

## CZY NAZYWANIE KOGOŚ OJCEM NIE JEST UZURPACJĄ?

Wiadomo, że w Piśmie Świętym nazywanie Boga Ojcem ma charakter centralny. Pamięta się także o tym, że dalekie od tego, by być pierwszym w historii zbawienia, pojawiło się ono dopiero u kresu długiego procesu, który przeprowadził je – według trafnego wyrażenia P. Ricoeura – „od złudzenia do symbolu”<sup>1</sup> Ojcostwo Boga wyjaśnia się nam w sposób ostateczny dopiero wtedy, gdy pojmujemy, że to, iż jest On Ojcem, staje się uchwytnie dopiero wraz z objawieniem się Tego, który sam jeden tylko może pretendować do tytułu Syna. Stąd też dochodzimy do wniosku, iż cały Stary Testament przygotowuje tylko to objawienie, jak świadczy o tym wymownie nadany Izraelowi tytuł „syna pierworodnego”: „To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael” (Wj 4, 22). Lud wybrany jest bowiem sam w sobie figurą Chrystusa.

### Bóg inny i Stwórca

Długość tego procesu wyjaśnia się także koniecznością oczyszczenia tytułu ojcowskiego z wszelkich odcieni antropomorficznych. W rzeczy samej, pogaństwo charakteryzuje się bowiem nie tyle wielością swoich bóstw, co niemożliwością ustanowienia między Bogiem a światem autentycznej relacji stworzenia, która pozwoli równocześnie twierdzić, że stworzenie nosi na sobie znamię Boga i że Bóg przekracza to wszystko, co istnieje. Jak długo zatem brakowało tej idei transcendentnej, cały wszechświat i cała ludzkość wywodziły się z boskości według

---

\* Jean-Pierre Batut, ur. 1954 r., wyświęcony na kapłana w 1984 r. dla diecezji paryskiej, profesor teologii dogmatycznej w École Cathédrale (Paryż) i w Faculté Notre-Dame (1985-2009) oraz proboszcz (2000-2009). Biskup pomocniczy Lyonu od stycznia 2009 r. Członek komitetu redakcyjnego *Communio*. Ostatnia publikacja: *Pantocrator. Dieu le Père tout-puissant dans la théologie pré-nicéenne*, Paris 2009.

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *La paternité, du fantasme au symbole*, w: tenże, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969.

takiej ciągłości, którą można by z powodzeniem ująć w terminach genealogicznych: bóg najwyższy jest równocześnie „ojcem bogów i ludzi”<sup>2</sup>

Zgodnie z tą perspektywą, logiczne było to, że bóstwa pogańskie były nacechowane płciowością. Łączyły się w pary i rodziły inne bóstwa, tak że ich genealogie można było opowiadać na sposób relacji zawartych w *Teogonii* Hezjoda. Ale Bóg Izraela jest zdecydowanie inny: nie ma przodka ani jakiegokolwiek żeńskiego partnera, albowiem przekracza wszelki podział na męskość i żeńskość. Ten Bóg celibatariusz jest Bogiem bardziej skomplikowanym w myśleniu i życiu, jak świadczy o tym przykład Żydów z Elefantyny: około 400 lat przed Chrystusem w kontaktach z sąsiednimi kultami egipskimi nie byli oni w stanie oprzeć się pokusie wielbienia obok Boga Izraela także bogini Anat Jahu lub Anat Betel, co wyrażało dążenie do pewnego kompromisu w tym najtrudniejszym punkcie do przyjęcia, a zarazem najbardziej istotnym w żydowskiej koncepcji Boga.

Bóg Izraela nie toleruje żadnego odpowiadającego Mu *vis-à-vis*: „Czyż nie Ja jestem Pan, a nie ma innego boga prócz Mnie?” (Iz 45, 21). Jedną z istotnych konsekwencji tej Jego jedyności jest to, że świat, który wyszedł z rąk Boga, nie może być w żaden sposób „zrodzony” przez Niego: istnieje na mocy aktu Bożego, nie mającego nic podobnego do siebie, któremu nada się miano stworzenia. I dlatego też występujące w *Księdze Rodzaju* słowo *bara* (stworzył) odnosi się wyłącznie do aktu stwórczego, o którym można powiedzieć, iż polega on na powoływaniu do istnienia z nicości kogoś innego-od-siebie, podczas gdy akt rodzenia polega na powoływaniu do istnienia z siebie innego-siebie.

Zdolność stwarzania pozostaje zatem w ścisłym związku z transcendencją Boga. Trzeba będzie czekać aż do Nowego Testamentu, aby móc dorzucić, że pozostaje ona także w ścisłym związku z ojcostwem, właśnie dlatego, że to ojcostwo jest także transcendentne. Stwarzanie i rodzenie są dwoma różnymi aktami mocy Boga, przy czym stwarzał On po ojcowsku, albowiem stworzył wszystko w Chrystusie (por. Kol 1, 16) – Wzorcu i Podstawie całego stworzenia (por. Ap 3, 14).

<sup>2</sup> Por. Homer, *Iliada* I, 544 etc., gdzie nadaje on ten tytuł Zeusowi.

## Od otrzymanego do podarowanego początku

Skoro Bóg nie jest płciowy, to płciowość nie jest boska: w Izraelu nie będzie się tolerowało ani kultu płciowości, ani sakralnych prostytutek. Paradoksalnie jednak to nowe określenie płciowości nadaje Mu nowe znaczenie wpisane w sam akt stwórczy. Przede wszystkim tak jak wszystko, co wyszło z rąk Boga, płciowość nie może być zła, lecz dobra: nie ma tu miejsca na jakieś manichejskie traktowanie stworzenia ani na przeciwstawianie materii i ducha. Ale Boży nakaz: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28), idzie jeszcze dalej, uwypuklając różnicę płci w podwójnej formie: błogosławieństwa i misji. Daleka od tego, by oddalać człowieka od Boga, płciowość (razem z pracą) jest pieczęcią funkcji zarządzania światem, jaką Bóg mu powierza. Oto misterium przymierza, w którym małżeńska para ludzka widzi się w swej płodności jako ustanowiona „pro-stwórca” przez jedyne Stworzyciela, który przekazuje jej odtąd troskę o przedłużanie swego dzieła na ziemi: nie stworzy już odtąd, nie przechodząc przez nią. Właśnie dlatego *Księga Rodzaju*, chociaż nie mówi jeszcze o Bogu Ojcu, jest mimo wszystko – zgodnie z trafnym określeniem P. Beauchampa – „księgą ojcostw”, albowiem zgodnie z rytmem ludzkich pokoleń Bóg prowadzi historię i przenosi wciąż do przodu swoje przymierze z ludźmi: dziecko nie jest oczywiście stworzeniem swoich rodziców, ale nie jest także i tym bardziej „czystą emanacją boskości”<sup>3</sup>

Płciowość jest pewnym ograniczeniem: nie jestem kimś innym. Ale z samej swej natury jest też miejscem spotkania, z którego rodzi się nowe życie. Fałszywa i złudna samowystarczalność androgyna, który w umysłowości mitologicznej mógł uchodzić za coś wyższego, uwypukla wbrew sobie, że „nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2, 18). Również logika przymierza jest wpisana nie tylko między ludzkością a Bogiem, ale także między mężczyzną i niewiastą. To Bóg daje im możliwość bycia ojcem i matką, oni zaś stają się sami dla siebie nawzajem tym darem. Tajemnica różnicy jest zarazem tajemnicą komunii: to, czym jedno z nich różni się bardziej od drugiego, leży u podstaw ich wspólnej płodności.

Różnica jest pozytywna w stosunku do Boga samego. O ile bowiem Bóg jest Ojcem właśnie dlatego, że nie ma początku, to mężczyzna i kobieta są ojcem i matką właśnie dlatego, że mają początek: ich

<sup>3</sup> X. Lacroix, *Passeurs de vie. Essai sur la paternité*, Paris 2004, s. 271.

plciowość wraz ze swym brakiem pełni przypomina im najpierw, że oni sami nie są swym własnym początkiem. Ludzkie życie przechodzi w ten sposób od początku do początku, od początku otrzymanego do początku dawanego, od synostwa do ojcostwa i macierzyństwa – poprzez relację małżeńską. Trzeba być „pochodzącym”, aby móc się stać „źródłem pochodzenia”: ludzkie ojcostwo jest więc ostatecznie ojcostwem syna.

### **Analogia ojcostwa a stwierdzenie z *Listu do Efezjan***

Wychodząc z powyższego, można postawić pytanie o analogię ojcostwa. Skoro Boże ojcostwo nie określa się wyłącznie jako fakt bycia Początkiem, ale także jako bycie samym Początkiem bez początku, i skoro Ojciec, którego objawił nam Jezus Chrystus, nie przeszedł nigdy od statusu syna do statusu ojca, to co może być wspólnego między Jego ojcostwem a „ojcostwem syna”, które jest naszym ojcostwem? Posłuchajmy C. Bruaire’a: „Dalekie od tego, by godzić się na ludzką prokreację, ojcostwo jest pojęciem *jednoznaczny*, znoszącym (niwelującym) nasze ojcostwa. Oznacza ono bowiem dokładnie *Ojca*, czyli *ojca bez ojca*. Takim zaś mężczyzna nigdy być nie może po prostu dlatego, że jest najpierw synem, nie jest bowiem absolutnym, stwórczym Początkiem, zapoczątkowaniem bez zapoczątkowania. Chociaż dalekie jest od tego, by miało być antropomorfizmem, nazywanie Boga naszym Ojcem, to przecież poprzez teomorfizm się ukazuje, że każdy pro-stwórca przywłaszcza sobie to boskie Imię”<sup>4</sup>

To paradoksalne i pobudzające zarazem do myślenia stwierdzenie ma tę wielką zasługę, że ukazuje wyraźnie niemożliwość zdefiniowania ojcostwa Bożego na podstawie ojcostwa ludzkiego<sup>5</sup>. Czy można jednak prawomocnie mówić o „uzurpowaniu” Imienia Bożego ze względu na teomorfizm, na podstawie którego ludzcy ojcowie zdają się przypisywać sobie to imię? Czy trzeba koniecznie traktować jako formalny zakaz odnotowane przez Mateusza (23, 9) słowa Jezusa: „Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie”? Gdyby bowiem faktycznie tak było, to czy nie należałoby pójść jeszcze dalej i dostrzec w akcie, poprzez który Bóg

<sup>4</sup> C. Bruaire, *La raison politique*, Paris 1974, s. 261.

<sup>5</sup> Autor tu ubolewa nad złym francuskim przekładem kolekty na piątą Niedzielę Wielkanocną, w którym pojawiły się nie istniejące w oryginale łacińskie słowa: „jako Ojciec”. Polski przekład nie budzi w tym przypadku żadnych zastrzeżeń. – Przyp. tłum., L. B.

objawia swoje ojcostwo, definitywne unieważnienie wszelkiego ojcostwa na ziemi?

Wyjaśnijmy najpierw dwuznaczność związaną z samym tym pojęciem. Jak słusznie podkreśla X. Lacroix<sup>6</sup>, istnieje „poważny uskok pomiędzy *nazywaniem* Boga Ojcem a *ukazywaniem* Go takim. Nazywanie nie jest bowiem przedstawianiem” Nazywanie strzeże Jego tajemnicy, a czyni to tym lepiej dlatego, że własne Imię Boga staje się imieniem wspólnym, powszechnym, gdy jest odnoszone do człowieka, określającym odtąd funkcję realizowaną z upoważnienia: podobnie jak istnienie księży nie umniejsza w niczym – według Nowego Testamentu – jedyności kapłaństwa Chrystusa, tak też „wielość synów” (Hbr 2, 10), jakich Bóg rodzi w Jezusie, nie narusza w niczym Jego przywileju Jedyne-Zrodzonego (por. J 1, 18), i tak sakramentalne rozdrobnienie ojcostwa nie odbiera niczego jedyności jego transcendentnego źródła.

Ponadto stwierdzenie, że nazywanie nie jest przedstawianiem, nie oznacza, że zajmujemy postawę nominalistyczną, w której imię ojca nadawano by mężczyźnie w sposób całkiem zewnętrzny w odniesieniu do jego boskiego wymiaru. Takie ujmowanie rzeczy przekreśla zdecydowanie św. Paweł, gdy stwierdza: „zginam kolana moje przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3, 14-15).

Zazwyczaj tłumaczone jako „ojcostwo”<sup>7</sup>, greckie słowo *patria*, którym posługuje się tu apostoł Paweł, oznacza równocześnie potomstwo lub linię (szereg, sznur), jak też rodzinę lub wspólnotę. Stwierdzenie to więc podkreśla konsekwentnie to, o czym mówiliśmy powyżej, a mianowicie, że tym, co pochodzi od Boga w Jego ojcostwie, jest zdolność dawania początku: właściwością i specyfiką Bożego ojcostwa nie jest „brak pochodzenia”, lecz fakt bycia Źródłem wzbudzającym inne źródła. „Nasz wielki i różnicowany kosmos – świat istot żyjących – wpisany jest w ojcostwo samego Boga jako w swój odwieczny pierwowzór (por. Ef 3 14-16)”<sup>8</sup>

### **Prowadzona w IV wieku debata nad ojcostwem Boga**

Dlaczego Bóg jest Źródłem wszelkiego ojcostwa? Właśnie dlatego, że jest On bardziej fundamentalnie Ojcem (Początkiem), aniżeli Niezrodzonym (bez początku). Stwierdzenie to pochodzi w swej istocie

<sup>6</sup> Dz. cyt., s. 272.

<sup>7</sup> W najnowszych przekładach polskich: „ród”, w Wulgacie: *paternitas*. – Przyp. tłum., L. B.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *List do Rodzin Gravissimam sane z okazji Roku Rodziny 1994*, nr 6, w: *Wybór listów Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 279 (274-336).

z Soboru Nicejskiego (325), który starał się odpowiedzieć na jedną z najpoważniejszych herezji w dziejach Kościoła.

Na początku IV wieku, stawiając sobie zadanie doprowadzenia monoteizmu do zatriumfowania nad wszelkimi herezjami mieszającymi między sobą Osoby Boże, ksiądz aleksandryjski Ariusz zdecydował się przedstawić fakt bycia bez początku jako jakby definicję Boga. Całe nieszczęście polegało na tym, że w definicji tej nie mogło się znaleźć Słowo, albowiem Jezus, Słowo Wcielone, wciąż podkreślał swoje zrodzenie przez Ojca: „jedynie Ten, który jest od Boga, widział Ojca” (J 6, 46); „wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca” (J 16, 28). Bardzo logicznie Ariusz wyprowadzał stąd wniosek, że Słowo – czyli Chrystus – nie mogło być Bogiem tak samo jak Niezrodzony, lecz jedynie jakimś bytem pośrednim między Bogiem a stworzeniami.

W konsekwencji zrodzenie Słowa winno być owocem decyzji Ojca, podjętej „pewnego dnia”: był to akt woli, a nie natury. Nie istnieje zatem istotna różnica między aktem, przez który Bóg zrodził Słowo, a aktem, mocą którego stworzył wszystkie rzeczy. Pierwszeństwo Słowa jest z istoty swej narzędziowe: zostało wypowiedziane ze względu na stworzenie jako początek dzieł Boga (por. Prz 8, 22). Skoro zaś jest Ono zrodzone, to Bóg jest Bogiem, zanim jeszcze będzie Ojcem: ojcostwo nie należy zatem do samej Jego istoty. Zostało pomyślane na wzór ojcostwa ludzkiego, które się pojawia jako przypadłościowe odniesienie do podmiotu już ukonstytuowanego. Wylącznie boskim w Bogu jest fakt bycia Niezrodzonym.

Na to tak radykalne zakwestionowanie wiary chrześcijańskiej Sobór Nicejski odpowiedział w 325 r. stwierdzeniem, że Bóg nie jest najpierw Tym, który nie ma początku, lecz jest Tym, który daje początek, czyli Ojcem<sup>9</sup>. Skoro zaś nie ma ojca bez syna (jako że sam tytuł „ojciec” jest relacyjny), to Słowo „zrodzone przed wiekami” musi samo być Bogiem „współistotnym Ojcu” od całej wieczności.

Dla Nicei ojcostwo-synostwo jest konstytutywne w odniesieniu do wiary chrześcijańskiej: w Bogu jest Ten, który jest samym tylko *Ojcostwem*, i Ten, który jest samym tylko *Synostwem*. I dlatego w odróżnieniu od tego, co się dzieje między nami, Syn nigdy nie staje

<sup>9</sup> Wystarczy w tej kwestii sięgnąć do języka Nowego Testamentu, w którym grecki wyraz *Theos*, użyty z rodzajnikiem określonym, oznacza zawsze Ojca. Por. K. Rahner, *Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot Theos*, w: tenże, *Écrits théologiques*, I, Paris 1959, s. 13-111.

się ojcem. O ile bowiem w naszym ludzkim doświadczeniu synostwo i ojcostwo są pewnymi etapami, mającymi charakter przejściowy (albowiem ojcostwo w jakimś sensie przemija z chwilą, gdy syn sam staje się ojcem), to w Bogu ojcostwo i synostwo są *Osobami*, sposobami samoistnego bycia w Trójcy Świętej<sup>10</sup>

W świetle ojcostwa-synostwa cel stworzenia jawi się jako całkowicie synowski wobec tego działania Bożego, które jest zdecydowanie ojcowskie. W Bogu nie ma żadnej zmiany, jakiegoś przejścia od mniej do więcej: w odniesieniu do nas Bóg nie staje się Ojcem, lecz to my stajemy się Jego dziećmi. I dlatego gdy mówimy: „Wierzę w Boga Ojca Wszchemogącego, Stworzyciela...”, różnica pomiędzy „Ojcem” a „Stwórcą” jest zdecydowanie pojęciowa. Oznacza ona, że Ten, który jest Ojcem sam w sobie, objawia się jako Stwórca w odniesieniu do nas, aby nas w końcu podnieść w swoim Synu i przez dar Ducha do synowskiej kondycji, jakiej pragnie dla nas od zawsze.

### Józef i Maryja

Powróćmy do postawionego w tytule niniejszej refleksji pytania o prawowitość nazywania kogoś ojcem. Czy słownictwo takie nie odbiera czegoś jedyności ojcostwa Bożego? Czy nie staje się ono zasłoną, która uniemożliwia w jakiejś mierze człowiekowi przyjęcie tego objawienia?

„Aby zrozumieć sens autora, trzeba zgodzić wszystkie sprzeczne ustępy” – twierdził B. Pascal<sup>11</sup>. Skoro zaś Pismo Święte ma Boga za Autora, to na podstawie samego Pisma należy szukać zgodności pomiędzy Ef 3, 14-15 a Mt 23, 9. Odwołamy się w tym celu do dwóch epizodów: opisanego przez św. Łukasza znalezienia Jezusa w Świątyni i Janowego opisu Krzyża. Oto najpierw tekst Łukasza (2, 41-49):

„Rodzice Jego chodzili co roku do Jerozolimy na Święto Paschy. Gdy miał lat dwanaście, udali się tam zwyczajem świątecznym. Kiedy wracali po skończonych uroczystościach, został młody Jezus w Jerozolimie, a tego nie zauważyli Jego Rodzice. Przypuszczając, że jest wśród pątników, uszli dzień drogi i szukali Go między krewnymi i znajomymi. Gdy Go nie znaleźli, wrócili do Jerozolimy szukając Go.

<sup>10</sup> Św. Tomasz z Akwinu stwierdza: „Paternitas divina est Deus Pater qui est persona divina” *S. Th.* Ia, 29, 4. I nieco dalej: „Paternitas igitur est persona Patris, et filiatio subsistens est persona Filii”. Ia, 30, 2.

<sup>11</sup> *Myśli* (tłum. T. Żeleński), Warszawa 1952, s. 228 (nr 684).

Dopiero po trzech dniach odnaleźli Go w świątyni, gdzie siedział między nauczycielami, przysłuchiwał się im i zadawał pytania (...) Na ten widok zdziwili się bardzo, a Jego Matka rzekła do Niego: «Synu, czemuś nam to uczynił? Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie». Lecz On im odpowiedział: «Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?»»

Zaden inny tekst Pisma Św. nie ukazuje aż tak wyraziście interesującego nas tu ojcostwa (i macierzyństwa). Zauważmy: sam Syn Boży swym własnym autorytatywnym słowem je potwierdza, odsyłając swego ziemskiego ojca i swą Matkę na „właściwe im miejsce” Niemniej, w tej właśnie kwestii nasuwają się dwie uwagi:

Przede wszystkim, to „odesłanie na właściwe im miejsce” Józefa i Maryi może dotyczyć tylko Ich roli, a nie oznaczać żadną miarą jakiegoś zwykłego (tak po prostu) unieważnienia Ich rodzicielstwa. Nie jest to również jakiś szczytowy przejaw młodzieńczego kryzysu, który doprowadziłby Jezusa do kontestowania autorytetu Rodziców, lecz mamy przed oczyma słowo Boże, które – tak jak każde inne słowo Boga – ma funkcję paschalną: sprawia, że wszelkie ludzkie odniesienia przechodzą przez śmierć, aby dojść w ten sposób do nowego życia.

Z drugiej zaś strony twierdząc, iż powinien być w tym, co należy do „Jego Ojca”, Jezus, ściśle rzecz biorąc, nie odrzuca ani nie przekreśla ojcostwa Józefa. Macierzyństwo Maryi natomiast nie konkuruje w tym przypadku z żadnym innym macierzyństwem. Niemniej, obwieszczając publicznie absolutne pierwszeństwo swego posłuszeństwa należnego Ojcu niebieskiemu, Jezus odwraca poniekąd plecami do siebie ludzkie roszczenia Maryi i Józefa. Jest to już jakby początek tak gorzkiej i bolesnej modlitwy w Getsemani: „Abba, Ojcze, 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). Wypełniając już teraz wbrew wszystkiemu i wszystkim wolę Ojca, Jezus zaczyna się ukazywać jako Syn.

Można by na tej podstawie chcieć zrozumieć epizod z dwunastoletnim Jezusem jako moment zwykłej *negacji ojcostwa*. Józef, który znika odtąd z ewangelicznego horyzontu, odegrał już swoją rolę: przestaje więc istnieć. Ojciec niebieski podejmuje na nowo swoje prerogatywy po przekazaniu ich – jakby się wydawało – przynajmniej na pewien moment komuś innemu. Jednak słowo Maryi: „*Twój ojciec*” odradza nam taką interpretację, uwypuklając fakt, że aż do tego dnia sam Jezus nazywał Józefa swym ojcem. Czy można wyobrazić sobie Jezusa nadającego prowizorycznie tylko tytuł „ojca” Józefowi, aby



potem mu go odebrać? Czy można także wyobrazić sobie Józefa przestającego odtąd nosić to miano?

Chociaż dalszy ciąg Ewangelii milczy, gdy chodzi o Józefa, to sama już refleksja nad dalszą rolą Maryi chroni nas przed taką interpretacją. Epizod mówiący o Jezusie wiszącym na krzyżu i rozmawiającym ze swą Matką (J 19, 25-27) oznacza w relacji: Matka – Syn, drugi i decydujący etap paschalnej wędrówki rozpoczętej w momencie znalezienia Jezusa w Świątyni: „A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena. Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: «Niewiasto, oto syn *Twój*». Następnie rzekł do ucznia: «Oto Matka *twoja*». I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie”

Mamy tutaj, według wyrażenia R. Laurentina, prawdziwe *przekazanie* macierzyństwa. Na początku tego zwięzłego, a zarazem tak treściwego, ustępu Maryja jawi się jeszcze jako *Ta*, którą Jan nazywa w swej Ewangelii „Matką *Jezusa*” Jej macierzyństwo, chociaż boskie, nie odnosi się do Osoby zrodzonego. Ale już w następnym zdaniu poprzez przejście od zaimka dzierzawczego do rodzajnika określonego Maryja staje się tą oto konkretną Matką: Matką *par excellence*, absolutnie Matką. I to właśnie przejście pozwala Jezusowi zaraz potem powiedzieć Jej w odniesieniu do umiłowanego ucznia: „oto syn *Twój*”, uczniowi zaś powiedzieć: „Oto Matka *twoja*” Prefacja Mszy św. na cześć Maryi Matki Kościoła rekapitułuje ten fragment w następujący sposób: „Przyjmując pod krzyżem testament Bożej miłości (Maryja) wzięła za swoje dzieci wszystkich ludzi, którzy przez śmierć Chrystusa narodzili się do życia wiecznego”

Jak zatem widać, macierzyństwo Maryi nie tylko nie zostało przekreślone na krzyżu, ale niepomierne nawet rozszerzone, tak że się rozciąga teraz na całą ludzkość powołaną do tego, aby stać się mistycznym Ciałem Jej Syna. Wcielenie Syna Bożego nie niszczy niczego – tym bardziej zaś człowieczeństwa, jakie On przyjął – lecz zbawia wszystko, przemieniając je mocą Zmartwychwstania. Tak się rzecz ma na pierwszym miejscu z ludzkimi relacjami ojcostwa i macierzyństwa.

I dlatego też macierzyństwo Maryi pozostaje w ścisłej relacji z macierzyństwem Kościoła, a przyjęte przez Józefa ojcostwo zespala się z ojcostwem Boga samego. O ile jednak macierzyństwo Maryi upodabnia się do macierzyństwa Kościoła aż do zespalania się z nim, to ojcostwo Józefa nie zlewa się nigdy z ojcostwem Boga. Jest ono

całkowicie tajemnicą *wyniszczenia i zatarcia* wobec tego, od którego „bierze swe imię”, gdy tymczasem macierzyństwo nie bierze swej nazwy z niczego innego, lecz *ucieleśnia* ludzkie powołanie i antycypuje jego wypełnienie. Maryja jako „pierwsza osiągnęła zbawienie i stała się wizerunkiem Kościoła w chwale, a dla pielgrzymującego ludu źródłem pociechy i znakiem nadziei” – głosi Prefacja na uroczystość Jej Wniebowzięcia.

Aby zrozumieć to tak różne podejście do macierzyństwa Maryi i ojcostwa Józefa, wystarczy tylko przypomnieć, że w podwójnym odniesieniu synowskim Jezusa do Maryi i do Józefa istnieje jedna tylko *wcielona* relacja synowska, a mianowicie Jego odniesienie do Matki. Ojcostwo Józefa jest wyłącznie reprezentatywne; innymi słowy: jest ono *kapłańskie*. Oczywiście, ludzkie ojcostwo i macierzyństwo są obrazami jedyne ojcostwa Bożego, ale są one nimi w sposób asymetryczny. O ile bowiem Maryja jest w swym macierzyństwie figurą Kościoła, to Józef ze swej strony jest figurą kapłana, który wymazuje siebie przed Tym, Którego reprezentuje (tzn. równocześnie Chrystusa Arcykapłana i Ojca, którego Chrystus uobecnia: „kto mnie zobaczył, zobaczył Ojca”) i – usuwając/wymazując siebie – przekazuje sakramentalnie ludziom.

### **Od zamiaru ojcostwa do ojcostwa jako sakramentu**

Czy chodzi o objawienie? Z pewnością tak, ale zostało ono przygotowane przez stwierdzenia, do jakich się dochodzi zastanawiając się nad ojcostwem ludzkim. To ostatnie natomiast jest nie tyle dziełem ciała, co owocem wzajemności. Dochodząc do ojcostwa, mężczyzna powinien się nauczyć stawania się ojcem, a chcąc tego się nauczyć, winien doprowadzić do tego, by zaczęto nadawać mu to miano. W szerszym znaczeniu to dopiero syn (córka) czyni kogoś ojcem, nadając mu to imię. Gdy chodzi natomiast o ojca, to powinien on ze swej strony uznać – zawsze słowem – swoje dziecko. To właśnie skłania psychoanalityka do stwierdzenia w ramach swych refleksji usytuowanych na obrzeżach psychologii i teologii: „Ludzkie ojcostwo jest duchowe: ojciec wedle ciała nie jest nim bynajmniej z racji ciała, ale w miarę uznania przez siebie poczęcia”<sup>12</sup>

Przypominając wyżej synowską adopcję ludzkości przez Boga Ojca w Chrystusie, pozostawiliśmy na uboczu sposób, w jaki się dokonuje

<sup>12</sup> J. Gagey, *De la paternité spirituelle*, Vie Spirituelle, 3-4 (1972), 206-207.

to przeobrażenie. Otóż pisma Nowego Testamentu akcentują, że jest ono owocem „słowa”, podobnie jak było nim już stworzenie: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem” (Ps 2, 7). Skierowane najpierw do Chrystusa jako przekazujące Jego człowieczeństwu Boskie prerogatywy<sup>13</sup> słowo to jest odwiecznym słowem rodzenia, wypowiedzanym teraz w czasie, aby stać się odtąd przekazywalnym ludziom: „Zwycięzca to odziedziczy i będę mu Bogiem, a on będzie Mi synem” – napisano w ostatnim rozdziale *Apokalipsy* (21, 7).

Od początku historii zaistniał dialog między Bogiem a człowiekiem. Ich wzajemne odniesienie zostało od razu ustalone na podstawie wyboru i logiki przymierza, czyli wspól-rozmowy ukierunkowanej na wspólnotę istnienia. *List do Efezjan* wyjaśnia to w swym wstępnym hymnie, akcentując, że „Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa (...) wybrał nas przez założeniem świata” (Ef 1, 3-4). Wybór ten jest więc wcześniejszy od stworzenia: zostaliśmy stworzeni dlatego, że zostaliśmy wybrani. Inaczej mówiąc: słowo stworzenia wyraża w obrębie czasu i przestrzeni wypowiedziane poza czasem i przestrzenią słowo wyboru.

Jakie może być miejsce tego słowa, jeśli nie słowo zrodzenia, jakie Ojciec wypowiada w wieczności pod adresem swego Syna? To właśnie precyzuje tekst św. Pawła, dodając, że dzięki wyborowi, jakiego przedmiotem staliśmy się w Chrystusie, Ojciec „z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1, 5): całkowicie jasne jest zatem, że dla Boga „stworzenie *ad extra* jest faktycznie zalecone zamiarem ojcostwa”<sup>14</sup>.

Gdy natomiast rozważamy ojcostwo oddolnie, stwierdzamy wówczas, że to właśnie *zamiar ojcostwa* nadaje mu ludzki charakter. Sam instykt seksualny jest przesiąknięty zamiarem ojcostwa, a płciowość jest ludzka na tyle, na ile zdolna jest wypowiadać słowo ojcostwa w samym łonie pragnienia. Skoro zaś rzeczy tak się mają, można się posunąć aż do stwierdzenia, że duchowy charakter ludzkiego ojcostwa, daleki od tego, by miał być czymś drugorzędnym, wysuwa się właśnie na plan pierwszy, gdyż ojciec wedle ciała nie jest nim zasadniczo na mocy ciała, lecz w miarę jak przyjmuje to dzieło słowem uznania. Dlatego to zresztą ludzkie ojcostwo, podobnie jak ojcostwo Boże, zmierza do doprowadzenia i do wzrostu świadomości i wolności:

<sup>13</sup> To zaczerpnięte z Ps 2 słowo oznacza najpierw wybór i adopcję. Tradycja chrześcijańska jednak odczytywała je jako skierowane najpierw do Chrystusa, poczynając od Zmartwychwstania (Dz 13, 33), Przemienienia (Mt 17, 5), chrztu (Mt 3, 17 i par.), a w końcu preegzystencji.

<sup>14</sup> J. Gagey, art. cyt., s. 209.

„ojciec nie jest synem, ale mu pomaga w ukonstytuowaniu samego siebie”

Ludzkie ojcostwo jest więc najpierw *reprezentatywne*, kapłańskie. I dlatego także jest ono najpierw duchowe, a dopiero potem cielesne, i właśnie w tym jest ono „na obraz” ojcostwa Bożego.

### Ojcostwo w tradycji Kościoła

W naszych czasach, kiedy to argument z tradycji nie cieszy się dobrą opinią, nie wystarczy – rzecz jasna – powoływać się na liczącą 2.000 lat praktykę Kościoła – przynajmniej w kulturze katolickiej. Ale praktyka nie może być traktowana jako niebyła lub nic nie znacząca, tym bardziej dlatego, że jej oczywistym celem nie było nigdy hipostazowanie ojcostwa ludzkiego, ale raczej jego relatywizowanie poprzez odniesienie do nowego, duchowego sposobu realizowania ojcostwa. Dostrzega to bardzo finezyjnie Ewelina Sullerot: „Chrześcijaństwo nie umocniło ani Ojca, ani patriarchatu, ani nawet rodziny i jej więzi tradycyjnych. Ukazało jednak nową ideę ojcostwa: ojca nie ze względu na ciało, ale z racji ducha, mistrza kierującego swoim uczniem, kierownika sumienia, który troszczy się o duszę swego wychowanka, wychowawcy, który przekazuje wiedzę i moralność swojemu dziecku lub dziecku kogoś innego. Ci, którzy zostali nazwani «Ojcami Kościoła», umacniają jeszcze bardziej taką właśnie koncepcję ojcostwa, które nie polega na rodzeniu, ale na oddalaniu dziecka od zwierzęcia i zapewnianiu mu wzrostu w człowieczeństwie. Wkrótce w całym Kościele zaczęto nazywać księży «ojcami» lub «opatami», ci zaś nazywali: «mój synu» lub «moja córko», tych nawet starszych już wiekiem chrześcijan, którzy szukali w Kościele pokarmu duchowego. U siebie natomiast ojciec rodziny winien był przekazywać naukę Kościoła, albowiem prawdą jest to, iż «niegodny imienia ojca jest ten, kto po narodzeniu syna dla świata nie troszczy się o narodzenie go dla nieba»”<sup>15</sup>

Duchowe odniesienie do zrodzenia z góry, do którego jest zdolny sam tylko Ojciec niebieski, potwierdza tutaj „służebny” status ojcostwa ludzkiego: daleki od tego, by nie zasługiwał na zaszczytne miano ojca, mężczyzna zostanie uznany za godnego tego imienia pod jednym tylko warunkiem, a mianowicie, że ustąpi miejsca Innemu, który będzie Ojcem w mocnym tego słowa znaczeniu, rodzącym do własnego życia

<sup>15</sup> É. Sullerot, *Quels pères? Quels fils?*, Paris 1992, s. 50-51; cyt. z Ludwika z Grenady, *Przewodnik grzeszników* (wyd. polskie: Kraków 2008).

tych, którzy się narodzili „z ciała i krwi” (J 1, 13). Aby się dokonało to narodzenie „z góry” (J 3, 3), dziecko zostaje powierzone Kościołowi, który udzieli mu chrztu św., ludzcy zaś rodzice dzięki wychowaniu chrześcijańskiemu, jakie przekażą swemu potomstwu, staną się sługami Boga, by wspierać je w życiu zgodnie z nową kondycją dziecka Bożego. W tej perspektywie ludzkie ojcostwo i macierzyństwo ukażą się nie jako cele same w sobie, ale jako tajemnice wymazania siebie wobec ojcostwa Boga i macierzyństwa Kościoła.

To, co istnieje w łonie rodziny, odnajduje się w sposób jeszcze jaśniejszy w tradycyjnych wezwaniach kierowanych do księży lub mnichów. Zaskakujące jest wciąż stwierdzenie, że wszyscy bez najmniejszego nawet trudu zwracają się „mój ojciec” do tych mężczyzn, którzy w sensie naturalnym nie są niczymi ojcami. Ponieważ ich ojcostwo nie konkretyzuje się w żadnej jednostce, dlatego też może być znakiem powszechnego ojcostwa Bożego: jest znakiem, ale w tym całkowitym nie-posiadaniu tego, kto jest wezwany z racji powołania do rodzenia kogoś, godząc się na to, by być niczym dla kogokolwiek, aby być znakiem Ojca dla wszystkich.

Napoleoński powrót rzymskiego *pater familias*, teoretycznie wszechmocnego w stosunku do dzieci, a także swej małżonki, nie jest, rzecz jasna, owocem chrześcijaństwa, lecz jedynie odzyciem zachowania kulturowego całkowicie obcego wierze chrześcijańskiej, które wypacza pojęcia, czyniąc z ojcostwa ludzkiego jakiś idol: otóż, jak pisał ongiś Hilary z Poitiers: „nie ukazano ci ojca, który był Bogiem, ale Boga, który jest Ojcem”<sup>16</sup> Tym, na co wskazuje objawienie ojcostwa Bożego, jest nasz paternalizm oraz pomieszanie, jakie wciąż powtarzamy, między autorytetem i władzą. Tym zaś, co objawienie to ratuje, przemieniając je i odwracając, jest ten Boski obraz, jaki kryje w sobie ludzkie ojcostwo, oraz jego zdolność stania się *sakramentem* – widzialnym znakiem rzeczywistości niewidzialnej i kanałem umożliwiającym komunikowanie się z nią.

### Zakończenie

Niewątpliwie, jak to podkreśla Nowacjan, który był pierwszym teologiem języka łacińskiego, „Bóg jest Tym, którego specyfiką jest to, że nie można Go porównywać z niczym”<sup>17</sup> Można jednak się pytać:

<sup>16</sup> *De Trinitate* III, 21.

<sup>17</sup> Nowacjan, *Liber de Trinitate*, 2; PL 3, 891.

czy troska o czystość, jaką zaleca lęk przed antropomorfizmem, nie jest obosieczna? Bez trudu można by bowiem wykazać, że Bóg zawsze bardziej transcendentny jest Bogiem zawsze bardziej totalitarnym i – wszystko dobrze zważywszy – zawsze bardziej antropomorficznym. Głoszone antropomorfizmy, stosowane przez Boga samego celem objawienia się nam, są tym, co jest najbardziej adekwatne, aby mówić o Nim – pod warunkiem wszakże dobrego stosowania analogii.

Gdy chodzi o ojcostwo Boga, kwestia sprowadza się do problemu pewnej adekwatności między językiem biblijnym a naszym własnym językiem: znajdujemy się już z góry bardziej w ramach analogii wiary, aniżeli analogii bytu. W tym zaś rodzaju analogii ograniczamy się ostatecznie do przyznawania Bogu tego, co Mu się należy – Jego własnych słów.

„Aby dojść do określenia Boga, Bóg sam powinien wytworzyć relację między świeckością prawdy stworzonej a swoją Boskością. Wybiera On naszą prawdę jako wyraz swojej prawdy. Akt ten – i to jest moment decydujący – nie jest dowolny, nominalistyczny, ale oparty na fakcie, że nasza prawda należy już zawsze do Boga bardziej niż do nas, podobnie zresztą jak nasz byt, i to na mocy stworzenia”<sup>18</sup>

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**

---

<sup>18</sup> H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, Paris 2008, s. 171.