oriental*, Paris 1965.
- Częsz B., *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1988.
- Der Name Gottes*, hrsg. von H. von Stietencron, Düsseldorf 1975.
- Die Absolutheit des Christentums*, hrsg. von W. Kasper, Freiburg 1977 (Quaestiones Disputatae, Bd. 79).
- Dinsen F., *Homousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, Kiel 1976.
- Dörries H., *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss der Trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956.
- Dosetti G. L., *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica*, Roma 1967.
- Drozd J., *Ojciec nasz. Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Katowice 1983.
- Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998.
- Dürr L., *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im Alten Orient*, Leipzig 1938.
- Durrwell F. X., *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1987.
- Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage a Mgr Gérard Philips*, Gembloux 1970.
- Evdokimov P., *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1971.
- Ewangelia miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań–Warszawa 1970.
- Ferraro G., *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel quarto Vangelo*, Città del Vaticano 1996.

- Ferraro G., *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel Vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano 1994.
- Florovskij G., *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Magnano 1997.
- Gallo L. A., *Nostro Padre Dio*, Leumann (Torino) 1998.
- Galot J., *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Louvain 1985.
- Galot J., *Dieu en trois personnes*, Saint-Maur 1999.
- Galot J., *Fête le Père*, Paris 1993.
- Galot J., *L'Esprit Saint, personne de communion*, Saint-Maur 1997.
- Galot J., *Le mystère del personne du Père*, „Gregorianum” 77 (1996), s. 5–31.
- Galot J., *Serce Ojca*, Warszawa 1962.
- Gamillscheg M. H., *Die Kontroverse um das Filioque, Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre*, Würzburg 1996.
- Garrigues J. M., *L'Esprit qui dit „Père!” L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du Filioque*, Paris 1981.
- Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*, hrsg. von L. Vischer, Frankfurt 1981.
- Gilson E., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 1952.
- González M., *La relacion entre Trinidad económica e inmanente. El „axioma fundamental” de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Roma 1996.
- Granat W., *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Sandomierz 2011.
- Grelot P., *Dieu, Père de Jésus Christ*, Paris 1994.
- Grelot P., *Le langage symbolique dans la Bible. Enquête de sémantique et d'exégèse*, Paris 2001.
- Grelot P., *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*, Casale Monferrato 1998.
- Greshake G., *Politik und Trinität*, „Glaube und Leben” 70 (1997), s. 183–192.
- Grethner G., *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen 1933.
- Grillmeier A., *Fragmente zur Christologie. Studien zur altkirchlichen Christus-bild*, Freiburg–Basel–Wien 1997.
- Guardini R., *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser*, Würzburg 1960.
- Guillou M. J. De, *Le mystère du Père. Foi apôtres, gnosés actuelles*, Paris 1973.
- Halleux A. De, *Patrologie et ecuménisme. Recueil d'études*, Leuven 1990.
- Hamman A., *Gebete der ersten Christen*, Düsseldorf 1963.
- Harnack A. von, *Histoire des dogmes*, Paris 1993.
- Iammarone G., *L'uomo imagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989.

- Il Credo Niceno-Costantinopolitano*, praca zbiorowa, Noci 1994.
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, Lublin 1983.
- Jankowski A., *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987.
- Jankowski A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982.
- Jeremias J., *Abba. Jésus et son Père*, Paris 1972.
- Jeremias J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1984.
- Journet Ch., *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, Milano 1981.
- Journet Ch., *Entretiens sur Dieu le Père*, Saint-Maur 1998.
- Journet Ch., *Théologie de la politique*, Fribourg 1987.
- Jugie M., *Le schisme bysantin*, Paris 1941.
- Jungmann J. A., *Glaubensverkündigung im Lichte Frohbotschaft*, Innsbruck 1963.
- Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności czyli księga Boskiej Nauki*, tłum. L. Staff, Poznań 1987.
- Kelly J. N. D., *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Napoli 1987.
- Królikowski J., *Znaczenie polityczne Ewangelii inspiracją dla politycznego zaangażowania teologii*, „*Studia Teologiczne i Humanistyczne*” 1 (2011) nr 1, s. 21–38.
- L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dell'Istituto di Studi Filosofici, Roma 5–11 Gennaio 1969*, a cura di E. Castelli, Roma 1969.
- La liturgie expression de la foi. Conférence Saint-Sierge XXV^e Semaine d'Etudes Liturgiques*, Paris, 27–30 Juin 1978, a cura di A.M. Triacca, A. Pistoia, Roma 1979.
- La signification et l'actualité du II concile oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Genève 1982.
- Langkammer H., *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976.
- Lanne E., *La Règle de la vérité. Aux sources d'une expression de saint Irénée*, [w:] tenże, *Tradition et communion des Eglises. Recueil d'études*, Leuven 1997.
- Lebreton J., *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*, t. 1–2, Paris 1927–1928.
- Leclercq J., *Nouveaux temoin du conflit des „filles de Dieu”*, „*Revue Bénédictine*” 58 (1948), s. 110–124.
- Lodi E., *Il Padre di Gesù Cristo nella liturgia*, Bologna 1998.
- Łoski M., *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa 1989.
- Lubac H. de, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1970.

- Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997.
- M. Gourgues, *La littérature profane dans le discours d'Athènes (Ac 17,16–31): un dossier fermé?*, „Revue Biblique” 109 (2002), s. 241–269.
- Maggioni B., *Padre nostro*, Milano 1995.
- Manaranche A., *Le monothéisme chrétien*, Paris 1985.
- Marchel W., *Abbà. La prière du Christ et des Chrétiens*, Roma 1971.
- Margerie B. de, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, Paris 1981.
- Martini C. M., *Ritorno al Padre di tutti. „Mi alzerò e andrò da mio Padre” (Lc 15, 18). Lettera Pastorale 1998–1999*, Milano 1998.
- Matauskas N. A., *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 2: *Esposizione della fede ortodossa in confronto alla cristianità occidentale*, Roma 1996.
- Maurrou I., *Théologie de l'histoire*, Paris 1968.
- Meis A., *La formula de fe „Creo en el Espiritu Santo” en el siglo II. Su formación y significado*, Santiago 1980.
- Metz J. B., *Teologia polityczna*, tłum. A. Mosurek, Kraków 2000.
- Meyendorff J., *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.
- Miambe Betoudji D., *El, le Dieu supreme et le Dieu des patriarches*, Hildesheim 1986.
- Milano A., *Perona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996.
- Miserere mei, Deus. Psalm 50 (51) w interpretacji św. Tomasza z Akwinu. Tekst w języku łacińskim i tłumaczenie na język polski*, oprac. i red. M. Mróz, Toruń 2010.
- Moltmann J., *Trinität und Reich Gottes*, München 1980.
- Nadeau M. Th., *Foi et l'Eglise. Evolution et sens d'une formule*, Paris 1988.
- Nautin J., *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du Symbole*, Paris 1947.
- Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, wstęp i opracowanie H. Pietras, Kraków 1993.
- Ortiz de Urbina I., *Nicée et Constantinople*, Paris 1963.
- Paciorek A., *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, Częstochowa 2013.
- Patfoort A., *Le Filioque dans la conscience de l'Eglise avant le concil d'Epheze*, „Revue Thomist” 97 (1997) nr 2, s. 318–334.
- Penna R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, vol. 1: *Gli inizi*, Cinisello Balsamo 2010.
- Penna R., *Paolo e la Chiesa di Roma*, Brescia 2009.

- Peri V., *Lo scambio fraterno tra le Chiese. Componenti storiche della comunione*, Città del Vaticano 1993.
- Peterson E., *Theologische Traktate*, Würzburg 1994.
- Potterie I. de la, *La vérité dans saint Jean*, t. 1: *Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Rome 1977.
- Potterie I. de la, *Modlitwa Jezusa*, Kraków 1996.
- Potterie I. de la, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992.
- Prestige G. L., *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955.
- Przywara E., *Religionsphilosophie katcholischer Theologie*, München–Berlin 1927.
- Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
- Radovic A., *Le „Filioque” et l'énergie incréé de la sainte Trinité selon la doctrine de Saint Grégoire Palamas*, „Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidental” 23 (1975), s. 159–170.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1996.
- Religie Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych*, red. K. Banek, Warszawa 1991.
- Ritter A. M., *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, Göttingen 1993.
- Ritter A. M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965.
- Ritter A. M., *Il secondo Concilio ecumenico e la sua ricezione: stato di ricerca*, „Cristianesimo nella Storia” 2 (1981), s. 343–347.
- Rivière J., *Le conflit des „filles de Dieu” dans la théologie médiévale*, „Revue des Sciences Religieuses” 13 (1933), s. 553–590.
- Rordorf W., *La Trinité dans les écrits de Justin Martyr*, „Augustinianum” 20 (1980), s. 285–297.
- Sabugal S., *Abba!... La oración del Señor*, Madrid 1985.
- Sabugal S., *Io credo. La fede della Chiesa. Il simbolo della fede – storia e interpretazione*, Roma 1990.
- Scheeben J. J., *Handbuch der theologischen Dogmatik*, Bd. 1: *Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne*, Freiburg 1948.
- Scheffczyk L., *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre* (L. Scheffczyk, A. Zigenaus, Katholische Dogmatik, t. 2), Aachen 1996.
- Scheffczyk L., *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Milano 1998.
- Schelkle K. H., *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3: *Etos*, tłum. M. L. Dylewski, Kraków 1984.

- Schökel L. A., *L'Eucaristia*, Milano 1988.
- Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. W. Matysiak, Warszawa 1999.
- Schulze B., *Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschließende Formulierung der griechischen Theologie*, „Orientalia Christiana Periodica” 47 (1981), s. 5–54.
- Segalla G., *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17). Un addio missionario*, Brescia 1983.
- Sentire Ecclesiam. Das bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, hrsg. von J. Danielou, H. Vorgrimler, Freiburg–Basel–Wien 1961.
- Siebel W., *Der heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre*, Münster 1986.
- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1973.
- Spirito Santo e catechesi patristica*, a cura di S. Felici, Roma 1983.
- Staats R., *Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil zu Konstantinopel 381*, „Kerygma und Dogma” 25 (1979), s. 232–253.
- Staats R., *Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996.
- Studer B., *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985.
- Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Knapiński, Lublin 1997.
- Talatinian B., *Spirito di Dio Padre e Figlio*, Jerusalem 1996.
- Teologia e dottrina sociale in un mondo che cambia*, a cura di S. B. Restrepo, Casale Monferrato 1991.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.
- Tillich P., *Théologie de la culture*, Paris 1968.
- Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999.
- Vallin P., *L'Ecclesia, lieu et objet de la confession de foi*, „Recherches de Science Religieuse” 77 (1989), s. 179–216.
- Vischer L., *La formule du Filioque dans une prospective oecumenique: Document Foi et Constitution*, Paris 1981.
- Warzecha J., *Ojcostwo Boga w Piśmie Świętym*, „Communio” 2 (1982) nr 1, s. 34–53.
- Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, red. H. Paprocki, Warszawa 1988.
- Wolin S., *Politics and Vision*, London 1961.



Wykaz pierwodruków

- I. *Objawienie imienia Bożego i jego znaczenie egzystencjalno-teologiczne*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 22 (2003) nr 2, s. 19–32.
- II. *Imiona Boże w Biblii jako świadectwo wiary w jedynego Boga*, [w:] *Wierzę w jednego Boga*, red. A. Paciorek, G. M. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda, A. Tronina, Tarnów 2013, s. 335–352 (Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie, t. 5).
- III. *Bóg jest miłosierdziem. Z teologii chrześcijańskiego obrazu Boga*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 30 (2011) nr 1, s. 45–60.
- IV. *Miłosierdzie Boże i człowiek*, [w:] *Jego miłosierdzie z pokolenia na pokolenie. Peregrynacja obrazu Jezusa Miłosiernego w diecezji tarnowskiej*, z. 1: *Teologiczno-biblijny*, red. K. Bułat, Tarnów 2013, s. 23–32.
- V. *Perspektywa prawdy o Bogu Ojcu w życiu chrześcijańskim*, „Currenda” 149 (1999), s. 93–108; Bertocco I., Królikowski J., *Mamy przystęp do Ojca*, Poznań 1999, s. 15–29.
- VI. *Modlimy się do Ojca*, [w:] *Ojciec nasz... Antologia tekstów o Bogu Ojcu*, red. J. Królikowski, Tarnów 1999, s. 5–18; I. Bertocco, J. Królikowski, *Mamy przystęp do Ojca*, Poznań 1999, s. 30–41.
- VII. *Mała katecheza o Trójcy Przenajświętszej*, Tarnów 2000.
- VIII. *Rozwój świadomości trynitarniej w pierwotnym Kościele*, [w:] *Trójca Święta i życie chrześcijańskie. Rozważania trynitarne*, Tarnów 1999, s. 20–32.
- IX. *Symbolum Trinitatis. Historia, struktura i treść Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego*, [w:] *Trójca Święta i życie chrześcijańskie. Rozważania trynitarne*, Tarnów 1999, s. 50–76.

- X. *Opcja teologiczno-duchowa Symbolu apostołskiego: „Od Trójcy do Trójcy”, „Religioni et Litteris” 1998, nr 10, s. 21–30; Trójca Święta i życie chrześcijańskie. Rozważania trynitarne, Tarnów 1999, s. 33–49.*
- XI. *Trójca Święta w centrum wiary i życia chrześcijańskiego. Refleksje na marginesie Katechizmu Kościoła Katolickiego, „Currenda” 148 (1998), s. 235–247; Trójca Święta i życie chrześcijańskie. Rozważania trynitarne, Tarnów 1999, s. 5–19.*
- XII. *Jeszcze o problemie Filioque, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 17 (1998), s. 47–64; Trójca Święta i życie chrześcijańskie. Rozważania trynitarne, Tarnów 1999, s. 77–99.*
- XIII. *Pierwotny rozwój doktryny trynitarnej jako źródło inspiracji personalistycznych, [w:] Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragagesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata, red. A. Reginek, G. Strzelczyk, A. Żądło, Katowice 2009, s. 133–144.*
- XIV. *Implikacje społeczno-polityczne dogmatu trynitarne, [w:] Między zwątpieniem i nadzieją. Refleksja nad społeczną myślą encykliki „Sollicitudo rei socialis” Jana Pawła II, red. R. Kantor, M. Kluz, J. Młyński, Tarnów 2015, s. 11–25.*



Spis treści

| | |
|-------------------|---|
| WPROWADZENIE..... | 5 |
|-------------------|---|

ROZDZIAŁ I

OBJAWIENIE IMIENIA BOŻEGO I JEGO ZNACZENIE

| | |
|---------------------------------|---|
| EGZYSTENCJALNO-TEOLOGICZNE..... | 7 |
|---------------------------------|---|

| | |
|---|----|
| 1. Dylematy dotyczące imienia Bożego..... | 7 |
| 2. Objawienie imienia w płonącym krzewie | 12 |
| 3. Jezus – pełnia objawienia imienia Bożego | 18 |
| 3.1. Konsekwencje teologiczne..... | 20 |

ROZDZIAŁ II

IMIONA BOŻE W BIBLI

| | |
|---|----|
| JAKO ŚWIADECTWO WIARY W JEDYNEGO BOGA | 27 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| 1. Starotestamentalne objawienie imienia Bożego | 28 |
| 1.1. Znaczenie imienia w Biblii..... | 29 |
| 1.2. Imiona Boga | 30 |
| 1.3. Jahwe – imię Boga Przymierza | 35 |
| 2. Imię Boga w Nowym Testamencie | 38 |
| 3. Problem strukturalny..... | 45 |

ROZDZIAŁ III

| | |
|--|----|
| BÓG JEST MIŁOSIERDZIEM | 47 |
| 1. Co to jest miłosierdzie? | 48 |
| 2. Objawienie miłosierdzia | 51 |
| 3. Perspektywy patrystyczne | 55 |
| 4. Miłosierdzie Boże w wypowiedziach doktrynalnych Kościoła | 58 |
| 5. Z teologii miłosierdzia Bożego | 62 |
| 5.1. Miłosierdzie jako przymiot Boży | 62 |
| 5.2. Transcendencja miłosierdzia Bożego | 63 |
| 5.3. Miłosierdzie źródłem zasługi | 66 |

ROZDZIAŁ IV

| | |
|---|----|
| MIŁOSIERDZIE BOŻE I CZŁOWIEK | 69 |
| 1. Objawienie miłosierdzia | 69 |
| 2. Specyfika miłosierdzia | 72 |
| 3. Miłosierdzie jako przymiot Boga | 75 |
| 4. Manifestacja miłosierdzia Bożego | 77 |
| 5. Ofiarne miłosierdzie Boże | 80 |

ROZDZIAŁ V

PERSPEKTYWA PRAWDY

O BOGU OJCU

| | |
|---|----|
| W ŻYCIU CHRZEŚCIJAŃSKIM | 83 |
| 1. Odkryć Boga Ojca | 83 |
| 2. „Bóg” w Nowym Testamencie | 85 |
| 3. Ojciec Jezusa Chrystusa | 88 |
| 4. Tajemnica Ojca | 90 |
| 5. Aspekty dogmatyczne ojcostwa Boga | 93 |
| 6. Bóg Ojciec – cel życia chrześcijańskiego | 96 |

ROZDZIAŁ VI

MODLIMY SIĘ DO OJCA 99

1. *Abba-Ojcze* 100
 - 1.1. Jezus modli się jako Syn 100
 - 1.2. Uczniowie modlą się jako synowie..... 102
2. Modlitwa chrześcijańska..... 104
3. Dlaczego modlimy się do Ojca? 106
 - 3.1. Wiara w Ojca 106
 - 3.2. Obecność Ojca..... 107
 - 3.3. Eucharystia – dar Ojca..... 108
4. Ojciec – źródło życia..... 109
5. Ojciec – wzór miłości 110

ROZDZIAŁ VII

MAŁA KATECHEZA O TRÓJCY PRZENAJSWIĘTSZEJ 113

1. Trójca Święta sercem chrześcijaństwa 113
2. Perspektywa biblijna 116
3. Bóg Ojciec 121
4. Jezus Chrystus..... 125
5. Duch Święty..... 130
6. Od wiary do teologii 135

ROZDZIAŁ VIII

ROZWÓJ ŚWIADOMOŚCI TRYNITARNEJ

W PIERWOTNYM KOŚCIELE..... 143

1. Doświadczenie wiary pierwotnego Kościoła 143
2. Chrzest jak wyznanie wiary trynitarnej 146
3. Eucharystia – celebrowanie wiary trynitarnej..... 149
4. Pierwsze interpretacje teologiczne 151

ROZDZIAŁ IX

| | |
|---|-----|
| <i>SYMBOLUM TRINITATIS</i> | 157 |
| 1. I Sobór Konstantynopolitański | 158 |
| 2. Wymiary teologiczne | |
| Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego | 166 |
| 2.1. Trynitarny symbol deklaracyjny – struktura | 166 |
| 2.2. Treść – Trójca ekonomiczna i Trójca immanentna | 167 |
| 3. Rozwiązania „teologiczne” podane przez sobory w kwestiach dotyczących Syna i Ducha Świętego | 172 |
| 3.1. <i>Fides Nicaena</i> | 172 |
| 3.2. <i>Fides Constantinopolitana</i> | 177 |
| 4. Trwałe znaczenie Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego | 182 |

ROZDZIAŁ X

OPCJA TEOLOGICZNO-DUCHOWA

SYMBOLU APOSTOLSKIEGO:

| | |
|--|-----|
| „OD TRÓJCY DO TRÓJCY” | 185 |
| 1. Struktura Symbolu apostolskiego | 187 |
| 2. Treść Symbolu apostolskiego: <i>historia salutis</i> | 190 |
| 3. Zwrócić się do Boga | 193 |
| 4. Akt wiary i przedmiot wiary | 195 |
| 5. Treść wiary: dzieła Trójcy Świętej | 196 |
| 6. Eklezjalność wiary | 198 |
| 7. Integralność Symbolu | 200 |

| | |
|--|-----|
| ROZDZIAŁ XI | |
| TRÓJCA ŚWIĘTA CENTRUM | |
| WIARY I ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO | 203 |
| 1. Trójca Święta w liturgii | 204 |
| 1.1. Nowy kult | 205 |
| 1.2. Wyznanie wiary | 206 |
| 1.3. Doksologia | 207 |
| 1.4. Chrzest | 208 |
| 1.5. Eucharystia | 208 |
| 1.6. Inne sakramenty i rok liturgiczny | 210 |
| 2. Trójca Święta i życie chrześcijańskie | 211 |
| 2.1. Modlitwa | 212 |
| 2.2. Męczeństwo | 213 |
| 2.3. Duchowość | 215 |
| ROZDZIAŁ XII | |
| JESZCZE O PROBLEMIE <i>FILIOQUE</i> | 219 |
| 1. „Status quaestionis” | 220 |
| 2. Aspekt historyczny | 221 |
| 3. Aspekt teologiczny | 226 |
| 3.1. Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną | 227 |
| 3.2. Kłopoty z filologią | 229 |
| 3.3. Monarchia Ojca | 234 |
| 3.4. Apofatyzm | 237 |
| 4. Jaka przyszłość dla <i>Filioque</i> w teologii? | 239 |

ROZDZIAŁ XIII

PIERWOTNY ROZWÓJ DOKTRYNY TRYNITARNEJ

JAKO ŹRÓDŁO INSPIRACJI PERSONALISTYCZNYCH 243

1. Aktualność chrześcijańskiego pojęcia osoby 243
2. Ewolucja pojęcia osoby w teologii starożytnej 246
 - 2.1. Etap „pośredni” 246
 - 2.2. Osoba w teologii trynitarnej 249
3. Propozycje 252
 - 3.1. Indywidualność obiektywna 253
 - 3.2. Relacja samoistna 255
 - 3.2. Język 258

ROZDZIAŁ XIV

IMPLIKACJE SPOŁECZNO-POLITYCZNE

DOGMATU TRYNITARNEGO 261

1. Uwagi wstępne 263
2. Nauczanie społeczne w encyklice
Sollicitudo rei socialis Jana Pawła II 268
3. Perspektywy i propozycje 272

BIBLIOGRAFIA 277

WYKAZ PIERWODRUKÓW 285

SPIS TREŚCI 279