

Ks. JAN DANIEL SZCZUREK (Kraków)

ELEMENTY PATRYLOGII

Według nauki soboru watykańskiego II dociekania teologiczne winny zmierzać do głębokiego poznania prawdy objawionej (KDK 62). Wynikiem dociekań są nie tylko nowe twierdzenia teologiczne lub rozwiązania zawiłych problemów, ale także wyodrębnienie jakiegoś działu teologii. Nowym działem powstałym przed kilkudziesięciu laty jest np. pneumatologia, bez której obecnie trudno sobie wyobrazić jakikolwiek podręcznik dogmatyki¹. Po głębszym zapoznaniu się z objawioną prawdą o Duchu Świętym rodzi się pytanie, czy nie brak nam jeszcze analogicznej refleksji nad objawioną prawdą o Bogu Ojcu. Gdy Chrystus mówił o powrocie do Ojca, Jego słuchacze „nie pojęli (*ouk égnosán* [od *gignóska*]), że mówił im o Ojcu” (J 8, 27). Po wiekach teologicznego zgłębiania treści Ewangelii wydaje się w pełni uzasadnione pytanie, ile teologia zdołała „pojąć” i wykorzystać z tego wszystkiego, co Chrystus objawił o swoim i naszym Ojcu.

Na palącą potrzebę takiej refleksji wskazuje J. Galot, który opublikował już kilka pozycji książkowych na temat teologii osoby Ojca². Jego zdaniem Bóg Ojciec, jako pierwsza osoba Trójcy Świętej, w pełni zasługuje na poświęcenie Mu odrębnego traktatu teologicznego. Traktat ten nosiłby nazwę, którą w języku polskim można oddać przy pomocy terminu „patrylogia”. Oczywiście, najodpowiedniejszy byłby termin „patrologia”, ale ten już oznacza naukę o ojcach Kościoła³. Chociaż sama nazwa może rodzić pewne zastrzeżenia, to jednak wydaje się najodpowiedniejsza, ze względu choćby na analogię do terminu „pneumatologia”⁴.

Celem niniejszego artykułu jest zarysowanie zagadnień teologicznych stanowiących istotne elementy teologii osoby Boga Ojca, czyli

¹ W. B e i n e r t (wyd.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, t. 3, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, s. 3.

² J. G a l o t, *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Louvain 1985, ss. 208; *Fêter le Père*, Paris 1993, s. 123; *Père, qui es-Tu? Petite catéchèse sur le Père*, Versaille 1996, ss. 172 oraz rozdz. II w książce *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976, s. 63–118. Zob. też: J. D. S z c z u r e k, *Miejsce tajemnicy Trójcy Świętej w teologii współczesnej*, „Analecta Cracoviensia” 26:1994, s. 259.

³ G a l o t, *Découvrir...*, s. 29.

⁴ Inną nazwą mogłaby być „paterologia” lub ewentualnie „teopatologia” czy też „patroteologia”

patrylogii. Prezentacja bazuje głównie na cytowanych wyżej publikacjach Galot, chociaż nie jest on jedynym autorem, który widzi potrzebę zwrócenia uwagi na ten obszar objawienia Chrystusowego. Według W. Kaspera, we współczesnej kulturze mamy do czynienia z głębokim kryzysem pojęcia ojca, spowodowanym przez różnego rodzaju ruchy emancypacyjne. Po uświadomieniu sobie konsekwencji nihilizmu F. Nietschego najskuteczniejszym sposobem przeciwstawiania się zagubieniu wszelkich norm i wszelkiej orientacji jawi się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: „Co to znaczy wierzyć w Boga Ojca wszechmogącego?”⁵

Potrzeba patrylogii

Ważnym argumentem teologicznym za rozwojem patrylogii jest, jak się wydaje, konieczność nieustannego zgłębiania objawienia oraz obowiązek nadrobienia skutków opieszałości w rozumieniu nauki Chrystusa (por. J 8, 27 i Łk 24, 25). Zgłębianie depozytu wiary doprowadziło chrześcijan pierwszych wieków do zdefiniowania troistości Boga jedyne, czego owocem jest dogmatyczna nauka o Bogu jedynym i nauka o Trójcy Świętej. Brak patrylogii nie oznacza więc braku jakiegokolwiek teologicznego ujęcia tajemnicy Boga Ojca. O osobie Ojca mówi teologia trynitarna, ponieważ teologiczna refleksja nad tajemnicą Chrystusa z konieczności prowadzi do refleksji nad tajemnicą Ojca i Ducha Świętego. W tym rozszerzeniu chrystologii na teologię trynitarną znacznie więcej miejsca zajmuje tajemnica Ducha Świętego niż tajemnica Boga Ojca.

Potrzeba patrylogii wynika również stąd, że to, co dotychczasowa teologia trynitarna mówiła o Bogu Ojcu jest bardzo małą częścią treści objawionych nam przez Jego Syna wcielonego. Trudno sobie wyobrazić, aby w części traktatu o Trójcy Świętej poświęconej pierwszej osobie Bożej dało się wyczerpująco i systematycznie przedstawić treść aż 98 wypowiedzi Pana Jezusa, zawartych w samej tylko Ewangelii według św. Jana, w których pojawia się imię „Ojciec”. Zadziwiający jest więc brak patrylogii, tym bardziej, że przecież np. Eucharystia od samego początku jest kierowana do Ojca (przez Chrystusa w Duchu Świętym), czego wyrazem jest choćby zakończenie każdej Modlitwy eucharystycznej⁶.

⁵ W K a s p e r, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. bp Jan Tyrawa, Wrocław 1996, s. 171–176.

⁶ Na temat pierwszeństwa Ojca w liturgii zob.: J. A. J u n g m a n n, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1962, za: K a s p e r, *Bóg...*, s. 185, przypis 33.

Brak poszerzonej refleksji teologicznej nad osobą Ojca jest związany także z bezpodstawnym utożsamianiem przez wielu teologów teologii Boga z teologią Ojca. Zdaniem Galota, wielu egzegetów i teologów traktuje naukę o Ojcu jako naukę o Bogu objawiającym się w Starym Testamencie. Od faktu objawienia się Boga Izraela ojcem ludu Bożego łatwo przechodzi się do stwierdzenia, że objawienie nowotestamentalne jest potwierdzeniem objawienia starotestamentalnego o ojcostwie Boga jedyne. Stąd teologia traktuje osobę Boga Ojca jako kogoś „już znanego” i nie poświęca mu tyle uwagi, co osobom Syna i Ducha Świętego, którzy pojawiają się jako „nowi”⁷.

Nowotestamentalnego objawienia ojcostwa Boga, w przekonaniu o. Galot, nie można traktować jako zwyczajnego rozwinięcia objawienia starotestamentalnego, ponieważ obok podobieństwa istnieje między nimi zasadnicza różnica. Polega ona na objawieniu osoby Boga Ojca jako własnego Ojca Chrystusa. Oznacza to, że tytuł „ojciec” w odniesieniu do Boga zmienił radykalnie swój sens i nie oznacza już ojcostwa Bożego w stosunku do ludu wybranego, ale w pierwszym rzędzie oznacza Ojca Jezusa Chrystusa. Ojciec jest więc przede wszystkim Ojcem w głębi tajemnicy Boga jako odwiecznie rodzący swego jedyne Syna i wraz z Nim tchnący Ducha Świętego. Przez Syna wcielonego ojcostwo Jego Ojca rozciąga się na ludzi, w wyniku czego stają się oni synami Boga z przybrania.

Starotestamentalne objawienie się Boga nie może być traktowane jako zapowiedź objawienia jedynie osoby Ojca, również dlatego, że w Starym Przymierzu Bóg objawiał się swemu ludowi także jako Oblubieniec i jako Duch. U niektórych proroków oblubieńczość Boga wysuwa się nawet na pierwszy plan (por. Oz 2, 18; Iz 54, 4–10; Ez 16, 7–63). Według Nowego Testamentu, oblubieńczość Boga jest właściwa przede wszystkim Synowi. Pan Jezus często przedstawia siebie jako oblubieńca (Mt 22, 2; Mk 2,19–20 i par.; Mt 25, 1–13; Łk 21, 36; por. J 3, 29). Obok oblubieńczości, Stary Testament objawia Boga jako Ducha. Pieśń z Księgi Izajasza mówi bowiem o Bogu jako ojcu i jako duchu prowadzącym swój lud (Iz 63, 7–64, 11). W Starym Testamencie termin „duch” określa jeszcze przymiot Boży. Jednak w świetle Nowego Testamentu dostrzegamy w tym przymiocie przygotowanie do objawienia osoby Ducha Świętego, który poprowadzi uczniów Chrystusa do całej prawdy (J 16, 13).

Ojcostwo, oblubieńczość i duchowość Boga w Starym Testamencie jawią się jako Jego przymioty, które później jednak w Nowym Testamencie okażą się własnymi przymiotami poszczególnych osób Bożych nie dającymi się sprowadzić do ojcostwa. Przed Chrystusem Bóg ob-

⁷ G a l o t, *Découvrir...*, s. 31. Na przykład W. Kasper mówi o istocie Boga (Trójjedynego) właśnie w rozdziale poświęconym osobie Boga Ojca wszechmogącego: K a s p e r, *Bóg...*, s. 188–199.

jawia się równocześnie jako Ojciec, Syn i Duch Święty, w całym swym byciu trynitarnym, bez wyraźnego ukazywania odrębności osób, w Chrystusie natomiast Bóg dał nam poznać głębię tajemnicy swej troistości w niepodzielnej jedności⁸.

Rozwój pogłębionej refleksji teologicznej na temat osoby Boga Ojca pozwoliłby więc głębiej wniknąć w tajemnicę trójjedynego Boga oraz wyraźniej podkreślić różnice między objawieniem Starego i Nowego Testamentu. Patrylogia jako dział teologii dogmatycznej powinna obejmować, jak się wydaje, między innymi takie zagadnienia dotyczące osoby Boga Ojca, jak sposób Jego objawienia się ludziom, ontologię, odwieczne akty, zaangażowanie w dzieje zbawienia, współcierpienie, kult, ustanowienie liturgicznego święta.

Sposób objawienia Ojca

O Ojcu jako odrębnej osobie Bożej dowiadujemy się dzięki objawieniu przekazanemu nam przez Syna, który dla nas stał się człowiekiem. Z objawienia tego wynika, że Bóg Ojciec chce być poznany – dlatego też „wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1–2). Ojciec chciał bowiem, abyśmy patrząc na Syna w ludzkim ciele mogli zobaczyć właśnie Jego (por. J 14, 9). Stąd drogą poznania Ojca jest Chrystus. Wydawać by się zatem mogło, że teologiczne ujęcie tajemnicy Ojca zawarte jest w opisie tajemnicy Chrystusa Syna wcielonego. Jednak chrystologia, analizująca wypowiedzi Chrystusa pod kątem Jego świadomości bycia równym Bogu, nie zwraca dość uwagi na tożsamość Tego, którego Synem jest Chrystus. Chrystologia ogranicza się bowiem do stwierdzenia, że Ten, do którego Chrystus się zwraca „Abba”, jest prawdziwym Bogiem.

Punktem wyjścia do teologicznych rozważań o Ojcu jest dla Galot doświadczenie własnego synostwa przez Chrystusa. Zdaniem Galot pełnię prawdy o synostwie Chrystusa poznajemy nie dzięki tytułowi „Syn”, ale dzięki imieniu, przy pomocy którego Pan Jezus zwracał się do Ojca. Wypowiadając imię „Ojciec”, Chrystus określał samego siebie. Wezwanie „Abba” jest charakterystyczne dla Niego. Choć w Ewangeliach tylko raz mamy wzmiankę o użyciu przez Chrystusa tego imienia (Mk 14, 36), to jednak, według o. Galot, są powody ku temu, aby sądzić, że było ono zwyczajnym wezwaniem stosowanym przez Pana Jezusa, co wynika głównie ze studiów J. Jeremiasa⁹ Jest bo-

⁸ Galot, *Découvrir...*, s. 48–51.

⁹ Por. J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Geschichte*, Göttingen 1966; W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Rome 1963.

wiem wysoce prawdopodobne, że greckie słowo „ojcze” odpowiada właśnie aramejskiemu „abba”. Prawdopodobnie Pan Jezus zawsze używał tego wezwania w modlitwie, z wyjątkiem modlitwy na krzyżu, gdzie cytuje Psalm 22 („Eloi”: Mk 15, 34; Mt 27, 26), po której następuje powrót do „Abba” (Łk 23, 46).

Innym, ważnym wydarzeniem, odślanającym nam ludzką świadomość synostwa Bożego u Pana Jezusa, jest Jego odpowiedź dana Maryi i Józefowi w wieku dwunastu lat: „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2, 49). Najprawdopodobniej również wtedy Pan Jezus użył słowa „Abba”. Tym, kogo On nazywa „Abba”, jest przecież jedyny Bóg Izraela, na którego cześć wybudowano świątynię jerozolimską. Wynika stąd, że bardzo wcześnie Pan Jezus wiedział, kto jest Jego prawdziwym Ojcem. Taka wiedza wykracza daleko poza to, co On mógł dowiedzieć się od Maryi, ponieważ ona nie rozumiała odpowiedzi swego Syna. Osobiste kontakty Jezusa ze swoim Ojcem pozwoliły Mu na sposób ludzki poznać osobę Ojca i przekazać nam to doświadczenie.

Świadomość bycia własnym synem Boga Izraela, posiadana przez Chrystusa, rodzi pytanie, czy widział On w swoim Ojcu tego, który Go zrodził odwiecznie, czy też jedynie tego, który Go przygotował do ziemskiego życia poprzez dziewicze poczęcie. Galot uważa, że odpowiedź na takie pytanie zawarta jest w sposobie zwracania się Pana Jezusa do Boga, polegającym na używaniu wezwania „Abba”. Pełny sens tego wezwania wskazuje równocześnie na zrodzenie czasowe jak i odwieczne. Gdyby bowiem chodziło jedynie o zrodzenie w czasie, postawa Pana Jezusa wobec Boga Izraela byłaby zrozumiała dla Maryi i Józefa (Łk 2, 50). Ponadto, Pan Jezus jest w pełni świadom transcendencji swego Ojca. Daje temu wyraz, podkreślając Jego dobroć przewyższającą dobroć ziemskich ojców: „Jeśli 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). Wyrażenie „o ileż bardziej” (gr. *póso mállon*) akcentuje nieporównywalną wyższość boskiego ojcostwa w stosunku do ludzkiego. Doskonałość Ojca oraz świadomość bycia Jego odwiecznym Synem sprawia, że Chrystus w pełni Go naśladuje, podobnie jak dziecko naśladuje swych rodziców. W swoim działaniu naśladuje Ojca, bo Ojciec ukazuje Mu wszystko (por. J 5, 19–20). On nie tylko Go naśladuje, ale wraz z Nim działa, czemu daje wyraz, gdy tłumaczy uzdrowienie w szabat: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5, 17). W ten sposób Pan Jezus wyjaśnia obraz Stwórcy odpoczywającego po dokonaniu dzieła stwórczego (Rdz 2, 2) i koryguje go. On działa wespół z Ojcem, bo nieustannie pozostaje w łonie Ojca (J 1, 18)¹⁰.

¹⁰ Galot, *Découvrir...*, s. 60–69.

Objawienie i ontologia

Pytanie o sposób poznania tajemnicy Ojca każe rozważyć dwa sposoby dochodzenia do jej poznania: sposób odzwierciedlający porządek objawienia i sposób odzwierciedlający porządek ontologiczny. Porządek objawienia zakłada więc poznanie najpierw jedyności Boga, a dopiero w drugim etapie poznanie Jego troistości, odpowiednio do objawienia Starego i Nowego Testamentu. Porządek ontologiczny natomiast polega na poznaniu absolutnego źródła wszystkiego, którym w świetle objawienia Nowego Testamentu jest właśnie Ojciec. Galot opowiada się za drugim sposobem, ponieważ według św. Jana „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (J 1, 18). Pouczyć o Bogu oznacza przede wszystkim pouczyć o Ojcu, zaś widzieć Boga oznacza widzieć samą głębię Bożej rzeczywistości, czyli Ojca. Ponadto, Bóg w objawieniu Starego Testamentu nie jest tylko Ojcem z objawienia Nowego Testamentu.

Z porządkiem ontologicznym jest związany kolejny problem, wyrażający się w pytaniu: Czy rzeczywistość Boga jest pierwotna w stosunku do rzeczywistości Ojca, innymi słowy – czy Bóg najpierw jest Bogiem, a potem dopiero, jakby w konsekwencji, Ojcem? Jednoznaczna odpowiedź na tak postawione pytanie wyznacza dwa zasadnicze typy teologii trynitarnej: teologię wschodnią, która pojmuje Ojca jako pierwotną rzeczywistość Boga, oraz teologię zachodnią, która pojmuje jedną naturę Bożą jako pierwotną rzeczywistość Boga. Zdaniem o. Galot, wszelka spekulacja trynitarzna musi kierować się zasadą ontologicznej równorzędności i współwieczności natury Bożej i osób Bożych. Zachowaniu tej zasady nie sprzyja pojmowanie troistości osób Bożych jako wyniku aktów poznania i woli, ponieważ zdaje się ono sugerować uprzednie istnienie Boga jednoosobowego, który w wyniku poznania i miłości siebie staje się Trójcą Świętą. Zachowanie wspomnianej zasady jest utrudnione także przez pojmowanie troistości jako rzeczywistości pierwotnej w stosunku do jednej natury Bożej. Akcentowanie jedności lub troistości jest wynikiem ograniczoności naszego poznania i wyrażania się¹¹. Podobnego zdania jest J. Ratzinger, który twierdzi, że myślenie o Bogu trójjedynym w pewnym sensie odzwierciedla myślenie przyrodnicze, w którym występuje prawo komplementarności. Takie myślenie pozwala dostrzec, że obok substancji również relacja stanowi pierwotną formę bytu. Dzięki temu „Bóg jest ponad liczbą pojedynczą i mnogą”¹².

¹¹ Por. Galot, *Découvrir...*, s. 73–78.

¹² J. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 125 n, 131, 134 n.

Odwieczne akty Ojca

Poznanie tajemnicy Ojca w Jego osobowej odrębności wiąże się z poznaniem Jego odwiecznych aktów rodzenia i tchnienia oraz różnicy między nimi. W związku z odwiecznym aktem rodzenia trzeba stwierdzić, że on ani nie poprzedza istnienia Ojca, ani po Nim nie następuje, ale z Nim współistnieje. Akt rodzenia nie jest uprzedni w stosunku do osoby Ojca, ponieważ Ojciec jest absolutnym początkiem wszystkiego i nie istnieje nic, co byłoby w jakikolwiek sposób uprzednie. Akt rodzenia nie jest również następstwem ojcostwa jak w przypadku ludzkiego przekazywania życia, ponieważ zakładałoby to uprzednie istnienie osoby Bożej nie będącej Ojcem. Rodząc, Ojciec jest więc Ojcem, akt rodzenia zaś jest takim, bo jest aktem Ojca.

Zagadnienie rozumienia samego aktu rodzenia jest przedmiotem wzrastającego zainteresowania teologów. Tradycyjne rozumienie go jako aktu intelektualnego nie jest już w pełni zadowalające. Według Galota, akt odwiecznego rodzenia Syna należy pojmować jako akt miłości, mocą którego Ojciec przekazuje pełnię życia swemu Synowi. Fundamentalna prawda o Bogu samym w sobie wyraża się bowiem w twierdzeniu: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8). „Miłość” określa więc sposób Bożego bytowania. Miłość staje się kategorią ontologiczną. Nie oznacza ona jednak bycia dla siebie, ale bycie dla drugiego. „Miłość” w twierdzeniu „Bóg jest miłością” oznacza miłość altruistyczną, a nie miłość siebie, ponieważ – według autora cytowanej opinii – potwierdzeniem jego prawdziwości jest posłanie Syna jako ofiary przebłagalnej za nasze grzechy (1 J 4, 10). Miłość altruistyczna zakłada zatem istnienie wielości osób. Bóg jest miłością, bo jest wspólnotą osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Takie połączenie prawdy o miłości z prawdą o troistości Boga pełni fundamentalną rolę w *De Trinitate* Ryszarda ze św. Wiktora¹³, do którego nawiązuje coraz więcej teologów współczesnych. Galot jest przekonany, że objawienie dostarcza nam argumentów na potwierdzenie tezy o zrodzeniu Syna aktem miłości. Jednym z nich jest nazwanie Chrystusa „Synem Jego miłości” (*hyiós tês agápes autoû*, Kol, 1, 13)¹⁴.

Odwiecznym aktem Ojca jest również tchnienie Ducha Świętego. Jeśli tchnienie jest aktem Ojca, to powstaje pytanie o jego różnicę w stosunku do odwiecznego aktu rodzenia Syna. Wielcy teologowie od początku poszukiwali na nie odpowiedzi. Augustyn¹⁵ i Jan Dama-

¹³ PL 196, s. 887–992. Wydanie krytyczne: J. R i b a i l l i e r, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris 1958, s. 301 (Textes Philosophiques du Moyen Age, 6).

¹⁴ Por. J. G a l o t, *La génération éternelle du Fils*, [w:] „Gregorianum” 71:1990, s. 659 n., 673–678.

¹⁵ *Contra Maximinum*, II 14; PL 42, 770.

sceński¹⁶ stwierdzają na przykład istnienie różnicy, ale zdają sobie sprawę z tego, że nie są w stanie wyjaśnić, na czym ona polega. Dla Tomasza z Akwinu rozważane pytanie nie stanowi problemu: różnica polega na tym, że pochodzenie przez akt poznania jest rodzeniem, ponieważ dokonuje się na sposób odzwierciedlania, pochodzenie zaś przez akt woli jest tchnieniem, ponieważ dokonuje się na sposób impulsu i poruszenia¹⁷. Jednak takie wyjaśnienie, zdaniem o. Galot, budzi wątpliwości, ponieważ trudno zaprzeczyć, że tchnienie, jako akt doskonałej miłości Ojca i Syna, nie sprawia podobieństwa Ducha Świętego do ich obu. Duch Święty jest przecież tym samym jedynym Bogiem co Ojciec i Syn¹⁸. Ponadto, jeśli się przyjmie, że odwieczne rodzenie Syna również jest aktem miłości, to wówczas różnica staje się jeszcze mniej wyraźna.

Galot poszukuje odpowiedzi na pytanie, analizując dane objawienia na temat Ducha Świętego. W jego świetle jest On prawdą, mocą i miłością, dzięki czemu możemy modlić się do Niego o światło prawdy, o moc na trudne chwile, o dar miłości. Zatem akt tchnienia, mocą którego pochodzi Duch Święty musi być tak pojęty, aby harmonizował ze wspomnianymi aspektami Jego tożsamości. W przekonaniu Galota, akt tchnienia jest aktem miłości, podobnie jak akt rodzenia. Ojciec z miłości rodzi Syna i w ten sposób wzbudza u Syna odwzajemnienie miłości. Wzajemna miłość Ojca i Syna pochodzi od Ojca, jako pierwszego źródła, i od Syna, który aktem autentycznej miłości odwzajemnia miłość Ojca. Odwzajemniona miłość jest równie doskonała jak rodząca miłość Ojca, może więc być zasadą samoistności odrębnej osoby. Wzajemna miłość Ojca i Syna jest zatem tchnieniem Ducha Świętego, które konstytuuje Jego bycie osobą. Takie rozumienie aktu tchnienia wynika, zdaniem Galota, ze słów Ojca oznajmiającego: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (Mk 1, 11), oraz z radości Chrystusa spowodowanej objawieniem prawdy ludziom prostym (Łk 10, 21). W obu przypadkach jest obecny Duch Święty: w czasie chrztu zstępuje od Ojca na Syna, w chwili radości Syna On „przekazuje” uwielbienie Ojcu.

W oparciu o przedstawiony opis Galot wyraża przekonanie, że tchnienie jest kontynuacją rodzenia. Właściwe miłości przekazywanie życia w akcie rodzenia dopełnia się w akcie tchnienia. Przez tchnienie Ojciec wzmaga swą miłość do Syna, a Syn na nowo potwierdza swą synowską miłość. Dzięki temu odrębność każdej z trzech osób Bożych jest jeszcze bardziej uwydatniona. Galot zdecydowanie podkreśla istnienie różnicy między rodzeniem i tchnieniem i krytykuje F. X. Durr-

¹⁶ *De fide orthodoxa* I; PG 94, 842A.

¹⁷ Por. *Summa theologiae*, I q. 27, a. 4.

¹⁸ J. G a l o t, *L'Esprit Saint et la spiration*, [w:] „Gregorianum” 74:1993, s. 241–242.

wella¹⁹ za zredukowanie aktu tchnienia do aktu rodzenia. Jego zdaniem różnica polega na tym, że w akcie rodzenia Ojciec dokonuje eksterioryzacji swego osobowego bytowania, natomiast w akcie tchnienia wraz z Synem dokonuje On interioryzacji osobowego bytowania Syna tworząc z Nim doskonałą jedność w postaci odrębnej osoby Ducha Świętego. Akt rodzenia zmierza zatem do rozróżniania, akt tchnienia natomiast do harmonizacji wewnątrz Bożego bytu²⁰.

Proponowane przez Galota rozumienie aktu tchnienia zawiera, jak się wydaje, pewne podobieństwo do koncepcji K. Rahnera. Według niemieckiego teologa, w Bogu jako takim istnieje rzeczywista różnica między jednym i tym samym Bogiem, jako jedynym i koniecznym, który jest bez początku Przekazującym samemu sobie (Ojcem), który dla siebie jest Wypowiedzianym w prawdzie (Synem) i który dla siebie samego jest Otrzymanym i Przyjętym w miłości (Duchem). Tym, co jest przekazywane, jest boskość, czyli istota Boża²¹. Opis przedstawiony przez Galota można by porównywać też z wynikami spekulacji teologicznych H. U. von Balthasara, według którego Duch Święty jest postawą Syna, wyrażającą się w Jego byciu-zwróconym-ku-Ojcu i pochodzi przez Jego wdzięczność i gotowość wobec Ojca. Duch Święty pochodzi z Ich wzajemnej jedności²². Chociaż w kwestii rozumienia aktu tchnienia Galot nie polemizuje wprost ani z Rahnerem, ani z Balthasarem, to jednak na temat Rahnera wyraża się on krytycznie w związku jego koncepcją odrębnego sposobu subsystencji²³, zaś o jego stanowisku wobec poglądów Balthasara można wnioskować z krytyki wobec Durrwella²⁴, którego przekonanie (przynajmniej częściowo) podziela Balthasar²⁵.

Przytoczone opinie wszystkich trzech teologów uświadamiają nam dość wyraźnie istnienie teologicznego problemu polegającego na okre-

¹⁹ Chodzi o publikacje: F.-X D u r r w e l l i, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983 oraz tegoż: *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1987

²⁰ „[A l'interieure de Dieu] d'un côté, il y a mouvement vers l'extérieure, dans le sens de la distinction, et de l'autre le mouvement se fait vers l'intérieure, dans le sens de l'union” (G a l o t, *L'Esprit...*, s. 258; por. s. 253–258).

²¹ K. R a h n e r, *Der dreifaltige Gott als transzenderer Urgrund der Heilsgeschichte*, [w:] *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967, s. 384.

²² „Der Geist ist in Gott der Letzte, das hervorgeht, und ist deshalb bestimmt durch die Beziehungen zwischen Vater und Sohn, durch die Zeugung des Sohnes, sein Gezeugt- und zum Vater Gewandtsein, ihre gegenseitige Einheit, die den Geist ausschaut” (H. U. v o n B a l t h a s a r, *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, s. 57, por. 224). Tekst polski: H. U. v o n B a l t h a s a r, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 267, 269.

²³ J. G a l o t, *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, tłum. J. Szczurek, Kraków 1994, s. 14–17

²⁴ G a l o t, *L'Esprit...*, s. 256 n.

²⁵ Por. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Theologik*, Bd. 3, Einsiedeln 1985–1987, s. 48–50.

śleniu różnicy między rodzeniem i tchnieniem. Akt tchnienia jawi się bowiem jako akt o charakterze przeciwstawnym do aktu rodzenia, w tym sensie, że Ojciec w akcie tchnienia wydaje się znacznie mniej aktywny niż w akcie rodzenia. Akt tchnienia czynnego ze strony Ojca polegałby zatem na pełnej ale biernej otwartości Ojca wobec wdzięczności Syna. We wszystkich trzech koncepcjach ważną rolę odgrywa przyimek „przez”: Ojciec tchnie Ducha Świętego „przez” Syna. Wprawdzie sformułowanie takie odpowiada bardziej sposobowi wyrażania wewnątrztrynitarnych relacji właściwemu teologii wschodniej, jednak w istocie, jak się wydaje, osłabia jeszcze bardziej prymat Ojca niż tradycyjne dla teologii zachodniej sformułowanie zawierające *Filioque*. Osłabienie to polegałoby na przypisaniu Synowi większego udziału w tchnieniu Ducha Świętego niż Ojcu. Nie ulega wątpliwości, że sygnalizowane zagadnienie wymaga pogłębionej analizy w świetle danych objawienia.

Wydaje się, że pomocne mogą tu być sugestie A. Brunnera, według którego tchnienie w znaczeniu biblijnym jest aktem przekazania życia, a w codziennym doświadczeniu wiąże się ono z mówieniem. Akt wspólnego tchnienia przez Ojca i Syna jest słowem wypowiedzianym przez obu do Ducha Świętego²⁶. Przedłużeniem owej wewnątrztrynitarniej „rozmowy” byłoby posłanie Syna i Ducha Świętego, przez które Ojciec angażuje się w dzieje zbawienia.

Zaangażowanie Ojca w dzieje zbawienia

Ojciec, jako absolutne źródło wszystkiego, jest również początkiem zbawienia człowieka. Dokonuje się ono zgodnie z odwiecznym planem, którego autorem, według Listu do Efezjan (1, 3–14), jest właśnie Ojciec. Sam fakt istnienia planu zbawienia świadczy o sposobie działania Ojca: jest ono logicznie uporządkowane, wolne od przypadkowości i ukierunkowane na ściśle określony cel. Fundamentalną cechą planu jest życzliwość wobec tych, których dotyczy, jest to bowiem plan podjęty według dobrej woli Ojca i wyrażający Jego upodobanie (gr. *eudokia*, Ef 1, 5.9).

Odwieczny plan Ojca jest wyrazem Jego miłości: „Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1, 4–5). Plan zbawienia został więc przez Ojca tak skomponowany, aby w świecie rozwijającym się według niego było możliwe usynowienie ludzi. Galot sugeruje, aby plan zbawienia rozumieć szerzej, tzn. jako plan obejmujący dzieje całego wszechświata od jego początku aż do przekazania przez Chrystusa królowania Ojcu (1 Kor 15, 24).

²⁶ A. B r u n n e r, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Einsiedeln 1976, s. 95–96.

Plan określa rozwój wszechświata od materii poprzez istoty żywe do człowieka w taki sposób, że człowiek może stać się synem Boga. Cała ludzka egzystencja znajduje więc swój sens i swe uzasadnienie w ojcostwie Boga²⁷

Realizacja planu dokonuje się etapami, które według Listu do Rzymian (8, 29–30) są następujące: wybranie, przeznaczenie, powołanie, usprawiedliwienie i wywyższenie (por. Ef 1, 3–14). Kolejne etapy procesu usynowienia wiążą się ze szczególnym zaangażowaniem poszczególnych osób Bożych: w wybranie i przeznaczenie jest zaangażowany Ojciec (Ef 1, 4–5; 11–12), w powołanie i usprawiedliwienie – Syn (Ef 1, 7), w wywyższenie – Duch Święty (Ef 1, 13c–14). Prawda, że Ojciec „wybrał nas” (poza czasem) (gr. *ekséleksato hemâs*), rodzi pytanie o przedmiot wyboru. Kontekst („nas” – *hemâs*) wskazuje na autora listu i jego adresatów i przez to zdaje się sugerować, że chodzi o wybór określonych osób spośród wielu innych. Niektórzy komentatorzy widzą tu nawiązanie do idei wybrania Izraela spośród wielu narodów²⁸, wskutek czego pozostają one jakby poza zasięgiem tej samej Bożej zyczliwości. Za taką interpretacją zdaje się przemawiać użycie formy słowa *eklégomai* w opisie wyboru uczniów przez Chrystusa (np. Łk 6, 13). Jednak w świetle prawdy o umiłowaniu świata przez Ojca (J 3, 16) nasuwa się szersze rozumienie wyrażenia „wybrał nas”. Jeśli Ojciec umiłował wszystkich ludzi, to również wybranie odnosi się do wszystkich. Wówczas „wybranie” oznaczałoby albo samą decyzję o dokonaniu wyboru (Ojciec mógł nikogo nie wybierać), albo wybranie ludzi spośród innych istot wolnych (np. zamiast wybrania aniołów). Z kolei za taką interpretacją zdaje się przemawiać użycie greckiego *eklelegménos* (od *eklégomai*) w odniesieniu do Chrystusa (Łk 9, 35)²⁹. Galot skłania się za szerszą interpretacją przedmiotu wyboru i podkreśla, że wybór dokonany przez Ojca nikogo nie wyklucza, zaś zaimek „nas” oznacza, że Ojciec wybiera każdego indywidualnie bez żadnych jego zasług. Wybierając w ten sposób Ojciec przeznacza równocześnie wszystkich wybranych na przybranych synów Bożych nie wykluczając nikogo³⁰.

Zaangażowanie Ojca w dzieje zbawienia przejawia się w Jego opatrności. Według Galota, opatrność Ojca jest aspektem Jego ojcostwa. Jednak prawda o opatrności Ojca podkreśla bardziej Jego zaangażowanie w sprawy świata i Jego ojcowską troskę o człowieka,

²⁷ Por. Galot, *Père, qui es-Tu?...*, s. 47 n.

²⁸ P. Kobelski, *The Letter to the Ephesians. Commentary*, [w:] R. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1990, s. 886 (55:16).

²⁹ Na temat biblijnego pojęcia „wybrania” zob.: L. De Lorenzi, *Elezione*, [w:] P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlando (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1988, s. 444–458.

³⁰ Por. Galot, *Découvrir...*, s. 105–106.

a pośrednio dopiero tajemnicę wewnętrznego życia trójjedynego Boga, którego źródłem jest właśnie On – Ojciec. Równocześnie trzeba zauważyć, że opatrzność Boża nie jest tylko opatrznością Ojca, lecz również opatrznością Syna i Ducha Świętego³¹.

Współcierpienie Ojca

Zaangażowanie Ojca w dzieje świata i Jego opatrzność przejawiają się w posłaniu Syna. Przez posłanie Go na ofiarę przebłagalną za nasze grzechy (por. 1 J 4, 10) Ojciec zaangażował się również w Jego cierpienie³². Zwykle nie dostrzega się tego cierpienia Ojca, sądząc, że jest On poza i ponad cierpieniem Syna jako ten, który domaga się zadośćuczynienia za grzechy, sam zaś nie interesuje się jego ceną. Takie pojmowanie stosunku Ojca do Syna prowadzi do negatywnego obrazu Ojca jako oczekującego najwyższej ofiary (ofiary z życia) dla swej chwały i pozostającego przy tym całkowicie obojętnym i niewzruszonym wobec cierpienia własnego Syna³³.

Po ludzku sądząc, można by pytać, dlaczego Ojciec sam nie przyszedł na świat, lecz posłał swego Syna, wystawiając Go na cierpienie krzyża³⁴. Posłanie umiłowanego Syna na mękę było jednak bardziej bolesne niż osobiste podjęcie męki krzyżowej, ponieważ cierpienie zadane Synowi było bezpośrednio obrazą Ojca i równocześnie rodziło współczucie Synowi, ponieważ Ojciec pozostawał z Nim w nieprzerwanej jedności. Uczestnicząc w cierpieniu Syna, Ojciec przemienił je w błogosławieństwo dla ludzkości. Nie ulega jednak wątpliwości, że cierpienia wcielonego Syna na krzyżu nie były osobistymi cierpieniami Ojca, ponieważ są Oni dwiema różnymi osobami. Poprzez jedność miłości z Synem Ojciec jest najdoskonalszym wzorem współczucia. Współcierpienie Ojca w niczym nie ogranicza doskonałości Jego boskiej natury. W zrozumieniu tej prawdy pomaga rozróżnienie między Bożym bytowaniem a Bożą miłością³⁵. Ojciec pozostaje Bogiem nieukończonym doskonałym w swym boskim bytowaniu, ale przez dobrowolną decyzję postanowił wejść w ojcowską relację miłości z człowiekiem, angażując się w ten sposób w cierpienie.

³¹ Nieco więcej na temat trynitarnego aspektu opatrzności Bożej zob.: S z c z u r e k, *Miejsce tajemnicy...*, s. 259 n.

³² Por. J. G a l o t, *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976, ss. 222.

³³ Por. tamże, s. 211–215.

³⁴ Według K. Rahnera, zdolność wcielenia przysługuje Synowi jako Słowu, ponieważ tylko On jest objawiającym Słowem Ojca; K. R a h n e r, *Der dreifaltige Gott...*, t. 2, s. 334.

³⁵ Por. G a l o t, *Dieu...*, s. 159 n.

Prawda o współcierpieniu Ojca bywa tematem ikonografii, która w różny sposób ją podkreśla. Bardzo często Ojciec jest przedstawiany jako trzymający martwe ciało Syna. W wyobrażeniach Trójcy Świętej Ojciec bywa przedstawiany w geście podtrzymywania krzyża swego Syna w otwartych ramionach³⁶ W tym kontekście możemy głębiej rozumieć słowa Pana Jezusa: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). Wpatrując się w cierpiącą twarz Syna trzeba w niej widzieć również współcierpiącego Ojca³⁷

W ofierze krzyżowej Syn daje wyraz bezgranicznej miłości. Jednak w ofierze inicjatywa należy do Ojca, ponieważ to On „posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4, 10d). Zatem również Ojciec „do końca nas umiłował” (J 13, 1), bo dał nam swego Syna największy dar, jaki mógł dać. Poza Synem, Ojciec nie ma nic bardziej własnego i bardziej drogiego, co mógłby nam dać. Ojciec więc jako pierwszy angażuje się w ofiarę. Pan Jezus zaś wchodzi na drogę męki, ponieważ zawsze patrzy na działającego Ojca (por. J 5, 19), który otwarł przed Nim drogę krzyża.

Postawę Ojca i Jego zaangażowanie w ofiarę Syna wyraża przypowieść o przewrotnych rolnikach (Mk 12, 1–12). Jeszcze wyraźniej widzimy zaangażowanie Ojca na podstawie słów św. Pawła, który mówi o Ojcu: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale za nas wszystkich wydał, jakże miałby nam wraz z Nim i wszystkiego nie darować?” (Rz 8, 32). Słowa „własnego Syna nie oszczędził” nawiązują do ofiary Abrahama (Rdz 22, 12–16). Bóg powstrzymał Abrahama, sam jednak nie powstrzymał się od przyjęcia ofiary swego Syna, pomimo Jego gorących próśb (por. Mk 14, 36; Hbr 5, 7). Pokazuje to ogrom miłości Boga Ojca do człowieka, miłości, która każe oszczędzać ludzkich synów kosztem własnego Syna. Dzięki temu jednak Ojciec zapewnił sobie niezliczone potomstwo synów w swym jednorodnym Synu, podobnie jak Abraham zapewnił sobie duchowe potomstwo (Rdz 22, 17)³⁸

Z przytoczonych rozważań wynika, że cierpienie w tajemniczy sposób jest obecne w łonie Trójcy Świętej. W encyklice *Dominum et vivificantem* (n. 39) Jan Paweł II wspomina o „ból Ojca”, który rodzi „przedziwną ekonomię miłości odkupieńczej w Jezusie Chrystusie”. Teologiczna refleksja nad cierpieniem Boga (pasiologia) nie może więc abstrahować od tajemnicy Trójcy Świętej³⁹

³⁶ Więcej na temat ikonografii Boga Ojca zob.: H. W e g n e r, *Bóg Ojciec w ikonografii*, [w:] F. G r y g l e w i c z, R. Ł u k a s z y k, Z. S u ł o w s k i (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 2. Lublin 1976, s. 987–990.

³⁷ G a l o t, *Père...*, s. 72–79.

³⁸ G a l o t, *Père...*, s. 75–77.

³⁹ Na temat teologii cierpienia Boga zob. m.in.: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Théologie, Christologie, Anthropologie*, [w:] „Documentation catholique” 16

Kult Ojca

Z objawieniem Ojca jest związane ustanowienie nowego kultu. Zamiar jego ustanowienia Pan Jezus objawia przy okazji oczyszczenia Świątyni Jerozolimskiej, którą nazywa „domem Ojca” (J 2, 16). Pierwotny sens świątyni został bowiem zmieniony przez otwarcie jej na działalność nie związaną bezpośrednio z kultem, mianowicie przez uprawianie w niej handlu. W ostateczności doszło do całkowitego pozbawienia sensu jej istnienia; dokonało się to przez wydanie wyroku skazującego na Syna Tego, którego „domem” była świątynia. Galot nazywa ów wyrok duchowym zburzeniem świątyni i uważa je za realizację zapowiedzi Chrystusa, według której ze świątyni nie pozostanie „kamień na kamieniu, który by nie był zwalony” (Mk 13, 2)⁴⁰. Przy oczyszczeniu świątyni Chrystus zapowiada odbudowanie nowej świątyni, dokonane faktycznie przez zmartwychwstanie (por. J 2, 19.21). Równocześnie dokonało się ustanowienie nowego kultu „w duchu i prawdzie” zapowiedzianego w rozmowie ze Samarytanką (J 4, 19–26).

Nowy kult nie polega już na zwyczajnym uwielbieniu Boga przez zewnętrzne gesty, ale jest związany z głęboką wewnętrzną przemianą człowieka. Kult w „duchu” jest bowiem kultem inspirowanym przez Ducha Świętego. Duch Święty jako duch Chrystusa umożliwia naśladowanie synowskiej postawy wcielonego Syna Boga. Wynika to ze słów św. Pawła, który stwierdza, że nasze wołanie „Abba”, skierowane do Ojca, jest właśnie dziełem Ducha Świętego (Ga 4, 6; Rz 8, 15). Duch Chrystusa sprawia więc w nas postawę synowską wobec Ojca na wzór Jego Syna. Nowy kult jest zatem ściśle związany z objawieniem Trójcy Świętej. Inspirowany przez Ducha Świętego sprawia w nas życie Syna i skierowuje nas do Ojca. Tak trynitarnie rozumienie omawianego wyrażenia „cześć w duchu i prawdzie” podkreśla jeszcze wyraźniej, że każdy akt kultu jest skierowany do Ojca⁴¹.

Nowy kult w duchu i prawdzie wymaga właściwej postawy człowieka, polegającej na uległości woli Ojca. Wraz z uległością istotnymi elementami kultu są uwielbienie i dziękczynienie. Wyrażają one odpowiedź człowieka na wspaniałe rzeczy, które uczynił nam Bóg. Przykładem entuzjastycznego uwielbienia i dziękczynienia jest hymn św. Pawła z Listu do Efezjan (1, 3; por. 1 P 1, 3). Motywem uwielbie-

styczeń 1983, s. 123–126; J. M o l t m a n n, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1981, wyd. 4; H. V o r g r i m l e r, *Das Leiden Gottes*, „Theologie der Gegenwart” 30:1987, s. 20–26. Opracowanie pasjologii H. U. von Balthasara: R. Th. K r e n s k i, *‘Passio Caritatis’. Trinitarische Passiologie im Werk von Hans Urs von Balthasar*, Freiburg 1990, s. 406 (Sammlung Horizonte NF, 28).

⁴⁰ G a l o t, *Wybrane...*, s. 153.

⁴¹ G a l o t, *Découvrir...*, s. 180 n.

nia w nowym kulcie jest wspaniały plan usynowienia nas przez Ojca poprzez zbawcze dzieło Jego Syna oraz okazanie nam ogromnej miłości ojcowskiej. Takiego uwielbienia uczy nas Pan Jezus, gdy rozradowany w Duchu Świętym wysławia Ojca za objawienie dane prostodusznym (Łk 10, 21).

Z uwielbieniem związane jest dziękczynienie, które jest wyrazem wdzięczności za nieustanną ojcowską życzliwość okazywaną nam spontanicznie lub w odpowiedzi na nasze prośby. Wcielony Syn uczy nas dziękczynienia Ojcu przy wskrzeszeniu Łazarza (J 11, 41) i daje nam „narzędzie” tego dziękczynienia, którym jest Eucharystia. „Eucharystia” znaczy bowiem wdzięczność, dziękczynienie. Jest to dziękczynienie Ojcu przez Chrystusa w Duchu Świętym za chleb z nieba i za gromadzenie swych dzieci w jednym Kościele swego Syna⁴².

Liturgia eucharystyczna jest więc szczególnym aktem kultu w „duchu i prawdzie” składanym Ojcu. Liturgia eucharystyczna jest wyjątkowo patrocentryczna. Podkreśla to również J. O'Donnell, idąc za C. Vagagginiem, gdy mówi, że chociaż wszystkie osoby Trójcy Świętej są wspominane w czasie Eucharystii, to jednak Bóg Ojciec lub po prostu Bóg jest tym, do którego jest skierowany sam akt ofiary. Większość oracji mszalnych zwraca się właśnie do Ojca. Wyraża to fundamentalną prawdę, że wszystko bierze początek od Ojca i wszystko do Niego powraca. Wszystko do Niego powraca właśnie przez Syna w Duchu Świętym. Łatwo się o tym przekonać, zwracając uwagę na słowa którejkolwiek modlitwy eucharystycznej, występującej po preistoczeniu⁴³.

Oprócz liturgicznego patrocentryzmu, pobożność chrześcijańska próbuje rozwijać inne formy kultu Boga Ojca. Trudno tu przedstawić historyczny rozwój tej pobożności. W polskiej pobożności jest znana *Koronka do miłosierdzia Bożego* s. Faustyny Kowalskiej i kult Boga Ojca w Zgromadzeniu Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa, założonym przez Zofię Tajber (Matkę Paulę).

Koronka do miłosierdzia Bożego wyraża akt ofiarowania Ojcu Jego Syna wcielonemu i prośbę do Ojca o okazanie nam miłosierdzia: „Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo najmilszego Syna Twojego, a Pana naszego Jezusa Chrystusa na przebłaganie za grzechy nasze i całego świata. Dla jego bolesnej męki miej miłosierdzie dla nas i całego świata” Z teologicznego punktu widzenia akt ofiarowania w *Koronce* jest analogiczny do aktu ofiarowania dokonywanego się podczas ofiary eucharystycznej, w czasie której kapłan mówi: „Wspominając śmierć i zmartwychwstanie Twojego Syna, ofiarujemy Tobie, Boże, Chleb życia i Kielich zbawienia...” Wątpliwości

⁴² Galot, *Père...*, s. 152–159.

⁴³ J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993, s. 175 n.

teologiczne na temat możliwości ofiarowania Ojcu bóstwa Jego Syna zostały wyjaśnione przez *Iudicium alterius theologi censoris* zamieszczonego w *Positio super scriptis* dotyczącej s. Faustyny Kowalskiej. Teolog wyjaśniał, że formuła „Ciało i Krew, Dusza i Bóstwo (...) Pana naszego Jezusa Chrystusa” została użyta już przez sobór trydencki w definicji dogmatycznej na temat obecności Chrystusa w Eucharystii⁴⁴. „Bóstwo” w soborowej definicji nie oznacza zatem natury Bożej wspólnej trzem osobom Bożym i oderwanej od Nich, ale własną naturę Boga Syna, czyli osobę Boga Syna. Podobnie w *Koronce* oznacza ono boską osobę Syna. Dzięki temu akt ofiarowania Ojcu Przedwiecznemu „całego” Jezusa, czyli człowieczeństwa i bóstwa będącego własnością Syna wcielonego, jest odwołaniem się do najmocniejszego motywu, mogącego skłonić Ojca do wysłuchania modlitwy. Jest nim nie tyle samo zadośćuczynienie za nasze grzechy, co miłosierna miłość okazana człowiekowi w cierpieniach Syna, podjętych z woli Ojca⁴⁵.

Kult Boga Ojca rozwija się również w Zgromadzeniu Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa. Według założycielki Zgromadzenia Matki Pauli, spotkanie duszy człowieka z Chrystusem jest spotkaniem z Bogiem (czyli Trójcą Świętą), z którym Odkupiciel jest jedno na mocy trynitarniej jedności⁴⁶. Duchowość matki Pauli oraz jej zgromadzenia jest trynitarna i patrocentryczna. Uwielbienie Boga Ojca wyraża jej modlitwa dziękczynna, która w pierwszej części jest skierowana do Chrystusa Odkupiciela, a w drugiej do Ojca⁴⁷. Treść drugiej części podkreśla wszechmoc Ojca, stworzenie przez Niego człowieka, „stworzenie” zgromadzenia, Jego odwieczne ojcostwo, Jego miłość do Syna, opatrność i poddanie sobie ludzi. Modlitwa podkreśla więc głównie te przymioty Ojca, które są wspólne wszystkim osobom Bożym, mniej zaś Jego ojcostwo w stosunku do uczniów swojego Syna. Jest to zapewne odzwierciedleniem stanu teologii i duchowości z czasów powstawania tego zgromadzenia.

Ustanowienie liturgicznego święta Ojca naszego

Chociaż kult osoby Boga Ojca jest sprawowany w Kościele w różny sposób, to jednak w porównaniu z kultem pozostałych osób Bożych zaobserwować można pewną dysproporcję. Jej wyrazem jest, zdaniem

⁴⁴ Autor miał zapewne na myśli słowa: „Et semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere” (DS 1640; por. DS 1651).

⁴⁵ *Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, Cracovien. beatificationis et canonisationis servae Dei Faustinae Kowalska Instituti Sororum B.M.V. a Misericordia (1905–1938). Positio super scriptis*, Roma 1980, s. 433 n.

⁴⁶ F P t a k, *Służyła Bogu w radości i dziękczynieniu*, Kraków 1987, s. 85.

⁴⁷ Tamże, s. 101.

Galot, brak liturgicznego święta Boga Ojca. Czy oznacza to, że chrześcijanie nie powinni takiego święta obchodzić, czy też do tej pory nie uświadomili sobie jego potrzeby? Fakt ten staje się jeszcze bardziej znamieny, gdy zwrócimy uwagę na wielość świąt dedykowanych świętym, np. Maryi⁴⁸.

W przeszłości były już podejmowane próby ustanowienia liturgicznego święta Boga Ojca. We Francji i w Hiszpanii na początku XVII w. rozwijał się kult Boga Ojca i odprawiane były msze św. ku Jego czci. Jednakże w 1628 r. Święta Kongregacja Rytów zakazała odprawiania takich mszy św. ze względu na brak jej formalnej zgody na używanie stosowanych w nich formularzy. Pomimo tego kult Boga Ojca się rozwijał i kapituła w Liège zwróciła się z prośbą o ustanowienie takiego święta. Kongregacja Rytów oświadczyła 1 grudnia 1657 r., że nie może wyrazić zgody. Druga prośba o ustanowienie święta pochodzi z 1684 r. od króla Hiszpanii Karola II. Z powodu braku odpowiedzi wystosowane zostały kolejne listy (w 1688 r. i w 1694 r.) i wreszcie za pontyfikatu Innocentego XII w 1695 r. Kongregacja zajęła się tą sprawą. Jednakże w 1696 r. promotor sprawy Prosper Bottini nie uznał przedstawionych racji teologicznych i Kongregacja odłożyła sprawę⁴⁹.

Do negatywnej decyzji Kongregacji Rytów z 1696 r. nawiązał dwa wieki później papież Leon XIII w encyklice *Divinum illud* z 9 maja 1897 r., poświęconej Duchowi Świętemu. W oparciu o naukę św. Tomasza papież przypomniał o roztropności w mówieniu o Trójcy Świętej, ponieważ najczęstszym błędem jest pomieszanie osób Bożych i rozdzielanie jednej Bożej natury. Wiara katolicka, przypomniał papież, polega na czczeniu jednego Boga w Trójcy i Trójcy w jedności. Z tego właśnie powodu, wyjaśnia on dalej, jego poprzednik papież Innocenty XII kategorycznie odrzucił prośbę o ustanowienie święta ku czci Boga Ojca. Następnie papież stwierdził, że świętując własne tajemnice Słowa, nie świętujemy samego Słowa w Jego boskiej naturze. Podobnie świętując zesłanie Ducha Świętego, świętujemy Jego przyście w konkretnym dniu, nie zaś Jego bycie w sobie samym. Dlatego była to mądra decyzja, pozwalająca uniknąć rozróżniania natury Bożej przez rozróżnianie osób Bożych. Dla zachowania jedności wierzących Kościół ustanowił święto Trójcy Świętej, do której skierowany jest każdy akt kultu (DS 3325).

W nawiązaniu Leona XIII do Innocentego XII łatwo zauważyć akceptację obiekcji podniesionych przez Bottiniego. Niebezpieczeństwo błędu rozdzielenia natury Bożej papież Leon XIII widział nie tylko u osób mało wykształconych, lecz, jak się wydaje, również u teologów. Ponadto encyklika pojmuje to święto w sensie zawężonym i odrzuca je

⁴⁸ J. Galot, *Fêter le Père*, Paris 1993, s. 123.

⁴⁹ Tamże, s. 67–76.

jako święto odwiecznego Ojca. Encyklika nie bierze więc pod uwagę święta oddającego cześć Ojcu ze względu na Jego zaangażowanie się w dzieło zbawienia. Jest to o tyle zrozumiałe, że rozważania encykliki na temat Trójcy świętej są wstępem do nauki o Duchu Świętym. Mówienie o osobach Trójcy Świętej ogranicza się do metody apropiacji, akcentując przy tym jedność Bożej substancji⁵⁰

Argumenty teologiczne przeciw ustanowieniu liturgicznego święta Boga Ojca przytaczane przez papieża Leona XIII i niektórych teologów, zdaniem Galota nie są przekonujące. Cześć okazywana Ojcu w liturgii nie może zastąpić święta dedykowanego Mu jako osobie Bożej. Przecież Chrystus i Duch Święty są również przez cały rok czczeni w liturgii a mimo to posiadają własne święta. Ustanowienie święta Boga Ojca pozwoliłoby rozwinąć wśród chrześcijan synowską postawę uwielbienia Ojca. Nie przekonuje również fakt braku zaangażowania Ojca w jakieś konkretne wydarzenie zbawcze, którym jest np. zmartwychwstanie Syna czy też zstąpienie Ducha Świętego. Chociaż to prawda, to jednak Ojciec posłał swego Syna i Ducha Świętego, abyśmy się stali synami w Jego Synu. Liturgiczne święto Boga Ojca powinno być obchodzone nie tyle ze względu na Jego wieczność i odrębność osobową, ile ze względu na Jego zaangażowanie w dzieło zbawienia człowieka i ze względu na to, że On nam pozwala nazywać się naszym Ojcem. Ponadto rozumowanie teologiczne, przytaczane przeciw ustanowieniu święta, nie daje się zastosować do liturgicznego święta Trójcy Świętej, ponieważ to święto nie jest związane z jakimś jednym ściśle określonym wydarzeniem zbawczym. Ojciec nie jest ponad ani poza cyklem roku liturgicznego, ponieważ On jest tym, który kieruje wszystkimi wydarzeniami zbawczymi i On jest inicjatorem całego dzieła zbawienia⁵¹. Innym argumentem za ustanowieniem święta Boga Ojca jest jeszcze istnienie w litaniach odrębnego wezwania do Boga Ojca, w którym Kościół prosi Go o miłosierdzie na równi z pozostałymi Osobami⁵². Każda litania zaczyna się wezwaniem do poszczególnych osób Bożych, spośród których Ojciec jest pierwszy: „Ojczy z nieba, Boże, zmiłuj się nad nami”.

Galot proponuje więc zmianę perspektywy teologicznej w argumentacji za ustanowieniem święta Boga Ojca. Podkreśla przede wszystkim zaangażowanie Ojca w dzieło zbawienia i proponuje, aby to było święto Boga Ojca naszego, a nie święto Ojca Przedwiecznego, jak proponowano w XVII w. Galot sugeruje, aby było ono obchodzone w V niedzielę Wielkanocy. Jego zdaniem liturgiczne święto Ojca naszego wpisywałoby się doskonale w kontekst obchodzonych świąt:

⁵⁰ Galot, *Fêter...*, s. 67–81.

⁵¹ Galot, *Père...*, s. 159–160.

⁵² Tamże, s. 49.

Wniebowstąpienia Pańskiego, Zesłania Ducha Świętego i Trójcy Przenajświętszej. W ten sposób również liturgicznie została podkreślona prawda, że Ojciec nasz jest początkiem wszystkiego⁵³.

GLI ELEMENTI DELLA PATRILOGIA

R i a s s u n t o

„Patrilogia” è un termine teologico nuovo proposto per designare una riflessione teologica sistematica riguardante la persona divina del Padre. Questa sarebbe una sezione della teologia dogmatica analoga a quella della pneumatologia oppure cristologia. Ci sono vari motivi per uno sviluppo di tale teologia: costante bisogno dell'approfondire la comprensione della rivelazione sulla persona del Padre, mancanza di un trattato teologico dedicato alla persona del Padre, rivalorizzazione della paternità nella cultura odierna ecc.

I problemi teologici discussi nella patrilogia sarebbero seguenti. Il modo del rivelarsi del Padre è la filiazione divina del Cristo e il suo agire segue quello del Padre (Gv 5, 19–20). L'ordine della rivelazione del mistero trinitario non rispecchia quello ontologico: Dio non è una persona che diventa Padre in virtù della generazione – egli è Padre generando e genera essendo Padre. L'atto della generazione eterna del Figlio e l'atto della spirazione eterna dello Spirito Santo sono due atti distinti del Padre e la teologia deve dimostrarne la differenza. Il Padre come tale si è impegnato nella storia della salvezza diventando il nostro Padre. L'impegno del Padre e la sua provvidenza comportano una sua compassione per il Figlio sofferente e per gli uomini. La rivelazione portata dal Figlio inaugura un culto nuovo (Gv 4, 21–24). In Polonia il culto del Padre si esprime nel „Rosario di misericordia” di S. Faustina. Il culto del Padre viene coltivato anche nella congregazione delle Suore della Santissima Anima di Cristo. Il culto dovuto al Padre comporta anche un culto liturgico, per questo si propone l'istituzione di una festa liturgica dedicata al nostro Padre la quale si potrebbe celebrare la V domenica di Pasqua. Questi sono solo alcune questioni teologiche da discutere nell'ambito della patrilogia. Uno sviluppo di essa senz'altro arricchirà l'immagine di Dio rivelatoci da Gesù Cristo.

⁵³ Galot, *Père...*, s. 164 n.