

Ks. JAN DANIEL SZCZUREK (Kraków)

FONTALIS PLENITUDO „Źródłowa pełnia” według św. Bonawentury

Termin „źródłowa pełnia” (*fontalis plenitudo*) jest charakterystycznym określeniem osoby Boga Ojca, użytym przez św. Bonawenturę w jego rozważaniach na temat Trójcy Świętej. Pojawia się więc pytanie o zakres pojęcia związanego z tym terminem. Celem obecnego studium jest określenie tego zakresu oraz wskazanie funkcji, jaką ono pełni nauce o Bogu Ojcu u Doktora Serafickiego.

Bonawentura († 1274) jest uważany przez historyków teologii za najwybitniejszego przedstawiciela starszej szkoły franciszkańskiej¹. Naukę o Trójcy Świętej zawarł w pierwszej księdze komentarza do *Sentencji* (1250–1252)², uznanego przez wybitnego znawcę scholastyki Martina Grabmanna za jeden z najbardziej treściwych scholastycznych komentarzy³, oraz w *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* (1254)⁴. Streszczenie swej teologii trynitarnej zawarł w 6. rozdziale *Itinerarium mentis in Deum* (1259)⁵ oraz w pierwszej części *Breviloquium* (1254–1257)⁶, która obok nauki o troistości osób Bożych

* W przypisach zastosowano następujące skróty wydawnictw źródłowych:

- Bello – S. Bonaventura, *Opera theologica selecta iussu et auctoritate R.mi P. Leonardi M. Bello*, t. 1, Quaracchi–Firenze 1934, ss. 694.
 Obras 5 – B. Aperribay, M. Oromi, M. Oltra edd., *Obras de san Buenaventura. Edicion bilingüe*, t. 5, Madrid 1966².
 Quaracchi 5 – *Doctoris seraphici sancti Bonaventurae opera omnia*, Quaracchi 1882–1902, t. 1–10; tu t. 5.
 Vicetia – A. M. à Vicetia (ed.), *Sancti Bonaventurae Breviloquium*, Friburgi Brisgoviae 1881, ss. 708.

¹ F. Courth, *Trinität in der Scholastik*, [w:] M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 2/1b, Freiburg–Basel–Wien 1985, ss. 156; tu s. 126.

² Zob. Bello.

³ F. Courth, *Trinität...*, s. 128.

⁴ Zob. Obras 5, s. 92–347.

⁵ Zob. Quaracchi 5, t. 5.

⁶ Zob. Vicetia.

zawiera również naukę o przymiotach natury Bożej w kolejności odwrotnej do Tomaszowej, czyli najpierw mówi o troistości osób Bożych (rozdz. 2–4), a następnie obszernie o jedyności natury (rozdz. 5–8).

Zarys teologii trynitarnej w ujęciu Bonawentury

Nauka Bonawentury o Bogu Ojcu stanowi integralną część jego teologii trynitarnej. Dlatego trzeba przypomnieć niektóre jej elementy. Należy do niej także teoria poznania teologicznego. Bonawenturiańska droga do Boga prowadzi od wiary przez wiedzę do mistycznego oglądu. Oznacza to, że dla niego nie ma ostrego podziału między filozofią i teologią. Poznanie Boga naturalnym światłem rozumu mieści się w objawieniu Bożym, jest jakby jego częścią. Rozum potrzebuje wsparcia wiary, ponieważ przez grzech został osłabiony. Potrzebuje on wsparcia również dlatego, że troistość Boga jedynego wykracza poza jego możliwości poznawcze. Tu Bonawentura różni się od Tomasza, według którego rozumowo można poznać Boga jako ostateczną zasadę działania, a nie można rozumowo poznać Jego troistości⁷.

Godnym uwagi elementem jego nauki o Trójcy Świętej jest trojaki sposób, w jaki Trójca Święta daje o sobie świadectwo (*triplex testimonium Trinitatis*). Jednym jest księga stworzenia, innym księga Pisma Świętego, jeszcze innym księga życia. Księga stworzenia podprowadza do prawdy o Trójcy Świętej w dwojaki sposób, mianowicie przez tzw. ślady (*vestigia Trinitatis*), np. moc, mądrość i dobro stworzeń, oraz przez obrazy (*imago, similitudo*), np. trzy władze duszy ludzkiej: pamięć, rozum, wolę. Księga Pisma Świętego świadczy o Trójcy Świętej na dwa sposoby: Stary Testament w sposób niewyraźny (*implicite*), Nowy Testament w sposób wyraźny (*explicite*). Księga życia świadczy o Trójjedynym również na dwa sposoby: w życiu doczesnym (*in via*) poprzez światło dane oraz wlane, zaś w życiu wiecznym (*in patria*) poprzez poznanie twarzą w twarz⁸. Oczywiście, obiektywne i pełne poznanie Trójcy Świętej dla człowieka w doczesności jest dostępne przez światło dane i wlane dzięki łasce Chrystusa. Ono prowadzi chrześcijanina do oglądania Boga w wieczności.

Punktem wyjścia w trynitarzym rozumowaniu Bonawentury jest założenie przyjęte już przez Ryszarda ze św. Wiktora († 1173) i Wilhelma z Auxerre (zm. 1231 lub 1237) i polegające na połączeniu po-

⁷ F. Courth, *Trinität...*, s. 129 n.

⁸ Obras 5, s. 89.

jęcia *summum ens* z anzelmiańskiego dowodu ontologicznego z neo-platońskim przelewającym się *summum bonum*. Pojęcie Boga jako najwyższego udzielającego się dobra pozwala Bonawenturze dojść do prawdy o troistości Boga. Troistostoch jednak nie wynika wprost z przyjętego założenia, ale z wiary w objawienie Boże. Właśnie połączenie filozoficznego pojęcia z treścią objawienia pozwala mu trynitarnie rozumieć samoprzekazywanie się najwyższego dobra⁹.

Wspomniane samoprzekazywanie się najwyższego dobra odznacza się tym, że jest wewnętrzne, substancjalne, osobowe, zgodne z naturą i wolą, dobrowolne i równocześnie konieczne, bezbłędnie i doskonale. Proces samoprzekazywania się *summum bonum* jest wewnątrzboskim procesem dokonującym się w sposób naturalny, ale równocześnie w sposób wolny bez jakichkolwiek ograniczeń. Takie rozumienie podkreśla osobowy charakter wspomnianego procesu. Aby jednak Bonawentura mógł pokazać pełnię osobowego bycia Bożego, musiał sięgnąć do Ryszarda ze św. Wiktora, który połączył ideę najwyższego dobra z ideą najwyższej miłości. Dzięki temu wewnątrzboski proces samoprzekazywania się nabrał cech wyraźnie osobowych. Ojciec jest więc źródłem miłości, Syn jest umiłowanym (*dilectus*), zaś Duch Święty współumiłowanym (*condilectus*)¹⁰.

Wyraźne określenie odrębności każdej z osób Bożych każe Bonawenturze natychmiast zdecydowanie i stanowczo podkreślać ich równość w istocie. Zawsze jednak pamięta o ich odrębnych własnościach. Bonawentura uważa, że własności wynikające z pochodzeń a nie samoistne relacje, jak uczy Tomasz z Akwinu, są konstytutywne dla każdej z osób. Według Bonawentury osoby Boże różnią się własnościami osobowymi (*proprietates personales*) zakotwiczonymi w pochodzeniach¹¹. W ten sposób Bonawentura przywiązuje mniejszą wagę do relacji niż Akwinata¹².

Przy takim ujęciu elementu konstytutywnego osoby Bonawentura opisuje własność osoby Ojca unikając przeczenia, które stosował Tomasz nazywając Go niezrodzonym. Stwierdza on wyraźnie, że niezrodzoność oznacza orzekanie o Ojcu poprzez przeczenie, chociaż z przeczenia wynika twierdzenie. Dlatego można powiedzieć, że niezrodzoność oznacza w Ojcu źródłową pełnię (*fontalis plenitudo*)¹³. Niezrodzo-

⁹ Por. Quaracchi 5, t. 5, s. 310.

¹⁰ F. Courth, *Trinität...*, s. 132.

¹¹ Por. Bonaventura, *Itinerarium* VI, a. 3 (Quaracchi 5, s. 311).

¹² F. Courth, *Trinität...*, s. 132.

¹³ „Cum enim proprium sit Patris esse innascibilem sive ingenum, esse principium non de principio, et esse Patrem: innascibilitas notificat ipsum per modum negationis, licet ex consequenti per modum positionis, quia innascibilitas in Patre

ność i ojcostwo, jak wyjaśnia F. Courth, są w następującej relacji do siebie: niezrodzoność jako źródłowa pełnia wyraża pierwszą różnicę, która zostaje uwydatniona przez zrodzenie i związane z nim ojcostwo¹⁴.

Stosunek bycia ojcem do rodzenia

Powyższa uwaga o związku rodzenia z ojcostwem wywołuje pytanie, czy ojcostwo jest konsekwencją rodzenia, czy też rodzenie jest konsekwencją ojcostwa. Odpowiedź na to pytanie pokazuje, jaką wagę Bonawentura przywiązuje do własności osoby. Stawia problem następująco: czy rodzenie jest racją ojcostwa, czy na odwrót?¹⁵ Po przytoczeniu argumentów przeciw opinii głoszącej, że rodzenie jest racją bycia ojcem, Bonawentura przytacza trzy argumenty za drugą opinią.

Najpierw stwierdza (pierwszy argument), że Ojciec rodzi jako odrębna osoba, ponieważ rodzenie nie jest czynnością istoty, lecz osoby. Osoba Ojca wyróżnia się właśnie ojcostwem, zatem dlatego rodzi, bo jest ojcem¹⁶. Następnie zauważa (drugi argument), że stan (właściwość, *habitus*) jest pierwotniejszy w porządku poznania. Z ludzkiego doświadczenia bowiem wynika, że człowiek czyni dobro, bo jest dobry, a nie na odwrót. Stąd wnioskuje, że ojcostwo w Bogu nie jest konsekwencją jakiegoś czynu w Bogu (*paternitas non acquiritur per actum in Deo*), gdyż w porządku rozumienia bycie ojcem poprzedza rodzenie. Wreszcie zastanawia się, co sprawia (trzeci argument), że w Bogu istnieje akt rodzenia wyrażany w twierdzeniu „Ojciec rodzi”? Czy dlatego Ojciec rodzi, że jest Bogiem, czy dlatego, że jest Bogiem Ojcem, czy też dlatego, że jest niezrodzony? Rozumuje on w następujący sposób: Ojciec nie rodzi dlatego, że jest Bogiem, ponieważ Bogiem jest również Syn. Nie rodzi też dlatego, że jest niezrodzony, ponieważ niezrodzoność oznacza pozbawienie czegoś, a nie przyznanie. Zatem pozostaje jedna możliwość: Ojciec rodzi, ponieważ jest Bogiem Ojcem¹⁷.

ponit fontalem plenitudinem: principium non de principio per modum positionis cum negatione: esse Patrem, per modum positionis et habitudinis proprie, complete et determinate” (B o n a v e n t u r a, *Breviloquium* I, 3 [Vicetia, s. 53 n]).

¹⁴ F. C o u r t h, *Trinität...*, s. 133.

¹⁵ „Utrum generatio sit ratio paternitatis, an e converso?” (*Sententiarum liber I*, dist. 27, pars I, art. 1, q. 2 [Bello, s. 371]).

¹⁶ „1. Non generat nisi persona distincta, quoniam generare non convenit essentiae, sed personae; sed persona Patris non est distincta nisi per paternitatem: ergo non convenit generare illi hypostasi nisi per paternitatem: ergo ideo generat, quia pater” (tamże).

¹⁷ Tamże.

Przytoczone rozumowania Bonawentury zakładają zasadę *agere sequitur esse*, czyli bytowanie poprzedza działanie. Dlatego właśnie człowiek czyni dobro, bo jest dobry, a Bóg Ojciec rodzi, bo jest Ojcem. Bonawentura jest świadom, że tego typu rozumowanie odzwierciedla ludzkie doświadczenie, które może być zawodne w odniesieniu do Boga. Dlatego rozważa także opinię przeciwną i również przytacza racje na jej poparcie¹⁸.

Warto przy okazji zauważyć, że wspomniana zasada *agere sequitur esse* bywa kontestowana. Na przykład J. Tischner we wprowadzeniu do nowego wydania Augustyńskiego *O Trójcy Świętej* odwraca porządek wyrażony przez wspomnianą zasadę i formułuje nową: *esse sequitur amare*¹⁹. Oczywiście, takie sformułowanie rodzi pytanie, co się rozumie przez *amare*: akt (*actus*), czy też stan (*habitus*), a może jedno i drugie? To prawda, że *amare* kładzie nacisk na relacje między miłującym i umiłowanym, dlatego wskazuje ono na szczególny sposób *esse*, a nie na *esse* najogólniej pojęte. Nie wchodząc w dyskusję na temat słuszności tej zasady, trzeba zauważyć, że wyraża ona ważne założenie: u podstaw wszelkiego bytu jest rzeczywistość osobowa (i to wieloosobowa!). Jest tak dlatego, że miłość może istnieć tylko między osobami. Zasada w wersji Tischnera wprowadza więc kwestię ontologii miłości, która sama w sobie jest zagadnieniem przede wszystkim filozoficznym, obecnie żywo dyskutowanym.

Problem rozważany kiedyś przez Bonawenturę został na nowo podjęty przez J. Galotą²⁰. Zauważa on, że zasada uprzedniości osoby w stosunku do jej działania bazuje jednak na ludzkim tylko doświadczeniu, a sprawdza się szczególnie w ludzkim ojcostwie. Ludzki ojciec istnieje bowiem jako osoba przed aktem przekazania życia. Z tego faktu jednak nic nie wynika na temat boskiej osoby Ojca. To prawda, rozumuje Galot, że osoba Ojca istnieje uprzednio w stosunku do wszelkich działań w świecie, w które On angażuje się jako Ojciec. Jednak w omawianej kwestii nie chodzi o działanie w świecie, lecz o działanie wewnątrz Bożego bytu.

Ojciec nie może istnieć uprzednio w stosunku do aktu rodzenia, ponieważ Jego osobę konstytuuje samoistna relacja ojcostwa. Nie jest On więc Ojcem przed aktem rodzenia. Przed aktem rodzenia nie może On istnieć ani jako Ojciec, ani jako jakakolwiek inna osoba Boża, po-

¹⁸ Tamże, s. 372.

¹⁹ J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury «O Trójcy Świętej» św. Augustyna*, [w:] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 10–15, szczególnie s. 14.

²⁰ Por. J. D. Szczurek, *Bóg Ojciec w źródłach teologii. Zarys patrylogii*, Kraków 2000, s. 294 n.

nieważ – zgodnie z wyżej przyjętym przez Galota stanowiskiem – Bóg (natura Boża) nie poprzedza Ojca. Nie można więc powiedzieć, że Ojciec rodzi, ponieważ jest Ojcem.

Z drugiej jednak strony nie można powiedzieć, że Ojciec jest ojcem, ponieważ rodzi, czyli że Jego ojcostwo jest konsekwencją aktu rodzenia, ponieważ rodzenie jest właśnie czynnością ojcowską. Akt rodzenia nie poprzedza istnienia osoby Ojca. Ojcostwo nie zakłada rodzenia, ale się z nim zbiega. Gdyby bowiem założyć, wyjaśnia Galot, że akt rodzenia poprzedza istnienie osoby Ojca, to oznaczałoby to przyjęcie istnienia Bożego bytu preegzystującego przed Ojcem, albo osoby Bożej, która nie byłaby Ojcem, a która by się Nim stawała przez akt rodzenia. Jest tak dlatego, że nic nie istnieje przed Ojcem²¹.

Rozwiązaniem dylematu jest więc trzecia możliwość wyrażona w twierdzeniu, że Ojciec istnieje jako Ojciec rodzący. Nawiązując do H. Barrégo, Galot stwierdza, że akt rodzenia nie poprzedza istnienia Ojca ani po nim nie następuje – on współistnieje wraz z istnieniem Ojca²². Akt ten nie zakłada niczego, ponieważ on jest na początku jak sam Ojciec. Można powiedzieć, że jest on konstytutywny dla osoby Ojca, ale wyklucza jakąkolwiek uprzedniość i jakąkolwiek przyczynowość. Oznacza to, że Ojciec istnieje jako osoba przez rodzenie, które zawiera w sobie ojcostwo. Ta subtelna kwestia, wyjaśnia Galot, nie jest bez znaczenia, ponieważ pozwala nam zrozumieć, że w Ojcu wszystko jest ukierunkowane ku drugiemu. Jego osoba istnieje w akcie rodzenia, czyli w relacji do Syna. Przez bycie początkiem dla innej osoby On sam jest osobą. Ojciec jest więc samym altruizmem w swym osobowym byciu. Przez altruizm właśnie, a nie przez egocentryzm jest On osobą²³.

Do rozumowania Galota trzeba dodać również i to spostrzeżenie, że rozwiązanie tej kwestii ma także znaczenie dla przewyciężenia arianizmu. Jeśli Ojciec jest ojcem, dlatego że rodzi, to w takim razie był czas, kiedy był sam Ojciec, nie będąc jeszcze właściwie ojcem. Jeśli zaś Ojciec rodzi, dlatego że jest ojcem, to w takim razie jest ojcem nie mając jeszcze Syna, co jest absurdem. Ojciec istnieje zawsze jako rodzący ojciec, dlatego Syn jest współwieczny z Ojcem. Rozważanie tej kwestii w kontekście myśli Bonawentury podkreśla własność Ojca, którą jest bycie *źródłową pełnią*.

²¹ J. Galot, *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Louvain 1985, s. 79.

²² Por. H. Barré, *Trinité que j'adore... Perspectives théologique*, Paris 1965, s. 133.

²³ J. Galot, *Découvrir...*, s. 79.

Funkcja własności „źródłowa pełnia”

Oprócz wspomnianej wyżej kwestii stosunku bycia ojcem do rodzenia Bonawentura nazywa Boga Ojca źródłową pełnią jeszcze w kilku innych kontekstach. Analiza tych wypowiedzi pozwoli bliżej określić rolę omawianej własności w opisie tajemnicy Ojca. Bonawentura odwołuje się do pojęcia źródłowej pełni w następujących kwestiach: stosunek niezrodzoności do ojcostwa, niezrodzoność i ojcostwo jako własności Ojca oraz jedność Ojca i Syna w tchnieniu Ducha Świętego.

W kwestii stosunku niezrodzoności do ojcostwa Bonawentura wyjaśnia, że niezrodzoność (*innascibilitas*) może być rozpatrywana w stosunku do tego, co jest zasadniczo ujmowane (*ad principalem intellectum*) i w stosunku do tego, co wtórnie (*ad consequentem intellectum*). W pierwszym przypadku oznacza relację różną od tej, która się wiąże z terminem „ojciec”. Niezrodzoność bowiem ujmowana w odniesieniu do tego, co pierwotne, jest orzekana przez przeczenie, natomiast termin „ojciec” w stosunku do biorącego początek jest orzekany przez twierdzenie. W drugim przypadku terminy te również się różnią, ale mniej. Ojciec oznacza bowiem bycie początkiem (zasadą, *principium*) tylko dla Syna przez rodzenie, natomiast niezrodzoność oznacza ogólną zasadowość (*principalitas*), czyli źródłową pełnię dającą początek nie tylko przez zrodzenie, ale także przez tchnienie. Niezrodzoność oznacza więc źródłową pełnię zarówno w stosunku do Syna jak i w stosunku do Ducha Świętego²⁴.

Źródłowa pełnia w ujęciu Bonawentury oznacza wszelką zasadowość (*omnimoda principalitas*). Jej podstawą jest właśnie niezrodzoność. Wyrażenie „źródłowa pełnia” ma tę zaletę, że o zasadzie dającej początek orzeka przez twierdzenie, a nie przez negację. Ponadto w równej mierze wskazuje na bycie zasadą tak dla Syna jak i dla Ducha Świętego²⁵. Powołując się na starożytnych autorów (bez wskazania konkretnych osób) Doktor Seraficki stwierdza, że w ich rozumieniu niezrodzoność oznacza właśnie źródłową pełnię, która z ko-

²⁴ „Quantum ad principale [intellectum], manifestum est, quia [«innascibilis»] importat respectum ad principium per modum privationis, pater autem importat respectum ad principiatum per modum positionis et generationis [...]. Quantum ad consequentem similiter differunt, licet non tantum. Nam pater dicit relationem principii solum respectu Filii et per modum generationis, sed innascibilis universalem dicit principalitatem sive fontalem plenitudinem in producendo, non tantum quantum ad generationem, sed etiam quantum ad spirationem, non tantum respectu Filii, sed etiam respectu Spiritus Sancti” (*Sententiarum lib. I, dist. 28, art. 1, q. 3* [Bello, s. 397]).

²⁵ Tamże.

lei polega na tworzeniu (produkowaniu, *productio*). Źródłowa pełnia w Ojcu, wyjaśnia Bonawentura, polega na rodzeniu Syna²⁶.

W kwestii niezrodzoności i ojcostwa jako wyłącznej własności Ojca (*notio*) Bonawentura powołuje się na Hilarego i Augustyna, według których ojcostwo jest wyłączną własnością osoby Ojca. Jest nią dlatego, ponieważ orzeka o Ojcu to, co jest Jemu właściwe, i orzeka to przez twierdzenie i w sposób całkowity. Natomiast niezrodzoność nie wyraża konkretnej relacji, ale źródłową pełnię²⁷. Również w tym kontekście Bonawentura pojmuje źródłową pełnię jako zasadę rodzenia i tchnienia równocześnie.

W kwestii jedności Ojca i Syna w akcie tchnienia Ducha Świętego Bonawentura zauważa, że Ojciec i Syn są jedną zasadą (*principium*) Ducha Świętego. Nie można jednak powiedzieć, że Ojciec i Syn są jednym tchnącym (*unus spirator*). W uzasadnieniu takiej odpowiedzi Bonawentura odwołuje się do dwuznaczności pojęcia *notio*. Zauważa, że może ono mieć znaczenie oderwane albo konkretne. Posiada znaczenie oderwane (od konkretnej osoby) w przypadku tchnienia (*spiratio*), ponieważ nie odnosi się do jednej konkretnej osoby, a tchnący (*spirator*) nie jest tu jedną osobą. Natomiast zasada (*principium*) w tym przypadku wprowadzie również nie odnosi się do jednej osoby, ale wskazuje na jedność własności (*notio*), mocy tchnienia i natury w Tchnących²⁸. Jest oczywiste, że *principium* w tym kontekście nie pokrywa się z *principium* w wyrażeniu *principium non de principio*, ponieważ o *principium* Ducha Świętego nie można powiedzieć, że jest *de principio* ani że nie jest *de principio*.

Bonawentura nie ukrywa, że znaczenie terminu *principium* rodzi pewne wątpliwości. Zastanawia się nad jego znaczeniem w twierdzeniu: Ojciec jest zasadą całego bóstwa (*principium totius deitatis*), i pyta, do czego odnosi się ten termin. Nie może on oznaczać ani istoty, ani osoby, ponieważ wyrażają rzeczywistość absolutną. Nie może też oznaczać ani ojcostwa, ani tchnienia, ani obu razem, ani też niezrodzoności. Wykluczenie tych możliwości pozwala mu stwierdzić, że zdanie „Ojciec jest zasadą całego bóstwa” oznacza, że Ojciec jest za-

²⁶ „[...] innascibilitas in Patre dicit fontalem plenitudinem. Fontalis autem plenitudo consistit in *producendo*. Sed constat, quod non ideo, quia creaturam producit, dicitur in eo fontalis plenitudo, qui hoc convenit tribus; nec ideo quia producit Spiritum Sanctum, quia hoc convenit Filio: ergo fontalis plenitudo in Patre ponit generationem i eodem” (*Sententiarum lib. I, dist. 27, p. 1, a. 1. q. 2* [Bello, s. 373]).

²⁷ *Sententiarum lib. I, dist. 28, art. 1, q. 4* (Bello, s. 398).

²⁸ „Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, ut unum dicat unitatem notionis et vis spirativae et naturae in spirantibus” (*Sententiarum lib. I, dist. 29, art. 2, q. 2* [Bello, s. 410 n]).

sadą wszystkich osób Bożych. Bonawentura rozumie jednak to zdanie w ten sposób, że Ojciec jest zasadą dla wszystkich osób z wyjątkiem siebie. Jego bycie zasadą zbiega się z niezrodzonością pojmowaną jako pełnia źródłowości albo źródłowa pełnia²⁹.

Przytoczona nauka Bonawentury o Bogu Ojcu jako źródłowej pełni pozwala zauważyć, że to piękne określenie wyraża prawdę: Ojciec jest źródłem, początkiem, zasadą dla Syna i wraz z Synem dla Ducha Świętego. Ma ono tę zaletę, że lepiej niż określenie „niezrodzony” oddaje tajemnicę Ojca i pojęciowo nie odnosi się tylko do Jego relacji do Syna, jak to ma miejsce w przypadku imienia „Ojciec”. Ponadto daje możliwość zastosowania go zarówno do opisu wewnątrztrynitarnych pochodzeń, jak i do wyrażenia prawdy o stworzeniu. Za jego wadę natomiast można uznać to, że nie jest to określenie, które by wprost wskazywało na osobowe bycie Boga Ojca. Jest to bowiem określenie w warstwie wobrazeniowej nawiązujące do rzeczywistości materialnej tryskającego źródła wody.

Źródłowa pełnia i inne formy pełni u Bonawentury

Pomocą w zrozumieniu tego pojęcia jest użycie przez Bonawenturę innych, analogicznych określeń pełni. W *Breviloquium* w rozdziale poświęconym pełni łaski Chrystusa Doktor Seraficki mówi o źródłowej i pierwotnej pełni (*plenitudo fontalis et originalis*), która jest konieczna w Chrystusie, aby z Jego pełni wszyscy sprawiedliwi mogli otrzymywać łaskę. Przy tej okazji wspomina też o pełni wystarczalności (*plenitudo sufficientiae*) i pełni nadobfitości (*plenitudo superabundantiae*)³⁰. Źródłowa pełnia łaski w Chrystusie jest właśnie pełnią nadobfitości.

W komentarzu do trzeciej księgi *Sentencji*, oprócz wspomnianych już form pełni, Doktor Seraficki mówi jeszcze o pełni przywileju i liczebności, aby tym dobitniej wyrazić pełnię nadobfitości. Rozróżnia on następujące formy pełni: (1) pełnia wystarczalności (*plenitudo sufficientiae*), którą autor *Dziejów Apostolskich* przypisuje św. Szczepa-

²⁹ „[...] innascibilitas dicit in Patre plenitudinem fontalitatis sive fontalem plenitudinem, licet ex consequenti intellectu” (*Sententiarum lib. I, dist. 29, dub. 2* [Bello, s. 411 n., cyt., s. 412]).

³⁰ „Postremo, quia principium ad influendum efficax non est, nisi habeat in se plenitudinem fontalem et originalem, quae non tantum est plenitudo sufficientiae, sed superabundantiae; ideo necesse est Verbum incarnatum esse ‘plenum gratiae et veritatis’ (Jo. 1, 14)” (*Breviloquium, p. IV, c. 5* [Vicetia, s. 271]).

nowi (Dz 6, 8); (2) pełnia pierwszeństwa (przywileju, *plenitudo prae-rogrativae*), którą Bonawentura odnosi do Maryi nazwanej „pełną łaski” (Łk 1, 28); (3) pełnia liczebności (*plenitudo numerositatis*), która jest orzekana o Kościele w oparciu o Ef 4, 10; (4) pełnia nadobfitości (*plenitudo superabundantiae*), która jest we wcielonym Słowie zgodnie ze zdaniem zawartym w J 1, 14³¹. Na innym miejscu Bonawentura mówi o pełni nadmiaru (*plenitudo redundantiae*), którą odnosi do objawienia się Ducha Świętego³², dającego pełnię charyzmatów³³.

Zestawienie różnych rodzajów pełni pozwala zauważyć pewną prawidłowość. Inna jest pełnia w stworzeniach, inna jest pełnia osób Bożych. Stworzenia mogą posiadać pełnię łaski określaną terminami: pełnia wystarczalności, pełnia przywileju i pełnia liczebności. Osoby Boże posiadają pełnię, która w Ojcu (*in Patre*) jest pełnią źródłową, w Chrystusie pełnią nadobfitości, a w Duchu Świętym pełnią nadmiaru. Pełnia, która jest w Ojcu, jest więc źródłem wszelkiej innej pełni zarówno w Trójcy Świętej, jak i w stworzeniach. Używając języka współczesnej teologii trynitarnej można to ostatecznie zdanie rozwinąć następująco: Ojciec jest źródłową pełnią miłości, która jest w Bogu samym i w stworzeniach uczestniczących w wewnętrznym życiu trój-jedynego Boga.

Podsumowanie

Fundamentalną prawdą całej nauki o Trójcy Świętej w ujęciu Bonawentury jest pierwotność (*primitas*) Ojca. Jest to oryginalna koncepcja nawiązująca do neoplatonizmu Pseudo-Dionizego, którą można znaleźć u Ryszarda ze św. Wiktora. Takie rozumienie tajemnicy Ojca określanego często jako *fontalis plenitudo* zapewnia jedność Trójcy Świętej. Z tej źródłowej pełni niezrodzonego (*innascibilis*) Ojca wypływa całe bogactwo wewnętrznego życia Bożego³⁴. Problem konstytucji osoby Ojca wyrażający się w pytaniu, czy Ojciec jest ojcem dlatego, że rodzi, czy też na odwrót, Bonawentura rozwiązuje, odwołując się właśnie do własności Ojca, jaką jest jego pierwotność i źródłowa pełnia. W jego przekonaniu Ojciec rodzi Syna dlatego, że jest ojcem.

³¹ *Sententiarum lib. III*, dist. 13, a. 1, q. 3, ad 6 (cytat w: *Breviloquium*, p. IV, ad caput 5 [Vicetia, s. 273]).

³² *Sententiarum lib. I*, dist. 16, a. 1, q. 3, ad 6 (cytat w: *Breviloquium*, p. IV, ad caput 10 [Vicetia, s. 302]).

³³ *Breviloquium*, p. IV, c. 10 (Vicetia, s. 299).

³⁴ Obras 5, s. 47.

Problem konstytucji osoby jest trudnym zagadnieniem nie tylko w odniesieniu do osoby Ojca, ale również do pozostałych. W teologii trynitarniej Bonawentury stanowi on istotny problem. Doktor Seraficki jest wierny tradycji, która za element konstytutywny osoby Bożej uważa relację i własność. Niemniej jednak można u niego dostrzec ślady nowego kierunku zapoczątkowanego przez Ryszarda ze św. Wiktora, który za taki element uznał pochodzenie (*origo*). Wskutek tego Duns Skot uznał Bonawenturę za przedstawiciela kierunku Ryszardowego³⁵. Teologia trynitarna Bonawentury jest nie tylko spekulatywna, ale również porywająca i rozpalająca pragnienie dóbr wiecznych, które wypływają ze źródłowej pełni Ojca, pełni bezgranicznej miłości, która przez Syna i Ducha Świętego przelewa się na stworzenie.

FONTALIS PLENITUDO
 “Originating Fullness” according to St Bonaventure

S u m m a r y

In his Trinitarian theology Bonaventure stresses the primariness (*primitas*) of God the Father. In this idea he refers to the Neoplatonism of Pseudo-Dionysius and Richard of St Victor. Bonaventure describes the Father using the notion of personal property. It is a notion that helps in distinguishing the persons in the Trinity. In this he differs from Thomas Aquinas who stresses the interpersonal relations. According to Bonaventure the particular personal property of the Father is originating fullness (*fontalis plenitudo*) which is the ultimate source of all properties including his being inoriginated (*innascibilitas*).

One of the questions developed by Bonaventure is: Does the Father generate the Son because he is father or is he father because he generates the Son? Following the principle *agere sequitur esse* he responds: The Father generates the Son because he is father. A contemporary theologian, J. Galot, adds that the Father is father in the act of generating. So the fatherhood of God the Father does not precede the generation nor the generation precedes the fatherhood. This apparently subtle question has some consequences for Arian controversy: if the fatherhood of the Father precedes the generation of the Son, there could be a time in which the Father was alone without the Son (!).

Fontalis plenitudo is an important property of the Father because it explains the relation between being inoriginated and being father, no it explains the notion of the fatherhood of God the Father and the union of the Father and the Son in the act of spiration of the Holy Spirit. The Father as *fontalis plenitudo* is the ultimate origin of all (*omnimoda principalitas*) even in the divine being, he is the principle of the whole

³⁵ Tamże.

divinity (*principium totius deitatis*). Using the contemporary Trinitarian language we can say that this *plenitudo* is the fullness of the divine love.

In the theology of St Bonaventure there are other forms of fullness. In the Father there is *fontalis plenitudo*, in Christ there is *plenitudo superabundantiae*, in the Holy Spirit – *plenitudo redundantiae*, in the creatures – *plenitudo praerogativae* (in St Mary – *St Luke 1:28*) or *plenitudo sufficientiae* (in Stephen – *Rev 6:8*), or *plenitudo numerositatis* (regarding the Church – *Eph 4:10*). The idea of Bonventurian *plenitudo* can be summerized in this statement: The Father is originating fullness which is the fullness of the love shared by the divine persons and spread over the creatures.