





ROZWÓJ  
DOGMATU  
TRYNITARNEGO

PERSPEKTYWA HISTORIOZBAWCZA

REDAKCJA  
KS. ARKADIUSZ BARON  
JAROSŁAW KUPCZAK OP  
KS. JAN DANIEL SZCZUREK

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE  
WYDAWNICTWO NAUKOWE

KRAKÓW 2015

Recenzje

ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser

ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź

Redakcja językowa

Anna Niklewicz

Projekt typograficzny i projekt okładki

Marta Jaszczuk

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/B/HS1/02458.

Copyright © 2015 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-415-5 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-416-2 (wersja elektroniczna)

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

ul. Bobrzyńskiego 10, 30-348 Kraków

tel./faks 12 422 60 40

e-mail: [wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl)

[www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl](http://www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl)

## WSTĘP

Według *Katechizmu Kościoła katolickiego* „tajemnica Trójcy Świętej stanowi centrum wiary i życia chrześcijańskiego. Jest tajemnicą Boga w sobie samym, a więc źródłem wszystkich innych tajemnic wiary oraz światłem, które je oświeca” (KKK 234). Teologowie przełomu tysiącleci uświadomili sobie jej doniosłość, co zaowocowało wzmożonym zainteresowaniem zagadnieniami trynitarnymi i ich wpływem na różne obszary teologicznej i antropologicznej refleksji. Prezentowany w niniejszej publikacji zbiór studiów wychodzi naprzeciw potrzebom takiej refleksji.

Celem badań, których wyniki zostaną przedstawione w tym zbiorze, było dokonanie teologicznej i antropologicznej analizy nowych perspektyw pojawiających się we współczesnej refleksji nad dogmatem trynitarnym. Chodzi nie tylko o sam proces przekazywania wiary, ale także o stan świadomości na temat znaczenia i licznych uwarunkowań teologii, które pomogą w ufundowaniu nowej systematyki i dydaktyki w obszarze trynitologii, uwzględniającej także wyniki badań historycznych.

W prezentowanym zbiorze studiów przeplatają się dwie perspektywy: historyczna i współczesna, oraz dwa obszary zagadnień: trynitarne i antropologiczne. W pierwszym z nich chodzi o zebranie w jedną całość wyników najnowszych badań nad historią wiary trynitarną, co pomoże odpowiedzieć na klasyczne pytania o związek tej wiary i dynamiki jej rozwoju z szerszymi kwestiami społecznymi i filozoficznymi. Natomiast w drugim obszarze zagadnień chodzi o wykazanie, że we współczesnej teologii kontekst antropologiczny

jest niezbędną przestrzenią badawczą w refleksji nad dogmatem trynitarnym i jej wpływem na kształtowanie się aktywności społeczno-religijnej wiernych.

W poszczególnych opracowaniach wchodzących w skład niniejszej publikacji zastosowano następujące metody badawcze: teologiczną (systematyzacja myśli teologicznej według kryterium hierarchii prawd wiary), historyczną (określenie autentyczności źródeł, wiarygodność przekazów źródeł, kontekst historyczno-społeczny, rozwój idei), ekumeniczną (analiza źródeł objawienia i ich interpretacji dokonywanych przez teologów różnych wyznań chrześcijańskich), prawno-kanoniczną (zastosowanie sylogizmu prawnego w analizie tekstów prawnych Kościoła historycznych i współczesnych).

Tematy szczegółowe, które zostały omówione przez autorów, należą do nowej problematyki jeszcze niepodjętej w polskojęzycznym obszarze refleksji teologicznej. Tymczasem w teologii zachodniej, szczególnie na terenie teologii włoskiej, są już wstępne opracowania powyższej tematyki. Interdyscyplinarne ujęcie zagadnienia rozwoju dogmatu o Trójcy Świętej i jego wpływu na społeczeństwo i kulturę chrześcijańską poszerzy dotychczasowy stan wiedzy na temat siły oddziaływania nauczania trynitarnego w Kościele i zakresu jego recepcji.

Istotnym elementem niniejszej publikacji jest jej aspekt ekumeniczny w obrębie historii aż do czasów współczesnych i to zarówno w refleksji nad chrześcijaństwem orientalnym, jak i zachodnim. Pogłębiona znajomość rzeczywistych różnic oraz wysiłków podjętych przez Kościoły chrześcijańskie w kierunku porozumienia w tej sprawie może wnieść wkład nie tylko w rozwój teologii ekumenicznej (nowe spojrzenie metodologiczne na mówienie o Bogu), ale także w proces budowy zjednoczonej Europy.

Ufamy, że prezentowany tu zbiór studiów pomoże Czytelnikowi nie tylko w głębszym poznaniu doniosłości wiary w Trójjedynego, ale także w szerszym zrozumieniu przynajmniej niektórych zjawisk społecznych.

Pragniemy równocześnie wyrazić wdzięczność Narodowemu Centrum Nauki za sfinansowanie projektu badawczego (UMO/2012/05/B/HS1/02458), którego część wyników zawiera ta publikacja. Jest to bowiem jedna z trzech książek przewidzianych w ramach tego projektu. Wdzięczność ta jest tym większa, że jest to

pierwszy projekt zbiorowy realizowany w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Serdeczne podziękowanie składamy Autorom tekstów i wszystkim pracownikom naukowo-dydaktycznym Instytutu.

*Jarosław Kupczak OP*  
*ks. Jan Daniel Szczurek*

Kraków, w dniu Wszystkich Świętych 2014 roku





Dariusz Kasprzak OFM Cap

## RECEPCJA *CREDO* NICEJSKIEGO W NAUCZANIU SYNODALNYM KOŚCIOŁA ZACHODNIEGO IV WIEKU

Współczesne opracowania patrystyczne poświęcone *credo* nicejskiemu skupiają się najczęściej na kwestiach związanych z teologią nicejską i ariańską, względnie na zagadnieniach terminologicznych i politycznych, zasadniczo związanych z Kościołem wschodnim<sup>1</sup>. Natomiast zagadnienie odbioru *credo* nicejskiego w Kościele zachodnim w IV wieku najczęściej było ujmowanie pobieżnie i doczekało się niewielu prac szczegółowych, do których należą studia poświęcone działalności Hilarego z Poitiers i opozycji biskupów zachodnich wobec proariańskiej polityki dynastii Konstantynów<sup>2</sup> czy propagowania nicejskich terminów

---

<sup>1</sup> Por. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975 (Studia Ephemeridis Augustinianum [dalej: SEA], 11); R. Williams, *Arius: heresy and tradition*, Grand Rapids 2002; J. Behr, *The Nicene faith: formation of Christian theology*, vol. 2, New York 2004; M. Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, Roma 2006 (SEA 98); *Arianism: historical and theological reassessments: papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, September 5–10, 1983, Oxford, England*, Eugene 2006; R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God. The arian controversy*, Grand Rapids 2007; K. Anatholis, *Retrieving Nicaea: the development and meaning of trinitarian doctrine*, Grand Rapids 2011; H. Pietras, *Sobór nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013.

<sup>2</sup> C. F. A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' role in the Arian struggle*, Hague 1966 (Kerkhistorische Studien Behorende bij het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, 12); H. Ch. Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II: Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337–361)*, Berlin 1984 (Pa-

teologicznych<sup>3</sup>. Dlatego pragnę przyrzeć się recepcji *credo* nicejskiego w oficjalnym nauczaniu kościelnym na Zachodzie w IV wieku. Najpierw przedstawię recepcję *credo* nicejskiego w Kościele wschodnim, by w kolejnym paragrafie ukazać odbiór symbolu nicejskiego w nauczaniu synodalnym Kościoła zachodniego w latach 325–399.

## 1. Recepcja *credo* Soboru Nicejskiego I na Wschodzie

Tekst *credo* Soboru Nicejskiego I z 325 roku znany jest też jako „Wyznanie wiary 318 Ojców”:

Εκθεσις τῶν τιν' πατέρων	„Wyznanie wiary 318 Ojców”
<p>Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητὴν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀναλθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.</p> <p>Τοὺς δὲ λέγοντας «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν» καὶ «πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν» καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας, φάσκοντας εἶναι ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.</p>	<p>Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszchemogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to jest z istoty Ojca, Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, a nie uczynionego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko się stało, co jest w niebie i co jest na ziemi, który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił i przyjął ciało, stał się człowiekiem, cierpiał i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił do nieba, przyjdzie sędzić żywych i umarłych. I w Ducha Świętego.</p> <p>Tych, którzy mówią: „był kiedyś czas kiedy go nie było” lub „zanim się narodził nie był” lub „stał się z niczego” lub pochodzi z innej hipostazy, lub z innej substancji [niż Ojciec], lub że Syn Boży jest zmienny i przeobrażany, tych wszystkich powszechny i apostołski Kościół wyłącza.</p>

\* Tekst grecki, łaciński i tłumaczenie polskie (T. Wnętrzak) za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 24–25 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).

tristische Texte und Studien, 26); D. H. Williams, *The anti-Arian campaigns of Hilary of Poitiers and the 'Liber Contra Auxentium'*, „Church History” 1992 nr 1 (61), s. 7–22.

<sup>3</sup> J. Ulrich, *Die Anfänge der Abendländischen Rezeption des Nizänums*, Berlin 1994 (Patristische Texte und Studien, 39).

Do śmierci cesarza Konstantyna I (zm. w 337 roku) *credo* nicejskie było oficjalną formułą wiary chrześcijańskiej<sup>4</sup>, prawdopodobnie wpisaną do cesarskiego *liber pontificalis*<sup>5</sup>. Tekst wyznania w Kościele na Wschodzie został poświadczony najpierw przez Euzebiusza z Cezarei w liście do jego Kościoła<sup>6</sup>, napisanym prawdopodobnie jeszcze w 325 roku, krótko po zakończeniu obrad w Nicei. Drugim chronologicznie świadkiem powołania się na tekst *credo* nicejskiego był list Atanazego z Aleksandrii do bezimiennego biskupa, w którym Atanazy wyjaśniał swoje rozumienie podstaw wiary nicejskiej (*credo* sformułowane przeciwko arianom, punkty 2–5, 5–18) oraz sformułowania użyte w *credo* nicejskim (punkty 19–32)<sup>7</sup>. Pismo patriarchy Aleksandrii powstało między 345 a 359 rokiem<sup>8</sup>, czyli już od 20 do 39 lat po zakończeniu obrad cesarskiego *concilium* w Nicei. Właśnie to pismo i ta umowna data (około 350 roku) stanowiłyby punkt zwrotny w rozpoczęciu promowania *credo* nicejskiego. Nie istnieją żadne dokumenty, które świadczyłyby o jego stosowaniu w jakimkolwiek Kościele partykularnym w latach 20.–50. IV wieku.

Pierwsze synody Kościoła wschodniego zwoływane po 325 roku były odzwierciedleniem sporów teologicznych i administracyjnych, związanych w dużej mierze z przyjęciem nauczania Nicei. Synod w Antiochii (około 328 roku) był zwołany przeciwko Eustatio-sowi z Antiochii i Asklepasowi, z których pierwszy był oskarżony

---

<sup>4</sup> Por. S. Bralewski, *Cesarz Konstantyn I Wielki wobec kontrowersji ariańskiej*, Poznań 2009, s. 28 (Labarum, VIII).

<sup>5</sup> Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>6</sup> *Eusebii Caesariensis epistola ad suae parociae homines* 8, [w:] *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866, t. 20, kol. 1539–1540 [dalej publikacje z tej serii cytowane jako: PG i numer tomu]; tłum. polskie (A. Baron): *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, 8, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, 325–787, Kraków 2001, s. 56–57 (Źródła Myśli Teologicznej, 24 [dalej publikacje z tej serii cytowane jako: ŹMT i numer tomu]).

<sup>7</sup> Atanazy z Aleksandrii, *De decretis Nicaenae synodi*, [w:] *Athanasius*, PG 25b, kol. 416–476; tłum. polskie: *O dekretach Soboru Nicejskiego*, tłum. P. M. Szewczyk, Kraków 2011, s. 1–33 (ŹMT 60).

<sup>8</sup> P. M. Szewczyk (*Wprowadzenie*, s. XXIII, [w:] ŹMT 60) postuluje lata 345–355 jako datację ogólną napisania przez Atanazego listu o postanowieniach Synodu Nicejskiego. Za wczesną datacją tego listu (345) optuje E. Cattaneo, natomiast większość badaczy opowiada się jednak za datacją późniejszą: latami 350–351 (G. H. Optiz); 351–355 (A. Roberson; M. Simonetti); 357–359 (X. Morales); por. P. M. Szewczyk, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. XXIII.

o monarchianizm i niemoralność. Kolejny Synod w Antiochii (około 331–334) miał być zwołany przeciwko wierze nicejskiej, lecz jego istnienie wydaje się dziś mało wiarygodne. Synod w Tyrze (335), przeciwko Atanazemu, nie poruszył kwestii *credo*. Synod w Jerozolimie (335) rehabilitował Ariusza, którego wyznanie wiary uznano za ortodoksyjne. Synod w Aleksandrii (338–339) odbył się w obronie Atanazego, lecz również nie odniósł się do *credo* z 325 roku. Synod w Konstantynopolu (338–339) złożył z urzędu Pawła z Konstantynopola, lecz znowu zabrakło tu odniesień do symbolu nicejskiego. Synod w Gangra (około 340 roku) wystąpił przeciwko Eustatiosowi z Sebastii i przesadnej ascezie, lecz w jego aktach także brak odniesień do *credo* nicejskiego. Synod w Antiochii (341), pragnąc ułożyć wyznanie wiary lepsze od nicejskiego, podał natomiast aż trzy wyznania wiary, z których jedynie drugie było oficjalnym symbolem tego synodu<sup>9</sup>. Był to swoisty początek układania kolejnych, w zamyśle lepszych niż nicejskie, symboli wiary.

Giuseppe Luigi Dossetti w wydaniu krytycznym tekstu *credo* nicejskiego, podając świadków przekazu tekstu, opisuje kolekcje kanoniczne, zawierające tekst soborowego wyznania z 325 roku:

- *Corpus Canonum*, antyczną kolekcję kanoniczną grecką (powstała według Eduarda Schwartza i Alphonse’a van Hovego w dwóch fazach: latach 361–376 i 381–451);
- świadków greckich tekstu wyznania odnoszących się do *Corpus Canonum* (tj. *Mandatum orientalium in gestis Ephesini concilii*, tekst z 431 roku);
- *Gelasius Cyzicenus in Historia Ecclesiastica* 2, 27; tekst powstały po 475 roku);
- *Corpus Canonum* w języku syryjskim (przekłady z tekstów greckich na syryjski, powstałe pomiędzy 501 rokiem a IX wiekiem);
- *Corpus Canonum* w języku koptyjskim (przekłady z greckiego, powstałe pomiędzy 400 a 550 rokiem);
- łacińskie kolekcje kanoniczne (przekłady z greckiego, powstałe w latach: 402, 419, 422);
- listę ojców soborowych z Nicei (w języku greckim: Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiastica* 1,13,11; w językach: syryjskim,

<sup>9</sup> Por. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 90–142 (ŻMT 37).

koptyjskim i armeńskim: przekłady z *Corpus Canonum*; w języku łacińskim, listy tworzone od 774 roku do XI wieku)

- oraz apendyks antiocheński (syryjskie wyjaśnienie *Corpus Canonum*)<sup>10</sup>.

Z zestawienia G. L. Dossettiego wynika zatem, że wszystkie antyczne kolekcje kanoniczne zawierające tekst wyznania soborowego z Nicei I to zbiory prawne powstałe od 360 roku do XI wieku. Są zatem późniejszymi świadkami tekstu *credo* nicejskiego.

Kwestię słabej recepcji *credo* nicejskiego na Wschodzie w IV i V wieku wnikliwie omówił ostatnio Henryk Pietras, który wykazał, że „nie ma żadnego śladu, by ktokolwiek, kiedykolwiek i do czegokolwiek go używał w Kościele”<sup>11</sup>. Po soborze w Nicei żaden z Kościołów lokalnych do owego *credo* nicejskiego się nie przyznawał. Kościoły partykularne posługiwały się własnymi wersjami *credo* chrzcielnego. Co więcej, można się doliczyć 18 synodów, które układały nowe wyznania wiary, ale nie odwoływały się do „Wyznania wiary 318 Ojców”<sup>12</sup>. Od około 350 roku Atanazy zaczął promować *credo* nicejskie, gdyż prawdopodobnie nabrał przekonania, że układanie nowych wyznań wiary prowadzi donikąd. Owa promocja okazała się skuteczna, gdyż Synod Konstantynopolitański z 381 roku zakazał zmian w *credo* nicejskim<sup>13</sup>, co powtórzył Sobór Efeski z 431 roku<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> G. L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopolo: edizione critica*, Roma–Freiburg–Basel 1967, s. 113–167.

<sup>11</sup> H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, dz. cyt., s. 180.

<sup>12</sup> Por. H. Pietras, *Spór o wyznanie wiary w IV wieku*, „Teologia Patrystyczna” 2007 nr 4, s. 35–50; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, dz. cyt., s. 185.

<sup>13</sup> Sobór Konstantynopolitański I, kanon I: „Wyznania wiar świętych Ojców zebranych w Nicei w Bitynii nie wolno zmieniać, lecz należy je zachować z całą jego mocą”. *ŻMT* 24, s. 71.

<sup>14</sup> Sobór Efeski, Orzeczenie o nicejskim wyznaniu wiary: „Taką wiarę ustalił sobór w Nicei: «Wierzemy... (tekst wyznania wiary Soboru Nicejskiego I)». Byłoby rzeczą słuszną, aby wszyscy zgadzali się z tą świętą wiarą. Jest ona pobożna i pożyteczna dla całego świata. Skoro niektórzy tylko udają, że wyznają taką wiarę i zgadzają się z nią tylko pozornie, błędnie tłumaczą jej prawdziwy sens, interpretują ją zgodnie z własnym sposobem myślenia i pouczają prawdę jako synowie błędu oraz dzieci potępienia, uznano za konieczne sięgnąć do świadectw świętych i prawowiernych Ojców, aby mogli ukazać, w jaki sposób oni pojmowali wiarę i z odwagą ją głosili, tak ażeby było oczywiste, że wszyscy ci, których wiara jest prawdziwa i nienaganna, w ten właśnie sposób ją rozumieją, wyjaśniają i głoszą (tu następowała lektura fragmentów z Pism Ojców, wypowiedzi uczestników soboru oraz relacji dotyczącej prezbitera Charyzjusza...). Po przeczytaniu tych dokumentów sobór zarządził, że: [kanon VII]

Pomimo wymienionych apeli soborowych *credo* z Nicei I nadal nie było formalnie używane w Kościele, podobnie jak *credo* Synodu w Konstantynopolu z 381 roku. Co więcej, ten sam Synod w kanonie III zaczął upowszechniać tezę o przewodniej roli Kościoła Konstantynopola na Wschodzie, co oczywiście nie znalazło zrozumienia ani w Rzymie, ani w Aleksandrii. Kanon XXVIII Soboru Chalcedońskiego z 451 roku powtórzył uzasadnianą wyłącznie politycznie doktrynę o precedencji biskupstwa konstantynopolitańskiego na Wschodzie. Jednak Konstantynopola jako miasta soborowego czy apostołskiego nadal nie wymieniano w dokumentach kościelnych nawet pod koniec V wieku. Brakuje wzmianek o soborowości Konstantynopola w *Liście papieża Feliksa do duchowieństwa Konstantynopola* z 484 roku (jako miasta soborów zostały wymienione jedynie: Nicea, Efez i Chalcedon). Brak również wzmianek o apostołskości Konstantynopola w oryginale *Dekretu Gelazego* z 495 roku (jako apostołskie zostały wymienione jedynie Rzym, Aleksandria i Antiochia)<sup>15</sup>.

Wobec powyższych danych H. Pietras wprowadza opinię celowego fałszerstwa i wymuszenia na Rzymie uznania dla Konstantynopola. Jako że do akceptacji kościelnej stołeczności Konstantynopola brakowało argumentacji teologicznej (temu biskupstwu brakowało zarówno sukcesji apostołskiej, jak i miejsca w tradycji soborowej), wymyślono określenie ważności Konstantynopola ze względu na jego miejsce w tradycji soborowej<sup>16</sup>.

---

Nikomiu nie wolno głosić, spisywać ani formułować innej wiary niż ta, która została ustalona przez świętych Ojców zgromadzonych w Nicei wraz z Duchem Świętym. Ci, którzy ośmielają się inną wiarę formułować, rozpowszechniać lub głosić pragnącym nawrócić się z pogaństwa, judaizmu czy jakiegokolwiek herezji i poznać prawdziwą wiarę – to jeśli są biskupami albo duchownymi mają być pozbawieni urzędu; biskupi episkopatu, duchowni przynależności do kleru; jeśli zaś są to osoby świeckie, mają być wyłączone ze wspólnoty Kościoła”. *ŻMT* 24, s. 167, 169.

<sup>15</sup> Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, dz. cyt., s. 187–188.

<sup>16</sup> H. Pietras stwierdza: „Pokazanie wyznania wiary jako ułożonego w Konstantynopolu przez 150 ojców, z całym respektem dla nicejskiego, ale z – jakoby – koniecznym dopiskiem o Duchu Świętym przeciwko macedonianom, miało służyć wprowadzeniu Konstantynopola do ekskluzywnego klubu najważniejszych miast chrześcijaństwa, już nie tylko ze względu na stołeczność, ale i soborowość. Trzeba przyznać, że manewr się powiódł i w końcu w 519 roku w raporcie legatów papieża Hormizdasa z Konstantynopola pojawia się wiadomość o czterech soborach i jak podaje Thiel w przypisie, od tego czasu w Rzymie mówi się właśnie o czterech, a nie o trzech, jak

Znaczącą okolicznością praktycznego odrzucenia *credo* nicejskiego na rzecz konstantynopolitańskiego była kwestia monofizytyzmu, walki o władzę pomiędzy cesarzem Zenonem Izauryjczykiem (rządził w latach 474–491) a uzurpatorem Bazyliskusem (475–476) oraz eklesjalnych sporów o uznanie Soboru Chalcedońskiego i przewodniej roli Konstantynopola w Kościele na Wschodzie w latach 70. V wieku (czego nie chciały uznać patriarchaty Antiochii i Aleksandrii). Kiedy uzurpator Bazyliskus odwołał z wygnania antychalcedonianina, patriarchę Antiochii Piotra Folusznika (biskupa Antiochii w latach 471–488), ten wprowadził zwyczaj odmawiania w czasie mszy wyznania wiary; prawdopodobnie było to *credo* nicejskie. Prawdopodobnie byłoby to jedyne liturgiczne użycie nicejskiego wyznania wiary w starożytności – paradoksalnie przez monofizytów w Antiochii<sup>17</sup>. Natomiast od VI wieku zaczęto promować *credo* konstantynopolitańskie, uznawane według kościelno-politycznej argumentacji przyjętej w Chalcedonie jako przedłużenie *credo* nicejskiego<sup>18</sup>.

## 2. Recepcja *credo* nicejskiego w nauczaniu synodalnym Kościoła zachodniego

Dla zrozumienia recepcji *credo* nicejskiego w Kościele zachodnim fundamentalną kwestią jest odbiór tego wyznania wiary w nauczaniu synodalnym w IV wieku. Na Zachodzie pierwszym łacińskim świadkiem pełnego tekstu *credo* z Nicei I był Hilary z Poitiers, czego dowodem jest traktat z 359 roku *O synodach, albo o wierze Wschodu*<sup>19</sup>. Było to jednak pojedyncze powołanie się na treści soborowego symbolu przez pojedynczego biskupa. W Kościele starożytnym

---

dotąd”. Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, dz. cyt., s. 188, przypis 40 (A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae I, Epis.* 76, 4, s. 873).

<sup>17</sup> Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, dz. cyt., s. 188–189; P. Th. Camelot, *Creeds*, [w:] *Sacramentum mundi. An encyclopedia of theology*, ed. K. Rahner, C. Ernst, K. Smyth, t. 2, London 1973<sup>5</sup>, s. 39.

<sup>18</sup> Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, vol. III, *L'Eucarestia. Sacrificio e sacramento*, Milano 1998, s. 294–296; H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, dz. cyt., s. 189–190.

<sup>19</sup> Hilary z Poitiers, *De synodis seu de fide Orientalium* 84 (*Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855, t. 10, kol. 536 [dalej publikacje z tej serii cytowane jako: PL i numer tomu]).

panowało natomiast przekonanie, że nie tyle każdy biskup z osobna, ale wszyscy biskupi są następcami całego kolegium apostołskiego. Opinie kolegium biskupiego spotykającego się na synodach były zatem wiążące dla danych kościołów lokalnych, gdyż synody były wyrazem kolegialności, apostołskości i jedności eklezjalnej całego Kościoła lokalnego. Dlatego chcę teraz przeprowadzić analizę treści akt synodalnych Kościoła zachodniego z lat 325–399 pod kątem recepcji *credo* nicejskiego. Pragnę opisać sposób, w jaki Synody zachodnie odwoływały się do tekstu *credo* z 325 roku. W pracy będę używał bilingwicznej edycji tekstów synodalnych wydanych w serii Źródła Myśli Teologicznej w tomach 37 i 52.

**Synod w Rzymie (325?)<sup>20</sup>**, na którym miało nastąpić zatwierdzenie uchwał Soboru Nicejskiego I wydaje się dziś badaczom mało prawdopodobny<sup>21</sup>.

**Synod w Kartaginie (około 335 roku)<sup>22</sup>** był synodem donacjańskim, na którym ustalono, że katolicy przechodzący do donatystów nie muszą być ponownie chrzczeni<sup>23</sup>. Brak wzmianek o *credo* nicejskim.

**Synod w Rzymie (lata 340–341)**, w obronie Atanazego z Aleksandrii i Marcelego z Ancyry, do którego dokumentów dołączono list Juliusza I, papieża<sup>24</sup>. Jest w nim mowa o potępieniu arian przez uchwały Soboru Nicejskiego I (*List Juliusza I* 23, 1–4<sup>25</sup>), o wyznaniu wiary przez Marcelego z Ancyry, który zwiódł papieża, przedstawiając mu *Skład apostołski* jako własne wyznanie wiary (*List Juliusza I*, 32, 1–2<sup>26</sup>). Ciekawe, że Vitus i Vincentius, legaci papiescy

<sup>20</sup> Por. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima colectio*, vol. II, *Ab anno 305 ad annum 346* [dalej: Mansi II], Leipzig–Paris 1901, kol. 1081–1083.

<sup>21</sup> Por. ŹMT 37, s. 90\*, przypis B.

<sup>22</sup> Dwie datacje: Mansi II, kol. 409 podaje rok 308, a Mansi II, kol. 1121 rok 333; Por. Mansi II, kol. 407–410.1121–1122; Augustyn z Hippony, *Epistula*, [w:] Augustyn z Hippony, *Epistolae* 1/2 (71–123) (Nuova Biblioteca Agostiniana, XXI/2). Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, editore L. Carrozzi, Roma 1992<sup>2</sup>, s. 862.

<sup>23</sup> Por. ŹMT 37, s. 93\*, przypis A.

<sup>24</sup> Por. Mansi II, kol. 1211–1232; ŹMT 37, s. 110–123\*.

<sup>25</sup> Por. ŹMT 37, s. 112–113.

<sup>26</sup> Por. ŹMT 37, s. 119.



obecni na soborze, potwierdzili prawowierność Marcelego<sup>27</sup>. Nie ma natomiast jakiegokolwiek bezpośredniego odniesienia do tekstu samego *credo* nicejskiego.

**Synod w Sardyce (Sofii), około 343 roku**<sup>28</sup>, na którym, po opuszczeniu go przez 76 biskupów wschodnich, było obecnych 97 biskupów zachodnich<sup>29</sup>. Ojcowie synodalni ułożyli formułę wiary<sup>30</sup>, mającą raczej charakter wyjaśnienia niż symbolu<sup>31</sup>. W formule wiary z Sardyki znowu brak powołania się na tekst *credo* z Nicei.

**Synod w Mediolanie (około 345–346 roku)**<sup>32</sup> w sprawie symbolu wiary z Antiochii (344–345), przywiezionego przez tamtejszą delegację. Biskupi wschodni i zachodni nie doszli do porozumienia względem potępienia Ariusza<sup>33</sup>. Brak wzmianek o *credo* z Nicei z 325 roku.

**Synod w Kolonii (12 maja 346 roku)**<sup>34</sup>, któremu przewodniczył Maksymin, biskup Turynu, celem złożenia z urzędu biskupa Kolonii Eufrotasa, jakoby przeczącemu bóstwu Chrystusa, co badaczom trudno przyjąć za oczywiste, gdyż biskup Kolonii jeszcze w 343 roku uchodził za ortodoksyjnego<sup>35</sup>. W tekście dokumentu brak jakichkolwiek powołań na *credo* nicejskie.

**Synod w Mediolanie (około 347–348 roku)**<sup>36</sup>, potępienie Foty-  
na z Sirmium i przyjęcie listu Ursacjusza z Singidunum (Belgrad)

---

<sup>27</sup> Por. Mansi II, kol. 692D: „Scilicet Vitus et Vincentius, legates papae”; *List Juliusza I 32*, 2: „A nasi prezbiterzy, którzy ongiś brali udział w Soborze Nicejskim, potwierdzili jego prawowierność”.

<sup>28</sup> Por. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. III, *Ab anno 347 ad annum 409* [dalej: Mansi III], Florentiae 1759, kol. 1–74; *ŻMT* 37, s. 143–183\*.

<sup>29</sup> Por. J. Gliściński, *Współlistotny Ojcu*, Łódź 1992, s. 59–62.

<sup>30</sup> Por. *ŻMT* 37, s. 143–145.

<sup>31</sup> Por. *ŻMT* 37, s. 143\*, przypis <sup>A</sup>.

<sup>32</sup> Por. Mansi II, kol. 1369–1372; *ŻMT* 37, s. 188–188\*.

<sup>33</sup> Por. *ŻMT* 37, s. 188\*, przypis <sup>D</sup>.

<sup>34</sup> Por. Mansi II, kol. 1371–1374; *ŻMT* 37, s. 189–191\*.

<sup>35</sup> Por. *ŻMT* 37, s. 189, przypis <sup>A</sup>.

<sup>36</sup> Por. Mansi III, kol. 159–162; *ŻMT* 37, s. 193–193\*.

i Walensa z Mursy, w którym obaj biskupi zapewniali, że są gotowi potępić Ariusza. Brak wzmianek o *credo* z Nicei I.

**Synod w Kartaginie (około 348 roku)**<sup>37</sup> przeciw donatystom. Brak odniesień do *credo* nicejskiego.

**Synod w Hadrumentum w prowincji Byzacena (około 348 roku)**<sup>38</sup> w sprawie lichwy. Brak powołania się na tekst *credo* z Nicei.

**Dwa synody numidyjskie z 348 roku:** donatystyczny (w obliczu prześladowania donatystów ze strony cesarstwa po zamordowaniu przez nich biskupa Marculus) <sup>39</sup> oraz katolicki (odmawiający tytułu męczennika donatystom, którzy mieli sami wydawać się na śmierć z nieumiarkowanego pragnienia męczeństwa)<sup>40</sup>. Brak jakichkolwiek odniesień do *credo* soborowego.

**Synod w Rzymie (349)**<sup>41</sup>, za papieża Juliusza I, potępienie Fotyna. Brak powołań na *credo* nicejskie.

**Synod w Sirmium (Hrvatska Mitrovica, Bośnia) z 351 roku**<sup>42</sup>, pierwsze wyznanie wiary z Sirmium (tzw. *Pierwsza formuła z Sirmium*). W tej ariańskiej formule, która stanowi dosłowne powtórzenie IV formuły antiocheńskiej (z 342 roku), poszerzonej o 26 anatematyzmów<sup>43</sup>, również brak odwołań do *credo* z Nicei z 325 roku.

**Synod w Rzymie (lata 352–353)**<sup>44</sup> za papieża Liberiusza, w obronie Atanazego. Brak odniesień do *credo* nicejskiego.

**Synod w Arles (353)**<sup>45</sup>, zwołany przez cesarza Konstancjusza II celem potępienia Atanazego. Brak wzmianek o *credo* z Nicei I.

<sup>37</sup> Por. Mansi III, kol. 143–158; ŻMT 37, s. 193–199\*.

<sup>38</sup> Por. Mansi III, kol. 145; ŻMT 37, s. 200–200\*.

<sup>39</sup> Por. Mansi III, kol. 143–144; ŻMT 37, s. 200–200\*.

<sup>40</sup> Por. Mansi III, kol. 152; ŻMT 37, s. 200–200\*.

<sup>41</sup> Por. Mansi III, kol. 163–166; ŻMT 37, s. 200–200\*.

<sup>42</sup> Por. Mansi III, kol. 257–260; ŻMT 37, s. 200–205\*.

<sup>43</sup> Por. J. Gliściński, *Współlistotny Ojcu*, dz. cyt., s. 72–73.

<sup>44</sup> Por. Mansi III, kol. 229; ŻMT 37, s. 206–206\*.

<sup>45</sup> Por. Mansi III, kol. 231; ŻMT 37, s. 206–206\*.

**Synod w Mediolanie (355)**<sup>46</sup>, zwołany przez cesarza Konstancjusza II w celu potępienia Atanazego. Brak odniesień do *credo* nicejskiego.

**Synod w Galii (355)**<sup>47</sup>, odrzucający postanowienia Synodu Mediolańskiego z 355 roku. Brak wzmianek o *credo* soborowym.

**Synod w Béziers (356)**<sup>48</sup>, zwołany przez ariańskiego biskupa Arles, Saturninusa, celem zesłania Hilarego z Poitiers. Brak odwołań do *credo* nicejskiego.

**Synod w Sirmium (357)**<sup>49</sup>, zwołany przez anomejczyków, odrzucający sformułowanie „współistotny” z symbolu z Nicei (*Druga formuła z Sirmium* 3), podkreślający, że Bóg Ojciec jest większy od Syna (*Druga formuła z Sirmium* 4). Na synodzie tym nastąpiło przyjęcie *Drugiej formuły wiary z Sirmium*<sup>50</sup>.

**Synod w Galii (357–358)**<sup>51</sup>, potępiający tzw. *Drugą formułę z Sirmium*. Brak odwołań do *credo* z Nicei.

**Synod w Sirmium (358)**<sup>52</sup>, synod ariański, zwołany przez Bazylego z Ancyry, odrzucający *Drugą formułę z Sirmium*, a powołujący się na drugą formułę wiary z Antiochii z 341 roku, anatematyzmy z Sirmium z 351 roku i z Ancyry z 358 roku. Zaakceptowane dokumenty łącznie nazywa się *Trzecią formułą z Sirmium*. Brak formalnych odniesień do *credo* nicejskiego.

**Synod w Sirmium (maj 359)**<sup>53</sup>, synod ariański, który uchwalił tzw. *Czwartą formułę z Sirmium*, potępiającą użycie terminu ουσία w odniesieniu do Ojca i Syna jako terminu niebiblijnego<sup>54</sup>, a wprowadzającą

<sup>46</sup> Por. Mansi III, kol. 233–237; *ŻMT* 37, s. 207–207\*.

<sup>47</sup> Por. Mansi III, kol. 251–252; *ŻMT* 37, s. 207–207\*.

<sup>48</sup> Por. Mansi III, kol. 251–254; *ŻMT* 37, s. 208–208\*.

<sup>49</sup> Por. Mansi III, kol. 261–264; *ŻMT* 37, s. 208–209\*.

<sup>50</sup> Por. J. Gliściński, *Współistotny Ojcu*, dz. cyt., s. 84–85.

<sup>51</sup> Por. Mansi III, kol. 291–292; *ŻMT* 37, s. 209–209\*.

<sup>52</sup> Por. Mansi III, kol. 289n; *ŻMT* 37, s. 225–225\*.

<sup>53</sup> Por. Mansi III, kol. 253–266; *ŻMT* 37, s. 225–226\*.

<sup>54</sup> *Czwarta formuła z Sirmium* 8, 7, [w:] *ŻMT* 37, s. 226\*: „Nazwę *ousia* wprowadzili Ojcowie gwoli uproszczenia. Niezrozumiana przez pospółstwo przynosi zgorzenie,

termin „Syn podobny jest pod każdym względem do Ojca”<sup>55</sup>. Brak bezpośredniego odwołania się do tekstu *credo* nicejskiego.

**Synod w Rimini (maj–październik 359 roku)**<sup>56</sup>, synod dla Zachodu (jego wschodnim odpowiednikiem był synod w Seleucji w 359 roku) zwołany przez cesarza Konstancjusza II. Około 400 biskupów wbrew cesarzowi nie przyjęło *Czwartej formuły z Sirmium* i opowiedziało się za nicejską formułą wiary, lecz bez cytowania pełnego tekstu wyznania<sup>57</sup>. Jednak pod naciskiem cesarza biskupi ostatecznie przyjęli formułę z Nike z 359 roku<sup>58</sup>.

**Synod w Paryżu (lata 360–361)**<sup>59</sup>, synod pod przewodnictwem Hilarego z Poitiers, odrzucając ariańskie tezy z Rimini odwołał się bezpośrednio do *credo* nicejskiego i przyjął „wyrażenie «współistotny» na określenie prawdziwego i rzeczywistego zrodzenia jednorodzonego Boga z Boga Ojca. [...]. Dlatego wyznajemy, że jest jedną «ousią» lub «substancją» z Bogiem Ojcem, aby nie uważano Go za stworzenie, adopcję ani samą nazwę”<sup>60</sup>.

---

gdźy nawet i tekst Pisma jej nie zawiera. Postanowiliśmy ją przeto usunąć i absolutnie nie dopuścić na przyszłość do żadnej wzmianki o *ousii* w odniesieniu do Boga, ponieważ Pismo Święte nigdzie nie wspomina o *ousii* Ojca i Syna”.

<sup>55</sup> *Czwarta formuła z Sirmium* 8, 7, dz. cyt.

<sup>56</sup> Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum, Fragmenta, Ad Constantium Imperatorem, Hymni*; Pseudo-Hilarius, *Epistula ad Abram filiam, Hymni*, ed. A. Feder, Wien–Leipzig 1916, kol. 95–96 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* [dalej: CSEL], 65; PL 10, kol. 697); *ŻMT* 37, 226–226\*.

<sup>57</sup> Synod w Rimini (359), *Definicja wiary homouzjan* 3, [w:] *ŻMT* 37, s. 226\*–227\*: „Tak wierzymy, że można się podobać wszystkim katolikom, iż nie wolno nam odchodzić od przyjętego wyznania wiary, [...] i że nie odstąpimy od wiary [...] tak jak ciągle trwa ustanowiona, przez tradycję ojców według sukcesji apostołów aż do Soboru Nicejskiego zwołanego przeciw herezji, która w owym czasie powstała”; Synod w Rimini (359), *List synodu z Rimini do cesarza Konstancjusza* 1: „Uznaliśmy za rzecz niegodną zniekształcanie w czymkolwiek ustaleń świętych ojców i tych, którzy zasiedli na soborze nicejskim razem z przesławnej pamięci Konstantynem, ojcem waszej miłości”. *ŻMT* 37, s. 229\*.

<sup>58</sup> *List synodalny arian do cesarza Konstancjusza o odrzuceniu terminu «substancja»*, [w:] *ŻMT* 37, s. 231–232\*.

<sup>59</sup> Por. Mansi III, kol. 357; *ŻMT* 37, s. 246–249\*.

<sup>60</sup> Synod w Paryżu (360/361), *Wiara katolicka* 2, [w:] *ŻMT* 37, s. 247\*; por. *Wiara katolicka* 3, [w:] *ŻMT* 37, s. 248\*: „Tej wiary zawsze się trzymamy i będziemy się trzymać brzydząc się tymi, którzy mówią: «Nie było go zanim się narodził».

**Synod w Thenae w Byzacena (około 362)**<sup>61</sup>, synod donatystyczny. Brak wzmianek o *credo* nicejskim.

**Synod w Rzymie (lata 365–366)**<sup>62</sup>, za papieża Liberiusza, rehabilitujący Eustatiosa z Sebasty. Dokumentem, jaki pozostał po tym synodzie, jest *List Liberiusza do biskupów macedońskich*. Na tym synodzie rzymskim bezpośrednio odwołano się do *credo* nicejskiego i załączono je do listu papieskiego, samo *credo* soborowe określono jako: „katolickie i apostołskie”<sup>63</sup>, „zatwierdzone przez ortodoksyjnych biskupów i zawierające doskonałą prawdę”<sup>64</sup>, wyrażające wiarę „zawartą w pojęciu hipostazy i wyrażoną w terminie współistotnego”<sup>65</sup>, „*Credo*, ogłoszone w Nicei jako obowiązujące”<sup>66</sup>.

**Synod na Sycylii (366)**<sup>67</sup>, potwierdzający *credo* nicejskie i rehabilitujący Eustatiosa z Sebasty.

**Synod w Singidunum (obecnie Belgrad; 366)**<sup>68</sup>, synod ariański, odrzucający określenie „podobieństwo Ojca i Syna co do istoty”.

**Synod w Rzymie (368)**<sup>69</sup>, za papieża Damazego, potępiający Ursacjusza i Walensa. Brak bezpośrednich odniesień do *credo* nicejskiego.

---

<sup>61</sup> Por. Mansi III, kol. 373–374; *ŻMT* 37, s. 256–256\*.

<sup>62</sup> Por. Mansi III, kol. 377–380; *ŻMT* 37, s. 261–263\*.

<sup>63</sup> *List Liberiusza do biskupów macedońskich* 3, [w:] *ŻMT* 37, s. 261\*–262\*: „Za katoliczką i apostołską uznajemy wiarę, która w czystej i nienaruszonej postaci przetrwała aż do soboru w Nicei. I tę właśnie wiarę wyznali sami posłowie i pełni radości usuwając wszelki ślad i zarzewie niedorzecznego podejrzenia przedstawili ją nie tylko w mowie, ale także na piśmie. Kopię tego dokumentu uznaliśmy za potrzebne załączyć bezwzględnie do niniejszego pisma, żeby nie zostawić heretykom jakiegoś pretekstu do ponownych knowań i zasadzek”.

<sup>64</sup> *List Liberiusza do biskupów macedońskich* 4, [w:] *ŻMT* 37, s. 262\*: „...wiarę zatwierdzoną w Nicei przez trzystu osiemnastu ortodoksyjnych biskupów, która zawiera doskonałą prawdę i zmusza do milczenia i do ucieczki całe zastępy heretyków”.

<sup>65</sup> *List Liberiusza do biskupów macedońskich* 5, [w:] *ŻMT* 37, s. 262\*.

<sup>66</sup> *List Liberiusza do biskupów macedońskich* 6, [w:] *ŻMT* 37, s. 262\*.

<sup>67</sup> Por. *ŻMT* 37, s. 263–263\*.

<sup>68</sup> Por. Mansi III, kol. 399–402; *ŻMT* 37, s. 263–264\*.

<sup>69</sup> Por. Mansi III, kol. 447–448; *ŻMT* 37, s. 264–264\*.

**Synod w Rzymie (ok. 370)**<sup>70</sup>, za Damazego, potępienie Auksencjusza z Mediolanu za arianizm. Bezpośrednie powołanie się na *credo* z Nicei jako na odtrutkę na arianizm i zbawienne wyznanie wiary<sup>71</sup>, gdyż zawiera ono wiarę opartą na autorytecie apostołów<sup>72</sup>.

**Synod w Valence d'Agen (12 lipca 374 roku)**<sup>73</sup> o święceniach, pokucie i powtórnym chrzcie. Brak wzmianek o *credo* z Nicei.

**Synod w Rzymie (374)**<sup>74</sup>, za Damazego, pośrednie powołanie się na *credo* nicejskie przy potępieniu Eustatiosa z Sebasty za negowanie współistotności Ojca i Syna oraz za zaprzeczanie bóstwu Ducha Świętego, oraz potępienie Apolinarego z Laodycei za negowanie pełnego człowieczeństwa Chrystusa.

**Synod w Rzymie (lata 376–377)**<sup>75</sup>, przeciwko Apolinaremu z Laodycei, Eustatiosowi z Sebasty, Melecjuszowi z Antiochii i Euzebiuszowi z Samosaty. Pośrednie powołanie się na *credo* nicejskie przy anatematyzmach *Tomus Damasi*.

**Synod w Ilirii (378)**<sup>76</sup> o wierze nicejskiej. Podawana jest dziś w wątpliwość autentyczność tego soboru.

**Synod w Rzymie (378)**<sup>77</sup> dla odparcia oszczerstw żydowskiego podżegacza Izaaka i omówienia jurysdykcji kościelnej. Brak odwołań do *credo* z Nicei I.

<sup>70</sup> Por. Mansi III, kol. 455–462; ŻMT 37, s. 275–277\*.

<sup>71</sup> List „*Confidimus*” do biskupów wschodnich 3, [w:] ŻMT 37, s. 276\*: „najświętsi biskupi, na Soborze w Nicei ten mur zbudowali dla obrony przed diabelskim orężem i taką odtrutkę zastosowali na kielich zabójczego jadu, że trzeba wierzyć w Ojca, Syna i Ducha Świętego, jednego Bóstwa, jednej postaci, jednej substancji, orzekając przeciw tym, którzy myśleli odmiennie niż nasza wspólnota. To zbawienne wyznanie wiary później niektórzy na innych synodach próbowali obalić i pogwałcić”.

<sup>72</sup> List „*Confidimus*” do biskupów wschodnich 4, [w:] ŻMT 37, s. 276\*: „stale trzeba trwać jedynie przy tej wierze, która została oparta w Nicei na autorytecie Apostołów”.

<sup>73</sup> Por. Mansi III, kol. 491–496; ŻMT 37, s. 280–282\*.

<sup>74</sup> Por. Mansi III, kol. 477–482; ŻMT 37, s. 282–282\*.

<sup>75</sup> Por. Augustinus, *De Trinitate*, ed. W. J. Mountain, F. Glorie, Turnhout 1968, s. 564–565 (Corpus Christianorum. Series Latina [dalej: CCL], 50A); ŻMT 37, s. 285–288\*.

<sup>76</sup> Por. Mansi III, kol. 386; ŻMT 37, s. 288–288\*.

<sup>77</sup> Por. Mansi III, kol. 501; ŻMT 37, s. 282–292\*.

**Synod w Saragossie (4 października 380 roku)**<sup>78</sup> przeciwko pryscylianom. Brak wzmianek o *credo* nicejskim.

**Synod w Rzymie (380)**<sup>79</sup> w sprawie Maksyma Cynika. Brak odniesień do *credo* nicejskiego.

**Synod w Mediolanie (380)**<sup>80</sup>, za Ambrożego, w sprawie dziewicy Indycji z Werony o przekroczenie ślubu czystości. Uwolniona od zarzutu. Brak wzmianek o *credo* nicejskim.

**Synod w Akwilei (3 września 381 roku)**<sup>81</sup>, potępienie Palladiusza<sup>82</sup> i Sekundiana<sup>83</sup> oskarżonych o arianizm, pośrednio potwierdzenie *credo* z Nicei, którego nie wyznawali sądzeni arianie.

**Synod w Mediolanie (około 381?)**<sup>84</sup>, prawdopodobnie synod tożsamy z Synodem w Akwilei z 381 roku.

**Synod w Rzymie (382)**<sup>85</sup>, podanie kanonu Pisma Świętego, odrzucenie tezy o prymacie Kościoła w Konstantynopolu. Brak odniesień do *credo* z Nicei I.

**Synod w Bordeaux (384–385)**<sup>86</sup>, przeciwko Pryscylianowi i Instancuszowi. Brak odniesień do *credo* nicejskiego.

---

<sup>78</sup> Por. Mansi III, kol. 633; *ŻMT* 37, s. 292–294\*.

<sup>79</sup> Por. Mansi III, kol. 519–520; *ŻMT* 37, 294–294\*.

<sup>80</sup> Por. Mansi III, kol. 317–318; *ŻMT* 37, s. 295–295\*.

<sup>81</sup> Por. Mansi III, kol. 601–615; *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 1–24\* (*ŻMT* 52).

<sup>82</sup> *Akta synodu akwilejskiego* 53, [w:] *ŻMT* 52, s. 18\*: Biskup Ambroży powiedział: „[...] potępiamy Palladiusza, ponieważ nie chciał potępić tez bezbożnego Ariusza i ponieważ sam zaprzeczył, że Syn Boży jest wieczny oraz pozostałym prawdom, co zachowano w aktach. Niech więc będzie wyklęty. Wszyscy biskupi powiedzieli: Wszyscy go potępiamy. Niech będzie wyklęty”.

<sup>83</sup> Jak odnotowują wydawcy (*ŻMT* 52, przypis <sup>^</sup>, s. 24\*; por. Ambroży z Mediolanu, *Epistula* 1(9), 2(9), ed. O. Faller, M. Zelzer, Wien 1968–1996, s. 315–325 (CSEL 82/1)), protokół przesłuchania urywa się, jednak samo przesłuchanie Sekundiana zakończyło się potępieniem, tak jak przesłuchanie Palladiusza.

<sup>84</sup> Por. Mansi III, kol. 631–632; Ambroży z Mediolanu, *Epistulae* 13, 14, [w:] *Ambrosius Mediolanensis* (PL 16, kol. 950.953); *ŻMT* 52, s. 24–24\*.

<sup>85</sup> Por. Mansi III, kol. 640; *ŻMT* 52, s. 29–33\*.

<sup>86</sup> Por. J. Gaudemet, *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1977 s. 113–116 (Sources Chrétiennes, 241); *ŻMT* 52, s. 34–35\*.

**Synod w Rzymie (385)<sup>87</sup>** w sprawach dyscyplinarnych. Brak powołań na *credo* nicejskie.

**Synod w Trewirze (385–386)<sup>88</sup>**, potępienie Itacjusza za surowość w zwalczaniu Pryscylian. Brak odniesień do *credo* nicejskiego.

**Synod w Rzymie (6 stycznia 386 roku)<sup>89</sup>** w sprawach dyscyplinarnych. Brak wzmianek dotyczących *credo* z Nicei.

**Synod w Kartaginie (389)<sup>90</sup>**, synod prowincjalny, przygotowujący synod plenarny Afryki na rok 390. Brak wzmianek o *credo* nicejskim.

**Synod w Kartaginie (16 czerwca 390 roku)<sup>91</sup>**, zbiór kanonów doktrynalnych i dyscyplinarnych. Ogólne odwołanie się do treści *credo* nicejskiego<sup>92</sup>.

**Synod w Rzymie (około 390)<sup>93</sup>** przeciw Jowinianowi negującemu dziewictwo Najświętszej Panny Maryi *post partum*, wierzącemu w bezgrzeszność po chrzcie oraz preferującemu małżeństwo nad dziewictwo. Brak wzmianek o *credo* nicejskim.

**Synod w Mediolanie (390?)<sup>94</sup>** o schizmie w Galii po skazaniu na śmierć Pryscyliana. Brak odniesień do *credo* nicejskiego.

**Synod w Kapui (392)<sup>95</sup>** o schizmie w Antiochii; w sprawie dziewictwa Maryi. Brak odwołań do *credo* z Nicei.

<sup>87</sup> Por. Damasus, *Lucifer* (PL 13, kol. 1131–1147); *ŻMT* 52, s. 35–43\*.

<sup>88</sup> Por. Mansi III, kol. 679–684; *ŻMT* 52, s. 44–46\*.

<sup>89</sup> Por. Mansi III, kol. 669.677; *ŻMT* 52, s. 46–47\*.

<sup>90</sup> Por. Mansi III, kol. 691–698; 52, s. 47–47\*.

<sup>91</sup> Por. Mansi III, kol. 691–698; *ŻMT* 52, s. 47–52\*.

<sup>92</sup> *Akta synodu w Kartaginie w 390 roku* 1, [w:] *ŻMT* 52, s. 48\*: „Pouczyli nas o nich, w określonym porządku, nasi ojcowie, abyśmy tak, jak sami otrzymaliśmy, podobnie ludowi Bożemu wpoili wiarę w Trójcę, którą mamy we władzach naszej [duszy] jako świętość, w jedność Ojca i Syna i Ducha Świętego, która jest nienaruszalna. Wszyscy biskupi rzekli: To właśnie otrzymaliśmy, tak utrzymujemy i tak nauczamy idąc za wiarą apostołską”.

<sup>93</sup> Por. Mansi III, kol. 663–664; *ŻMT* 52, s. 53–53\*.

<sup>94</sup> Por. Mansi III, kol. 664–667; *ŻMT* 52, s. 53–53\*.

<sup>95</sup> Por. Mansi III, kol. 683–686; *ŻMT* 52, s. 53–56\*.



**Synod w Cabarsussi (393)<sup>96</sup>**, synod donatystów-maksymianistów przeciwko donatyście Primianowi z Kartaginy. Brak wzmianek o *credo* nicejskim.

**Synod w Hipponie (8 października 393 roku)<sup>97</sup>** w sprawach dyscyplinarnych. Brak odwołań do wyznania wiary z Nicei z 325 roku.

**Synod w Bagai w Numidii (24 kwietnia 394 roku)<sup>98</sup>**, synod donatystów w obronie Primiana, a przeciwko Maksymianowi. Brak wzmianek o *credo* nicejskim.

**Synod w Kartaginie (16 czerwca 394 roku)<sup>99</sup>**, na którym ustanowiono delegatów na Synod w Hadrumetum. Brak odniesień do *credo* nicejskiego.

**Synod w Hadrumetum (394)<sup>100</sup>**, brak wzmianek o *credo* z Nicei.

**Synod w Nîmes (1 października 396 roku)<sup>101</sup>** w sprawach dyscyplinarnych; przeciwko herezji Pryscyliana oraz schizmie Itacjusza i Feliksa z Trewiru. Brak odniesień do *credo* nicejskiego.

**Synod w Kartaginie (26 czerwca 397 roku)<sup>102</sup>**, na którym zabroniono biskupom podróży morskich bez listów polecających metropoli ty. Brak wzmianek o *credo* nicejskim.

**Synod w Kartaginie (13 i 28 sierpnia 397 roku)<sup>103</sup>**, na którym ustalono kanony własne oraz prawdopodobnie *Breviarium Hipponense*, które rozpoczyna się od zacytowania tekstu *credo* nicejskiego z 325 roku<sup>104</sup>. Pierwszy Synod, który cytuje pełne brzmienie tekstu *credo*.

---

<sup>96</sup> Por. Zeno Veronensis, *Optatus* (PL 11, kol. 1186–1189); *ŻMT* 52, s. 57–60\*.

<sup>97</sup> Por. *Concilia Africae a. 345–525 (Concilia)*, ed. C. Munier, Turnhout 1974, s. 20–21 (CCL 149); *ŻMT* 52, s. 60–63\*.

<sup>98</sup> Por. Mansi III, kol. 857–858; PL 11, kol. 1189–1191; *ŻMT* 52, s. 64–66\*.

<sup>99</sup> Por. CCL 149, s. 182; *ŻMT* 52, s. 66–66\*.

<sup>100</sup> Por. CCL 149, s. 182; *ŻMT* 52, s. 66–66\*.

<sup>101</sup> Por. Mansi III, kol. 685–686; *Concilia Galliae a. 314–506 (Concilia)*, ed. C. Munier, Turnhout 1963, s. 49–51 (CCL 148); *ŻMT* 52, s. 69–71\*.

<sup>102</sup> Por. Mansi III, kol. 750; *ŻMT* 52, s. 71–71\*.

<sup>103</sup> Por. Mansi III, kol. 875–938; *ŻMT* 52, s. 71–99\*.

<sup>104</sup> Por. *Professio fidei de Nicaea* (PL 56, kol. 418–419); CCL 149, s. 30–31; Kartagina (III; 13 i 28 VIII 397), II. *Nicejskie wyznanie wiary*: „Odczytano i zatwierdzono wyznanie

**Synod w Turynie (22 września 398 roku)**<sup>105</sup> o władzy biskupów po cywilnym tworzeniu nowych prowincji dla Galii. Brak formalnych odniesień do wyznania wiary z Nicei.

**Synod w Kartaginie (27 kwietnia 399 roku)**<sup>106</sup> o prawie azylu w kościołach. Brak wzmianek o *credo* nicejskim.

W kościelnych zbiorach prawnych IV wieku dla lat 325–399 znajdujemy wzmianki i akta 59 Synodów zachodnich. Istnienie trzech z nich wydaje się dziś nieautentyczne (tj. synod w Rzymie z 325 roku; synod w Ilirii z 378 roku i synod w Mediolanie z 381 roku). W interesującym nas przedziale czasowym odbyło się zatem 56 synodów lokalnych, które mogły ustosunkować się do *credo* soborowego z 325 roku. W aktach i fragmentach prawnych zachowanych z tych obrad kościelnych można wyróżnić kilka typów odwołań do *credo* nicejskiego. Są to wzmianki:

- **pośrednie negatywne** – pojawiające się 3 razy (mowa o potępieniu przez arian uchwał Soboru Nicejskiego – Synod w Rzymie z lat 340–341; dekret odrzucający nicejskie sformułowanie „współistotny” – Synod ariański w Sirmium z 357 roku; dekret potępiający użycie nicejskiego terminu *οὐσια* – Synod ariański w Sirmium z maja 359 roku);
- **pośrednie pozytywne** – pojawiające się 4 razy (powołanie się na *credo* nicejskie przy potępieniu Eustatiosa z Sebasty za negowanie współistotności Ojca i Syna – Synod w Rzymie z 374 roku;

---

wiary przyjęte podczas synodu w Nicei, w brzmieniu: Wierzymy w jednego Boga Ojca wszechmogącego, stwórcy i twórcy rzeczy widzialnych i niewidzialnych i w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to jest z substancji Ojca, Boga z Boga, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, niestworzonego, jednej substancji z Ojcem, co Grecy wyrażają *omousion*; przez niego wszystko powstało, czy to w niebie, czy to na ziemi; on to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił [z nieba], przyjął ciało, stał się człowiekiem poprzez Dziewicę Maryję; cierpiał i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił do nieba, przyjdzie sądzić żywych i umarłych. I w Ducha Świętego. Tych, którzy mówią: było, kiedy [Go] nie było; zanim się narodził nie istniał; oraz: ponieważ powstał z nicności lub z innej substancji, mówią, że Syn Boży jest zmienny i przeobrażany, tych Kościół katolicki i nauka apostołska anatematyzuje”. ŻMT 52, s. 72–73\*.

<sup>105</sup> Por. Mansi III, kol. 859–866; ŻMT 52, s. 99–101\*.

<sup>106</sup> Por. Mansi III, kol. 750; ŻMT 52, s. 102–102\*.

powołanie się na *credo* nicejskie przy anatematyzmach *Tomus Damiani* – Synod w Rzymie z lat 376–377; potwierdzenie *credo* z Nicei przy potępieniu arian Palladiusza i Sekundiana – Synod w Akwilei z 381 roku; ogólne powołanie się na treść *credo* nicejskiego – Synod w Kartaginie z 390 roku)

- **bezpośrednie nieformalne** – pojawiające się 1 raz (opowiedzenie się za nicejską formułą wiary w pierwszej fazie synodu, lecz ostatecznie pod naciskiem cesarza Konstancjusza II formalne podpisanie ariańskiej formuły z Nike z 359 roku – Synod w Rimini z maja–października 359 roku);
- **bezpośrednie formalne** – pojawiające się 5 razy (odwołanie się do treści *credo* soborowego i przyjęcie nicejskich terminów: „współ-istotny”, ουσια – „substancja” – Synod w Paryżu z lat 360–361; odwołanie się do tekstu *credo*, włączenie go do akt synodalnych i określenie go jako katolickie, apostołskie, obowiązujące – Synod w Rimini z lat 365–366; potwierdzenie *credo* nicejskiego – Synod na Sycylii z 366 roku; powołanie się na *credo* z Nicei jako apostołskie i będące odtrutką na arianizm – Synod w Rzymie, około 370 roku; pełne zacytowanie tekstu *credo* w aktach *Breviarium Hipponense* – Synod w Kartaginie z 397 roku).

W latach 325–399 na 56 autentycznych synodów Kościoła zachodniego spotykamy więc w ich aktach 13 odwołań do *credo* nicejskiego: trzy pośrednie negatywne, cztery pośrednie pozytywne, jedno bezpośrednie, lecz nieformalne, i pięć bezpośrednich formalnych. Chronologicznie pierwszą jest wzmianka pośrednia negatywna z Synodu w Rzymie z lat 340–341 (o potępieniu przez arian uchwał Soboru Nicejskiego). Chronologicznie pierwszą wzmianką bezpośrednią, lecz wyrażoną w sposób nieformalny jest wstępne opowiedzenie się za nicejską formułą wiary w pierwszej fazie synodu w Rimini z 359 roku. Pierwszym bezpośrednim i formalnym odwołaniem się do treści *credo* nicejskiego są akta Synodu w Paryżu z lat 360–361. Natomiast pierwsze cytowanie pełnego tekstu *credo* w aktach synodalnych miało miejsce na synodzie w Kartaginie w 397 roku. W zachodnich aktach synodalnych w latach 40. i 50. IV wieku w stosunku do *credo* nicejskiego przeważają odniesienia pośrednie negatywne, natomiast w latach 60. i 70. IV wieku następuje przewaga odniesień bezpośrednich i formalnych. Czy ta powolna akceptacja nicejskiego wyznania wiary z 325 roku, jaka wyraźnie następuje od lat 60. IV wieku, miała w Kościele zachodnim jakiś bardziej praktyczny wymiar? Wydaje się, że nie...

*Credo* ułożone na Soborze Nicejskim I w 325 roku, mimo pozytywnej recepcji synodalnej, tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie nie znalazło większego zastosowania w kościelnym użyciu. Nie spotykamy w IV wieku na Zachodzie żadnego Kościoła lokalnego, który stosowałby *credo* nicejskie w swej liturgii. W Kościołach partykularnych nadal stosowano bowiem chrzcielne wyznania wiary<sup>107</sup>. Mario Righetti<sup>108</sup>, powołując się na historyka bizantyjskiego Teodora Lektora<sup>109</sup>, podaje, że pierwszym, który wprowadził do liturgii chrześcijańskiej zwyczaj odmawiania *credo* konstantynopolitańskiego, propagowanego wtedy jako ułożone w duchu *credo* nicejskiego, był Tymoteusz, monofizycki patriarcha Konstantynopola. Miał on zarządzić około 515 roku, że po pocałunku pokoju, a przed rozpoczęciem recytowania anafory, wszyscy w kościele będą odmawiać symbol wiary. Praktyka ta rozprzestrzeniła się najpierw na Wschodzie, następnie została usankcjonowana przez cesarza Justyna II w 568 roku. Na Zachodzie zwyczaj odmawiania *credo* soborowego wprowadzili najpierw już katolicycy Wizygotów (uchwała III Synodu w Toledo z 589 roku): „secundum formam orientalem Ecclesiarum”<sup>110</sup>. W praktyce liturgicznej Kościoła wizygotów fraza *credo* konstantynopolitańskiego odnosząca się do Ducha Świętego – „ex Patre procedentem” – została jednak zmieniona na „ex Patre et Filio procedentem”. Fraza ta została zaakceptowana przez kolejne Synody toledańskie jako ortodoksyjna, lecz jej wprowadzenie do tekstu *credo* konstantynopolitańskiego było wyraźnie arbitralne<sup>111</sup>.

<sup>107</sup> Por. L. Ayres, *Nicea and its legacy. An approach to fourth-century trinitarian theology*, New York 2004, s. 85–88.

<sup>108</sup> Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, vol. III, dz. cyt., s. 294–296.

<sup>109</sup> Teodor Lektor, *Historia ecclesiastica fragm.* II,32, [w:] *Liturgica Mozarabica*, vol. 2 (PG 86, kol. 202).

<sup>110</sup> J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. IX, *Ab anno 536 usque ad annum 590 inclusive* [dalej: Mansi IX], Florentiae 1763, kol. 983.

<sup>111</sup> Kwestię użycia liturgicznego formuły *Filioque* w *credo* konstantynopolitańskim upowszechnił cesarz Karol Wielki, kiedy zwołał Synod we Frankfurcie w 794. Występując przeciw kultowi obrazów zaakceptowanemu przez Sobór Nicejski II z 787 roku biskupi frankońscy potępili patriarchę Taraziosa, proklamowali *Filioque* jako naukę katolicką i nakazali ją śpiewać podczas niedzielnej mszy św., poczynając od kaplicy cesarskiej. Papież Leon II nie zganił użycia *Filioque* w *credo* konstantynopolitańskim, a papież Leon III uznał ostatecznie ortodoksyjność *Filioque*, choć nie zgodził się na

Na przełomie VII i VIII wieku, pod wpływem liturgii wizygockiej, *credo* konstantynopolikańskie zostało wprowadzone najpierw do *Ordo missae* liturgii celtyckiej. Z Irlandii zwyczaj recytowania *credo* konstantynopolikańskiego, ale już z dodaniem *Filioque* do oryginalnego tekstu tego wyznania (Synod we Frankfurcie z 794 roku), wszedł także do liturgii galijskiej (Alcuin), liturgii akwilejskiej (biskup Paulin z Aquilei, Synod w Cividale del Friuli z 796 roku)<sup>112</sup>.

Jeszcze na początku XI wieku Kościół w Rzymie nie używał symbolu konstantynopolikańskiego podczas celebracji eucharystycznej. Charakterystyczny w tej kwestii był dialog pomiędzy papieżem Benedyktem VIII (1012–1024) a cesarzem Henrykiem II (973/978–1024) podczas koronacji tego ostatniego dnia 14 lutego 1014 roku. Jak odnotował naoczny świadek Bernon z Reichenau OSB (zm. 1048)<sup>113</sup>, na zdziwienie cesarza, iż w Rzymie nie słychać symbolu podczas celebracji mszy, w przeciwieństwie do Kościołów Północy, papież miał odpowiedzieć, że Kościół rzymski nie czuł potrzeby dodawania takiego zwyczaju, ponieważ nigdy nie był zarażony herezją... Jednak chcąc wyjść naprzeciw pragnieniu cesarza, papież zarządził, aby włączyć zwyczaj odmawiania *credo* konstantynopolikańskiego do rytuału mszy św. uroczystych. Jednak niedługo po tym zarządzeniu Benedykt VIII wydał sprostowanie, w którym zarządził stosowanie wspomnianego *credo* jedynie podczas najważniejszych świąt. Ostatecznie do liturgii rzymskiej zwyczaj odmawiania *credo* konstantynopolikańskiego z dodatkiem *Filioque* został wprowadzony dopiero na początku XII wieku<sup>114</sup>.

---

wprowadzenie go do *credo* rzymskiego. Uczynił to dopiero papież Benedykt VIII w 1014 roku, a dogmatycznie usankcjonował Sobór Lyoński w 1274. Natomiast Kościół prawosławny uznał oficjalnie formułę *Filioque* za herezję w encyklice czterech patriarchów z 1848 roku. Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego osoby*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1998, s. 363; H. Paprocki, *Problem „Filioque”*, [w:] *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii. Praca zbiorowa*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 160.

<sup>112</sup> Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, vol. III, dz. cyt., s. 295–296.

<sup>113</sup> Por. Bernon z Reichenau vel Berno Augiensis, *Libellus de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus* II (PL 142, kol. 1060–1061).

<sup>114</sup> Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, vol. III, dz. cyt., s. 297; *Ordo officiorum ecclesiae lateranensis: Bernardi cardinalis et lateranensis ecclesiae prioris* 6, ed. L. Fischer, München 1916, s. 3: „«Credo in unum» cantamus omnibus dominicis et praecipuis festis”.

## Wnioski

Recepcja *credo* nicejskiego zarówno w Kościele wschodnim, jak i zachodnim w IV wieku dokonywała się bardzo powoli. Najstarszy grecki zbiór prawa kanonicznego na Wschodzie zawierający tekst *credo* nicejskiego to *Corpus Canonum*, powstały w dwóch fazach, obejmujących lata 361–376 i 381–451. W stosunku do pierwszych świadków tekstu *credo* nicejskiego na Wschodzie (Euzebiusz z Cezarei, *List do swego Kościoła* 8, ok. 325 roku; Atanazy z Aleksandrii, *O dekretach Soboru Nicejskiego*, ok. 345/359) zbiory prawne są późniejsze o około 30 lat. Niezależnie od uchwał synodalnych, z czasem coraz bardziej pozytywnych wobec uchwał Nicei z 325 roku, recepcja tego *credo* w Kościele wschodnim była słaba: żaden Kościół lokalny nie używał tego wyznania wiary, a Kościoły partykularne posługiwały się nadal własnymi chrzcielnymi wersjami *credo*. Taka sytuacja miała miejsce także po synodzie w Konstantynopolu w 381 roku.

Analogiczna sytuacja miała miejsce w Kościele zachodnim w IV wieku. Według kryterium autentyczności na 56 synodów lokalnych odbytych na Zachodzie w IV wieku w przedziale czasowym 325–399 spotykamy jedynie 13 odwołań do *credo* nicejskiego (trzy pośrednie negatywne, cztery pośrednie pozytywne, jedno bezpośrednie nieformalne, pięć bezpośrednich formalnych). Wyraźnie można zaobserwować, że odniesienia bezpośrednie i formalne mają miejsce dopiero od lat 60. IV wieku. Pomimo pozytywnego odbioru tego symbolu wiary na późniejszych synodach zachodnich *credo* nicejskie nie znalazło jakiegokolwiek zastosowania w Kościele zachodnim w IV wieku i później. Pierwsze użycie liturgiczne *credo* konstantynopolitańskiego z 381 roku na Zachodzie odnajdujemy dopiero w drugiej połowie VI wieku w liturgii wizygockiej. Wprowadzenie tego *credo* na Zachodzie w VI wieku pokrywa się z bizantyjską promocją *credo* konstantynopolitańskiego, uznawanego według argumentacji przyjętej na soborze w Chalcedonie jako przedłużenie *credo* nicejskiego. Nie powinien zatem dziwić fakt, że liturgia rzymska wprowadza *credo* konstantynopolitańskie z 381 roku (ale już z dodatkiem *Filioque*) dopiero na początku XII wieku.

Przedstawiony powyżej brak jakiegokolwiek zastosowania *credo* nicejskim w Kościele na Zachodzie w IV wieku uwiarygadnia opinię H. Pietrasa o celowym fałszerstwie i wymuszeniu na Rzymie uznania dla Konstantynopola. Co ciekawe, upowszechniana od 381 roku

przez Konstantynopol teza o przewodniej roli tegoż Kościoła, powtórzona następnie przez Sobór w Chalcedonie w 451 roku, nie znalazła uznania na Zachodzie aż do końca V wieku. Po praktycznym odrzuceniu *credo* nicejskiego Konstantynopol zaczął od VI wieku upowszechniać *credo* z Konstantynopola z 381 roku jako przedłużenie *credo* nicejskiego. Jak wynika z historii, promocja się udała, Synod z Konstantynopola z 381 roku określamy dziś w historiografii jako Sobór, a ustanowione tam *credo* jako „nicejsko-konstantynopolitańskie”.

## Summary

### **The reception of Nicene Creed in the IV<sup>th</sup> century teaching of the Western Church**

The Nicene Creed have been implemented very slowly in the West and in the East Church as well. This creed has not been applied in the Eastern Church, even though it was promulgated by the ecumenical conceals. Eastern particular Churches still used their own version of the baptismal creed. The same situation was in the West. 56 local synods were gathered between 325 and 399. However, we have only 13 references to the Nicene Creed (three times indirectly negative, four times indirectly positive, once directly informal and five times directly formal). The direct and formal references appeared not until the 460's. The very first liturgical application of the Constantinopolitan Creed (381) dated from the Visigothic liturgy (the second half of the sixth century). At the same time the Constantinopolitan Creed has been implemented in the Church of Byzantine Empire, where it was regarded as a continuation of Nicene Creed according to the Chalcedonian arrangements. Uncontestable fact that, the Nicene Creed was not applied in the Western Church in the fourth century, confirms Henryk Pietras' thesis that the Constantinople Church couldn't play any leading role in the fourth century Christianity. The Creed promulgated by First Ecumenical Council (325) was practically rejected in the West. The Constantinople Council (381) began to popularise an amplified and approved form of the Christian Faith as the Nicene-Constantinopolitan Creed. The Council of Chalcedon (451) re-affirmed that symbol an designated it as „The Creed of the Council of Constantinople of 381”. Gradually it came to be recognized as normative one.

Keywords: IV<sup>th</sup> century, Western Church, Nicene Creed, reception

## Bibliografia

- Ambrosius Mediolaniensis, *Epistolae Prima Classis* (*Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855, t. 16, kol. 850–1220).
- Ambrosius Mediolaniensis, *Epistolae Secunda Classis* (*Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855, t. 16, kol. 1220–1286).
- Ambroży z Mediolanu, *Epistula*, ed. O. Faller, M. Zelzer, Wien 1968–1996 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 82/1).
- Anatolis K., *Retrieving Nicaea: the development and meaning of trinitarian doctrine*, Grand Rapids 2011.
- Arianism: historical and theological reassessments: papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, September 5–10, 1983, Oxford, England*, Eugene 2006.
- Atanazy z Aleksandrii, *De decretis Nicaenae synodi*, [w:] *Athanasius* (*Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855, t. 25b, kol. 416–476); tłum. polskie: *O dekretach Soboru Nicejskiego*, tłum. P. M. Szewczyk, Kraków 2011, s. 1–33 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 60).
- Augustinus, *De Trinitate*, ed. W. J. Mountain, F. Glorie, Turnhout 1968 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 50A).
- Augustyn z Hippony, *Epistolae I/2* (71–123) (*Nuova Biblioteca Agostiniana*, XXI/2). Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, editore L. Carrozzì, Roma 1992, wyd. II, s. 806–877.
- Ayres L., *Nicaea and its legacy. An approach to fourth-century trinitarian theology*, New York 2004.
- Behr J., *The Nicene faith: formation of Christian theology*, vol. 2, New York 2004.
- Bernon z Reichenau vel Berno Augiensis, *Libellus de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus* (*Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855, t. 142, kol. 1055–1080).
- Borchardt C. F. A., *Hilary of Poitiers' role in the Arian struggle*, Hague 1966 (*Kerkhistorische Studien Behorende bij het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 12).
- Bralewski S., *Cesarz Konstantyn I Wielki wobec kontrowersji ariańskiej*, Poznań 2009 (*Labarum*, VIII).
- Brennecke H. Ch., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II: Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337–361)*, Berlin 1984 (*Patristische Texte und Studien*, 26).
- Camelot P. Th., *Creeeds*, [w:] *Sacramentum mundi. An encyclopedia of theology*, ed. K. Rahner, C. Ernst, K. Smyth, t. 2, London 1973<sup>5</sup>, s. 37–40.
- Concilia Africae a. 345–525* (*Concilia*), ed. C. Munier, Turnhout 1974 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 149).



- Concilia Galliae a. 314–506 (Concilia)*, ed. C. Munier, Turnhout 1963 (Corpus Christianorum. Series Latina, 148).
- Damasus, *Lucifer (Patrologia Latina)*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855, t. 13).
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, 325–787, Kraków 2001 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).
- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006 (Źródła Myśli Teologicznej, 37).
- Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010 (Źródła Myśli Teologicznej, 52).
- Dossetti G. L., *Il simbolo di Nicea e di Costantinopolo: edizione critica*, Roma–Freiburg–Basel 1967.
- Eusebii Caesariensis epistola ad suae parociae homines (Patrologia Graeca)*, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866, t. 20, kol. 1535–1544); tłum. polskie: *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, 325–787, Kraków 2001, s. 56–57 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).
- Gaudemet J., *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1977 (Sources Chrétiennes, 241).
- Gliściński J., *Współistotny Ojcu*, Łódź 1992.
- Hanson R. P. C., *The search for the Christian doctrine of God. The arian controversy*, Grand Rapids 2007.
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum, Fragmenta, Ad Constantium Imperatorem, Hymni*; Pseudo-Hilarius, *Epistula ad Abram filiam, Hymni*, ed. A. Feder, Wien–Leipzig 1916, kol. 95–96 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 65)
- Hilary z Poitiers, *De synodis seu de fide Orientalium (Patrologia Latina)*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855, t. 10, kol. 479–546).
- Laurentin R., *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego osoby*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1998.
- Mansi J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima colectio*, vol. II, *Ab anno 305 ad annum 346*, Paris 1901.
- Mansi J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima colectio*, vol. III, *Ab anno 347 ad annum 409*, Florentiae 1759.
- Mansi J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. IX, *Ab anno 536 usque ad annum 590 inclusive*, Florentiae 1763.
- Ordo officiorum ecclesiae lateranensis: Bernardi cardinalis et lateranensis ecclesiae prioris*, ed. L. Fischer, München 1916.
- Paprocki H., *Problem „Filioque”*, [w:] *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii. Praca zbiorowa*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 150–182.
- Pietras H., *Sobór nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013.

- Pietras H., *Spór o wyznanie wiary w IV wieku*, „Teologia Patrystyczna” 2007 nr 4, s. 35–50.
- Righetti M., *Manuale di storia liturgica*, vol. III, *L'Eucarestia. Sacrificio e sacramento*, Milano 1998.
- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 11).
- Simonetti M., *Studi di cristologia postnicena*, Roma 2006 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 98).
- Szewczyk P. M., *Wprowadzenie*, [w:] *O dekretach Soboru Nicejskiego*, tłum. P. M. Szewczyk, Kraków 2011, s. 1–33 (Źródła Myśli Teologicznej, 60).
- Teodor Lektor, *Historia ecclesiastica fragm.*, [w:] *Liturgica Mozarabica*, vol. 2 (*Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866, t. 86, kol. 165–228).
- Ulrich J., *Die Anfänge der Abendländischen Rezeption des Nizänums*, Berlin 1994 (Patristische Texte und Studien, 39).
- Williams D. H., *The anti-Arian campaigns of Hilary of Poitiers and the „Liber Contra Auxentium”*, „Church History” 1992 nr 1 (61), s. 7–22.
- Williams R., *Arius: heresy and tradition*, Grand Rapids 2002.
- Zeno Veronensis, *Optatus (Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855, t. 11).

Dariusz Kasprzak OFMCap

## POLITYCZNE I KULTUROWE KONSEKWENCJE SPORÓW ARIAŃSKICH W IV WIEKU

Celem niniejszego opracowania jest próba syntetycznego określenia cywilnego wymiaru kwestii ariańskiej w Cesarstwie Rzymskim w IV wieku. W oparciu o analizę dokumentów teologicznych i historycznych z tamtego okresu, chcę ukazać oddziaływanie arianizmu na kształtowanie się postaw społeczno-politycznych i kulturowych. Ze względu na rozległość zagadnienia w niniejszym artykule zaakcentuję dwie kwestie zasadnicze. Po pierwsze chcę opisać sposób angażowania się cesarzy z dynastii konstantyjskiej i walentyniańskiej w kontrowersję ariańską. Po drugie spróbuję określić, dlaczego plemiona germańskie masowo przyjmowały arianizm w IV wieku. *Status quaestionis* poruszanych zagadnień jest dobrze udokumentowany w literaturze zagranicznej<sup>1</sup>. W literaturze w języku polskim

---

<sup>1</sup> Por. Università degli Studi di Firenze. Seminario di Filologia Germanica, *Studi sulla civiltà dei Goti*, Firenze 1971; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; B. Scardigli, P. Scardigli, *I rapporti fra Goti e Romani nel III e IV secolo*, „Romanobarbarica” 1 (1976), s. 260–295; M. Simonetti, *L'arianesimo di Ulfila*, „Romanobarbarica” 1 (1976), s. 297–323; M. Pavan, *Sant’Ambrogio e il problema dei barbari*, „Romanobarbarica” 3 (1978), s. 167–187; *Evangelizzazione dell’occidente dal III all’VIII secolo. Lingua e linguaggi. Dibattito teologico. Saggi raccolti ed editi*, red. I. Mazzini i L. Bacci, Roma 2001 (Biblioteca di Cultura Romanobarbarica, 5); B. Luiselli, *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma 2003; *Fonti per la storia della cristia-*

istnieją klasyczne analizy historyczne arianizmu<sup>2</sup> oraz fragmentaryczne wzmianki na marginesie innych rozważań<sup>3</sup>. Brakuje jednak syntezy powyższych zagadnień, pisanej z uwzględnieniem najnowszych ujęć arianizmu. Odnoszę się tutaj szczególnie do rezultatów badań Henryka Pietrasa i Bruno Luiselliego.

## 1. Interwencje cesarzy w kwestie wiary chrześcijańskiej

W Kościele istniała już od II wieku instytucja synodów lokalnych<sup>4</sup>. Konstantyn Wielki, analogicznie do ściśle cesarskiej instytucji *sacrum consistorium* (przekształconej przez tegoż władcę z wcześniejszego *consilium principis*<sup>5</sup>) powołał natomiast w 325 roku zależną od siebie radę kościelną. Owo cesarskie *concilium* stanowiło w zamyśle Konstantyna najprawdopodobniej zespół kościelnych ekspertów, a tym, kto ostatecznie podejmował decyzję, był cesarz. O takim

---

nizzazione dei Germani (secoli III–VIII), red. B. Luiselli et al., Roma 2007 (Biblioteca di Cultura Romanobarbarica, 9).

<sup>2</sup> D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm: od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312–395)*, Poznań 2007; S. Bralewski, *Cesarz Konstantyn I Wielki wobec kontrowersji ariańskiej*, Poznań 2009.

<sup>3</sup> J. Gliściński, *Współlistotny Ojcu*, Łódź 1992, s. 142–148; P. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2006, s. 96–101; B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku*, tłum. P. Rak, Kęty 2008, s. 270–280; D. Kasprzak, *Konwersja na chrześcijaństwo plemion germańskich od IV do IX wieku*, „Roczniki Historii Kościoła” 2/57 (2010), s. 19–55.

<sup>4</sup> K. Schatz (*Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2001, s. 15), uważa, że pierwszym poświadczonym synodem kościelnym był synod z Rzymu zwołany ok. 195 roku w związku ze sporem o datę obchodzenia uroczystości Zmartwychwstania. Jednak synodów wcześniejszych w II wieku, których dokumentacja jest mniej pewna, mogło być kilka: Synod na Sycylii przeciwko gnostykowi Herakleonowi; Synod w Rzymie przeciwko adopcjonizmowi Teodorowi z Bizancjum; Synod w Pergamonie (ok. 152) przeciwko gnostykowi Colorbasusowi; Synod w Rzymie (ok. 154/155) o dacie Wielkanocy; Synod w Hierapolis (ok. 150–170) przeciwko montanistom; Synod w Azji Mniejszej (ok. 189–199) o dacie Wielkanocy. Por. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 2–2\* (Źródła Myśli Teologicznej, 37 [dalej publikacje z tej serii cytowane jako: ŻMT i numer tomu]).

<sup>5</sup> Por. J. Crook, *Consilium principis, imperial councils and counsellors from Augustus to Diocletian*, New York 1975.

pojmowaniu tego *novum* organizacyjnego świadczy, zdaniem Klau-  
sa Schatza, miejsce obrad tej rady, czyli letni pałac w cesarskiej miej-  
scowości wypoczynkowej – Nicei, zamiast któregoś z centralnych  
ośrodków miejskich antycznego Kościoła (czyli: Efezu, Antiochii,  
Aleksandrii, Kartaginy, Rzymu czy Arlesu)<sup>6</sup>.

Co więcej, cesarz Konstantyn Wielki także w sprawach chrześcijań-  
skich działał jako najwyższy pontyfk. Z urzędu jako *pontifex maximus*  
ustanowił w 321 roku niedzielę dniem wolnym od pracy (por. *Codex  
Justinianus* III, 12, 2), ułożył modlitwę do odmawiania przez legioni-  
stów (por. *Vita Constantini* IV, 19)<sup>7</sup> i miał obowiązek przechowywania  
świętych formuł wszystkich religii i czuwania, aby wierni się do nich  
stosowali. Jako że w cesarskich *Pontyfikalach* nie było dotąd tekstów  
chrześcijańskich, cesarz jako *pontifex maximus* nie mógł czuwać nad  
prawidłowością chrześcijańskiego kultu. Każdy Kościół lokalny posia-  
dał własne *credo* chrzcielne, lecz cesarz potrzebował *credo* bardziej  
ogólnego. Cesarz nie domagał się od chrześcijan ich inicjacyjnych for-  
muł modlitewnych (jak w przypadku innych religii), ale tekstu wyzna-  
nia wiary. Zdaniem H. Pietrasa stało się tak prawdopodobnie dlatego,  
że *credo* stanowiło tekst używany w czasie inicjacji chrześcijańskiej; ce-  
sarz mógł je zatem uznać za równorzędne z formułami inicjacyjnymi<sup>8</sup>.  
Na podstawie powyższego rozumowania dotyczącego obowiązków  
cesarza jako *pontifex maximus* oraz nieudanej misji biskupa Hozjusza  
z Kordoby na Wschodzie (niezadowolenie z antiocheńskiego wyzna-  
nia wiary z 324 roku), H. Pietras postawił hipotezę, że:

Konstantyn zaprosił biskupów do Nicei na uroczystość otwarcia jubileusz-  
owego roku dwudziestolecia swego panowania. Przy tej podniosłej okazji za-  
mierzał ogłosić uroczyste pojednanie wszystkich zwaśnionych stron, ka-  
lendarz paschalny oraz podstawową formułę wiary chrześcijańskiej. Że nie  
arianizm był powodem zwołania soboru, zauważył już Angelo di Berardino  
w 1990 roku, ale trzeba przyznać, że uczynił to dość nieśmiało<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Por. K. Schatz, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>7</sup> Por. H. Pietras, *Sobór nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komen-  
tarze*, Kraków 2013, s. 123–124.

<sup>8</sup> Por. H. Pietras, *Sobór nicejski (325)...*, dz. cyt., s. 128–129.

<sup>9</sup> H. Pietras, *Sobór nicejski (325)...*, dz. cyt., s. 137; Por. A. di Berardino, *L'imperatore  
Costantino e la celebrazione della Pasqua*, [w:] G. Bonamente, F. Fusco, *Costantino il  
Grande dall'antichità all'umanesimo*, t. 1, Macerata 1992, s. 368.

Zatem Konstantyn Wielki zwołał<sup>10</sup>, zainauguował<sup>11</sup> i praktycznie, choć nieformalnie, przewodniczył obradom *consilium* w 325 roku w Nicei<sup>12</sup>. Cesarz kierował obradami spotkania i miał bezpośredni wpływ na jego decyzje<sup>13</sup>. Do śmierci cesarza Konstantyna I (zm. 337) *credo nicejskie* było co prawda oficjalną formułą wiary chrześcijańskiej<sup>14</sup>, prawdopodobnie wpisaną do cesarskiego *Liber pontificalis*<sup>15</sup>, jednak nieużywaną w Kościele ani na Wschodzie<sup>16</sup>, ani na Zachodzie<sup>17</sup>. Natomiast w Kościele od 325 roku przyjęła się bardzo dobrze instytucja cesarskiego *consilium*, znana w językach słowiańskich jako sobór.

Pragnę zwrócić uwagę na inny aspekt działalności polityczno-eklezyjalnej cesarza Konstantyna Wielkiego. Prawdopodobnie zmusił on 17 biskupów do podpisania wyznania wiary, grożąc im wygnaniem ze stolic biskupich. Tylko dwóch z nich (Secundus z Ptolemaidu i Teonas z Marmaryki) nie głosowało na „tak” i dlatego zostali usunięci

<sup>10</sup> Por. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* 3, 6, wstęp, tłum., przypisy T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 171–172 (ŻMT 44).

<sup>11</sup> Por. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* 3, 12, [w:] ŻMT 44, s. 175.

<sup>12</sup> K. Schatz, *Sobory powszechnie...*, dz. cyt., s. 28, zaznacza, że nie posiadamy żadnego aktu z cesarskiego *consilium* z 325 roku; notatki z *Vita Constantini* Euzebiusza oraz te Atanazego z Aleksandrii musimy rozpatrywać bardzo krytycznie, tym bardziej wzmianki o soborze u późniejszych historyków kościelnych, jak u Sokratesa Scholastyka. Jeśli zatem przyjąć założenie, że Konstantyn traktował *consilium* jako swoją radę, to wolno przypuszczać, że to on przewodniczył zwołanemu przez siebie gremium. Natomiast Hozjusz z Kordoby kierował radą jako oficjalny przedstawiciel cesarza, ponieważ na wszystkich listach imię Hozjusza znajduje się na pierwszym miejscu, a po nim dopiero są wymieniani dwaj przedstawiciele biskupa Rzymu.

<sup>13</sup> Por. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* 3, 13, [w:] ŻMT 44, s. 176; Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* 1, 8 (*Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866, t. 67 [dalej publikacje z tej serii cytowane jako: PG i numer tomu]); Sozomen, *Historia ecclesiastica* 1, 17, ed. J. Bidez, G. Ch. Hansen, Berlin 1960 (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* [dalej: GCS], 50); Rufin z Akwilei, *Historia ecclesiastica* 1, 2, ed. M. Simonetti, Aquileia 2000, s. 188 (*Scrittori della Chiesa di Aquileia* [dalej: SCA], V/20).

<sup>14</sup> Por. S. Bralewski, *Cesarz Konstantyn I Wielki wobec kontrowersji ariańskiej...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>15</sup> Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>16</sup> Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)...*, dz. cyt., s. 180; autor odnośnie do *credo* nicejskiego wykazał, że „nie ma żadnego śladu, by ktokolwiek, kiedykolwiek i do czegokolwiek go używał w Kościele”.

<sup>17</sup> Por. tekst w tym tomie studiów: D. Kasprzak, *Recepcja credo nicejskiego w nauczaniu synodalnym Kościoła zachodniego IV wieku*.

z urzędu i skazani przez cesarza na wygnanie<sup>18</sup>. Cesarz uwiarygodnił zatem kościelne pozbawienie urzędów i wykluczenie ze stanu duchownego zwolenników Ariusza. Tego typu praktyka politycznego wymuszania na biskupach czy prezbiterach określonej opinii podzielanej przez władcę oraz sankcjonowania przez władzę cesarską ustaleń kościelnych stała się swoistą normą w Cesarstwie Rzymskim po 325 roku. Decyzja cesarza nie wynikała z wychowania chrześcijańskiego czy jego osobistej wiary, ale była efektem pragmatycznego podejścia Konstancyntyna do zachowania jedności religijnej chrześcijaństwa. Brak podpisu biskupów pod cesarskim aktem wiary z Nicei z 325 roku był traktowany jako nieposłuszeństwo wobec cesarza i jednocześnie najwyższego pontyfika.

Jeśli legislacja Konstancyntyna Wielkiego od roku 313 faworyzowała chrześcijaństwo<sup>19</sup>, to stała się ona otwarcie prochrześcijańska od

---

<sup>18</sup> *List synodu w Nicei do Egipcjan 5* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, 325–787, Kraków 2001, s. 49 (ŻMT 24): „Jego [tj. Ariusza – przyp. D. K.] bezbożność miała tak wielką siłę oddziaływania, że przyłączyli się do niego Theonas z Marmaryki i Secundus z Ptolemais – obaj otrzymali ten sam wyrok [co Ariusz – przyp. D. K.]”. Obaj wymienieni biskupi jako stronnicy Ariusza zostali też potępieni wcześniej, w 323 roku, na antyariańskim synodzie w Aleksandrii, por. *List Aleksandra 6* [w:] *ŻMT 37*, s. 79\*: „Odstępcami są Ariusz, Achileus, Aetiales i Karpones, ponadto drugi Ariusz, Sarmates, byli prezbiterzy, oraz byli diakoni Euzojusz, Lukiusz, Juliusz, Menas, Helladios, Gajusz, a wraz z nimi Sekundus i Teonas, uważani kiedyś za biskupów”.

<sup>19</sup> Spośród bardziej znaczących ustaw cesarskich należy wymienić edykt z kwietnia 313 roku o restytucji dóbr Kościoła zagarniętych wcześniej przez państwo (Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 10, 5, 15–17, red. E. Schwartz, T. Mommsen, Berlin 1908 (GCS 9/2, s. 887)); reskrypt z kwietnia 313 roku przyznający pomoc pieniężną Kościołowi w Kartaginie (Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 10, 6, 1–5, s. 890); reskrypt z 31 grudnia 313 roku dotyczący wyłączenia biskupów z pełnienia jakichkolwiek urzędów publicznych (Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 10, 7, 1–2, dz. cyt., s. 891); edykt z 18 października 315 roku do prefekta pretorium o dyrektywach chroniących konwertytów z judaizmu na chrześcijaństwo przeciwko konwertytom chrześcijaństwa na judaizm (*Codex Theodosianus* 16, 8, 1, ed. P. Krueger, T. Mommsen, Berlin 1905, s. 887); ustawa ogólna z 23 czerwca 318 roku dotycząca przyznania biskupom „audientia episcopalis” (*Codex Theodosianus* 1, 27, 1, dz. cyt., s. 62); ustawa ogólna z 21 października 319 roku o wyłączeniu duchowieństwa chrześcijańskiego z obowiązków cywilnych (*Codex Theodosianus* 16, 2, 2, dz. cyt., s. 835); ustawa ogólna z 18 lipca 320 roku zabraniająca dekurionom i ich potomkom wstępowania w szeregi duchowieństwa chrześcijańskiego celem ucieczki od obowiązków względem państwa (*Codex Theodosianus* 16, 2, 3, dz. cyt., s. 835–836); ustawa ogólna z 18 kwietnia 321 roku przyznająca kapłanom chrześcijańskim prawo wyzwalania

324 roku, kiedy cesarz stał się jedynym augustem Imperium Romanum. Spośród ważnych decyzji Konstancyjna popierających chrześcijaństwo nicejskie należy wymienić prawo do *cursus publicus* przyznane biskupom katolickim, prawo o immunitacie kościelnym i państwowe potwierdzenie ważności cywilnej sentencji wydawanych przez biskupa<sup>20</sup>. Konstancyjn, wydając powyższe normy prawne, chciał stworzyć system pokojowej koegzystencji w oparciu o równorzędną i wzajemną współpracę między państwem a Kościołem, którą dobrze oddawał termin *synallelia*<sup>21</sup>.

Konstancyjn, respektując autonomię kościelną dotyczącą legislacji religijnej, w swej politycznej koncepcji ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός („episcopus rerum externarum”) zwracał się przeciwko schizmom czy herezjom niszczącym jedność chrześcijaństwa<sup>22</sup>. Wychodząc od tej

---

ich niewolników bez udziału świadków przewidzianych przez prawo (*Codex Theodosianus* 4, 7, 1, dz. cyt., s. 179); ustawa ogólna z 3 lipca 321 roku pozwalająca na wyzwolenie niewolników w niedzielę (*Codex Theodosianus* 2, 8, 1, dz. cyt., s. 87); ustawa ogólna z 3 lipca 321 roku uznająca ważność prawną aktów spadkowych na korzyść instytucji Kościoła katolickiego (*Codex Theodosianus* 16, 2, 4, dz. cyt., s. 836); prawo ogólne z 25 grudnia 323 roku przeciwko przymuszaniu katolików do składania ofiar kultu niechrześcijańskiego (*Codex Theodosianus* 16, 2, 5, dz. cyt., s. 836); Por. B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, vol. I, *Orientamento religioso della legislazione*, Milano 1952, s. 115–230.

<sup>20</sup> Na temat *cursus publicus* przyznanego biskupom zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 10, 5, 21–24, dz. cyt., s. 888–890; por. też: H. M. Jones, *The later Roman Empire. 284–602. A social economic and administrative survey*, vol. II, ed. B. Blackwell, Oxford 1964, s. 830–832; reskrypt cesarski z dnia 5 maja 333 roku o powszechności jurysdykcji biskupów i nieodwoływalności od ich sentencji w materii cywilnej por. *Constitutionibus Sirmondianis* 1, ed. P. Krueger, Th. Mommsen, Berlin 1905, s. 907–908.

<sup>21</sup> Por. A. Barzanò, *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma Imperiale*, Milano 1996, s. 64.

<sup>22</sup> Np. edykt cesarski z 31 października 313 roku przeciwko przemocy ze strony donatystów powodującej szkody materialne duchowieństwa katolickiego w Afryce (*Codex Theodosianus* 16, 2, 1, dz. cyt., s. 835); ustawa ogólna z dnia 1 sierpnia 326 roku wykluczająca heretyków i schizmatyków od zwolnień podatkowych przyznanym katolikom (*Codex Theodosianus* 16, 5, 1, dz. cyt., s. 855). Por. J. A. Straub, *Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*, „*Studia Patristica*” 63 (1957), s. 678–695; R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966, s. 236–248 (Biblioteca Teologica Salesiana. Fontes, 2); K. M. Setton, *Christian attitude towards the Emperor in the fourth century especially as shown in addresses to the Emperor*, New York 1967 (Studies in History, Economics and Public Law, 482); E. Dal Covolo, *Il „capovolgimento” dei rapporti tra la Chiesa e l'impero*, [w:] *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano*, ed. E. Dal Covolo, R. Uglione, Roma



zasady zachowania porządku religijnego w cesarstwie, Konstantyn zapoczątkował zwyczaj ingerowania cesarzy chrześcijańskich w problemy doktrynalne. Sam Konstantyn ujawnił ten sposób postępowania przede wszystkim w polityce przeciwko donatystom oraz podczas *consilium* cesarskiego w Nicei w 325 roku<sup>23</sup>.

Następcy Konstantyna byli przede wszystkim ludźmi działającymi na rzecz państwa, niezależnie od wiary, jaką wyznawali. Cesarze części zachodniej Imperium Romanum Konstantyn II (317–340) i Konstans I (320–350) kontynuowali politykę pronicejską<sup>24</sup>. Natomiast wschodni cesarz Konstancjusz II (317–361) był filoarianinem, wpływając przez to na decyzje synodów kościelnych w Arles (353), Mediolanie (355) i Béziers (356). W wyniku jego decyzji

---

2001, s. 199–208 (Biblioteca di Scienze Religiose, 170); G. Bonamente, *La „svolta costantiniana”*, [w:] *Chiesa e impero...*, dz. cyt., s. 145–170; A. Baldini, *Il dibattito contemporaneo sulla conversione di Costantino*, „Salesianum” 67 (2005), s. 701–735.

<sup>23</sup> List cesarski z 10 maja 313 roku do papieża Milcjadesa o zwołanie synodu w kwestii donatyzmu (Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica*, 10, 5, 18–20, dz. cyt., s. 887–888). Por. R. Rémondon, *La crisi dell’Impero Romano. Da Marco Aurelio ad Anastasio*, Milano 1975, s. 115; S. Mazzarino, *L’Impero romano*, vol. II, Roma–Bari 1996, s. 661–666; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo...*, dz. cyt., s. 35–41.

<sup>24</sup> W prawodawstwie dynastii Konstantynów generalnie przeważa prąd antyzydowski i antypogański: zob. ustawa Konstansa I z 13 sierpnia 339 roku przeciwko zawieraniu małżeństw żydowsko-chrześcijańskich (*Codex Theodosianus* 16, 8, 6, dz. cyt., s. 888); edykt Konstansa I przeciwko prawu do posiadania i obrzezywania niewolników nieżydowskich, w szczególności jeśli są chrześcijanami (*Codex Theodosianus* 16, 9, dz. cyt., s. 896); prawo wydane przez Konstansa I dnia 3 lipca 352 (lub 353) dotyczące konfiskaty dóbr chrześcijan dokonujących konwersji na judaizm (*Codex Theodosianus* 16, 8, 7, dz. cyt., s. 888); edykt Konstansa I z 341 roku zakazujący dokonywania ofiar w rycie pogańskim (*Codex Theodosianus* 16, 10, 2, dz. cyt., s. 897); prawo cesarskie promulgowane przez Konstansa I i Konstancjusza II z dnia 1 listopada 346 (342) roku o ochronie integralności budynków kościelnych znajdujących się poza murami miejskimi (*Codex Theodosianus* 16, 10, 3, dz. cyt., s. 898); edykt Konstancjusza II z dnia 23 listopada 352 roku zabraniający poganom celebrowania ofiar wieczornych oraz edykt z 19 lutego 356 roku nakładający karę śmierci na osoby sprawujące akty związane z kultem pogańskim (*Codex Theodosianus* 16, 10, 6, dz. cyt., s. 898); prawo Konstancjusza II z dnia 4 grudnia 357 roku skierowane przeciwko praktykującym magię (*Codex Theodosianus* 9, 16, 5, dz. cyt., s. 461); prawo Konstancjusza II z dnia 25 stycznia 357 przeciwko praktykom magicznym (*Codex Theodosianus* 9, 16, 4, dz. cyt., s. 461). Por.: B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, vol. I, *Orientamento religioso...*, dz. cyt.; L. De Giovanni, *Il Libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, Napoli 1985; D. Gemmiti, *La Chiesa privilegiata nel Codice Teodosiano. Vescovo, clero e monaci: aspetti emblematici*, Napoli–Roma 1991.

zostali pozbawieniu urzędu biskupiego i skazani na wygnanie tacy biskupi pronicejscy jak Atanazy z Aleksandrii, Hilary z Poitiers, Dionizy z Mediolanu, Liberiusz z Rzymu i Hozjusz z Kordoby<sup>25</sup>. Konstancjusz II próbował podporządkować Kościół państwu rzymskiemu, co było widoczne podczas zwołanego przezeń synodu w Sardyce w 343 roku, a szczególnie od 351 roku, kiedy został jedynym władcą cesarstwa. Znacząca wobec tych działań Konstancjusza II była wyraźna opozycja biskupów pronicejskich: Atanazego z Aleksandrii, Juliusza I z Rzymu, Liberiusza z Rzymu, Hilarego z Poitiers, Rodaniasza z Tuluzji, Hozjusza z Kordoby i Lucyferiusza z Cagliari. Pozwoliła ona na zachowanie autonomii wobec władzy świeckiej i nietraktowanie woli politycznej cesarza jako prawa obowiązującego w Kościele<sup>26</sup>.

Cesarz Walens (328–378), rządzący „pars Orientis Imperium Romanum” w swej polityce religijnej również był filoarianinem, kontynuował politykę interwencjonizmu państwowego w obszarze kościelnym<sup>27</sup>. Natomiast w „pars Occidentis Imperium Romanum”, pomimo próby restauracji pogaństwa za rządów Juliana Apostaty w latach 361–363, nastąpiło jednak odwołanie z wygnania biskupów pronicejskich, pozbawionych stolic biskupich przez proariańskiego Konstancjusza II<sup>28</sup>.

Wraz z objęciem rządów w 364 roku przez pronicejskiego cesarza Walentyniana I, dzięki korzystnej dla nicejczyków legislacji cesarskiej umocniła się pozycja Kościoła katolickiego na Zachodzie. Cesarz Walentynian I, przyjmując neutralną postawę *laicus*, specjalnie nie ingerował w sprawy dotyczące doktryny chrześcijańskiej<sup>29</sup>. Cesarz Gracjan, zostawszy w 375 roku władcą części zachodniej cesarstwa,

<sup>25</sup> Por. W. Ceran, *Konstancjusz II*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurawicz, Warszawa 2002, s. 269–270; D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm...*, dz. cyt., s. 52–55.

<sup>26</sup> Por. K. Baus, *Il divenire della Chiesa imperiale nell'ambito della politica religiosa dell'Impero*, [w:] *Storia della Chiesa*, vol. II, red. H. Jedin, Milano 1983, s. 89–92.

<sup>27</sup> Por. D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm...*, dz. cyt., s. 55–57.

<sup>28</sup> Por. W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980 (*Acta Universitatis Lodziensis. Seria I, Nauki Humanistyczno-Społeczne. Folia Historica*, 63); H. Rahner, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milano 1990, s. 80–81; S. Olszaniec, *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999.

<sup>29</sup> Por. Sozomen, *Historia ecclesiastica VI*, dz. cyt.; por. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain (IV–V siècles)*, Paris 1958, s. 12–13; D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm...*, dz. cyt., s. 61–62.

próbował kontynuować politykę religijną rozpoczętą przez Walentyniana I, opartą na neutralności panującego wobec spraw wiary. Jednak pod wpływem Ambrożego, biskupa Mediolanu, ostatecznie poparł wyraźnie stronę nicejską<sup>30</sup>, zaczął promulgować prawa antypogańskie i wydał dekret skierowany przeciwko pryscylianistom<sup>31</sup>.

Uzurpator Magnus Maksymus, w przeciwieństwie do proariańskiej polityki cesarzowej Justyny, często sprzeciwiającej się biskupowi Ambrożemu z Mediolanu<sup>32</sup>, starał się działać na rzecz duchowieństwa nicejskiego. W wyniku jego decyzji po raz pierwszy w historii relacji państwo–Kościół doszło do skazania na śmierć chrześcijanina za herezję z wyroku władzy świeckiej. W 385 roku wydał on wyrok śmierci na Pryscyliana i jego towarzyszy za herezję w stosunku do chrześcijaństwa ortodoksyjnego (oskarżenia o manicheizm, niemoralność i praktykowanie magii). Egzekucji dokonano w Trewirze pomimo protestów biskupów pronicejskich<sup>33</sup>.

Wraz z przybyciem na Zachód w 388 roku cesarza Teodozjusza z jego oddziałami wojskowymi rozpoczął się kolejny znaczący etap w relacjach pomiędzy Kościołem a państwem. W swej polityce religijnej Teodozjusz I jako gorliwy katolik starał się osiągnąć jedność religijną cesarstwa w oparciu o wyznanie nicejskie. Na mocy edyktu *Cunctos populos* z 27 lutego 380 roku wydanego w Tesalonikach chrześcijaństwo wyznania nicejskiego stało się oficjalną religią Imperium Romanum; zabroniono w nim także wyznawania arianizmu oraz uprawiania kultów pogańskich<sup>34</sup>. Dokument *Cunctos populos* został uzupełniony i zaktualizowany przez późniejsze edykty

---

<sup>30</sup> Por. H. Glaesener, *L'empereur Gratien et S. Ambroise*, „Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse” 52 (1957), s. 466–488; D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm...*, dz. cyt., s. 70–71.

<sup>31</sup> *Codex Theodosianus* 16, 5, dz. cyt., s. 856.

<sup>32</sup> Por. M. Simonetti, *La crisi ariana...*, dz. cyt., s. 438–439.

<sup>33</sup> Por. H. Chadwick, *Priscillian of Avila: the occult and the charismatic in the early Church*, Oxford 1975; A. Barzanò, *Il cristianesimo nelle leggi...*, dz. cyt., s. 73–74.

<sup>34</sup> *Codex Theodosianus* 16, 1.2, dz. cyt.: „Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. (380 febr. 27)”.

teodozjańskie z lat 391–392<sup>35</sup>. Za Teodozjusza I katolicyzm stał się więc oficjalną religią państwową, cesarz był katolikiem, a Kościół jako instytucja otrzymał szereg przywilejów państwowych oraz cesarskich gwarancji swobody wyznania. Ze swej strony Kościół uznał ówczesne cesarstwo rzymskie za własne środowisko socjalne uprzywilejowane i chciane przez Boga<sup>36</sup>. Jednocześnie Teodozjusz I chciał nadać Konstantynopolowi znaczenie odpowiednie do prowadzonej przez siebie polityki, co zdaniem Hugo Rahnera zmierzało do stworzenia nowego papieństwa, jakie miało powstać na Wschodzie, ale już pod protekcją cesarską<sup>37</sup>. Kościół na Zachodzie podkreślał natomiast swą niezależność wobec władzy cesarskiej<sup>38</sup> oraz swój prymat jako *sedes apostolica*<sup>39</sup>. Tragiczne wydarzenia masakry w Tesalonikach z 390 roku stały się symbolicznym początkiem wschodniego cezaropapizmu<sup>40</sup>.

Wybór wyznania ariańskiego czy nicejskiego przez kolejnych cesarzy z dynastii konstantyjskiej i walentyniańskiej zależał od ich

<sup>35</sup> Dekret cesarski z 24 lutego 391: *Nemo se hostiis polluat* (*Codex Theodosianus* 16, 10.10, dz. cyt.), znoszący kult pogański, zabraniający wchodzenia celem kultu do sanktuariów i do świątyni pogańskich oraz zakazujący oddawania czci posągom pogańskim; Dekret cesarski z 11 maja 391 (*Codex Theodosianus* 16, 7.4, dz. cyt.), ogłaszający kary administracyjne dla przechodzących z chrześcijaństwa na pogaństwo; Dekret cesarski z 16 czerwca 391 (*Codex Theodosianus* 16, 10.11, dz. cyt.), powtarzający zalecenia dekret z 24 lutego 391 roku, zabraniający ponownie kultu pogańskiego w świątyniach; Dekret cesarski z 8 listopada 392 roku, zwany *Gentilicia constititerit superstitione* (*Codex Theodosianus* 16.10.12, dz. cyt.), zabraniający prywatnego kultu pogańskiego.

<sup>36</sup> Por. N. King, *Church-state relations*, [w:] *Early christianity, origins and evolution to ad 600*, ed. I. Hazlett, London 1991, s. 251–253; C. Alzati, *La Chiesa nell'Impero e l'imperatore nella Chiesa*, [w:] *L'impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali*, ed. M. Sordi, Roma 1991, s. 206–210; D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm...*, dz. cyt., s. 71–73.

<sup>37</sup> H. Rahner, *Chiesa e struttura politica...*, dz. cyt., s. 91; J. Rouge, *La législation de Théodose contre les hérétiques. Traduction de C. Th. XVI, 5, 6–24*, [w:] *Epektasis*, ed. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris 1972, s. 635–649.

<sup>38</sup> H. Rahner, *Chiesa e struttura politica...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>39</sup> M. Maccarrone, «*Sedes apostolica – Vicarius Petri*». *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III–VIII)*, [w:] *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, ed. M. Maccarrone, Città del Vaticano 1991, s. 275–287.

<sup>40</sup> H. J. Diesner, *Kirche und Staat im ausgehenden vierten Jahrhundert: Ambrogio von Mailand*, [w:] *Das Frühe Christentum im Römischen Staat*, ed. R. Klein, Darmstadt 1971, s. 415–454.

osobistych przekonań religijnych. W stosunku do chrześcijaństwa cesarze IV wieku wykorzystywali swą godność *pontifex maximus*, skutkiem czego dokonała się jej stopniowa chrystianizacja. Ostatecznie decyzją cesarza Teodozjusza I katolicyzm w nicejskiej formie wyznania stał się oficjalną religią Imperium Romanum. Cesarz jako najwyższy przedstawiciel władzy świeckiej wyznawał wiarę katolicką, przekonany, że jego chrześcijańskie zaangażowanie zapewni mu sukces polityczny. Kościół katolicki ze swej strony, otrzymawszy państwowe przywileje prawne i ekonomiczne i cesarskie gwarancje zachowania swej uprzywilejowanej pozycji wobec kultów niekatolickich, uznał cesarstwo rzymskie za swój właściwy stan społeczno-polityczny chciany przez Boga i stał się Kościołem cesarskim.

## 2. Arianizacja Gotów

Jeśli można mówić o jakimś bezpośrednim wpływie kulturowo-społecznym arianizmu w IV wieku, to był nim niewątpliwie proces chrystianizacji, jaki dokonał się pośród Wizygotów. Ich germański świat posiadał własne tradycje kulturalne o charakterze narodowym i antyrzymskim. Chrystianizacja w formie ariańskiej wzmocniła wspomniane poczucie odrębności Gotów.

Konwersja przedstawicieli plemion germańskich na chrześcijaństwo dokonywała się na początku IV wieku, najczęściej podczas zaciągów do armii rzymskiej, dzięki kontaktom z chrześcijańskimi żołnierzami lub kupcami. Poza granicami Imperium Romanum częstą formą spotkania z chrześcijaństwem były uprowadzenia ludności chrześcijańskiej do niewoli<sup>41</sup>. Pośród germanskich *foederati*,

---

<sup>41</sup> Pierwszym plemieniem germańskim, które weszło w proces chrystianizacji po 251 roku, byli prawdopodobnie Goci Cnivy, którzy uprowadzili w niewolę chrześcijańskich Rzymian; ci natomiast rozpoczęli ewangelizację swoich porywaczy. Wielu pojmanych przez Gotów w latach 50. III wieku Rzymian znalazło się na Półwyspie Tauryjskim (Krymskim). A. Kokowski (*Goci. Od Skandzy do Campi Gothorum (od Skandynawii do Półwyspu Iberyjskiego)*, Warszawa 2007, s. 275–276), analizując dzieje gockiego plemienia Tetraksytów (Trapezytów) podaje, powołując się na H. Wolframa (*Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*, München 1990, s. 59–61), że imię tej grupy zostało nadane, kiedy w 256 roku splądrowali oni Trapezunt w Azji Mniejszej. Przyłączyło się wtedy do nich wielu tamtejszych niewolników, którzy byli chrześcijanami, co miało ogromny wpływ na fakt, że Goci krymscy

osiedlonych na ziemiach cesarskich, nawrócenia na chrześcijaństwo nie były często spotykane. Pod koniec IV wieku rozprzestrzenianie się tej religii wśród plemion germańskich było bardzo ograniczone, nawet wśród Germanów będących w służbie rzymskiej<sup>42</sup>. Wyjątek stanowili Goci krymscy, zależni administracyjnie od biskupstwa konstantynopolińskiego. Ich biskup Teofil („biskup kraju Gothia”) był uczestnikiem cesarskiego *consilium* w Nicei w 325 roku<sup>43</sup>, a sama gmina pozostała pronicejska<sup>44</sup>.

Goci bałkańscy stali się natomiast arianami. Politycznie byli oni bardziej skłonni do chrystianizacji po klęsce, jaką zadały im wojska rzymskie pod wodzą cesarza Konstantyna II w kampanii w latach 331–334<sup>45</sup>. Pierwsza chrystianizacja Gotów bałkańskich dokonała się dzięki działalności ariańskiego biskupa Wulfila (311–383). Jego ojcem był bogaty Got z klasy średniej, matką zaś chrześcijanka, uprowadzona z terenów Kapadocji. Wulfila po przyjęciu chrztu był lektorem, a w 341 roku, w wieku 30 lat, został wyświęcony na biskupa Gotów<sup>46</sup>. Głosił kazania w językach gockim, łacińskim i greckim.

---

przyjęli chrześcijaństwo w wersji ortodoksyjnej, a nie ariańskiej. Całą tę społeczność zaczęto też nazywać Trapezytami, co może oznaczać uchodźców z Trapezuntu.

<sup>42</sup> A. Chauvot, *Le migrazioni dei barbari e la loro conversione al Cristianesimo*, [w:] *Storia del Cristianesimo. Religione, politica, cultura*, ed. Ch. e L. Pietri, vol. 2, *La nascita di una cristianità (250–430)*, ed. ital. A. di Berardino, G. Alberigo, Roma 2000, s. 801–802.

<sup>43</sup> *Patrum Nicaenorum nomina*, ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Lipsiae 1898, series latina nr 216, 219; series graeca nr 211.

<sup>44</sup> H. Wolfram, *Historia Gotów*, tłum. R. Darda-Staab, I. Dębek, K. Berger, Warszawa–Gdańsk 2003, s. 99–100.

<sup>45</sup> Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* I, 18, 4, (PG 67, kol. 122.124); tłum. polskie: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 113: „Goci [...] po raz pierwszy uwierzyli w moc religii chrześcijańskiej, która ochroniła również Konstantyna”.

<sup>46</sup> Cesarz Konstantyn prawdopodobnie myślał o chrystianizacji Gotów, ale brakowało pośród nich duchownych; zapewne dlatego lektor Wulfila mógł być wyświęcony na biskupa z pominięciem diakonatu i prezbiteratu. Wulfila, według opinii Filostorgiusza z Borissos, por. *Historia Ecclesiastica* II, 5 (PG 65, kol. 468.469), miał być wyświęcony na biskupa w roku 332 przez bpa Euzebiusza z Nikomedii, kiedy to przybył do Konstantynopola z gockim poselstwem pokojowym. We wzmiance Filostorgiusza jest jednak wiele nieścisłości: Goci odwiedzili Konstantyna najpóźniej w roku 337; Euzebiusz z Nikomedii został biskupem Konstantynopola dopiero w 338 roku. Przyjąwszy zatem w miarę pewną liczbę 40 lat sprawowania urzędu biskupiego przez Wulfilę, współcześni historycy stoją na

Wulfila prawdopodobnie stopniowo przechodził na arianizm, za którym ostatecznie opowiedział się na synodzie w Konstantynopolu w 360 roku<sup>47</sup>.

„Apostoł Gotów” przyczynił się do arianizacji chrystianizowanej przez siebie populacji Gotów mezyjskich. Z analizy tekstów źródłowych, jaką przeprowadził Manlio Simonetti, wynika, że Wulfila był wyznawcą radykalnego arianizmu typu eunomiańskiego. Podpisanie przez niego w 360 roku w Konstantynopolu formuły wiary<sup>48</sup>, która koresponduje treściowo z ugodową formułą wiary z Rimini z 359 roku, zasugerowało niektórym badaczom wnioski, że Wulfilę należy identyfikować z arianami umiarkowanymi, tzw. homejczykami, twierzącymi, że Chrystus jest „podobny Ojcu” (ὁμοίως το πατρι)<sup>49</sup>. Zdaniem M. Simonettiego<sup>50</sup> Wulfila początkowo oświadczał (por. *List Ariusza do Euzebiusza z Nikomedii*), że Ojciec stworzył Syna z niczego (ἐξ οὐκ ὄντων)<sup>51</sup>. Jednak z czasem biskup Gotów mezyjskich przyjął interpretację Eunomiusza, szczególnie jego wyjaśnienie tekstu Księgi Przyśłów (Prz 8, 22–25), gdzie mówił o Bogu Ojcu jako stwórcy Syna, używając czasownika „fecit” (nieobecnego w tekście Prz 8, 22–25), oraz czasowników pochodnych od „fecit”, tj. „genuit”, „creavit”, „fundavit”. Wulfila, stosując powyższe terminy do określenia tzw. stworzenia Syna, wyraźnie opowiadał się za arianizmem radykalnym Eunomiusza i jego nazewnictwem dotyczącym stworzoności Chrystusa

---

stanowisku, że przyjął on święcenia biskupie w roku 341, na synodzie w Antiochii. Por. S. Longosz, *Wulfila: propagator kultury chrześcijańskiej w starożytnej Mezji i Tracji*, „Vox Patrum” 4 (1983), s. 125–159; P. Heather, *Upadek cesarstwa rzymskiego*, dz. cyt., s. 96–101.

<sup>47</sup> Por. Sozomenos, *Historia ecclesiastica* 6, 37 (PG 65, kol. 1405); tłum. polskie: *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 442.

<sup>48</sup> Por. Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* 2, 41, dz. cyt.; Sozomen, *Historia Kościoła* 4, 24, dz. cyt.

<sup>49</sup> Tak sądził np. K. F. Stroheker, zob. *Germanentum und Spätantike*, Zürich 1965, s. 170. Natomiast M. Meslin, *Les Ariens d'Occident, 335–430*, Paris 1967 (Patristica Sorbonensia, 8) zupełnie zignorował rolę Wulfili jako ariańskiego ewangelizatora Wizygotów, uznając za doktrynalnego lidera Gotów dopiero ok. 380 roku ariańskiego bpa Palladiusza z Ratiaria. Natomiast według H. E. Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Berlin 1939, s. 28, Wulfila miał rozwinąć własną koncepcję chrystologiczną.

<sup>50</sup> M. Simonetti, *Larianesimo di Ulfila...*, dz. cyt., s. 304–305.

<sup>51</sup> Por. *Athanasius Werke*, T. III, Teil 1, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328*, ed. H. G. Opitz, Berlin–Leipzig 1934–1935, s. 3.

(κτίσμα, ποίημα)<sup>52</sup>. Syn według Wulfili jest całkowicie zależy od Ojca („post Patrem”), który Go definiuje i przyznaje Mu określone atrybuty, spośród których najważniejszym byłoby „dominus et rex”; określa Go także słowem „Deus” (nie dzięki naturze, a przez adopcję i usynowienie)<sup>53</sup>. Wulfila konsekwentnie twierdził, że Ojciec stworzył Syna, a Syn stworzył wszechświat. Dlatego Ojciec jest Bogiem dla Syna, a Syn jest Bogiem dla stworzenia<sup>54</sup>. W związku z powyższym M. Simonetti zasadnie konkluduje, że Wulfila nie był ani arianinem umiarkowanym, ani arianinem *sui generis*, ale arianinem radykalnym, wiernym doktrynie Eunomiusza<sup>55</sup>.

W roku 347 lub 348 miało miejsce prześladowanie ariańskich Gotów, którego inicjatorem był wódz Atanaryk<sup>56</sup>. Męczennikami z tego okresu byli prawdopodobnie Inna, Rima i Pina<sup>57</sup>. W obliczu prześladowań Wulfila i gocy chrześcijanie poprosili cesarza Walensa o zgodę na osiedlenie się na terenie cesarstwa w Dolnej Mezji (Moesia Inferior) koło Nikopolis. Z czasem Wulfila został biskupem myzyjskiego Nikopolis, odpowiedzialnym również za ewangelizację obszarów wiejskich<sup>58</sup>. Goci bałkańscy zetknęli się z chrześcijaństwem wyłącznie w wersji ariańskiej, przekazanej im przez Wulfilę<sup>59</sup>. Goci

<sup>52</sup> Por. Wyznanie wiary Ariusza wysłane Aleksandrowi, biskupowi Aleksandrii, [w:] *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites...*, dz. cyt., s. 13 i Eunomiusz, *Apologia* (PG 30, kol. 844–845 (9), kol. 846–847 (11), kol. 847 (12), kol. 850–851 (15), kol. 867 (28)); M. Simonetti, *Larianesimo di Ulfila...*, dz. cyt., s. 305.

<sup>53</sup> Por. *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites...*, s. 3; M. Simonetti, *Larianesimo di Ulfila...*, dz. cyt., s. 306.

<sup>54</sup> M. Simonetti, *Larianesimo di Ulfila...*, dz. cyt., s. 311.

<sup>55</sup> M. Simonetti, *Larianesimo di Ulfila...*, dz. cyt., s. 322–323. Por. wyznanie wiary Wulfili w: Auxentius Durostorensis, *Epistola de fide, vita et obitu Wulfilae* 63 (*Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Suppl. I, Paris 1958, kol. 707); tłum. polskie J. M. Szymusiak, *Breviarium fidei*, Poznań 1964, s. 196–197, „[...] Wierzę, że jeden jest Bóg Ojciec, jedyny niezrodzony i niewidoczny; [wierzę] także w jednorodzonego Syna Jego, Pana naszego i Boga, Stwórcę, który daje byt wszelkiemu stworzeniu i nie znajduje równego sobie. A więc jeden jest Bóg Ojciec, który jest Bogiem wszystkich, nawet naszego Boga [...] [Wierzę] w Syna poddanego i we wszystkim posłusznego Bogu Ojcu, któremu jest podobny według Pisma św. [...]”

<sup>56</sup> Auxentius Durostorensis, *Epistola de fide, vita et obitu Wulfilae* 58, dz. cyt., kol. 706.

<sup>57</sup> *Passio ss. Innae, Rinae et Pinae*, ed. H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, „Analecta Bollandiana” 31 (1912), s. 215–216.

<sup>58</sup> Por. Auxentius Durostorensis, *Epistola de fide, vita et obitu Wulfilae* 46, dz. cyt., kol. 704.

<sup>59</sup> M. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, Kraków 2001, s. 83.



mezyjscy, już jako arianie, dali początek misji wewnątrzgermańskiej i przekazali chrześcijaństwo w formie ariańskiej Ostrogotom już na ziemiach naddunajskich<sup>60</sup>. Jednak większość Germanów nacierających na prowincje Cesarstwa zachodniorzymskiego na przełomie IV i V wieku pozostała pogańska<sup>61</sup>. Według Knuta Schaeferdieka i Petera Heathera masowe nawrócenie Wizygotów dokonywało się zarówno w latach 373–375, jak i w 376 roku (w wyniku działań gockiego wodza Fritigerna, kontaktującego się z cesarzem Walensem, od którego uzyskał poparcie w zamian za przejście na arianizm, dlatego walczył z nastawionym antyrzymsko i antychrześcijańsko wodzem Atanarykiem)<sup>62</sup>. Natomiast Edward A. Thompson sądzi, że masowe przejście Gotów na arianizm dokonało się najprawdopodobniej po 382 roku, kiedy cesarz Teodozjusz pozwolił im na osiedlenie się w Tracji<sup>63</sup>.

Wulfila rozwijał też działalność literacką. Najistotniejszym jego dziełem był przekład Biblii na język gocki, którym prawdopodobnie mówili zarówno Goci, jak i Gepidzi czy Wandalowie<sup>64</sup>. Wulfila wynalazł i rozpowszechnił gocki alfabet (na bazie greki, alfabetu łacińskiego i pisma runicznego). Utworzenie gockiego alfabetu, przekład Biblii oraz stworzenie liturgii ariańskiej w języku gockim przy zastosowaniu właściwej mu wersyfikacji i melodyki były czynnikami utrwalenia gockiej tożsamości<sup>65</sup>.

Jak zauważył Bruno Luiselli, w rozwoju języka gockiego w fazie „przedwulfańskiej” istniały już liczne greczyzmy i latynizmy chrze-

<sup>60</sup> P. Scardigli, *La conversione dei Goti al Cristianesimo*, „Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo” 14 (1967), s. 47–86.

<sup>61</sup> M. Mączyńska, *Wędrówki ludów. Historia niespokojnej epoki IV i V wieku*, Warszawa–Kraków 1996, s. 36–37.

<sup>62</sup> K. Schaeferdiek, *Die Kirche des früheren Mittelalters*, [w:] *Kirchengeschichte als Missiongeschichte*, vol. II, hg. von K. Schaeferdiek, München 1978, s. 79–90 (konwersja Gotów miałyby dokonać się w latach 373–375 i w roku 376); P. Heather, *The crossing of the danube and the Gothic conversion*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 27 (1986), s. 289–318 (konwersja Gotów miała nastąpić w 376 roku).

<sup>63</sup> E. A. Thompson, *The date of the conversion of the Visigoths*, „Journal of Ecclesiastical History” 7 (1956), s. 1–11; E. A. Thompson, *Visigoths, in the time of Ulfila*, Oxford 1966.

<sup>64</sup> Procopius Caesariensis, *De bello Vandalico* 1.2. 1–5, ed. G. Niebuhri, Bonn 1833, s. 312–313 (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae [dalej: CSHB], 1); Por. K. Schaeferdiek, *Germanenmission*, [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum* [dalej: RACH], t. 10, ed. T. Klauser, Stuttgart 1978, s. 492–548; S. Longosz, *Wulfila: propagator kultury chrześcijańskiej w starożytnej Mezji i Tracji...*, dz. cyt., s. 148–159.

<sup>65</sup> H. Wolfram, *Historia Gotów*, dz. cyt., s. 102.

ścijańskie, opisujące konkretne desygnaty: np. *aggilus* ← „angelus”, *aikklesjo* ← „ecclesia”, *aipiskaupus* ← „episkopus”, *aipistula* ← „epistula”, *aiwaggeljo* ← „evangelium”, *apaustaulus* ← „apostolus”, *daimonareis* ← „indemoniatus”, *diabaulus* ← „diabolus”, *diakau-nus* ← „diaconus”, *praufetes* ← „profetus”. Zacytowane kalki semantyczne z chrześcijańskiego słownictwa dołączyły zatem do innych zapożyczeń z języka łacińskiego czy greckiego, jakie przeniknęły do słownictwa gockiego w okresie ich osadnictwa nadwiślańskiego (tzw. okres kultury wielbardzkiej)<sup>66</sup>.

Zdaniem tego samego badacza w wyniku chrystianizacji na przełomie III i IV wieku przeniknęły do języka gockiego podstawowe koncepcje chrześcijańskie o wierze, uwierzeniu, zbawieniu, łasce i usprawiedliwieniu, miłości jako *agape* czy ciele jako elemencie przemijającego świata. Jednak w ewangelizacji Gotów, czyli ludu niebędącego ani narodem greckojęzycznym, ani łacińskojęzycznym, chrześcijańska terminologia tych języków okazała się całkowicie niedostosowana do wyrażenia wymienionych koncepcje. Dlatego aby wypowiedzieć w języku gockim te niełatwe znaczenia teologiczne, zostały zastosowane słowa pochodzące z jego narodowej leksyki, np.:

- „wiarą” (gr. πίστις, łac. *fides*), goc. *glaubeins*;
- „wierzyć” (gr. πιστεῦειν, łac. *credere*), goc. *galaubjan*;
- „zbawiać” (gr. σώζειν, łac. *salvare*), goc. *nasjan*;
- „Zbawiciel” (gr. Σωτήρ, łac. *Salvator*), goc. *Nasjands*;
- „chrzcić” (gr. βαπτίζειν, łac. *ting(u)ere* czy greczyzm: *baptizare*), goc. *daupjan*;
- „chrzest” (gr. βάπτισμα lub βαπτισμός; łac. *tinctio* czy greczyzmy: *baptisma*, *baptismus*), goc. *daupeins*;
- „łaska” (gr. χάρις, łac. *gratia*), goc. *ansts*;
- „usprawiedliwienie” (gr. δικαίωμα, łac. *iustificatio*), goc. *garaihte*;
- „być usprawiedliwionym” (gr. δικαιούσθαι, łac. *iustificari*), goc. *garaihts wairdan*;
- „miłość” jako *agape* (gr. ἀγάπη, łac. *dilectio*), goc. *frijadwa* i *friadwa*;
- „ciało” jako światowość lub świeckość (gr. σάρξ, łac. *caro*), goc. *leik*.

Bruno Luiselli stwierdza, że nie posiadamy dziś udokumentowanego materiału językowego dla języka gockiego sprzed tłumaczenia Biblii przez Wulfilę, dlatego nie możemy dokładnie porównywać

<sup>66</sup> B. Luiselli, *La formazione della cultura europea occidentale...*, dz. cyt., s. 125–126.

znaczeń pogańskich i chrześcijańskich dla wymienionych wyrażen. Możemy jednak przypuszczać, że wymienione terminy w języku gockim, tak typowe dla chrześcijaństwa, stanowią konkretny efekt chryścianizacji tego języka i nadania zwyczajnym jego wyrażeniom konotacji chrześcijańskiej<sup>67</sup>. W języku gockim występują też ewidentne kalki semantyczne chrześcijańskich terminów łacińskich czy greckich, np.:

- goc. *armahairts* („miłosierny”), utworzone od łac. *misericors* i goc. *arma* (<goc. *arms* → łac. *misero*), odpowiadające łac. *miseri-* i goc. *-hairts* (<*hairto* → *cor*);
- goc. *miþwissei* („poznanie”), utworzone albo od łac. *conscientia*, albo od grec. *συνείδησις*, goc. *miþ* odpowiada albo łac. *cum-* albo grec. *συν-*, oraz goc. *-wissei* („wiedzieć”) odpowiadające łac. *scien-* *tia* lub grec. *εἶδov*;
- goc. *gudhus* („świątynia”), utworzone od łac. *domus dei*, składa się z goc. *gud* („bóg”), odpowiadającego łac. *deus*, oraz z goc. *hus* („dom”), odpowiadającego łac. *domus*;
- goc. *usstass* („zmartwychwstanie”), utworzone prawdopodobnie od grec. *ἀνάστασις*, składa się z goc. *us* odpowiadającego grec. *ἀνα* i z goc. *-stass* odpowiadającego grec. *στασις*.

Luiselli zauważa, że gocki chrześcijański, stosujący latynizmy i greczyzmy będące semantycznymi neologizmami czy też zupełnie nowymi formacjami leksykalnymi, wskazuje na proces uformowania się w IV wieku wewnątrz pierwotnego języka gockiego specyficznego i właściwego języka chrześcijańskiego<sup>68</sup>. Podobne procesy językowe w obrębie języka greckiego czy łacińskiego w I wieku zaobserwowali przedstawiciele słynnej szkoły z Nijmegen – Jozef Karl Frans Hubert Schrijnen (1869–1938)<sup>69</sup> i Christine Mohrmann (1903–1988)<sup>70</sup>.

Jednym z najciekawszych przykładów terminów chrześcijańskich dokonanych przez Wulfilę na język gocki jest tłumaczenie terminu

<sup>67</sup> Por. B. Luiselli, *La formazione della cultura europea occidentale...*, dz. cyt., s. 126–127.

<sup>68</sup> Por. B. Luiselli, *La formazione della cultura europea occidentale...*, dz. cyt., s. 128.

<sup>69</sup> Por. J. K. F. H. Schrijnen, *Charakteristik des altchristlichen Latein*, Nijmegen 1932 (*Latinitas Christianorum Primaeva*, 1).

<sup>70</sup> Por. Ch. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des heiligen Augustin*, Nijmegen 1932 (*Latinitas Christianorum Primaeva*, 3); Ch. Mohrmann, *Latin Vulgaire, Latin des Chrétiens, Latin Médiéval*, Paris 1955; Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Roma 1958<sup>1</sup>; Roma 1961–1977<sup>2</sup>, 4 voll.

„Duch Święty”. Gockie określenia *Atta* („Ojciec”, grec. Πατήρ, łac. *Pater*) i *Sunus* („Syn”, grec. Υἱός, łac. *Filius*) odpowiadają chrześcijańskim terminom greckim czy łacińskim. Natomiast gockie *Ahma* („Duch”) nie odpowiada ani greckiemu Πνεῦμα, ani łacińskiemu *Spiritus*. Te ostatnie wywodzą swe znaczenie od pojęcia „tchnienie”, „wiatr”. Natomiast gockie *Ahma* pochodzi od rdzenia czasownikowego \**ah-*, oznaczającego „myślenie” (goc. *aha*, „myślenie”, „rozum”; goc. *ahjan*, „myśleć”) i oznacza Byt myślący. Stąd natchnienie będące dziełem Ducha Świętego to w języku gockim *ahmateins*. Wulfila znał gocki termin *waian* oznaczający „tchnienie” (od „wiatr”), lecz nie użył go do utworzenia w gockim terminu „Duch”. Dlaczego? Według B. Luiselliego pogańscy Goci czcili swe bóstwa w świętych gajach (por. np. Tacyt, *Germania* 9, 2) i szukali potwierdzenia swych decyzji w znakach pochodzących ze świętych gajów (Klaudian, *De bello Gothico*, v. 545–548). Ową odpowiedzią bóstw ze świętych gajów był najczęściej znak poszumu liści poruszanych powiewem wiatru. Wulfila, znając ową obyczajowość religijną pogańskich Gotów, tworząc język chrześcijański chciał prawdopodobnie uniknąć konotacji Ducha Świętego z germańską religijnością odczytującą w powiewie wiatru w świętych gajach gockich znak dany od bóstwa. Dlatego w swoim przekładzie Biblii na język gocki wywiódł znaczenie Ducha Świętego od czynności myślenia, które było w jego przekonaniu wybranym procesem Jego działania i interwencji. Ta innowacja w tłumaczeniu znaczenia słowa „Duch” w języku gockim była przeznaczona bardziej użytek zwykłych Gotów, gdyż tamtejsze duchowieństwo było raczej zdolne odnaleźć różnicę pomiędzy tchnieniem jako zjawiskiem naturalnym a tchnieniem rozumianym jako działanie Ducha. Zdaniem B. Luiselliego takie pojmowanie Ducha Świętego przez Wulfilę znajduje potwierdzenie w świadectwie ucznia „Apostoła Gotów” – ariańskiego biskupa Auksencjusza z Durostorum<sup>71</sup>. W wyznawanym przez niego *credo* nie odnosił on do Ducha Świętego pojęć związanych z tchnieniem, ale określał Go kategoriami związanymi z poznawaniem, jak: *inluminator*, *sanctificator*, *doctor*, *ducator*, *adiutor*, *postulator*, *informer*, *virtus inluminans*, *virtus sanctificans*<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Por. B. Luiselli, *La formazione della cultura europea occidentale...*, dz. cyt., s. 129–130.

<sup>72</sup> Por. Auxentius Durostorensis, *Epistola de fide, vita et obitu Wulfilae* 51, dz. cyt., s. 705; Auxentius Durostorensis, *Epistola de fide, vita et obitu Wulfilae* 63, dz. cyt., 707; Auxentius Durostorensis, *Scripta Arriana Latina*, pars 1, *Collectio Veronensis*.

\* \* \*

Arianizm rozprzestrzenił się w IV wieku najpierw pośród Wizygotów, następnie pośród Gepidów, Wandalów i Ostrogotów, czyli plemion germańskich obecnych we wschodnich i w północno-wschodnich prowincjach Imperium Romanum. Wszystkie te narody zachowywały chrześcijaństwo w formie ariańskiej jeszcze przez co najmniej dwa wieki. Chrystianizacja wewnątrzgermańska była w IV wieku przede wszystkim ariańska. Wynikało to z kilku powodów. Po pierwsze najważniejszy Apostoł Gotów, Wulfila, przeszedł na arianizm radykalny. Po drugie arianizacja Gotów i innych plemion germańskich odbywała się dzięki czynnikom utrwalenia gockiej czy też germańskiej tożsamości (utworzeniu gockiego alfabetu, przekład na gockiej Biblii, przepowiadanie w języku gockim, stworzeniu liturgii ariańskiej w języku gockim). Wyznanie ariańskie stało się zatem zasadą tożsamości germańskiej wobec katolickiego Imperium Romanum.

## Podsumowanie

Od 324 roku Konstantyn zaczął otwarcie uchylać prawa prochrześcijańskie celem utworzenia warunków do pokojowego współistnienia państwa i Kościoła. Cesarskie *consilium* z 325 roku, zwołane dla uczczenia jubileuszu dwudziestolecia rządów Konstantyna Wielkiego, miało stać się również okazją do uroczystego ogłoszenia przez cesarza pojednania wszystkich zwaśnionych stron. Strony sporów teologicznych jednak się nie pojednały, natomiast cesarz politycznie uwiarygodnił kościelne pozbawienie urzędów i wykluczenie ze stanu duchownego zwolenników Ariusza. Praktyka politycznego wymuszania na biskupach podzielania określonej opinii teologicznej, tj. tej uznawanej przez władcę, stała się normą w cesarstwie po 325 roku. Konstantyńska idea, że cesarz jest najwyższym pontyfikiem oraz „biskupem rzeczy zewnętrznych”, była podzielana przez większość jego następców. Konsekwencją praktyczną wprowadzenia tych zasad było

---

*Scholia in concilium Aquileiense. Fragmenta in Lucam rescripta. Fragmenta theologica rescripta*, ed. R. Gryson, Turnhout 1982, s. 160–166 (Corpus Christianorum. Series Latina, 87).

strzeżenie przez cesarzy porządku religijnego w cesarstwie. W zależności od sympatii teologicznej władcy raz było preferowane chrześcijaństwo pronicejskie, a innym razem ariańskie. O rodzaju wiary, wokół której miała się kształtować jedność religijna cesarstwa, decydował wybór danego władcy. Ostatecznie mocą decyzji Teodozjusza Wielkiego cesarstwo miało osiągnąć jedność religijną w oparciu o chrześcijaństwo wyznające wiarę nicejską. Kościół zaś, uprzywilejowany przez państwo, stał się pod koniec IV wieku Kościołem cesarskim.

W wyniku ariańskiej chrystianizacji Wizygotów w IV wieku zostały wzmocnione ich własne tradycje kulturowe. Stworzenie przez Wulfilę gockiego alfabetu umożliwiło mu przekład Biblii oraz stworzenie liturgii ariańskiej w języku gockim przy zastosowaniu wersyfikacji i melodyki gockiej. Były to czynniki kulturowe utrwalające tożsamość, szczególnie zaś wzmacniające gocki nacjonalizm oraz antyrzymskość. Językiem gockim mówiły (oprócz plemion Wizygotów) także plemiona Gepidów, Ostrogotów i Wandalów. Wewnętrzna misja chrystianizacyjna, jaka zaczęła dokonywać się od IV wieku wśród tych plemion właśnie w języku gockim, propagując chrześcijaństwo w formie ariańskiej, wzmacniała także ich odrębność. W V wieku określenie „arianin” oznaczało dla Rzymian przynależność do któregoś z plemion germańskich. Arianizm wyrażony w języku gockim stał się zatem nośnikiem germańskiej tożsamości.

## Summary

### **The political and cultural consequences of Arian controversy in the 4<sup>th</sup> century**

Constantinian and Valentinian Dynasties took over the role of a patron for the Christianity and supported the Church financially and politically. It resulted in their intervention in the affairs of the Church especially in the theological dispute during the Arian controversy. Constantine the Great frequently used force to push the proper (ie. of his own) theological opinion. After the Council of Nicea every Church decision or the bishops' theological opinion was limited by a political supremacy. Constantine eventually became a „main pontifex” and a „bishop of external matters”. His successors have gone the same way. Emperors according to their doctrinal preferences supported the Nicene Christianity or Arianism. The doctrine confessed by the emperor became a state's official doctrine.

The Visigoths adopted the Arian version of Christianity in the IV th. By mid-fourth century they had a Bible in their own language. Bishop Ulfias (Wulfila) translated the Greek Bible into the Gothic language. For this he devised the gothic alphabet. He elaborated also a liturgy in gothic language according Arians doctrine. It was a solid footing for their Gothic cultural and national identity and anti-Roman opposition in consequence. Besides Visigoths the Gothic language was spoken by other Germanic tribes such as Gepids, Ostrogoths and Vandals. In the fifth century the label: Arian stood for any member of German tribe. Arianism in its gothic version became a mean of the German identity.

Keywords: Arian controversy, IV century, political and cultural consequences

## Bibliografia

- Alzati C., *La Chiesa nell'Impero e l'imperatore nella Chiesa*, [w:] *L'impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali*, ed. M. Sordi, Roma 1991, s. 206–210.
- Athanasius Werke*, T. III, Teil 1, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, ed. H. G. Opitz, Berlin–Leipzig 1934–1935.
- Auxentius Durostorensis, *Epistola de fide, vita et obitu Wulfilae (Patrologia Latina)*, ed. J. P. Migne, Suppl. I, Paris 1958, kol. 703–707); tłum. polskie: J. M. Szymusiak, *Breviarium fidei*, Poznań 1964, s. 196–197.
- Auxentius Durostorensis, *Scripta Arriana Latina*, pars 1, *Collectio Veronensis. Scholia in concilium Aquileiense. Fragmenta in Lucam rescripta. Fragmenta theologica rescripta*, ed. R. Gryson, Turnhout 1982, s. 160–166 (Corpus Christianorum. Series Latina, 87).
- Baldini A., *Il dibattito contemporaneo sulla conversione di Costantino*, „Salesianum” 67 (2005), s. 701–735.
- Barzanò A., *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma Imperiale*, Milano 1996.
- Baus K., *Il divenire della Chiesa imperiale nell'ambito della politica religiosa dell'Impero*, [w:] *Storia della Chiesa*, vol. II, red. H. Jedin, Milano 1983, s. 89–92.
- Berardino di, A., *L'imperatore Costantino e la celebrazione della Pasqua*, [w:] G. Bonamente, F. Fusco, *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, t. 1, Macerata 1992, s. 363–384.
- Biondi B., *Il diritto romano cristiano*, vol. I, *Orientamento religioso della legislazione*, Milano 1952.
- Bonamente G., *La „svolta costantiniana”*, [w:] *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustyniano*, ed. E. Dal Covolo, R. Ugliione, Roma 2001, s. 145–170 (Biblioteca di Scienze Religiose, 170).

- Bralewski S., *Cesarz Konstantyn I Wielki wobec kontrowersji ariańskiej*, Poznań 2009.
- Ceran W., *Konstancjusz II*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 269–270.
- Ceran W., *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980 (Acta Universitatis Lodziensis. Seria I, Nauki Humanistyczno-Społeczne. Folia Historica, 63).
- Chadwick H., *Priscillian of Avila: the occult and the charismatic in the early Church*, Oxford 1975.
- Chauvot A., *Le migrazioni dei barbari e la loro conversione al Cristianesimo*, [w:] *Storia del Cristianesimo. Religione, politica, cultura*, ed. Ch. e L. Pietri, vol. 2, *La nascita di una cristianità (250–430)*, ed. ital. A. di Berardino, G. Alberigo, Roma 2000, s. 801–802.
- Codex Theodosianus*, ed. P. Krueger, T. Mommsen, Berlin 1905.
- Constitutionibus Sirmondianis*, ed. P. Krueger, Th. Mommsen, Berlin 1905.
- Crook J., *Consilium principis, imperial councils and counsellors from Augustus to Diocletian*, New York 1975.
- Dal Covolo E., *Il „capovolgimento” dei rapporti tra la Chiesa e l'impero*, [w:] *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano*, ed. E. Dal Covolo, R. Uglione, Roma 2001, s. 199–208 (Biblioteca di Scienze Religiose, 170).
- De Giovanni L., *Il Libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, Napoli 1985.
- Diesner H. J., *Kirche und Staat im ausgehenden vierten Jahrhundert: Ambrogio von Mailand*, [w:] *Das Frühe Christentum im Römischen Staat*, ed. R. Klein, Darmstadt 1971, s. 415–454.
- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006 (Źródła Myśli Teologicznej, 37).
- Dumézil B., *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku*, tłum. P. Rak, Kęty 2008.
- Eunomiusz, *Apologia (Patrologia Graeca)*, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866, t. 30, kol. 835–868).
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica*, red. E. Schwartz, T. Mommsen, Berlin 1908 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 9/2).
- Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, wstęp, tłum., przypisy T. Wnętrzak, Kraków 2007 (Źródła Myśli Teologicznej, 44).
- Evangelizzazione dell'occidente dal III all'VIII secolo. Lingua e linguaggi. Dibattito teologico. Saggi raccolti ed editi*, red. I. Mazzini i L. Bacci, Roma 2001 (Biblioteca di Cultura Romanobarbarica, 5).



- Farina R., *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966, s. 236–248 (Biblioteca Teologica Salesiana. Fontes, 2).
- Filostorgiusz z Borissos, *Historia Ecclesiastica (Patrologia Graeca, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866, t. 65)*.
- Fonti per la storia della cristianizzazione dei Germani (secoli III–VIII)*, red. B. Luiselli et al., Roma 2007 (Biblioteca di Cultura Romanobarbarica, 9).
- Gaudemet J., *L'Église dans l'Empire Romain (IV–V siècles)*, Paris 1958.
- Gemmiti D., *La Chiesa privilegiata nel Codice Teodosiano. Vescovo, clero e monaci: aspetti emblematici*, Napoli–Roma 1991.
- Giesecke H. E., *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Berlin 1939.
- Glaesener H., *L'empereur Gratien et S. Ambroise*, „Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse” 52 (1957), s. 466–488.
- Gliściński J., *Współistotny Ojcu*, Łódź 1992.
- Heather P., *The crossing of the danube and the Gothic conversion*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 27 (1986), s. 289–318.
- Heather P., *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2006.
- Jones H. M., *The later Roman Empire. 284–602. A social economic and administrative survey*, vol. II, ed. B. Blackwell, Oxford 1964.
- Kasprzak D., *Konwersja na chrześcijaństwo plemion germańskich od IV do IX wieku*, „Roczniki Historii Kościoła” 2/57 (2010), s. 19–55.
- King N., *Church-state relations, [w:] Early christianity. origins and evolution to ad 600*, ed. I. Hazlett, London 1991, s. 251–253.
- Kokowski A., *Goci. Od Skandzy do Campi Gothorum (od Skandynawii do Półwyspu Iberyjskiego)*, Warszawa 2007.
- Longosz S., *Wulfila: propagator kultury chrześcijańskiej w starożytnej Mezji i Tracji*, „Vox Patrum” 4 (1983), s. 125–159;
- Luiselli B., *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma 2003.
- Maccarrone M., «*Sedes apostolica – Vicarius Petri*». *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III–VIII)*, [w:] *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, ed. M. Maccarrone, Città del Vaticano 1991, s. 275–287.
- Mazzarino S., *L'impero romano*, vol. II, Roma–Bari 1996.
- Mączyńska M., *Wędrowki ludów. Historia niespokojnej epoki IV i V wieku*, Warszawa–Kraków 1996.
- Meslin M., *Les Ariens d'Occident, 335–430*, Paris 1967 (Patristica Sorbonensia, 8).
- Mohrmann Ch., *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des heiligen Augustin*, Nijmegen 1932 (Latinitas Christianorum Primaeva, 3).
- Mohrmann Ch., *Études sur le latin des chrétiens*, Roma 1958–1977, 4. voll.

- Mohrmann Ch, *Latin Vulgaire, Latin des Chrétiens, Latin Médiéval*, Paris 1955.
- Olszaniec S., *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999.
- Passio ss. Innae, Rinae et Pinae*, ed. H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, „Analecta Bollandiana” 31 (1912), s. 215–216.
- Patrum Nicaenorum nomina*, ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Lipsiae 1898.
- Pavan M., *Sant’Ambrogio e il problema dei barbari*, „Romanobarbarica” 3 (1978), s. 167–187.
- Pietras H., *Sobór nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013.
- Procopius Caesariensis, *De bello Vandalico*, ed. G. Niebuhri, Bonn 1833 (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 1).
- Rahner H., *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milano 1990.
- Rémondon R., *La crisi dell’Impero Romano. Da Marco Aurelio ad Anastasio*, Milano 1975.
- Rouge J., *La législation de Théodose contre les hérétiques. Traduction de C. Th. XVI, 5, 6–24*, [w:] *Epektasis*, ed. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris 1972, s. 635–649.
- Rufin z Akwilei, *Historia ecclesiastica*, ed. M. Simonetti, Aquileia 2000 (Scrittori della Chesa di Aquileia, V/20).
- Scardigli B., Scardigli P., *I rapporti fra Goti e Romani nel III e IV secolo*, „Romanobarbarica” 1 (1976), s. 260–295.
- Scardigli P., *La conversione dei Goti al Cristianesimo*, „Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo” 14 (1967), s. 47–86.
- Schaeferdiek K., *Die Kirche des früheren Mittelalters*, [w:] *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, vol. II, hg. von K. Schaeferdiek, München 1978, s. 79–90.
- Schaeferdiek K., *Germanenmission*, [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 10, ed. T. Klauser, Stuttgart 1978, s. 492–548.
- Schatz K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2001.
- Schrijnen J. K. F. H., *Charakteristik des altchristlichen Latein*, Nijmegen 1932 (*Latinitas Christianorum Primaeva*, 1).
- Setton K. M., *Christian attitude towards the Emperor in the fourth century especially as shown in addresses to the Emperor*, New York 1967 (*Studies in History, Economics and Public Law*, 482).
- Simonetti M., *L’arianesimo di Ulfila*, „Romanobarbarica” 1 (1976), s. 297–323.
- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica (Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866, t. 67); tłum. polskie: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. J. Kazikowski, Warszawa 1986.

- Sozomen, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, G. Ch. Hansen, Berlin 1960 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 50).
- Sozomenos, *Historia ecclesiastica (Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866, t. 65); tłum. polskie: Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980.
- Straub J. A., *Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*, „*Studia Patristica*” 63 (1957), s. 678–695.
- Stroheker K. F., *Germanentum und Spätantike*, Zürich 1965.
- Spychała D., *Cesarze rzymscy a arianizm: od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312–395)*, Poznań 2007.
- Thompson E. A., *The date of the conversion of the Visigoths*, „*Journal of Ecclesiastical History*” 7 (1956), s. 1–11.
- Thompson E. A., *Visigoths, in the time of Ulfila*, Oxford 1966.
- Università degli Studi di Firenze. Seminario di Filologia Germanica, *Studi sulla civiltà dei Goti*, Firenze 1971.
- Wilczyński M., *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n. e.*, Kraków 2001.
- Wolfram H., *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*, München 1990.
- Wolfram H., *Historia Gotów*, tłum. R. Darda-Staab, I. Dębek, K. Berger, Warszawa–Gdańsk 2003.



ks. Jan Daniel Szczurek

## ROZWÓJ TEOLOGII BOGA OJCA W SOBOROWYM NAUCZANIU KOŚCIOŁA O TRÓJCY ŚWIĘTEJ

W rozwoju dogmatu trynitarnego zwykło się zwracać uwagę na interpretacje objawienia Bożego dotyczącego osoby Syna Bożego i osoby Ducha Świętego. Natomiast objawienie dotyczące osoby Boga Ojca uważa się za tak oczywiste, że nie poświęca się mu zbyt wiele uwagi. Dopiero w drugiej połowie XX wieku dzięki publikacjom Jeana Galota na temat Boga Ojca<sup>1</sup> niektórzy teologowie zainteresowali się zagadnieniem Jego ojcostwa<sup>2</sup>; inni, zapewne niezależnie od nich, zwrócili uwagę na potrzebę studiów na taki temat. Przejawem wzrostu zainteresowania Bogiem Ojcem jest pojawienie się terminu „patrylogia” na określenie teologicznej nauki o Nim, analogicznie do chrystologii czy pneumatologii<sup>3</sup>. Ważnym odkryciem współczesnej patrylogii jest niewątpliwie źródłowa pełnia (*fontalis plenitudo*) jako własność osobowa Boga Ojca, którą wyeksponował św. Bonawentura

---

<sup>1</sup> J. Galot, *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Louvain 1985, s. 208; J. Galot, *Notre Père qui est amour*, Saint Maur 1998, s. 237; J. Galot, *Fêter le Père*, Paris 1993, s. 123.

<sup>2</sup> Por. np. L. A. Gallo, *Nostro Padre Dio*, Torino 1998, s. 238; L. Devillers, *Dieu le Père dans le quatrième évangile*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005) z. 1, s. 95–116 (bibliografia); A. J. Sobczyk, *Świadomość Bożego Ojcostwa podstawą rozwoju życia duchowego chrześcijanina*, „Katecheta” 51 (2007) z. 11, s. 47–54.

<sup>3</sup> E. Kasjaniuk, *Patrylogia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2011, kol. 66–68.

(zm. 1274)<sup>4</sup>. Dlatego wydaje się pożyteczne i naukowo uzasadnione, aby więcej uwagi poświęcić treściom dotyczącym osoby Boga Ojca, pojawiającym się coraz obficie w trakcie rozwoju nauki Kościoła na temat Trójcy Świętej. Temu właśnie zagadnieniu poświęcone jest niniejsze studium, w którym prześladowany zostanie rozwój tej nauki podczas kolejnych soborów.

## Sobór Nicejski I

Ten pierwszy sobór powszechny odbył się w 325 roku. Jego ogólnie znanym rozstrzygnięciem jest nauka o boskiej tożsamości Jezusa z Nazaretu, wyrażona w „Wyznaniu wiary 318 Ojców”<sup>5</sup>, które to stanowi rozwinięcie „formuły chrzcielnej” zawartej w poleceniu misyjnym danym apostołom (Mt 28, 19). W pierwszym zdaniu wyznania, orzekającym wprost o Bogu Ojcu, wyrażone są trzy podstawowe prawdy: Bóg Ojciec jest jeden, jest wszechmocny i jest Stworzycielem wszystkiego, co widzialne i niewidzialne<sup>6</sup>. Trzeba od razu zauważyć, że wszystkie te prawdy nie wyrażają odrębności osobowej Boga Ojca w stosunku do osoby Boga Syna i Boga Ducha Świętego. Nie wyrażają dlatego, że każda z nich może być orzekana w równej mierze zarówno o Synu, jak i o Duchu Świętym. Przykładem takiego orzekania jest wyznanie wiary zawarte w konstytucji *O wierze katolickiej* Soboru Laterańskiego IV (1215), w którym czytamy, że „jeden tylko jest prawdziwy Bóg, wieczny i nieograniczony, wszechmocny, nieprzemienialny, niepojmowalny i niewyraźalny, Ojciec, Syn i Duch Święty [...], jedna Zasada wszechświata”<sup>7</sup>. Zresztą, o zaangażowaniu Syna w akt stwórczy mówi to samo wyznanie nicejskie w artykule

<sup>4</sup> R. J. Woźniak, *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de San Bonaventura*, Pamplona 2007, s. 233; L. Fąs, «Amor fontalis» jako początek misji, „Nurt SVD” 38 (2004) z. 2, s. 7–25.

<sup>5</sup> „Ἐκθεσις τῶν τῆ ἑαυτῶν πατέρων”. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, 325–787, Kraków 2002, s. 24n (Źródła Myśli Teologicznej, 24 [dalej: DSP 1]).

<sup>6</sup> „Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητὴν”. DSP 1, s. 24.

<sup>7</sup> „Unus solus est verus Deus, aeternus et immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus sanctus [...], unum universorum principium”. Sobór Laterański IV (1215), Konstytucja *O wierze katolic-*

poświęconym tożsamości Pana Jezusa Chrystusa i stwierdzającym, że przez Niego „wszystko się stało, co jest w niebie i co jest na ziemi”<sup>8</sup>.

O tym, co wyróżnia osobę Boga Ojca, mówi dopiero, choć nie wprost, wspomniany artykuł odnoszący się do Syna: „Wierzymy [...] w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca [γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς]”<sup>9</sup>. Cechą wyróżniającą Ojca jest zatem rodzenie Syna, czyli ojcostwo w stosunku do Jednorodzonego. W ten sposób Sobór nawiązuje do Listu do Hebrajczyków, którego autor przytacza słowa Ojca: „Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził” (Hbr 1, 5). Sobór nie wyjaśnia, jak to rodzenie należy pojmować, stwierdza jedynie jego istnienie. Łatwo jednak oczywiście zauważyć, że jest to rodzenie tajemnicze, przekraczające zdolności ludzkiego pojmowania, jest to bowiem rodzenie, o którym według Psalmisty Bóg Ojciec mówi: „z łona jutrzeńki jak rosę Cię zrodziłem” (Ps 110, 5). Tajemniczy charakter rodzenia widać także w tym, że jest ono „dziełem” samego tylko Ojca, podczas gdy ojcostwo stworzone domaga się dopełnienia w postaci macierzyństwa. Według XI Synodu w Toledo (w 675 roku) na tym właśnie polega wszechmoc Ojca, że On sam rodzi równego sobie Syna, bo „doskonały Ojciec zrodził doskonałego Syna bez pomniejszenia, bez podzielenia, ponieważ tylko do Bóstwa należy nie mieć nierównego Syna”<sup>10</sup>.

Dodatkowych informacji na temat rozumienia sformułowań odnoszących się do Ojca możemy szukać w *Liście Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*<sup>11</sup>. Euzebiusz wyjaśnia, że Bóg Ojciec „istnieje podmiotowo: Ojciec prawdziwie jest Ojcem”<sup>12</sup>. Na uwagę zasługują tu dwie prawdy: jedna wyrażona przy pomocy słowa ὑάρχω, które w kontekście słowa εἶναι („być”) jest trudne do przetłumaczenia, druga – przy pomocy słowa ἀληθῶς („prawdziwie”). Grecki czasownik

kiej, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., t. 2, 869–1312, Kraków 2002, s. 220–221 (Źródła Myśli Teologicznej, 26 [dalej: DSP 2]).

<sup>8</sup> DSP 1, s. 25.

<sup>9</sup> DSP 1, s. 24–25.

<sup>10</sup> „Perfectum Patrem, perfectum Filium sine diminutione, sine descitione genuisse asserimus, quia solius divinitatis est inaequalem Filium non habuisse”. H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et delarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae 1976, 526.

<sup>11</sup> DSP 1, s. 54–61; *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866, t. 20, kol. 1535–1544 [dalej publikacje z tej serii cytowane jako: PG i numer tomu].

<sup>12</sup> „εἶναι και ὑάρχειν πιστεῦοντες πάτερα ἀληθῶς πάτερα”. DSP 1, s. 54, n. 5.

ὕπαρχω występuje w Nowym Testamencie, gdzie dwa razy został użyty w odniesieniu do Boga jako substytut εἶναι (Dz 17, 24 i Flp 2, 6)<sup>13</sup>. W omawianym tekście Euzebiusza czasownik ten nie został użyty jako substytut εἶναι, lecz występuje obok niego. Dlatego też najpierw oznacza wzmocnienie stwierdzenia faktycznego istnienia Ojca wyrażonego przez εἶμί, ponieważ ὕπαρχω jest przeciwieństwem φαίνομαι („ukazywać się”, stąd pochodzi więc np. słowo „fenomen”)<sup>14</sup>. Następnie czasownik ten oznacza „dawać początek”, „być na początku”, „istnieć uprzednio”, „być podstawą”<sup>15</sup>. Zatem istnienie (bytowanie) Ojca nie jest istnieniem takim jak istnienie jakiegokolwiek istoty stworzonej, ale istnieniem fundamentalnym, pierwotnym, źródłowym, właściwym prawdziwemu Ojcu, wyrażającym autentycznie ojcowskie bytowanie. W ten sposób ὕπαρχω wzmacnia także ἀληθῶς w stosunku do Ojca, z kolei ἀληθῶς wskazuje dodatkowo na sens ὕπαρχω, podkreślając Jego odrębną podmiotowość osobowego bytowania. To wszystko, co Euzebiusz mówi o prawdziwości Ojca, mówi równocześnie o prawdziwości Syna i Ducha Świętego<sup>16</sup>.

Kolejna ważna prawda o Ojcu podkreślona przez Euzebiusza związana jest z wyjaśnieniem formuł „z istoty Ojca” (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς) i „współistotny Ojcu” (ὁμοούσιος τῷ πατρί). To, że Syn jest z istoty Ojca, nie oznacza, że „istnieje jako część Ojca”<sup>17</sup>. Jest to zrozumiałe, ponieważ gdyby istniał jako część Ojca, nie byłby równy Ojcu, a poza tym sam Ojciec nie byłby tym, kim byłby bez Syna. Ta prawda zawiera się w objawieniu Bożym wyrażonym w słowach Chrystusa dotyczących Jego wiedzy o Bogu: „Ojciec mój przekazał Mi wszystko [πάντα]. Nikt też nie wie, kim [...] jest Ojciec, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Łk 10, 22)<sup>18</sup>. W związku z tą drugą formułą Euzebiusz zauważa, że bycie współistotnym nie oznacza rozdzielenia się istoty Ojca ani żadnej jej zmiany (τροπή) lub przeobrażenia (ἀλλοίωσις) istoty i mocy Ojca, co możemy wyrazić

<sup>13</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 624 (n. 5075).

<sup>14</sup> *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, Warszawa 1965, s. 401 i 490.

<sup>15</sup> *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, dz. cyt., s. 400n.

<sup>16</sup> DSP 1, s. 54, n. 5.

<sup>17</sup> „ἐκ μὲν τοῦ πατρὸς εἶναι, οὐ μὲν ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ πατρὸς.” DSP 1, s. 58, n. 9 (tekst polski: s. 59).

<sup>18</sup> Na temat przekazania wszystkiego („omnia”) przez Ojca Synowi (z wyjątkiem ojcostwa), zob. niżej na temat Soboru Laterańskiego IV i Florenckiego.



w twierdzeniu: istota i moc Ojca nie podlegają żadnym przeobrażeniom, Ojciec jest niezmienny (ἀναλλοίωτος). Nie podlega im nawet w samym akcie rodzenia Syna. Dlatego też, jak zauważa Euzebiusz, „sposób zrodzenia jest nie do wypowiedzenia [ἀνεκφράστου] i nie do pojęcia [ἀνεπιλογίστου] dla żadnej stworzonej natury”<sup>19</sup>.

## Sobór Konstantynopoliński I

Wyznanie wiary (Ἐκτεσις) tego Soboru (z 381 roku, II soboru powszechnego) jest podstawowym wyznaniem wiary Kościoła używanym w liturgii. Jest przedmiotem sporu, czy stanowi ono zmodyfikowane wyznanie wiary Soboru Nicejskiego, czy też tekst ten ułożono od nowa. W przekonaniu ojców Soboru wyraża on „wiarę nicejską”<sup>20</sup>, co nie ulega wątpliwości ze względu na samą jego treść<sup>21</sup>.

Porównując odnoszące się do Boga Ojca sformułowania tego wyznania z wyznaniem nicejskim, trzeba zauważyć, że w opisie dzieł stwórczych (pierwszy artykuł wyznania) zostało dodane wyrażenie „niebo i ziemia”<sup>22</sup>, co bardziej wiąże ten artykuł wiary z danymi objawienia Bożego (np. Rdz 1, 1; Mt 11, 25) i podkreśla kosmiczny wymiar dzieła stwórczego oraz jego uporządkowany charakter, w przeciwieństwie do chaosu. Wyrażenie „Niebo i ziemia” oznacza wszystko, co mieści pomiędzy przeciwległymi krańcami rzeczywistości. Jest ono analogiczne do wyrażenia „dobro i zło”, stąd np. „znać dobro i zło” oznacza znać wszystko (por. Rdz 3, 5). W Starym Testamencie „niebo” oznacza m.in. siedzibę Boga, „ziemia” natomiast – dom ludzi, zatem wyrażenie „niebo i ziemia” oznacza po prostu „wszystko”<sup>23</sup>. Bóg Ojciec jest więc Stwórcą absolutnie wszystkiego, co poza Nim istnieje.

Kolejna zmiana odnosząca się do Ojca to pominięcie w drugim artykule wyrażenia „z istoty Ojca”. Z wyjaśnień przekazanych nam

<sup>19</sup> DSP 1, s. 58–59, n. 11.

<sup>20</sup> Por. *List biskupów zebranych w Konstantynopolu*, [w:] DSP 1, s. 81, n. 6.

<sup>21</sup> Por. [H. Pietras], *Sobór Konstantynopoliński I (381). Wprowadzenie*, [w:] DSP 1, s. 67.

<sup>22</sup> J. N. D. Kelly zalicza ten dodatek do mało znaczących (por. J. N. D. Kelly, *Early Christian creeds*, London–New York 1972, s. 303).

<sup>23</sup> Por. komentarz do Rdz 1, 1: G. J. Wenham, *Word biblical commentary. Genesis 1–15*, vol. 1, Dallas 1998 (*ad locum*).

przez Atanazego i ojców kapadockich wynika, że chodziło o uniknięcie powtórzenia, ponieważ równość w istocie wyrażona jest przez przymiotnik „współistotny”<sup>24</sup>. Na przykład Atanazy w *Dekretach Soboru Nicejskiego*, posługując się analogią światła i odbłasku, wyjaśnia, że Logos jest „niewzruszony i niezmienny. Jak inaczej mógłby zaś być taki, gdyby nie był własnym płodem istoty Ojca [τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἰδιόν [...] γέννημα]? [...] Jeśli bowiem mówimy, że Logos jest z istoty Boga [ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ θεοῦ τὸν λόγον] [...], to cóż miałyby to znaczyć, jeśli nie prawdziwość i wieczność istoty, z której jest zrodzony?”<sup>25</sup>. Następnie dodaje, że „słuchając [...] wyrażenia «współistotny» [...] nie rozdzielamy jedności natury i identyczności światła. To bowiem jest właściwością Syna w stosunku do Ojca i ukazuje, że Bóg prawdziwie jest Ojcem Logosu”<sup>26</sup>. Z kolei Grzegorz z Nyssy wyjaśnia, że „sądzimy na podstawie wspólnoty określeń, że nie istnieje żadna różnica w działalności; identyczność działalności zaś wyraźnie wskazuje na wspólnotę natury”<sup>27</sup>. Następnie równość w bóstwie Syna z Ojcem wyjaśnia w oparciu o Janowy Prolog: „ze stwierdzenia że «Logos był u Boga» wskazane jest pełne istnienie Syna u Ojca, wraz z całym Bogiem współpoznawany jest cały Logos. gdyby zaś Logos był niepełny w identyczności, wtedy nie mógłby być u całego Boga...”<sup>28</sup>. Dlatego w innym miejscu stwierdza wprost: „Uznajemy Słowo Boże jako żyjące, działające i stwórcze [...], odrzucamy różnicę natury między samym Słowem a Tym, od którego Ono pochodzi”<sup>29</sup>. Przedstawione przykłady wyjaśnień patrystycznych pomagają nam więc zrozumieć, jak w okresie między omawianymi soborami rozumiano równość natury, pochodzenie „z istoty” i współistotność Ojca i Syna, a także Ducha Świętego.

Trzecia zmiana w wyznaniu konstantynopolitańskim polega na dodaniu wyrażenia „przed wszystkimi wiekami” (πρὸ πάντων τῶν

<sup>24</sup> Por. DSP 1, s. 69, przypis 1.

<sup>25</sup> Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji. Tekst grecki i polski*, Kraków 2011, s. 24\*–25\*.

<sup>26</sup> Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego...*, dz. cyt., s. 24\*–25\*.

<sup>27</sup> Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza o Trójcy Świętej*, [w:] Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2001, s. 88.

<sup>28</sup> Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do trybuna Symplicjusza*, [w:] Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, dz. cyt., s. 121.

<sup>29</sup> Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, [w:] Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 132 (n. 1).

αἰώνων) w drugim artykule wyznania, co w rezultacie daje formułę: „Wierzymy w [...] Jezusa Chrystusa [...] zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami”<sup>30</sup>. W ten sposób podkreślona została prawda o odwiecznym zrodzeniu (rodzeniu) Syna, co wyklucza opisywanie tego aktu Ojca przy pomocy kategorii czasowych, właściwych opisom rzeczy stworzonych. „Przed wszystkimi wiekami” wyraża zatem prawdę o współwieczności Syna, a w konsekwencji równość w bóstwie z Ojcem. W ówczesnych sporach trynitarnych, szczególnie w polemice z arianizmem, podkreślano mocno odwieczność Syna. Na przykład Grzegorz z Nyssy w *Drobnych pismach trynitarnych* polemizuje z twierdzeniem: „Jeśli [Syn] był, to nie został zrodzony, jeśli zaś został zrodzony, to Go nie było”. Nawiązując do słów z Listu do Hebrajczyków „odblask Jego chwały” (Hbr 1, 3) i do analogii świecącej lampy, argumentuje w ten sposób: „Syn jest z Ojca i nigdy Ojciec nie jest bez Syna; niemożliwe jest bowiem, by chwała była bez blasku, tak jak niemożliwe jest, by lampa była bez światła”<sup>31</sup>. Atanazy Wielki stwierdza zaś krótko: „zawsze [ἄει] Logos jest w Ojcu i Ojciec w Logosie...”<sup>32</sup> – innymi słowy, Ojciec i Syn są współwieczni<sup>33</sup>.

## Sobór Efeski

Sobór ten, zgromadzony w Efezie w 431 roku (III sobór powszechny), nie sformułował „własnego” wyznania wiary, w którym znalazłoby się nawiązanie do tajemnicy Boga Ojca. Uznał jednak listy Cyryla do Nestoriusza za zgodne z nicejskim wyznaniem wiary, łącznie z 12 anatematyzmami dołączonymi do *Trzeciego listu Cyryla do Nestoriusza*, przez co stały się one aktami Soboru, i wydał wyrok pozbawiający Nestoriusza urzędu biskupiego<sup>34</sup>.

W anatematyzmach streszczających naukę Cyryla wyrażoną w polemice z Nestoriuszem na uwagę zasługuje kilkakrotne użycie

<sup>30</sup> DSP 1, s. 68–69.

<sup>31</sup> Grzegorz z Nyssy, *O wierze...*, dz. cyt., s. 120.

<sup>32</sup> Atanazy Wielki, *O dekretach...*, dz. cyt., s. 21–21\*.

<sup>33</sup> Przymiot „współwieczny” (συναἰδιος) pojawia się później w dyskusji Cyryla z Nestoriuszem. Por. *Drugi list Cyryla do Nestoriusza*, [w:] DSP 1, s. 112–113, oraz *Drugi list Nestoriusza do Cyryla*, [w:] DSP 1, s. 120–121.

<sup>34</sup> Por. [H. Pietras], *Sobór Efeski (431). Wprowadzenie*, [w:] DSP 1, s. 99.

formuły „Słowo z Boga Ojca” (ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγος – anatematyzmy II, IV, VI, XI)<sup>35</sup>. Jest to niewątpliwie nawiązanie do nicejskiej formuły „z istoty Ojca” (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς) dla podkreślenia równości w bóstwie Boga Ojca ze swoim Słowem oraz jedyności samego Słowa.

Godne uwagi jest inne wyrażenie odnoszące się do Ojca, mianowicie to dotyczące ofiary wcielonego Słowa. W anatematyzmie X, w nawiązaniu do Ef 5, 2, Cyryl przypomina bowiem naukę o tym, że „Chrystus [...], ofiarował siebie samego za nas Bogu i Ojcu [τῷ θεῷ καὶ πατρὶ] na wonną wdzięczność”<sup>36</sup>. Ojciec jest więc tym, który przyjmuje ofiarę jako miłą sobie, a jest to ofiara złożona „za nas” (ὐπὲρ ἡμῶν). Centralną treścią tego anatematyzmu jest tożsamość Słowa w chwili wcielenia i w chwili złożenia ofiary. Równocześnie jednak Cyryl broni prawdy o jedyności Słowa Ojca, czyli prawdy, że Ojciec odwiecznie i niezmiennie „wypowiada” (rodzi) jedno jedyne swoje Słowo, którym jest jeden i ten sam (αὐτός) Syn (por. Hbr 13, 8; 1 Kor 8, 6)<sup>37</sup>, Jednorodzony (por. J 1, 18)<sup>38</sup>. Broniąc boskiej i niezmiennej tożsamości Słowa (Logosu), Cyryl eksponuje pośrednio także głębię tajemnicy jedyne- go ojcostwa Boga Ojca, które jest nieporównywalne z żadnym stworzonym ojcostwem.

Taką naukę Cyryl wielokrotnie przypomniał w listach do Nestoriusza. Rozwijając więc naukę Soboru Nicejskiego o Słowie wcielonym (dokładniej: „wczłowieczonym” – ἐνανθρωπήσαι<sup>39</sup>), w pierwszym *Liście do Nestoriusza* przypomina, że Chrystus „choć istniał przed wiekami i był zrodzony z Ojca, według ciała narodził się z niewiasty”<sup>40</sup>. Najpierw warto zwrócić uwagę na formy czasowe użyte w cytowanym zadaniu: ἔχων τὴν ὑπαρξιν – dosłownie oznacza „mający [odrębne, podmiotowe] istnienie”. Użycie imiesłowu strony czynnej czasu teraźniejszego wskazuje na trwałe i niezmienne istnienie.

<sup>35</sup> DSP 1, s. 152–157.

<sup>36</sup> DSP 1, s. 156–157; por. s. 147 (n. 18).

<sup>37</sup> „Ten sam”, por. DSP 1, s. 140–141 (n. 10). Także anatematyzm II, DSP 1, s. 152. W „Liście o pokoju” do Jana Antiocheńskiego Cyryl wyznaje: „Jeden (εἷς) jest przeto Pan Jezus Chrystus...” DSP 1, s. 182–183 (n. 8).

<sup>38</sup> Por. DSP 1, s. 147 (n. 18).

<sup>39</sup> DSP 1, s. 112 (n. 3).

<sup>40</sup> „καίτοι πρὸ αἰώνων ἔχων τὴν ὑπαρξιν καὶ γεννηθεὶς ἐκ πατρὸς, γεννηθῆναι καὶ κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός”. DSP 1, s. 112–113 (n. 4). Por. także: „Formuła zjednoczenia” z 433 roku, [w:] DSP 1, s. 176–177.

Z kolei sposób, w jaki On posiadał to istnienie, wyrażone zostało przez imiesłów w aoryście strony biernej od czasownika γεννώ (czyli γεννηθείς), który wyraża dokonanie się czynności rodzenia w przeszłości, której skutki nadal trwają. Wyrażenie „przed wiekami” i obie formy czasownikowe wskazują na odwieczne, niezmiennie i czasowo nieokreślone, odrębne bytowanie Słowa.

Należy także zauważyć ważną cechę odwiecznego rodzenia, na którą pośrednio wskazuje Cyryl, gdy wyjaśnia, że drugie zrodzenie wcale nie było konieczne, ponieważ Syn nie „potrzebował drugich narodzin, aby zacząć istnieć”<sup>41</sup>. Jest to doniosłe stwierdzenie, gdyż podkreśla niezależność pierwszego zrodzenia, czyli to, że nie dokonało się ono ze względu na przyszłe narodziny „według ciała”. Gdyby tak było, pierwsze zrodzenie nie byłoby „z istoty Ojca”, ale z Jego woli, co oznaczałoby jego przygodność, która jest właściwa stworzeniom. Tę niezależność pierwszego zrodzenia Cyryl podkreśla jeszcze w trzecim *Liście do Nestoriusza*, w którym używa wzmocnionej formuły: „z samej istoty Ojca [ἐξ αὐτῆς [...] τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς]”<sup>42</sup>. Odwieczne zrodzenie nie jest uwarunkowane niczym innym jak tylko istotą Boga Ojca.

## Sobór Chalcedoński

Ten Sobór (z 451 roku, IV sobór powszechny) ma decydujące znaczenie dla chrystologii ze względu na naukę o dwu naturach wcielonego Słowa. Sobór nie sformułował własnego wyznania wiary, choć takie było dyskutowane, ale zaakceptował list papieża Leona Wielkiego do Flawiana z Konstantynopola, który włączono do akt soborowych. Podstawowy dokument soborowy, jak zauważa Henryk Pietras, „zawierał pewne precyzacje o dwóch naturach Chrystusa uzupełniające list Leona”<sup>43</sup>. Treści dotyczące Boga Ojca w nauczaniu Soboru pojawiają się więc ubocznie, na tyle na ile są związane z wyjaśnieniami dotyczącymi tajemnicy dwoistości natury Chrystusa.

---

<sup>41</sup> DSP 1, s. 113–115 (n. 4).

<sup>42</sup> DSP 1, s. 134–135 (n. 2).

<sup>43</sup> Por. [H. Pietras], *Sobór Chalcedoński (451). Wprowadzenie*, [w:] DSP 1, s. 193.

Papież Leon Wielki w swoim *Liście do Flawiana* podkreśla m.in. współwieczność Ojca i Syna oraz Ich równość: Syn „jest Bogiem z Boga [...], Współwiecznym – zrodzonym z Wiecznego. Nie jest późniejszym w czasie ani niższym potęgą, ani różniącym się chwałą ani oddzielnym istotą”<sup>44</sup>. Zatem Bóg Ojciec zawsze (odwiecznie) jest ojcem, co oczywiście jest innym sposobem wyrażenia prawdy wyżej podkreślanej, że Bóg Ojciec „przed wszystkimi wiekami” zrodził swego jednorodzonego Syna. Papież nazywa Go wprost „odwiecznym Rodzicem [«sempiternus Genitor»]”<sup>45</sup>. Mówiąc zaś o doczesnych narodzinach Jego Syna, papież zwraca uwagę, że niczego nie zmieniły one w narodzinach Bożych: „Narodziny doczesne owym narodzinom Bożym i odwiecznym niczego nie ujęły ani niczego nie dodały, ale całe zostały poświęcone dla naprawienia człowieka”<sup>46</sup>. W ten sposób wyraził on przekonanie zgodne z tym, któremu w tej sprawie wcześniej dał wyraz Cyryl we wspomnianym wcześniej drugim *Liście do Nestoriusza*.

W samej *Definicji wiary* (Ὁρος πίστεως) współwieczność już się nie pojawia, powtórzone zostaje jedynie nicejskie wyrażenie „przed wiekami [πρὸ αἰώνων] zrodzony z Ojca co do Boskości” dla przeciwstawienia drugiemu zrodzeniu „w ostatnich czasach [ἐπ’ ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν]” co do człowieczeństwa<sup>47</sup>. Wyeksponowana natomiast została równość w Bóstwie Ojca i Syna. Można się jedynie domyślać, dlaczego tak właśnie zdecydowano. Jak się wydaje, można wytłumaczyć ten fakt „symetrią” nie tylko dwu zrodzeń, ale także dwu współistotności: Chrystus jest bowiem „współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa”<sup>48</sup>.

Sposób, w jaki Sobór przeciwstawia odwieczność zrodzenia Syna Jego czasowemu zrodzeniu, nie jest bez znaczenia dla rozumienia ojcostwa Boga Ojca. Podkreśla on bowiem jego tajemniczy charakter poprzez „samodzielność” Ojca w akcie rodzenia Syna, co dodatkowo

<sup>44</sup> „Filius [...] de Deo Deus [...], de Aeterno natus est Coaeternus, non posterior tempore, non inferior potestate, non dissimilis gloria, non divisus essentia” DSP 1, s. 198–199 (n. 2). Por. [H. Pietras], *Sobór Chalcedoński (451). Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 206–207 (n. 5).

<sup>45</sup> [Leon Wielki], *List papieża Leona do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutycheście 2*, [w:] DSP 1, s. 198–199.

<sup>46</sup> [Leon Wielki], *List papieża Leona do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutycheście 2*, [w:] DSP 1, s. 198–199.

<sup>47</sup> *Definicja wiary* 11, [w:] DSP 1, s. 222–223.

<sup>48</sup> „ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα”. *Definicja wiary* 11, dz. cyt., s. 222–223.

odróżnia Jego ojcostwo od wszelkiego ojcostwa stworzonego. Równocześnie przywołanie w tym kontekście dziewiczego poczęcia wcielonego Syna podkreśla, że tylko Bóg Ojciec jest Jego ojcem (por. Łk 2, 49) również w drugim zrodzeniu<sup>49</sup>.

## Sobór Konstantynopoliński II

Podziały powstałe po Soborze Chalcedońskim podważały jedność cesarstwa, dlatego cesarz Justynian podjął działania zmierzające do przywrócenia jedności religijnej przez zjednanie sobie monofizytów<sup>50</sup>. Sobór odbył się w 553 roku jako V sobór powszechny. Z jego akt mamy do dyspozycji dwa dokumenty: *Wyrok przeciwko „Trzem rozdziałom”*<sup>51</sup> i *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”*<sup>52</sup>. Pierwszy z nich nie zawiera odniesień do Boga Ojca, z wyjątkiem jednego cytatu z Ewangelii Mateusza (Mt 18, 19–20), który został użyty dla podkreślenia jedności w modlitwie<sup>53</sup>. Natomiast drugi dokument zawiera wiele odniesień do Boga Ojca należących do formuł przyjętych na poprzednich soborach.

Pierwszy anatematyzm przeciwko „Trzem rozdziałom” przypomina więc, że „jeden jest tylko Bóg i Ojciec, z którego wszystko powstało...”<sup>54</sup>. Najpierw trzeba zauważyć, że w cytowanym wyrażeniu brak jest czasownika ἐγένετο (od γίνομαι) w wersji greckiej, jaki na przykład występuje w analogicznym wyrażeniu użytym w wyznaniu wiary przez Sobór Konstantynopoliński, a dotyczącym Jezusa Chrystusa<sup>55</sup>. Podobnie zresztą brak tego czasownika (*facta sunt*) w tłumaczeniu łacińskim<sup>56</sup>. To pozwala rozumieć je znacznie szerzej i głębiej, to znaczy, że z Ojca jest absolutnie wszystko: nie tylko to, co zostało stworzone, ale także rzeczywistość niestworzona. Można

<sup>49</sup> Zwraca na to uwagę np. J. Galot SI: „Escludendo ogni paternità umana la generazione verginale testimonia che il solo padre di Gesù è Dio Padre”. J. Galot, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, s. 131.

<sup>50</sup> Por. [H. Pietras], *Sobór Konstantynopoliński II (553). Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 261.

<sup>51</sup> DSP 1, s. 262–283.

<sup>52</sup> DSP 1, s. 284–303.

<sup>53</sup> Por. DSP 1, s. 267.

<sup>54</sup> „Εἷς γὰρ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα”. DSP 1, s. 284.

<sup>55</sup> DSP 1, s. 68.

<sup>56</sup> DSP 1, s. 68.

je zatem odnieść, jak się wydaje, również do wewnątrztrynitarnych relacji, a więc do tego, że „z” (ἐξ) Ojca jest Syn oraz że „z” Ojca jest także Duch Święty, oczywiście przy udziale Syna (*Filioque*). W ten sposób Bóg Ojciec jawi się jako absolutny początek wszystkiego, początek bez początku, zasada bez zasady, czyli *principium sine principio*, o czym wyraźnie powie Sobór Florencki<sup>57</sup>.

Równocześnie warto zauważyć, że omawiany pierwszy anatematyzm zawiera ciekawą i piękną formułę trynitarną, rzadko cytowaną: „Jeden jest tylko Bóg i Ojciec, z którego wszystko [...], jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko [...] i jeden jest Duch Święty, w którym wszystko [...]”<sup>58</sup>. Specyfika tej formuły polega na tym, że odrębność osób Bożych wyrażona została, oprócz imion własnych, poprzez trzy różne przyimki: „z” (ἐκ), „przez” (διὰ), i „w” (ἐν). Wszystko jest „przez” Syna nie tylko stworzone (por. Kol 1, 16), ale także „przez” Syna pochodzi Duch Święty, co wyraża formuła grecka: ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ<sup>59</sup>, ponieważ Ojciec przekazał Mu wszystko (por. Mt 11, 27). Wreszcie wszystko jest „w” Duchu Świętym, ponieważ nie tylko był On nad pierwotnymi wodami, gdy stwarzany był wszechświat (por. Rdz 1, 2), a obecnie dokonuje nowego stworzenia (por. Rz 8, 14–17), ale również „przenika [...] nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2, 10).

Drugi anatematyzm również zawiera cenną wzmiankę o Bogu Ojcu, ponieważ zrodzenie Syna przez Ojca nazywa „pozaczasowym i bezcielesnym” (ἄχρονως καὶ ἀσωμάτως)<sup>60</sup>. Celem było oczywiście podkreślenie różnicy między zrodzeniem przez Ojca i zrodzeniem przez „chwalebą Bogarodnicę”. Pozostałe anatematyzmy koncentrują się na zagadnieniach chrystologicznych i o Bogu Ojcu wspominają jedynie gdy stwierdzają, że wcielony Syn (Słowo Boże) jest właśnie Synem „z” (ἐκ) Ojca<sup>61</sup>, albo że jest współlistotny Ojcu<sup>62</sup>, albo że w Jego imię wraz z Ojcem i Duchem Świętym udzielany jest chrzest święty<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., t. 3, 1414–1445, Kraków 2007, s. 580 (Źródła Myśli Teologicznej, 30 [dalej: DSP 3]).

<sup>58</sup> „Εἷς γὰρ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι’ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἐν πνεύμα ἁγίον, ἐν ᾧ τὰ πάντα”. DSP 1, s. 284.

<sup>59</sup> DSP 3, s. 465, przypis 16. Taka formuła została przyjęta przez Sobór Florencki w „De-  
kreście dla Greków”, [w:] DSP 3, s. 464.

<sup>60</sup> DSP 1, s. 284–285.

<sup>61</sup> Anatematyzm VI, [w:] DSP 1, s. 290–291.

<sup>62</sup> Anatematyzm VIII, [w:] DSP 1, s. 292–293.

<sup>63</sup> Anatematyzm XII, [w:] DSP 1, s. 296–297.



Nauczanie Soboru Konstantynopolińskiego o Bogu Ojcu jest raczej skromne, choć wyraża bardzo ważną prawdę, że jest On absolutnym początkiem wszystkiego, że jest *principium sine principio*.

### Sobór Konstantynopoliński III

Sobór, który odbył się w latach 680–681 jako VI sobór powszechny, przyjął *Wykład wiary* (Ἐκτεσις πίστεως) skierowany przeciw monoteizmowi<sup>64</sup>. W centrum wykładu jest symbol nicejski. Podobnie jak poprzedni, również Sobór Konstantynopoliński III tylko ubocznie wspomina o Bogu Ojcu przy okazji zagadnień chrystologicznych.

W pierwszym zdaniu wykładu Sobór przypomina m.in., że Chrystus jest „Słowem Ojca” (ὁ τοῦ θεοῦ πατρὸς [...] λόγος), nawiązując w ten sposób do treści Janowego Prologu (J 1, 1–18)<sup>65</sup>. Takie wyrażenie zawiera cenną prawdę o Bogu Ojcu, będącą równocześnie interpretacją Prologu, mianowicie wskazuje na Jego zdolność wypowiedziania, objawiania siebie w jednorodzonym Synu-Słowie. Będąc jednorodzonym, Syn jest jedynym Słowem Ojca. Jedyność Słowa wskazuje z jednej strony na Jego niezwykłą „pojemność”, jedno jedyne Słowo wystarcza bowiem do wyrażenia wszystkiego, co Ojciec chce powiedzieć o sobie, z drugiej zaś strony wyjątkową „zwięzłość” Ojca, który jest w stanie zamknąć całą prawdę o sobie w tym jednym jedynym Słowie. Święty Grzegorz z Nazjanzu nawiązuje pośrednio do tej cechy Słowa, opisując Je m.in. jako: „niezmieniony obraz, granicę i myśl Ojca”<sup>66</sup>.

Następnie jedyność Słowa wskazuje także na pozaczasowość i niezmienność „wypowiedzi” Ojca w Słowie, ponieważ jako jedyne jest wypowiedziane odwiecznie i na wieki. Nie poprzedza je ani nie następuje po nim żadne inne słowo. Wypowiedzenie Słowa nie może więc być jakąś miarą, jednostką miary czasu. Jedno jedyne Słowo jest wypowiedziane przez Ojca przez całą wieczność. Jego nieprzemijalność

---

<sup>64</sup> Por. [H. Pietras], *Sobór Konstantynopoliński III (680–681). Wprowadzenie*, [w:] DSP 1, s. 307.

<sup>65</sup> DSP 1, s. 308–309 (n. 1).

<sup>66</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 45*, [w:] „*Karmię was tym, czym sam żyję*”. *Ojcowie Kościoła komentują ewangelie niedzielne roku C*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1980, s. 51 (Ojcowie Żywi, 3).

podkreśla Augustyn, który pyta czytelnika: „Czy więc i słowo Boga brzmiało i przeminęło? Jakże więc wszystko On przez Nie uczynił i bez Niego nic się nie stało? Jakże On tym rządzi, co stworzył, jeśli Jego słowo brzmiało i przeminęło?”<sup>67</sup>.

*Wykład wiary* po raz drugi nawiązuje do osoby Boga Ojca, gdy przypomina naukę poprzednich soborów o wcieleniu, a konkretniej prawdę o współistotności Syna z Ojcem i o przedwiecznym zrodzeniu Go przez Ojca<sup>68</sup>. Stanowi to podstawę do dalszej nauki o woli ludzkiej i woli boskiej Chrystusa, wcielonego Syna Ojca. W tym kontekście Sobór przytacza zdanie z Ewangelii Janowej, w którym Bóg-Słowo objawia wolę Ojca: „Zstąpiłem z nieba [...], abym pełnił [...] wolę Ojca, który mnie posłał” (J 6, 38). Jest to więc wyraźne nawiązanie do woli zbawczej Ojca, której On daje wyraz przez posłanie swego Syna<sup>69</sup>. Jest to ważny element soborowej nauki o Bogu Ojcu, stwierdza bowiem nie tylko Jego zbawcze zaangażowanie, ale także Jego zbawczą inicjatywę: On jest początkiem („principium”) naszego zbawienia.

## Sobór Nicejski II

Sobór z 787 roku (VII powszechny), ostatni w pełni uznawany przez Kościół katolicki i Kościół prawosławny, rozstrzygnął „spór o prawomocność oddawania czci obrazom”<sup>70</sup>. Jego głównym dokumentem jest *Dekret wiary* (”Opoç), w którym potwierdzono, że istotną częścią Tradycji Kościoła jest oddawanie czci obrazom: „Jednym z elementów tej Tradycji jest malowanie wizerunków na obrazach, w ten sposób, by obraz był zgodny z przekazem podanym przez Ewangelie”<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> „Ergo et Dei Verbum sonuit et peractum est? Quomodo omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil? quomodo per illud regitur, quod per illud creatum est, si sonuit et transiit?”. Augustinus Hipponensis, *Tractatus in Joannis evangelium* I 8 (*Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855, t. 35, kol. 1383 [dalej publikacje z tej serii cytowane jako: PL i numer tomu]); tekst polski: Augustyn z Hippony, *Komentarz do Ewangelii św. Jana* I 8, [w:] „Karmię was tym, czym sam żyję”. Ojcowie Kościoła komentują ewangelie niedzielne roku B, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1979, s. 35 (Ojcowie Żywi, 2).

<sup>68</sup> Por. DSP 1, s. 316–317 (n. 13).

<sup>69</sup> Por. DSP 1, s. 318–319 (n. 15).

<sup>70</sup> [H. Pietras], *Sobór Nicejski II (787). Wprowadzenie*, [w:] DSP 1, s. 327.

<sup>71</sup> DSP 1, s. 337 (n. 13).

Najważniejsze twierdzenie dekretu odwołuje się do relacji istniejącej między rzeczywistością i jej obrazem: „Cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp»<sup>72</sup>; a kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia»<sup>73</sup>.

Znamienne jest to, że *Dekret wiary* nie odwołuje się do osoby Ojca, którego obrazem jest Syn (εἰκὼν τοῦ θεοῦ, Kol 1, 15; por. 2 Kor 4, 4). Można się jedynie domyślać, dlaczego tak jest. Według Tadeusza D. Łukaszuka Sobór nie był „kongresem teologów [...], lecz zgromadzeniem pasterzy, zwołanym dla wspólnego wyznania wiary»<sup>74</sup>. Dlatego trudno oczekiwać od Soboru rozwinięcia wszystkich implikacji teologicznych oraz wniosków wynikających z faktycznie istniejącego kultu obrazów. Chodziło przede wszystkim o usprawiedliwienie tego kultu i zatrzymanie rozwoju ikonoklazmu odwołującego się do decyzji Synodu w Hieria z 754 roku<sup>75</sup>. Do zadań teologii należy zatem poszukiwanie jego podstaw w objawieniu Bożym i systematyzacja kwestii z nim związanych. Biblijne odniesienia nauki Soboru Nicejskiego II sprowadzają się do następujących tekstów: Wj 25, 22; Lb 7, 87; Ez 41, 18–20; Hbr 9, 25<sup>76</sup>. Można więc zasugerować wniosek, że Sobór miał na względzie przede wszystkim obraz dostrzegalny wzrokiem fizycznym, a nie obraz, o którym mówi prolog Listu do Kolosan (Kol 1, 15).

Chociaż akcent jest położony na obraz (malowany [kolorami], ἡ εἰκὼν ἀναζωγραφεῖσα<sup>77</sup> [χρῶμασιν<sup>78</sup>]), to nieobca mu jest idea obrazu intelektualnego wyrażonego („pisanego” [ἔγγραφος<sup>79</sup>]) słowem, co wynika z postawienia na równi obrazu i Ewangelii w zarządzeniu końcowym dekretu<sup>80</sup>. Podkreśla to z naciskiem Łukaszuk,

<sup>72</sup> Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* XVIII 45 (PG 32, kol. 149; Sources Chrétiennes 17, s. 194).

<sup>73</sup> „ἡ γὰρ τῆς εἰκόνας τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει, καὶ ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν”. DSP 1, s. 338–339.

<sup>74</sup> T. D. Łukaszuk, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 2008, s. 116.

<sup>75</sup> T. D. Łukaszuk, *Ikona...*, dz. cyt., s. 116.

<sup>76</sup> T. D. Łukaszuk, *Ikona...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>77</sup> DSP 1, s. 340 (n. 19).

<sup>78</sup> DSP 1, s. 336 (n. 14).

<sup>79</sup> DSP 1, s. 336 (n. 13).

<sup>80</sup> „Ci zaś, którzy ośmielają się [...] odrzucać coś z tego [...], jak Ewangelia, wizerunek Krzyża, albo malowane obrazy [...] będą wyłączeni ze wspólnoty wiernych”. DSP 1, s. 340–341 (n. 19).

gdy – wspominając o „procesie budowania naszych związków z Bogiem” – stwierdza że „słowo i obraz w jednakowym stopniu do tego się przyczyniają”. W ten sposób usprawiedliwienie kultu obrazów jest także usprawiedliwieniem teologii w ogóle.

Jedyne odniesienie do osoby Boga Ojca znajdujemy w kanonie XIII, gdzie jest mowa o domach biskupich i klasztorach używanych do celów świeckich zarówno przez osoby świeckie, jak i duchowne oraz zakonne. Sobór potępia wszystkich, którzy się tego dopuszczają i stwierdza, że zostali już „osądzeni przez Ojca i Syna, i Ducha Świętego [...], ponieważ sprzeciwiają się Panu, który mówi: «Z domu mego Ojca nie róbcie targowiska» (J 2, 16)”<sup>81</sup>. Sobór podkreśla więc zaangażowanie wszystkich osób Bożych w sąd, pomimo tego, że Ojciec „nie sądzi nikogo, lecz cały sąd przekazał Synowi” (J 5, 19), oraz że cały Kościół ze wszystkimi jego budowlami jest „domem Ojca”, któremu należy się szacunek ze względu na Niego samego.

Jednak w odwołaniu do Trójcy Świętej i Jej sądu można widzieć nawiązanie do ustanowienia sakramentu pokuty (por. J 20, 23) oraz do tego, że darowanie grzechów jest dziełem wszystkich osób Bożych, o czym świadczy choćby obecnie używana formuła rozgrzeszenia (por. KKK 1449). Ze względu na absolutne pierwszeństwo Boga Ojca (*principium sine principio*) możemy powiedzieć, że właśnie On jest ostatecznym kryterium wszelkiego sądu, który wykonuje Jego Syn w Duchu Świętym.

## Sobór Konstantynopolitański IV

Odbywający się w latach 869–870 VIII sobór powszechny został zwołany przede wszystkim w celu uporządkowania spraw o charakterze jurysdykcyjnym i personalnym (obsada patriarchatu w Konstantynopolu)<sup>82</sup>. Do jego głównych osiągnięć należy „sformułowanie nauki o pochodzeniu patriarchatów oraz o dwu źródłach objawienia (Pismo Święte i Tradycja)”<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> DSP 1, s. 365.

<sup>82</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór Konstantynopolitański IV (869–870). Wprowadzenie*, [w:] DSP 2, s. 25.

<sup>83</sup> S. Koczwarą, *Konstantynopolitański Sobór IV*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 9., red. A. Szostek i in., Lublin 2002, kol. 720.

Odniesienia do osoby Boga Ojca występujące w orzeczeniu soborowym są chrystologicznie ukierunkowane. Pierwsza wzmianka pojawia się na początku orzeczenia, gdzie Sobór przypomina stwórczą aktywność Słowa, którą czerpie Ono ze wspólnej natury „z wszechmocnym Bogiem i Ojcem”<sup>84</sup>. Jest to oczywiście odwołanie do nauczania Soboru Nicejskiego I o współistotności Ojca i Syna.

Następna wzmianka o Bogu Ojcu pojawia się w kontekście trynitarnym. Sobór przestrzega przed błędami Ariusza i Macedoniusza i przypomina naukę o równości w bóstwie Ojca i Syna. Na uwagę zasługuje tu rozwinięcie formuły nicejskiej: zamiast wyrażenia „Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego” jest – „Syn, prawdziwy Bóg z prawdziwego [«vero»] Boga Ojca”<sup>85</sup>. Chodzi o przymiotnik „prawdziwy” w odniesieniu do Boga Ojca, który podkreśla prawdziwość Jego ojcostwa. Określenie to jest niezwykle cenne, ponieważ zawiera wiele głębokich treści teologicznych przede wszystkim dlatego, że nawiązuje do ludzkiego doświadczenia ojcostwa.

Kolejne odniesienie do osoby Boga Ojca występuje w tym samym kontekście trynitarnym, gdzie Sobór przypomina naukę o jedności Bożej substancji: „w rozróżnianiu osób nie dopuszczamy różnicy substancji Ojca, Syna i odwiecznego Bożego Ducha”<sup>86</sup>. W ten sposób Sobór nawiązuje do zasady sformułowanej przez Tertuliana, według której osoby Boże rozróżniamy (*distinctio*), ale ich nie rozdzielamy (*divisio*)<sup>87</sup>.

Wreszcie ostateczne odniesienie do osoby Boga Ojca, również w kontekście trynitarnym, znajduje się w formule anatematyzmu z kanonu III o czci obrazów: „niech będzie odłączony od Ojca i Syna i Ducha Świętego”<sup>88</sup>. Zakwestionowanie kultu obrazów jest więc równoznaczne z zerwaniem więzi z samą Trójcą Świętą.

---

<sup>84</sup> DSP 2, s. 29 (n. 2).

<sup>85</sup> DSP 2, s. 31 (n. 6).

<sup>86</sup> „Anathematizamus [...] in personarum discretione differentiam substantiae Patris et Filii et divini et principalis Spiritus [...] haeresiarchas recipientes”. DSP 2, s. 32–33, (n. 9).

<sup>87</sup> „Non tamen diversitate alium Filium a Patre, sed distributione; nec **divisione** alium, sed **distinctione**; quia non sit idem Pater et Filius”. Tertulian, *Adversus Praxean* 9 (PL 2, kol. 164B).

<sup>88</sup> DSP 2, s. 56–57 (n. 7n).

## Sobór Laterański IV

Znamienne jest to, że w dokumentach trzech kolejnych soborów laterańskich nie ma odniesień nie tylko do osoby Boga Ojca, ale nawet do Trójcy Świętej.

Sobór Laterański I (w 1123 roku, IX powszechny) zajmował się głównie reformą gregoriańską i kwestiami dyscyplinarnymi<sup>89</sup>. Stąd zagadnienia typowo teologiczne, szczególnie trynitarne, nie zajmują w jego nauczaniu centralnego miejsca.

Sobór Laterański II (w 1139 roku, X powszechny) był poświęcony uporządkowaniu spraw związanych z wyborem papieża i niebezpieczeństwem nowej schizmy. Sobór powtórzył nauczanie poprzedniego i zradikalizował stanowisko wobec małżeństw duchownych, stwierdzając ich nieważność<sup>90</sup>.

Sobór Laterański III (w 1179 roku, XI powszechny) określił zasady wyboru papieża i sformułował wiele przepisów prawnych, dodając do dawnych kanonów nowe, co stało się podstawą do stworzenia kolekcji praw. Dzięki temu sobór miał szczególne znaczenie dla życia Kościoła<sup>91</sup>.

Kwestiami trynitarnymi zajął się dopiero Sobór Laterański IV (w 1215 roku, XII powszechny), który w konstytucji *O wierze katolickiej* rozwija i systematyzuje naukę o Trójcy Świętej, o Chrystusie i o sakramentach. Sobór został zwołany przede wszystkim po to, aby uporządkować różne sprawy w Kościele, w tym także relacje z władzą świecką, oraz aby odpowiedzieć na naukę katarów i zwołać nową krucjatę<sup>92</sup>. Na temat osoby Boga Ojca Sobór przekazuje nam w tej konstytucji następujące prawdy.

Bóg Ojciec wraz z Synem i Duchem Świętym jest jednym, prawdziwym Bogiem, którego istota (*essentia, substantia seu natura*) jest zupełnie niezłożona („simplex omnino”) i możliwa do opisanego przy

---

<sup>89</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór Laterański I (1123). Wprowadzenie*, [w:] DSP 2, s. 117.

<sup>90</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór Laterański II (1139). Wprowadzenie*, [w:] DSP 2, s. 139.

<sup>91</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór Laterański III (1179). Wprowadzenie*, [w:] DSP 2, s. 165.

<sup>92</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór Laterański IV (1215). Wprowadzenie*, [w:] DSP 2, s. 211.

pomocy takich przymiotów, jak: „wieczny i nieograniczony, wszechmocny, nieprzemienialny, niepojmowalny i niewyrażalny”<sup>93</sup>. Bardzo ważnym elementem soborowej nauki o Bogu Ojcu jest opis cech wyróżniających Go w stosunku do Syna i do Ducha Świętego. Przede wszystkim Ojciec różni się od Nich tym, że „nie pochodzi od nikogo” („Pater a nullo”)<sup>94</sup>. Trzeba zauważyć, że łacińska forma tego wyrażenia nie zawiera żadnego czasownika. Polskie tłumaczenie dodaje czasownik „pochodzi”, który odpowiada łacińskiemu *procedit*. Niemieckie tłumaczenie tego wyrażenia sugeruje dodanie czasownika „jest” (*ist*)<sup>95</sup>, przy czym jest on umieszczony w nawiasie jako dodany przez tłumacza. To zabieg uprawniony, ułatwiający lekturę tekstu, ale równocześnie ukierunkowujący interpretację. Czasownik „jest” wydaje się tu odpowiedniejszy niż „pochodzi”, ponieważ jest on ogólniejszy i dzięki temu lepiej oddaje niewyrażalność (*ineffabilitas*) tajemnicy Ojca i Jego bycie bez początku, absolutnie niezależne od czegokolwiek lub kogokolwiek.

Drugą cechą wyrażającą tajemnicę Ojca jest rodzenie, co zawiera się w określeniu: „Ojciec rodzący” („Pater generans”)<sup>96</sup>. Użycie imiesłowu podkreśla nieustanne trwanie w rodzeniu oraz jego dynamizm. Korzystając z określeń wypracowanych przez Sobór można powiedzieć, że jest to rodzenie „bez początku, zawsze i bez końca” („absque initio semper et fine”). W ten sposób wyrażona jest nie tylko odwieczność rodzenia, ale także jego wieczność (w przyszłości). To z kolei podkreśla jego tajemniczy wymiar, ponieważ jest „zawsze” („semper”), a więc będąc dokonany, jest równocześnie niedokonany, co oczywiście z punktu widzenia logiki klasycznej jest nie do przyjęcia. To samo „zawsze” odnosi się też do Ducha Świętego, który pochodzi „od Obydwoh w równym stopniu” („ab utroque

---

<sup>93</sup> „Aeternus et immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis”. DSP 2, s. 220–221 (nr 1.1). Pochodzenie tych tytułów zob. DSP 2, s. 220–221, przypis 2.

<sup>94</sup> DSP 2, s. 220–221 (n. 1.1).

<sup>95</sup> „...der Vater [ist] von keinem”. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch*, Freiburg im Br.–Basel–Rom–Wien 1999, n. 800.

<sup>96</sup> DSP 2, s. 220–221 (n. 1.2). Tę prawdę Sobór powtórnie wyznaje w *Konstytucji o błędzie opata Joachima*, zob. *Pater qui generat*, [w:] DSP 2, s. 226–227 (nr 2, 4).

pariter”)<sup>97</sup>. Ten właśnie rodzący Ojciec jest „jedną zasadą wszechświata” („unum universorum principio”) wraz z Synem i Duchem Świętym, czyli „Stwórcą wszystkiego, co widzialne i niewidzialne, duchowe i cielesne”. W ten sposób konstytucja *O wierze katolickiej* nawiązuje do nauczania Soboru Nicejskiego I.

Znacznie więcej o Bogu Ojcu Sobór mówi w konstytucji *O błędzie opata Joachima*, w której wyjaśnia istotę jego błędu dotyczącego Trójcy Świętej i wiarę Kościoła w tej kwestii. Sobór przypomina wspomniane w poprzedniej konstytucji prawdy o Bogu Ojcu i opisuje ojcowski akt rodzenia. Pierwsza osoba Trójcy Świętej jest więc „Ojcem, który rodzi” („Pater qui generat”) Syna „odwiecznie” („ab aeterno”)<sup>98</sup>. Odwieczność rodzenia była już wielokrotnie przedmiotem nauczania soborowego<sup>99</sup>. Ojciec rodzi Syna w ten sposób, że daje Mu swoją substancję („suam substantiam”) w całości, nie zachowując żadnej jej części dla siebie, ponieważ substancja Ojca jest niepodzielna („simplex omnino”)<sup>100</sup>. Ojciec daje Mu ją zatem bez żadnego pomniejszenia („sine ulla diminutione”), dzięki czemu „Ojciec i Syn mają tę samą substancję”. Odnosi się to również do pochodzącego od Nich Ducha Świętego: Ojciec wraz z Synem „dają” („przenoszą”) całą swoją substancję na Ducha Świętego<sup>101</sup>. Można zatem powiedzieć, że Ojciec, Syn i Duch Święty „są tą samą rzeczywistością”<sup>102</sup>, czyli tym samym jedynym Bogiem.

To danie całej swej boskiej substancji przez Ojca nie powoduje jednak, że pozostaje On bez swej substancji. Sobór stwierdza wyraźnie: „Nie można także mówić, że Ojciec [...] przekazał ją Synowi nie zachowując jej dla siebie, gdyż wówczas przestałby być substancją”<sup>103</sup>. Jest to niewątpliwie trudne do zrozumienia, tak że Hans Urs von Balthasar

<sup>97</sup> DSP 2, s. 220–221 (n. 1.1).

<sup>98</sup> DSP 2, s. 226–229 (n. 2.4–2.5).

<sup>99</sup> Sobór Konstantynopoliński I, [w:] DSP 1, s. 68–69; Sobór Efeski, [w:] DSP 1, s. 112–113 (n. 4); Sobór Chalcedoński, [w:] DSP 1, s. 222–223 (n. 11).

<sup>100</sup> DSP 2, s. 228–229 (n. 2.5). Por. wyżej: Konstytucja *O wierze katolickiej*, [w:] DSP 2, s. 220–221 (n. 1.1).

<sup>101</sup> Tego Sobór już tak wyraźnie nie stwierdza.

<sup>102</sup> „Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accipit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam, et sic eadem res est Pater et Filius, nec non et Spiritus sanctus ab utroque procedens”. DSP 2, s. 228–229 (n. 2.6).

<sup>103</sup> „Sed nec dici potest, quod Pater [...] sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi, alioquin desiisset esse substantia”. DSP 2, s. 228–229 (n. 2.5).



zastanawia się: „Dał, a jednak nie dał?”<sup>104</sup>. Próbuje on rozwiązać ten dylemat, wskazując najpierw na możliwość utożsamienia relacji z istotą (substancją). Nawet wówczas owo „danie” nie jest bez reszty, ponieważ Syn nie ma „możności dawania swej substancji na sposób ojcowski”<sup>105</sup>. Równocześnie jednak, jak zauważa von Balthasar, „to (nie dane) znamię ojcostwa nie zostaje przy tym zachowane, ponieważ jest ono przecież zasadą dania wszystkiego”. Dlatego jego zdaniem rozwiązaniem dylematu jest odwołanie się do aktu odwiecznej miłości, którą Syn przyjmuje w sposób aktywny, odwzajemniając ją Ojcu: „Przyjmuje On substancję Ojca jako Jego miłość – zarazem jako współmiłujący, miłujący wzajemnie, odpowiadający na bezmiar ojcowskiej miłości”<sup>106</sup>. Właśnie dzięki tej miłości Syna Ojciec „zachowuje” ją dla siebie. Takie rozwiązanie pozwala też von Balthasarowi obejść się bez Augustyńskiego *Verbum mentis* jako istotowego samopoznania siebie<sup>107</sup>.

W soborowym opisie rodzenia Syna przez Ojca nie można, jak się wydaje, pominąć kwestii czasu gramatycznego. Najpierw został bowiem użyty czas teraźniejszy w zdaniu „Ojciec, który rodzi”, następnie czas przeszły dokonany (*perfectum*) w stwierdzeniach: Ojciec, „rodząc Syna, dał Mu swoją substancję”<sup>108</sup> oraz „Ojciec rodząc, przeniósł swoją substancję na Syna”<sup>109</sup>. Zastosowanie dwóch czasów równocześnie można interpretować jako wskazanie na nieustanny, ponadczasowy i odwieczny („ab aeterno”) charakter procesu „przenoszenia” substancji Ojca na Syna. Równocześnie trzeba jednak zauważyć, że aspekt niedokonania tego procesu wydaje się mniej wyraźny w przedstawionym wyżej opisie przy użyciu formuł łacińskich niż przy użyciu wyrażen greckich<sup>110</sup>.

Do pełnego obrazu nauczania o Bogu Ojcu przez Sobór Laterański IV należy także kwestia argumentacji teologii, a dokładniej bazy skrypturystycznej. Opis odwiecznego rodzenia nie odwołuje się do konkretnych tekstów biblijnych, jest raczej rezultatem spekulacji

<sup>104</sup> H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3, *Duch Prawdy*, przeł. J. Zychowicz, t. 3, Kraków 2005, s. 139.

<sup>105</sup> H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3, *Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 139.

<sup>106</sup> H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3, *Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 139.

<sup>107</sup> H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3, *Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 139.

<sup>108</sup> „Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit...” DSP 2, s. 228 (n. 2.5).

<sup>109</sup> „Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando...” DSP 2, s. 228 (n. 2.5).

<sup>110</sup> Zob. wyżej uwagę na temat imiesłowu w aoryście w formule Soboru Efeńskiego.

teologicznej, czego przykładem może być argument: Ojciec „przestałby być substancją”<sup>111</sup>. Argumentacja biblijna koncentruje się na wykazaniu faktu samego przekazania przez Ojca swej substancji Synowi i na uzasadnieniu trynitarniej jedności osób Bożych. Pierwsza prawda wynika wprost ze stwierdzenia (według Wulgaty): „To, co Ojciec dał Mi, jest większe nad wszystko” (J 10, 29)<sup>112</sup>. Druga prawda została natomiast uzasadniona dwoma tekstami: słowami modlitwy arcykapłańskiej o jedność: „Proszę [...], aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17, 22) i wezwaniem do doskonałości: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Logika argumentacji jest następująca: „Termin «jedno» w odniesieniu do wiernych rozumie się jako zjednoczenie miłości w łasce, w odniesieniu zaś do Osób Bożych uważa się za jedność tożsamości w naturze”<sup>113</sup>. Doskonałość miłości w łasce ma być odwzorowaniem doskonałości natury.

Doskonałość miłości w łasce jest także powodem wezwania do krucjaty. W konstytucji *Wyprawa do Ziemi Świętej* użyto argumentu z wdzięczności Chrystusowi, do jakiej zobowiązany jest każdy chrześcijanin. W tym kontekście pojawia się nawiązanie do Boga Ojca. Mianowicie Sobór przypomina o sądzie Bożym, którego Chrystus dokona z woli Ojca, ponieważ właśnie „Ojciec dał Mu wszystko w ręce” (J 13, 3)<sup>114</sup>. W ten sposób Sobór przypomina, że ostatecznym źródłem Chrystusowej władzy sądzenia jest Bóg Ojciec.

Podsumowując, trzeba zauważyć, że z dotychczasowych soborów to Sobór Laterański IV poświęcił najwięcej uwagi Bogu Ojcu. Obszernie wyjaśnił sposób, w jaki dokonuje się przekazanie Synowi substancji (istoty, natury) Ojca przez akt rodzenia. Jest to takie przekazanie całej swej substancji, które nie sprawia jej utraty.

## Sobór Lyonński II

Poprzedzający go Sobór Lyonński I (w 1245 roku, XIII powszechny) nie zajmował się kwestiami trynitarnymi. Został zwołany głównie

<sup>111</sup> DSP 2, s. 229 (n. 2.5).

<sup>112</sup> DSP 2, s. 229 (n. 2.5).

<sup>113</sup> DSP 2, s. 229 (2.7).

<sup>114</sup> DSP 2, s. 318–319 (n. 71.8).

w związku z konfliktem z cesarzem Fryderykiem II<sup>115</sup>. W pierwszej części konstytucji, gdzie jest mowa o zabójstwie, Sobór jedynie wspomina o Bogu Ojcu, do którego wstąpił Chrystus zmartwychwstały (por. J 21, 15–17) przekazawszy Piotrowi i jego następcom troskę o lud chrześcijański<sup>116</sup>. Natomiast w drugiej części konstytucji, gdzie jest mowa o krucjacie, Sobór, podobnie jak Sobór Laterański IV, zachęca wyższych przełożonych Kościołów lokalnych, aby „w imię w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego – jednego, jedynego, prawdziwego i wiecznego Boga” usilnie prosili władców o zaangażowanie się na rzecz krucjaty<sup>117</sup>. Ci zaś, którzy odmówią wsparcia, muszą pamiętać, że jest to równoznaczne z odmową służby Chrystusowi, któremu „Ojciec wszystko dał w ręce” (J 13, 3; por. J 3, 35)<sup>118</sup>.

Nieporównanie więcej o Bogu Ojcu, choć w niewielu słowach, mówi Sobór Lyonński II (w 1274 roku, XIV powszechny), który znacząco pogłębił naukę o Trójcy Świętej, szczególnie w kwestii pochodzenia Ducha Świętego. Sobór został bowiem zwołany m.in. w celu przywrócenia jedności z Kościołem greckim<sup>119</sup> poprzez wyjaśnienia dotyczące *Filioque*.

W drugiej części konstytucji, gdzie Sobór mówi „o najwyższej Trójcy i wierze katolickiej” zawarte jest wyjaśnienie dotyczące tego, jak należy rozumieć pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i od Syna. Sobór Laterański IV stwierdził bowiem, że Duch Święty pochodzi od obydwu w równym stopniu („pariter”). Istotę wyjaśnienia zawiera następujące stwierdzenie Soboru Lyonńskiego II: „Duch Święty wiecznie pochodzi od Ojca i Syna; nie jako od dwóch zasad, lecz jak od jednej zasady; nie dwoma tchnieniami, ale jednym”<sup>120</sup>. Zatem Bóg Ojciec wraz z Synem jest jedną zasadą dla Ducha Świętego. Oznacza to, że aktem jednego, odwiecznego tchnienia wraz z Synem konstytuuje On Jego odrębność osobową.

<sup>115</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór Lyonński I (1245). Wprowadzenie*, [w:] DSP 2, s. 329.

<sup>116</sup> Por. DSP 2, s. 362–363 (n. I/18.1).

<sup>117</sup> DSP 2, s. 384–385 (n. 5, 8).

<sup>118</sup> DSP 2, s. 386–387 (n. II/5.9). Por. Sobór Laterański IV, *Konstytucje* 71.8, [w:] DSP 2, s. 318–319.

<sup>119</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór Lyonński II (1274). Wprowadzenie*, [w:] DSP 2, s. 397.

<sup>120</sup> „Spiritus sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit”. DSP 2, s. 414–415 (n. II/1.1).

Bycie jedną zasadą w tchnieniu jest tu pojmowane zapewne analogicznie do bycia jedną zasadą w stworzeniu, o którym mówi wspomniany Sobór Laterański IV. Jeśli wszystkie osoby Trójcy Świętej mogą być „jedną Zasadą wszechświata” („unum universorum principium”)<sup>121</sup>, to dlaczego Ojciec wraz z Synem nie mógłby być jedną zasadą („ex uno principio”) dla Ducha Świętego? Sobór Lyonński II jeszcze takiej argumentacji nie stosuje.

Doniosłość nauczania tego Soboru wyraża się także w tym, że do nauki Kościoła o Trójcy Świętej wprowadza on nowy termin „tchnienie” (*spiratio*) na określenie relacji Ojca wraz z Synem do Ducha Świętego. Termin nawiązuje do pierwszej części imienia trzeciej Osoby Bożej „Duch” (*Spiritus*) i do czynności Chrystusa zmartwychwstałego, który przyszedłszy do uczniów mimo drzwi zamkniętych „tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego!»” (J 20, 22). Wcześniej, do Soboru Laterańskiego IV, używano terminu „pochodzenie” (*processio*)<sup>122</sup>, nawiązując w ten sposób do słów Chrystusa o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca (J 15, 26). Dzięki temu został wzbogacony język teologiczny, co pozwala wyraźniej odróżniać odwieczne czynności Ojca: rodzenie Syna i tchnienie Ducha Świętego (wraz z Synem).

Wreszcie trzeba zauważyć, że czynność (akt) tchnienia jest odwieczna: „Duch Święty wiecznie [«aeternaliter»] pochodzi [...] jednym [tchnieniem]”<sup>123</sup>. Jest to kontynuacja nauczania Soboru Laterańskiego IV, który o pochodzeniu Ducha Świętego, tak jak i o zrodzeniu Syna stwierdza, że jest odwieczne: „bez początku, zawsze i bez końca”<sup>124</sup>. Czy to oznacza, że rodzenie i tchnienie dokonują się równocześnie? Odpowiadając, trzeba zauważyć, że równoczesność jest kategorią używaną do opisywania wydarzeń w czasie fizycznym, nie może więc być stosowana w sensie właściwym do opisywania rzeczywistości pozaczasowej. Według „ludzkiej logiki” skoro Syn jest zaangażowany w akt tchnienia, to zrodzenie (rodzenie) powinno jakoś „wyprzedzać” tchnienie. Z drugiej jednak strony, przyjmując równocześnie aspekt niedokonania obu aktów Ojca, trzeba stwierdzić, że

<sup>121</sup> DSP 2, s. 220–221 (n. 1.2).

<sup>122</sup> Według tego Soboru „Duch Święty [jest] pochodzący” („*Spiritus sanctus procedens*”). Por. DSP 2, s. 220–221 (n. 1.2). Sobór używa też formuły „Duch Święty, który pochodzi” („*Spiritus sanctus qui procedit*”). Por. DSP 2, s. 226–229 (n. 2.4).

<sup>123</sup> DSP 2, s. 414–415 (n. II/1.1; II/1.2).

<sup>124</sup> DSP 2, s. 220–221 (n. 1.1).

one jakoś wzajemnie się „przeplatają”, przenikają na wzór perycho-rezy trynitarniej, co oczywiście stanowi jeden z elementów tajemnicy Trójcy Świętej.

Podsumowując nauczanie Soboru Lyońskiego II należy podkreślić, że wprowadza ono nową treść do soborowego nauczania Kościoła w postaci wyjaśnienia, że Ojciec wraz z Synem jednym aktem tchnienia konstytuują odrębność osobową Ducha Świętego. Sobór tym samym wprowadził do nauki Kościoła nowy termin: „tchnienie”.

### Sobór w Wienne

Również Sobór w Wienne (lata 1311–1312, XV powszechny) należy do tych soborów, których celem nie było rozstrzygnięcie kwestii trynitarnych. Tematem jego obrad, obok problemów związanych z polityką króla Francji Filipa IV Pięknego oraz z templariuszami, były kwestie duszpasterskie, a także doktrynalne wynikające z poglądów Piotra Jana Olivi<sup>125</sup>.

Sobór odwołuje się do prawdy o Trójcy Świętej w kilku miejscach. Najpierw w Bulli *Vox in excelso* o kasacie templariuszy znajdujemy wzmiankę o błaganiu „ze względu na Ojca i Syna i Ducha Świętego” i czekającym wszystkich sądzie Bożym, skierowanym do przedstawicieli tego zakonu przesłuchiwanym w związku z oskarżeniami pod jego adresem. Wezwanie Trójcy Świętej nadaje tym przesłuchaniom uroczysty charakter i pozwala mieć pewność co do prawdziwości zeznań.

W dekrete *O błędach Piotra Jana Olivi* Sobór przypomina równość w bóstwie Ojca i Syna, używając dość specyficznego wyrażenia „w tym wszystkim, w czym istnieje Bóg Ojciec”<sup>126</sup>. Zastosowanie go (i to w liczbie mnogiej, „in his...”) można by wytłumaczyć, jak się wydaje, próbą ominięcia wyrażenia „jakaś jedna najwyższa rzeczywistość” („una quaedam summa res”) z konstytucji *O błędzie opata Joachima* Soboru Laterańskiego IV<sup>127</sup>. W tym samym dekrete Sobór odwołuje się do tajemnicy Trójcy Świętej, gdy wyznaje wiarę w chrzest święty:

<sup>125</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór w Wienne (1311–1312). Wprowadzenie*, [w:] DSP 2, s. 461n.

<sup>126</sup> „In his omnibus, in quibus Deus Pater existit”. DSP 2, s. 532–533 (n. 1.1a).

<sup>127</sup> DSP 2, s. 226–227 (n. 2.4).

„Wierzmy, że chrzest udzielany w wodzie w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, jest doskonałym środkiem do zbawienia zarówno dla dorosłych, jak i dla dzieci”<sup>128</sup>. W tym kontekście nie ma żadnych akcentów patrocentrycznych.

W tym skromnym z punktu widzenia teologii trynitarnej nauczaniu trzeba jednak zauważyć znamieny szczegół, stanowiący nowy i doniosły element. Jest nim wprowadzenie do nauki soborowej Kościoła prawdy o perychorezie trynitarnej. W dekrete poświęconym regule Braci Mniejszych Sobór mówi o niebieskim Rolniku, który jest „«źródłem mądrości, Słowem Boga» (Syr 1, 5), [...] trwającym w Ojcu”<sup>129</sup>. Określenie „trwający w Ojcu” nawiązuje do słów Zbawiciela skierowanych do Filipa: „Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?” (J 14, 10). W ten sposób wewnątrztrynitarne jedność Ojca i Syna jest zasadą zbawczego działania Syna w jedności z Ojcem. Jest ona wzorem jedności we wspólnocie braci założonej przez św. Franciszka, którego dekret nazywa „wielkim ojcem” („tantus pater”)<sup>130</sup>.

## Sobór w Konstancji

Głównym przedmiotem obrad Soboru w Konstancji (1414–1418), który był XVI soborem powszechnym, miało być zażegnanie schizmy równoczesnego urzędowania trzech papieży: Grzegorza XII, Benedykta XIII i Jana XXII<sup>131</sup>. Od Soboru oczekiwano także reformy Kościoła i obrony wiary w związku z wystąpieniami Jana Wyklicfa i Jana Husa<sup>132</sup>.

Odniesienia do tajemnicy Trójcy Świętej pojawiają się na Soborze jedynie kilkakrotnie. Po raz pierwszy znajdujemy je w wystąpieniu Hieronima z Pragi, który stwierdził m.in., że „Prawda o Trójcy Świętej jest właściwą tarczą wiary i fundamentem prawdy katolickiej”<sup>133</sup>.

<sup>128</sup> DSP 2, s. 534–535 (n. 1.4a).

<sup>129</sup> „Coelestis agricola, qui vere fons sapientiae, Verbum Dei, a Patre, in Patre manens...” DSP 2, s. 614–615 (n. 38.1).

<sup>130</sup> DSP 2, s. 614–615 (n. 38.2a).

<sup>131</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór w Konstancji. Wprowadzenie*, [w:] DSP 3, s. 25.

<sup>132</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór w Konstancji. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 25.

<sup>133</sup> „Trinitatis articulus, est praecipuum scutum fidei, et veritatis catholicae fundamentum.” DSP 3, s. 148–149 (n. 4).

W wyroku w jego sprawie Sobór nawiązał do słów Chrystusa o krzewie winnym uprawianym przez Ojca (por. J 15, 1), wskazując tym samym na konieczność trwania w jedności wiary<sup>134</sup>. Z kolei w liście króla Polski znajdujemy trzy wzmianki o Bogu Ojcu: najpierw, gdy król Władysław Jagiełło mówi o powrocie Syna do Ojca po przekazaniu pokoju swoim uczniom<sup>135</sup>, następnie – gdy podaje przykład posłuszeństwa Chrystusa Ojcu wprowadzającego pokój<sup>136</sup>, wreszcie – gdy deklaruje posłuszeństwo Ojcu światłości ze względu na dobro Kościoła<sup>137</sup>. Wreszcie Sobór poleca, aby nowo wybrany papież, zanim zostanie to ogłoszone, przed swoimi elektorami złożył uroczyste wyznanie wiary i oświadczenie zaczynające się od słów: „W imię świętej i niepodzielnej Trójcy, Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen”<sup>138</sup>. Wyrażenie „niepodzielna Trójca” („individua Trinitas”) nawiązuje do nauki Soboru Laterańskiego IV<sup>139</sup>, a to z kolei do cytowanych wyżej słów Tertuliana w związku z niepodzielnością substancji Ojca.

### Sobór „wędrujący” (Florencki)

Sobór odbywający się we Florencji w latach 1439–1442 był XVII soborem powszechnym, który rozpoczął się w Bazylei w 1431 roku, obradował kolejno w Ferrarze i we Florencji, a zakończył się w Rzymie w 1445 roku. Ze względu na doniosłość rozstrzygnięć w kwestiach doktrynalnych (w tym trynitarnych) podjętych podczas obrad we Florencji bywa nazywany Florenckim<sup>140</sup>. Sobór w Bazylei–Ferrarze–Florencji–Rzymie (1431–1445) został zwołany przede wszystkim w celu przywrócenia jedności Kościoła. W Soborze uczestniczyli delegaci Kościołów wschodnich. Przyjęto trzy unijne dekrety: z Grekami, z Ormianami i z Koptami<sup>141</sup>.

<sup>134</sup> DSP 3, s. 162–163 (n. 1).

<sup>135</sup> DSP 3, s. 166–167 (n. 1).

<sup>136</sup> DSP 3, s. 168–169 (n. 6).

<sup>137</sup> DSP 3, s. 170–171 (n. 12).

<sup>138</sup> DSP 3, s. 218–219 (n. 2).

<sup>139</sup> Por. DSP 3, s. 218, przypis 418.

<sup>140</sup> Por. K. Klauza, *Florencki Sobór. Historia. Doktryna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989, kol. 334 i 336.

<sup>141</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór w Bazylei–Ferrarze–Florencji–Rzymie. Wprowadzenie*, [w:] DSP 3, s. 273n.

W dokumentach tego Soboru znajdujemy najczęściej odniesień do Trójcy Świętej ze wszystkich dotychczasowych soborów. Są to najpierw uroczyste odwołania się do imion Bożych w przysięgach<sup>142</sup> bądź na potwierdzenie doniosłości wypowiedianych słów lub dokonywanego dzieła<sup>143</sup>, bądź jako wezwanie na początku danej formuły<sup>144</sup>.

O samym Bogu Ojcu Sobór wspomina w „Formule zgody”, cytując słowa Chrystusa o pełnieniu woli Ojca (Mt 12, 50; Mk 3, 35)<sup>145</sup>. W dokumencie *O chwalebnym Poczęciu Maryi Dziewicy* Sobór nazywa zaś Chrystusa, syna Maryi, Mądrością samego Ojca i stwierdza, że Jej objaśnianie daje życie wieczne<sup>146</sup>. Opisując zaś nadprzyrodzone „uposażenie” Maryi, Sobór przypomina, że „Syn Boga Ojca ją stworzył”<sup>147</sup>.

Na tle wspomnianych wyżej wypowiedzi Soboru wyróżnia się bulla unii z Grekami *Laetenter coeli* (nazywana też „Dekretem dla Greków”), poświęcona głównie nauce o pochodzeniu Ducha Świętego, a także o Eucharystii, czyściu, prymacie biskupa Rzymu i o kolejności patriarchatów. W części mówiącej o Duchu Świętym Sobór odwołuje się do różnych świadectw z tradycji o pochodzeniu Ducha Świętego, zachodniej i wschodniej; „jedne mówią, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, a inne, że od Ojca przez Syna, a wszystkie poszukują tego samego rozumienia przy użyciu odmiennych sformułowań”<sup>148</sup>.

Przedmiotem naszego studium nie jest jednak kwestia *Filioque*, lecz nauka Soboru o Bogu Ojcu. Rozstrzygnięcia w tej kwestii są zatem interpretowane w kluczu patrocentrycznym. Dotyczą one

<sup>142</sup> O wyborze papieża, [w:] DSP 3, s. 375 (n. 3).

<sup>143</sup> *Dekret o przeniesieniu soboru z Ferrary do Florencji*, [w:] DSP 3, s. 454–455 (n. 4). Bulla unii z Grekami, [w:] DSP 3, s. 468–469 (n. 10a). Bulla unii z Chaldeczykami i Maronitami z Cypru *Benedictus sit Deus*, [w:] DSP 3, s. 638–639 (n. 6).

<sup>144</sup> Formuła zgody, [w:] DSP 3, s. 377 (n. 1). Formuła chrzcielna w bulli unii z Ormianami *Exultate Deo*, [w:] DSP 3, s. 509 (n. 14b). Formuła bierzmowania, [w:] DSP 3, s. 510–511 (n. 15a). Formuła sakramentu święceń, [w:] DSP 3, 522–523 (n. 19b). Eugeniusz IV ogłasza Sobór Laterański jako kontynuację Soboru Florenckiego, [w:] DSP 3, s. 626–627 (n. 8b; 11). Formuła chrzcielna w bulli unii z Koptami *Cantate Domino* (wersja koptyjska), [w:] DSP 3, s. 598–599 (n. 14).

<sup>145</sup> DSP 3, s. 381 (n. 3).

<sup>146</sup> DSP 3, s. 422–423 (n. 1).

<sup>147</sup> DSP 3, s. 424–425 (n. 2).

<sup>148</sup> Formuła łacińska: „Aliquibus quidem ex Patre et Filio, quibusdam vero ex Patre per Filium procedere dicentibus Spiritum sanctum”. Formuła grecka: „τῶν μὲν ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ τῶν δὲ ἐκ πατρὸς δι’ υἱοῦ λεγόντων τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι”. DSP 3, s. 464–465 (n. 7).



jednak nie tyle nowych sformułowań, co wyjaśnień i uzasadnień cytowanej wyżej formuły o pochodzeniu Ducha Świętego, wypracowanej na wcześniejszych soborach powszechnych. Tak więc Sobór z naciskiem podkreśla, że przyjęta formuła nie wyklucza „Ojca będącego źródłem i zasadą całego Bóstwa, mianowicie Syna i Ducha Świętego”<sup>149</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje tu najpierw bycie „źródłem i zasadą” albo „źródłem i początkiem” („fons ac principium”; πηγὴ καὶ ἀρχή). „Źródło” nawiązuje do codziennego doświadczenia ludzkiego, w którym pozbawienie kogoś dostępu na przykład do źródła wody oznacza skazanie na śmierć z pragnienia. Źródło oznacza także rzeczywistość pełną życiodajnego dynamizmu, dającą początek innym bytom, zwykle materialnym. Analogicznie jest odnoszone także do rzeczywistości duchowej. Pojęcia „źródło” i „początek”, „zasada” są ze sobą ściśle powiązane, przy czym to pierwsze wskazuje na rzeczywistość konkretną, natomiast drugie ma charakter bardziej abstrakcyjny<sup>150</sup>. Trzeba także zauważyć, że są to pojęcia abstrahujące od rzeczywistości osobowej. Można je uznać za komplementarne do pojęcia „ojciec”, dzięki czemu wzajemnie się wyjaśniają.

Na uwagę zasługuje następnie wyrażenie „całe Bóstwo” („tota divinitas”; ὅλης τῆς θεότητος)<sup>151</sup>, poprzez które Sobór nawiązuje do nauczania Soboru Laterańskiego IV w konstytucji *O błędzie opata Joachima* na temat przekazywania Synowi całej swej substancji przez Ojca<sup>152</sup>. Boska istota (substancja, natura) Ojca jest niepodzielna, niezłożona, nie może więc być przekazana w inny sposób jak tylko w całości. Rozwinięcie tego wyrażenia w postaci „mianowicie Syna i Ducha Świętego” oznacza, że jak Ojciec przekazuje Synowi całą swą substancję, tak również przekazuje ją Duchowi Świętemu. Jest to takie przekazywanie, które nie powoduje „zwielokrotnienia” boskiej istoty (substancji). Dzięki temu każda z osób Bożych, posiadając to samo bóstwo, jest jednym jedynym Bogiem. Ich bóstwo w żaden sposób się nie „sumuje”. To również należy do *mysterium Trinitatis*.

<sup>149</sup> „Non [...] excludant Patrem, quin sit fons ac principium totius deitatis, Filii scilicet ac Spiritus sancti”. Formuła grecka: „Μὴ [...] ἀποκλείειν τὸν πατέρα τοῦ εἶναι πηγὴν καὶ ἀρχὴν ὅλης τῆς θεότητος τοῦ υἱοῦ δηλονότι καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος”. DSP 3, s. 466–467 (n. 8).

<sup>150</sup> Filozoficzne pojęcie źródła, zob.: L. Fąs, „*Amor fontalis*” jako początek misji, „Nurt SVD” 38 (2004) z. 2, s. 19.

<sup>151</sup> Patrystyczne źródła tego wyrażenia zob. DSP 3, s. 467, przypis 21.

<sup>152</sup> DSP 2, s. 228–229 (n. 2.5). Zobacz wyżej komentarz do tej konstytucji.

Po przedstawieniu powyższych wyjaśnień Sobór formułuje w sposób uroczysty uzgodnioną naukę, która w swych istotnych zrębach została określona już na Soborze Lyońskim II: „Duch Święty jest odwiecznie od Ojca i Syna, swą istotę i swe indywidualne istnienie posiada od Ojca i równocześnie od Syna, i odwiecznie pochodzi od Ojca jako od jednej zasady i od jedynego tchnienia”<sup>153</sup>. W stosunku do lyońskiego sformułowania nowością jest to, że wyraźniej podkreślona zostaje odrębność osobowa Ducha Świętego poprzez stwierdzenie „indywidualnego istnienia” („esse subsistens”; ὑπαρκτικὸν εἶναι), które On otrzymuje od Ojca i (przez) Syna. Następnie wyraźniej zostaje podkreślona także odwieczność tchnienia. W związku z nią należy zauważyć, że Ojciec nie wyprzedza Syna w akcie tchnienia, ponieważ dokonują tego „równocześnie” („simul”; ἅμα), co dodatkowo podkreśla jedność w byciu zasadą i jedność w tchnieniu. Przy takich spekulacjach należy zawsze pamiętać o pozaczasowości tego procesu<sup>154</sup>, co zresztą Sobór wyraźnie podkreśla w bulli unii z Ormianami *Exultate Deo* mówiąc, że w Trójcy Świętej nic nie jest „wcześniejsze ani późniejsze”<sup>155</sup>.

W przytoczonym sformułowaniu w języku łacińskim jest użyty termin *spiratio*, który nie występuje w Wulgacie. Podobnie jego grecki odpowiednik προβολή („wystawianie”; „przedmurze”; od προ-βάλλω) nie pojawia się w Septuagincie ani Nowym Testamencie. Jest to zastanawiające, ponieważ czynność tchnienia pojawia się najpierw w opisie stworzenia człowieka (Rdz 2, 7), a następnie w opisie przekazania władzy odpuszczania grzechów (J 20, 22) i jest wyrażona przy pomocy innych terminów: *spiramentum*, πνοή (Rdz 2, 7)

<sup>153</sup> „Spiritus sanctus ex Patre et Filio eternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque eternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit”. Formuła grecka: Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἀιδίως ἐστὶν καὶ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν καὶ τὸ ὑπαρκτικὸν αὐτοῦ εἶναι ἔχει ἐκ τοῦ πατρὸς ἅμα καὶ τοῦ υἱοῦ, καὶ ἐξ ἀμφοτέρων ἀιδίως ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς καὶ μοναδικῆς προβολῆς ἐκπορεύεται”. DSP 3, s. 468–469 (n. 10a). Tekst łaciński cytowany później w bulli unii z Syryjczykami *Multa et admirabilia*, [w:] DSP 3, s. 633 (n. 12). Por. bulla unii z Chaldejczykami i Maronitami z Cypru *Benedictus sit Deus*, [w:] DSP 3, s. 640–641 (n. 7).

<sup>154</sup> Była o tym mowa wyżej w komentarzu do *aeternaliter* użytego przez Sobór Lyoński II.

<sup>155</sup> DSP 3, s. 526–527 (n. 21d).

i *insuflo*, ἐμφυσάω (J 20, 22)<sup>156</sup>. Kwestia użycia takiego właśnie terminu greckiego zasługuje na odrębne studium.

Wreszcie szczególnego podkreślenia wymaga nowy przymiot osoby Ojca, stanowiący rozwinięcie nauki Soboru Laterańskiego IV o odwiecznym rodzeniu, a mianowicie nieprzekazywalność: „Wszystko [...], Ojciec dał (por. J, 35; 5, 20; 13, 3; 16, 15; 17, 10) swemu jednorodzonemu Synowi rodząc Go, oprócz tego, że jest Ojcem”<sup>157</sup>. Jest to wyjaśnienie wcześniejszego zdania omawianej bulli, mówiącego o przekazaniu Synowi i Duchowi Świętemu „całego bóstwa”<sup>158</sup>. Ojciec nie przekazuje zatem ojcostwa Synowi, a w konsekwencji nie przekazuje go również Duchowi Świętemu. Tego wyraźnie Sobór nie stwierdza, ale taki wniosek wydaje się oczywisty. Na tej podstawie można również stwierdzić, że Syn także nie przekazuje swego synostwa Duchowi Świętemu. Gdyby tak było, to Syn byłby równocześnie ojcem, a Duch Święty byłby równocześnie ojcem i synem<sup>159</sup>.

W stwierdzeniu „wszystko [...], oprócz tego, że jest Ojcem” Sobór zawarł niezwykle ważną cechę bycia osobowego, jaką jest nieprzekazywalność (*incommunicabilitas*). Jest to wyróżniająca cecha bytowania osobowego, którą odkrył Ryszard z Opactwa św. Wiktora, definiując osobę Bożą jako nieprzekazywalne pochodzące istnienie Bożej natury<sup>160</sup>. Nieprzekazywalność leży u podstaw odrębności i niepowtarzalności (oryginalności) osoby, dzięki czemu jest ona fundamentalnym sposobem bytowania.

W drugim dokumencie unijnym, bulli unii z Ormianami *Exultate Deo*, zwanej także „Dekretem dla Ormian”, znajdujemy odniesienie do Boga Ojca na początku, gdzie Sobór wyraża Mu wdzięczność za okazane miłosierdzie w akcie zjednoczenia, cytując słowa św. Pawła:

<sup>156</sup> W grece klasycznej istnieje rzeczownik πνεῦσις związany z πνέω, por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962, s. 564.

<sup>157</sup> „Omnia [...], Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, preter esse Patrem”. Formuła grecka: „Πάντα [...], αὐτὸς ὁ πατήρ τῷ μονογενεῖ αὐτοῦ νίψ̄ ἐν τῷ γεννᾶν δέδωκε, πλὴν τοῦ εἶναι πατέρα”. DSP 3, s. 470–471 (n. 11).

<sup>158</sup> DSP 3, s. 466–467 (n. 8).

<sup>159</sup> W bulli unii z Ormianami stwierdza wyraźnie: „Jeden więc [jest] Ojciec, nie trzech Ojców...” DSP 3, s. 526–527 (n. 21d).

<sup>160</sup> „Persona divina sit divine nature incommunicabilis existentia”, Richardus de Sancto Victore, *De Trinitate* IV, 22. Wydanie krytyczne: J. Ribaillier, Paris 1958 (TPhMA 6), s. 187. Więcej na temat osoby u Ryszarda, zob. J. D. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003, s. 210–211.

„Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia...”<sup>161</sup>. W części poświęconej tajemnicy Trójcy Świętej Sobór posługuje się symbolem pseudo-Atanazjańskim, reasumującym dotychczasową naukę Kościoła na Jej temat, i stwierdza, że „kto chce być zbawiony, niechaj w ten sposób myśli o Trójcy”<sup>162</sup>. Nauczając o samym Bogu Ojcu, Sobór podkreśla więc Jego odrębność („inna jest osoba Ojca”), Jego równość w bóstwie z Synem i Duchem Świętym (wyrażoną przez współwieczność, niestworzoność, niezmierność, wszechmoc, jedyność)<sup>163</sup>. Podkreślając odrębność osób Bożych i ich jedność oraz równość w bóstwie, Sobór określa zasady myślenia i mówienia o Trójcy Świętej zgodnie z wiarą katolicką, która „zabrania nam mówić o trzech bogach lub panach”<sup>164</sup>. Zwrócenie uwagi na poprawność mówienia o Trójcy Świętej jest niewątpliwie nowym elementem w rozwoju trynitarnej nauki Kościoła. Te zasady można zreasumować w następujący sposób. Należy unikać „zmieszania osób”, tak abyśmy mogli wielbić „jedynego Boga w Trójcy i Trójcę w jedności”<sup>165</sup>, czyli należy tak formułować twierdzenia, aby równocześnie wyrażać jedyność i troistość. Następnie przymioty i czynności odnoszące się do natury Bożej należy orzekać w liczbie pojedynczej, na przykład „wszechmogący Ojciec [...]. A jednak nie trzech wszechmogących...”). Wreszcie analogicznie przymioty i czynności odnoszące się do osób Bożych należy orzekać w liczbie mnogiej: „wszystkie trzy Osoby są sobie współwieczne i równe”<sup>166</sup>.

W części bulli poświęconej tajemnicy wcielenia Sobór przypomina prawdę o odwiecznym zrodzeniu Syna z substancji Ojca, o równości Ojca z Synem co do bóstwa<sup>167</sup>, a równocześnie o jego wyższości ze względu na człowieczeństwo (por. J 14, 28)<sup>168</sup>. Opis zbawczego dzieła wcielenego Syna Sobór kończy przypomnieniem prawdy

<sup>161</sup> DSP 3, s. 492–493 (n. 1).

<sup>162</sup> DSP 3, s. 526–527 (n. 21d).

<sup>163</sup> DSP 3, s. 526–527 (n. 21d).

<sup>164</sup> DSP 3, s. 526–527 (n. 21d).

<sup>165</sup> DSP 3, s. 526–527 (n. 21d).

<sup>166</sup> „Tote tres personae coeterne sibi sunt et coequales”. DSP 3, s. 526–527 (n. 21d).

<sup>167</sup> Do prawdy o współlistotności Ojca z Synem Sobór nawiązuje także w bulli unii z Koptami *Cantate Domino*, [w:] DSP 3, s. 586–587 (n. 10.1), 606–607 (n. 17.1), oraz w bulli unii z Syryjczykami *Multa et admirabilia*, [w:] DSP 3, s. 634–635 (n. 13).

<sup>168</sup> DSP 3, s. 528–529 (n. 21e). Tę naukę powtarza Sobór w bulli unii z Koptami, [w:] DSP 3, s. 588–589 (n. 10.1).

o wywyższeniu Go na prawicę Ojca (por. Mk 16, 19), skąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych<sup>169</sup>. W ten sposób Sobór nawiązuje do wyznania wiary Soboru Konstantynopolańskiego I<sup>170</sup>.

Wreszcie w trzecim ważnym dokumencie Soboru, jakim jest bulla unii z Koptami *Cantate Domino* (zwana także „Dekretem dla Jakobitów”), powtórzona została dotychczasowa nauka o Bogu Ojcu i o Trójcy Świętej. Uzupełniono ją o kilka ważnych szczegółów. Należy do nich przede wszystkim prawda o perychorezie trynitarnej, wyrażającej jedność osób Bożych i ich wzajemne przebywanie w sobie: „Z powodu tej jedności Ojciec jest cały w Synu, cały w Duchu Świętym; Syn jest cały w Ojcu, cały w Duchu Świętym; Duch Święty jest cały w Ojcu, cały w Synu”<sup>171</sup>. Podstawą biblijną tej nauki są słowa Chrystusa: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (J 14, 10–11.20)<sup>172</sup> oraz nauka św. Pawła: „Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2, 10). Pojęcie perychorezy trynitarnej nabiera coraz większego znaczenia jako kluczowe pojęcie pozwalające zachować równowagę we współczesnej teologii trynitarnej<sup>173</sup>.

Następnie należy podkreślić zwrócenie uwagi na prymat Boga Ojca. Sobór zdecydowanie zaznacza, że Syn i Duch Święty wszystko mają właśnie od Niego. Tak więc Bóg Ojciec „wszystko czym jest lub co posiada [...], posiada [...] z Siebie i jest zasadą bez zasady”. Syn natomiast wszystko „posiada od Ojca i jest zasadą z zasady”. Wreszcie Duch Święty wszystko „posiada zarazem od Ojca i Syna”<sup>174</sup>.

Innym uzupełnieniem dotychczasowej nauki jest odwołanie się do analogii stworzenia w kwestii pochodzenia Ducha Świętego. Sobór wyjaśnia bowiem, że Ojciec wraz z Synem jest jedną zasadą Ducha, „tak jak Ojciec i Syn i Duch Święty nie są trzema zasadami

<sup>169</sup> DSP 3, s. 528–529 (n. 21e).

<sup>170</sup> DSP 1, s. 68–69.

<sup>171</sup> „Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu sancto; Filius est totus in Patre, totus in Spiritu sancto; Spiritus sanctus est totus in Patre, totus in Filio”. DSP 3, s. 580–581 (n. 6.4).

<sup>172</sup> Por. DSP 3, s. 580, przypis 23.

<sup>173</sup> E. Durand, *Perichoresis. A key concept for balancing trinitarian theology*, [w:] *Rethinking trinitarian theology. Disputed questions and contemporary issues in trinitarian theology*, ed. G. Maspero, R. Woźniak, London–New York 2012, s. 177–192.

<sup>174</sup> DSP 3, s. 580–581 (n. 6.6).

stworzenia, ale jedną<sup>175</sup>. W tym kontekście warto zauważyć, że w prezentowanej bulli Sobór nie odwołuje się do pojęcia tchnienia (*spiratio*, προβολή), którego używa w bulli dla Greków<sup>176</sup>. Być może rozmyślnie zrezygnowano z niego podobnie jak z pojęcia przeciwstawności relacji<sup>177</sup>.

Ważnym elementem jest wreszcie sformułowanie zasady, która leży u podstaw wszelkiego dyskursu na temat jedności i troistości Boga żywego i prawdziwego. Odwołuje się ona do przeciwstawności relacji jako podstawy realnej różnicy między osobami Bożymi: „Te trzy Osoby [...] mają [...] jedną boskość, jedną niezmierność, jedną wieczność, i pod względem wszystkiego – w czym nie zachodzi przeciwstawność relacji – są jednym”<sup>178</sup>. Przeciwstawność wynika stąd, że tylko Ojciec zrodził Syna, tylko Syn jest zrodzony przez samego Ojca i tylko Duch Święty pochodzi zarówno od Ojca, jak i od Syna<sup>179</sup>. Twierdzenie o przeciwstawności relacji można uznać za zwieńczenie rozwoju rozumienia objawienia o troistości Boga Jedynego i zakończenie ważnego etapu refleksji nad tym aspektem tajemnicy, który w teologii trynitarnej zwykle nazywa się Trójcą immanentną<sup>180</sup>.

Oprócz przedstawionych prawd o Bogu Ojcu, obecnych w omówionych bullach, istnieją też treści rozproszone w innych dokumentach. Tak więc Bóg Ojciec jako źródło jedności Kościoła, o którą modlił się sam Zbawiciel, jest wspomniany w *Monitorium Soboru Florenckiego przeciw Feliksowi V antypapieżowi*<sup>181</sup>. O miłosierdziu Boga Ojca, który obdarza Kościół licznymi dobrodziejstwami, Sobór przypomina w bulli unii z Chaldejczykami i Maronitami z Cypru *Benedictus sit Deus*<sup>182</sup>.

<sup>175</sup> „Pater et Filius et Spiritus sanctus non tria principia creature, sed unum principium” DSP 3, s. 580–583 (n. 6.6).

<sup>176</sup> DSP 3, s. 468–469 (n. 10a).

<sup>177</sup> Por. DSP 3, s. 580, przypis 22.

<sup>178</sup> „He tres persone sunt unus Deus [...], quia trium est [...] una divinitas, una immensitas, una eternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio” DSP 3, s. 580–581 (n. 6.3).

<sup>179</sup> DSP 3, s. 578–581 (n. 6.2).

<sup>180</sup> Por. DSP 3, s. 580, przypis 22.

<sup>181</sup> DSP 3, s. 563 (n. 27). Również „Eugeniusz IV ogłasza Sobór Laterański jako kontynuację Soboru Florenckiego” DSP 3, s. 622–623 (n. 5).

<sup>182</sup> DSP 3, s. 636–637 (n. 1).

## Sobór Trydencki

Poprzedzający go Sobór Laterański V (1512–1517), zwołany ze względu na potrzeby reform w Kościele<sup>183</sup>, tylko dwa razy wspomina Boga Ojca: w bulli *O zawarciu pokoju między władcami chrześcijańskimi i odwiedzeniu Czechów od sprzeciwiania się wierze*, gdzie wzywa Go jako „Ojca światel” (Jk 1, 17)<sup>184</sup>, oraz w bulli wydanej *W sprawie zniesienia sankcji pragmatycznej*, gdzie mówi o powrocie Chrystusa z tego świata do Ojca (J 13, 1)<sup>185</sup>.

Nieporównanie inaczej jest w przypadku Soboru Trydenckiego (1545–1563), zwołanego w związku z licznymi problemami w Kościele, od dyscyplinarnych po doktrynalne, z których jedne stały się źródłem Reformacji, inne zaś jej następstwem<sup>186</sup>. Wypowiedzi Soboru o Bogu Ojcu są rozproszone w różnych dokumentach; żaden z nich nie poświęca uwagi tylko Jemu samemu. Bardzo często Bóg Ojciec jest wspominany wraz z Synem i Duchem Świętym.

Pierwsze odniesienie do Boga Trójjedynego znajdujemy w *Dekrecie o rozpoczęciu soboru*, gdzie Sobór stwierdza, że rozpoczyna obrady „na cześć i chwałę świętej i niepodzielnej Trójcy, Ojca i Syna i Ducha Świętego”<sup>187</sup>. Takiej samej formuły użyto w *Dekrecie o symbolu wiary katolickiej*<sup>188</sup>, do którego włączono wyznanie wiary zwane nicejsko-konstantynopolitańskim, a więc zawierającym przedstawione już wyżej prawdy o Bogu Ojcu<sup>189</sup>. W *Dekrecie o usprawiedliwieniu*, mówiąc o sposobie przygotowania do usprawiedliwienia, Sobór wskazuje na chrzest według nakazu misyjnego Zbawiciela (Mt 28, 19–20)<sup>190</sup>. W kanonach o sakramencie chrztu Sobór stwierdza, że chrzest w imię Trójcy Świętej udzielony nawet przez heretyków jest ważny<sup>191</sup>. Do wszystkich osób Trójcy Świętej Sobór odwo-

<sup>183</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór Laterański V. Wprowadzenie*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., t. 4, 1511–1870, Kraków 2007, s. 21 (Źródła Myśli Teologicznej, 33 [dalej: DSP 4]).

<sup>184</sup> DSP 4, s. 62–63 (n. 3).

<sup>185</sup> DSP 4, s. 144–145 (n. 1).

<sup>186</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór Trydencki. Wprowadzenie*, [w:] DSP 4, s. 185–187.

<sup>187</sup> DSP 4, s. 196–197.

<sup>188</sup> DSP 4, s. 206–207 (n. 1).

<sup>189</sup> DSP 4, s. 206–209 (n. 3).

<sup>190</sup> DSP 4, s. 294–295 (rozdz. 6).

<sup>191</sup> DSP 4, s. 360–361 (n. 4).

łuje się w kilku innych dokumentach. *Dekret o ponownym zebraniu się Soboru* używa formuły „na cześć i chwałę świętej i niepodzielnej Trójcy...”<sup>192</sup>. Kontynuacja Soboru będzie więc wydarzeniem na Jej „cześć i chwałę”. Wreszcie w *Kanonach o reformie małżeństwa* Sobór określa formułę przysięgi małżeńskiej. Sakrament ten ma być zawierany właśnie „w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”<sup>193</sup>.

Odniesienia do samego Boga Ojca występują w różnych kontekstach. Pierwsze z nich pojawia się w *Dekrecie o sposobie obrad oraz o innych zasadach soborowych*, gdzie Bóg jest wzywany jako „Ojciec światła” (Jk 1, 17) dający mądrość tak potrzebną w obradach soborowych<sup>194</sup>. Celem Soboru jest m.in. podjęcie szybkich i mądrych decyzji, które umocnią wyznawanie wiary tak, aby ludzie „wielbili Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Rz 15, 6; 1 P 2, 12)<sup>195</sup>. W dekrete zatytułowanym *Odroczenie ogłoszenia dekretów* Sobór wzywa zaś obecnych, aby błagali „Boga i Ojca naszego Pana, sprawcę pokoju, o uświęcenie wszystkich serc”, tak aby przyszłe decyzje służyły „czci i chwale Boga”<sup>196</sup>. Takie sformułowania wyrażają świadomość obecności Boga Ojca w podejmowanych działaniach. Umacniana ona była także przez dobór tekstów liturgicznych podczas celebracji soborowych, czego przykładem może być odśpiewanie z Ewangelii Janowej słów: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeśli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał” (J 6, 44) podczas mszy św. na rozpoczęcie sesji XXII<sup>197</sup>.

W dyskusji o lekarstwie na grzech pierwotny przytoczona została opinia, według której wśród skutków chrztu św. jest to, że „okazany nam jest Bóg Ojciec i dany Duch Święty, [oraz to, że] stajemy się synami Boga i braćmi Chrystusa”<sup>198</sup>. W *Podsumowaniu wypowiedzi teologów na temat usprawiedliwienia* wyjaśniono, że usprawiedliwienie polega m.in. na przyjęciu słów Chrystusa: „Przyjdźcie błogosławieni mojego Ojca i przyjmijcie królestwo” (por. Mt 25, 34)<sup>199</sup>.

<sup>192</sup> DSP 4, s. 436–437. Podobnie *Dekret w sprawie odprawiania soboru*, [w:] DSP 4, s. 580–581.

<sup>193</sup> DSP 4, s. 720–721 (n. 1a).

<sup>194</sup> DSP 4, s. 200–201 (n. 1).

<sup>195</sup> DSP 4, s. 202–203 (n. 5).

<sup>196</sup> DSP 4, s. 592–593.

<sup>197</sup> DSP 4, s. 638, przypis 2.

<sup>198</sup> DSP 4, s. 228–229 (n. 12).

<sup>199</sup> DSP 4, s. 252–253 (n. 1e). Do tego samego tekstu biblijnego odwołują się odpowiedzi na pytanie „Jak odrodzony w nadziei chwały synów Bożych osiąga w końcu chwałę”. DSP 4, s. 278–279 (n. 4).



W zakończeniu podsumowania, w wypowiedzi na temat pytań kierowanych do mających przyjąć chrzest, przytoczono tylko pytanie o wiarę w Boga Ojca: „Czy wierzysz w Boga Ojca?”<sup>200</sup>. Ostatecznie w *Dekrecie o usprawiedliwieniu* Sobór stwierdza, że gdy nadeszła pełnia czasu, „Ojciec Niebieski, «Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy» (2 Kor 1, 3) [...], posłał ludziom Jezusa Chrystusa, swojego Syna...”<sup>201</sup>, który nas usprawiedliwił. Dlatego winniśmy dziękować Bogu Ojcu, który „wybawił nas z mocy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna”<sup>202</sup>. Dalej w tym samym dekrecie, wyjaśniając, czym jest usprawiedliwienie grzesznika i jakie są jego przyczyny, Sobór stwierdza, że „nasz Jezus Chrystus [...] na drzewie krzyża wysłużył dla nas usprawiedliwienie i zadośćuczynił za nas Bogu Ojcu”<sup>203</sup>. Przytoczone odniesienia występujące w *Dekrecie o usprawiedliwieniu* pozwalają stwierdzić, że Sobór wystarczająco mocno akcentuje zaangażowanie Boga Ojca w dzieło usprawiedliwienia człowieka grzesznego.

Do zbawczego zaangażowania Boga Ojca Sobór nawiązuje następnie w *Dekrecie o Eucharystii*, gdzie wyjaśnia, że zasiadanie po prawicy Ojca nie wyklucza obecności Zbawiciela w sakramencie Eucharystii<sup>204</sup>. Uzasadniając zaś kult Eucharystii w tym samym dekrecie, Sobór nawiązuje do Listu do Hebrajczyków (Hbr 1, 6; por. Ps 96, 7), gdzie jest mowa o posłaniu Syna przez Ojca i zobowiązaniu aniołów do oddawania Mu czci<sup>205</sup>. Do dokumentów Soboru o Eucharystii należą *Tezy o ofierze mszy świętej i sakramencie święceń dane do zbadania teologom, czy nie są heretyckie i do potępienia przez sobór*. Jedna z nich głosi, „że Syn Boży od nowa składany jest w ofierze Bogu Ojcu we mszy”<sup>206</sup>. Teza jest świadectwem tego, że w ówczesnych dyskusjach istniała świadomość składania ofiary Bogu Ojcu.

W związku z nauką o Eucharystii Sobór nawiązuje także do prawdy o zbawczej opatrności Boga Ojca. W *Nauce o mszy świętej* uczy, że Bóg, Ojciec miłosierdzia (2 Kor 1, 3), przez swoje zrządzenie

---

<sup>200</sup> DSP 4, s. 256–257 (n. 6a).

<sup>201</sup> DSP 4, s. 290–291 (rozdz. 2). Por. Kol 1, 13.

<sup>202</sup> DSP 4, s. 292–293 (rozdz. 3). Por. Rz 5, 6–9; 8, 32n; 2 Kor 5, 14–15; Ef 5, 2; 1 J 3, 16.

<sup>203</sup> DSP 4, s. 296–297 (rozdz. 7.b).

<sup>204</sup> DSP 4, s. 446–447 (rozdz. 1a).

<sup>205</sup> DSP 4, s. 450–451 (rozdz. 5).

<sup>206</sup> DSP 4, s. 528–529 (n. 3).

wzbudził nowego kapłana na wzór Melchizedeka, którym jest Jezus Chrystus<sup>207</sup>. To właśnie On „miał złożyć siebie w ofierze Bogu Ojcu, umierając na ołtarzu krzyża”<sup>208</sup>. Zanim tego dokonał, „złożył w ofierze Bogu Ojcu swoje ciało i krew pod postaciami chleba i wina”<sup>209</sup>, zanim przeszedł z tego świata do Ojca<sup>210</sup>. Tak więc w tym krótkim sformułowaniu o zrządzeniu Sobór łączy dwa ważne aspekty zaangażowania Boga Ojca: opatrność i zbawienie, dzięki czemu możemy mówić o zbawczym wymiarze Jego opatrności albo o opatrnościowym dziele zbawienia.

W nauce o sakramencie pokuty Sobór uczy m.in., że Ojciec przyjmuje nasze zadośćuczynienie wydające owoce godne nawrócenia (por. Łk 3, 8)<sup>211</sup>. Sobór wyjaśnia dalej, że możemy zadośćuczynić Bogu Ojcu przez Jezusa Chrystusa, ofiarując Mu cierpliwe znoszenie różnych doczesnych doświadczeń<sup>212</sup>. O tym, że nasze pojednanie jest pojednaniem z Bogiem Ojcem, mówi *Dekret o tym, co należy zachować, a czego unikać podczas odprawiania mszy*. Stwierdzono tam, że zostaliśmy z Nim pojednani przez „ożywiającą Hostię” codziennie składaną na ołtarzu<sup>213</sup>.

Ważnym elementem soborowej nauki o Bogu Ojcu jest stwierdzenie zawarte w bulli Piusa IV *W sprawie zatwierdzenia Soboru Trydenckiego*, z którego wynika, że Kościół święty jest Kościołem Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa. Papież uwielbia Boga Ojca za to, że „zechciał spojrzeć na swój święty Kościół, miotany i wstrząsany tyłoma burzami i nawałnicami...”<sup>214</sup>. W odpowiedzi na nieustanne modlitwy dał się bowiem poznać jako „Ojciec Światłości” (Jk 1, 17)<sup>215</sup>.

W nauce Soboru Trydenckiego o Bogu Ojcu ujętej całościowo trzeba podkreślić, że ma ona inny charakter niż nauka wcześniejszych soborów. Tamte koncentrowały się na wymiarze wewnątrztrynitarnym,

<sup>207</sup> „Oportuit (Deo Patre misericordiarum ita ordinante) sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere, Dominum nostrum Iesum Christum”. DSP 4, s. 636–637 (rozdz. 1a).

<sup>208</sup> DSP 4, s. 636–637 (rozdz. 1b).

<sup>209</sup> DSP 4, s. 636–637 (rozdz. 1b).

<sup>210</sup> DSP 4, s. 636–637 (rozdz. 1c).

<sup>211</sup> DSP 4, s. 498–499 (rozdz. 8g).

<sup>212</sup> DSP 4, s. 500–501 (rozdz. 9).

<sup>213</sup> DSP 4, s. 648–649 (n. 1).

<sup>214</sup> DSP 4, s. 860–861 (n. 1).

<sup>215</sup> DSP 4, 862–863 (n. 2).

ten zaś na wymiarze dziejzobawczym. Dzięki tej zmianie perspektywy wykorzystanych zostało więcej danych biblijnych o Bogu Ojcu.

## Sobór Watykański I

Sobór ten został zwołany w odpowiedzi na „niespokojne czasy, nacechowane aspiracjami rewolucyjno-wolnościowymi i demokratycznymi”<sup>216</sup>. Odbył się w latach 1869–1870. Jego nauka o Bogu Ojcu jest raczej skromna.

W *Dekrecie otwarcia Soboru* użyto trydenckiej formuły podkreślającej uroczysty charakter wypowiedzi i stwierdzającej, że podejmowane dzieło dokonuje się „na cześć i chwałę świętej i niepodzielnej Trójcy, Ojca i Syna i Ducha Świętego”<sup>217</sup>. Na początku obrad ojcowie soborowi złożyli trydenckie wyznanie wiary, które w kwestiach trynitarnych i nauki o Bogu Ojcu powtarza treści zawarte w wyznaniu zwanym nicejsko-konstantynopolitańskim.

We wstępie do konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* Sobór nawiązuje do obietnicy Chrystusa, którą dał, zanim powrócił do Ojca, że będzie ze swoim Kościołem aż do skończenia świata (por. Mt 28, 20)<sup>218</sup>. Kościół jest tu przedstawiony jako Kościół Chrystusa, a nie Boga Ojca, jak to zostało wspomniane w związku z Soborem Trydenckim<sup>219</sup>. W rozdziale trzecim konstytucji poświęconym wierze wyrażono wdzięczność Bogu Ojcu za to, że „nas uzdolnił do uczestnictwa w dziele świętych w światłości” (Kol 1, 12)<sup>220</sup>. Natomiast w rozdziale czwartym, mówiącym o wierze i rozumie, wraz z Chrystusem uwielbia się Boga Ojca za to, że „zakrył te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawił je prostaczkom” (Mt 11, 25)<sup>221</sup>.

We wstępie do Pierwszej konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus* Sobór nawiązuje do modlitwy arcykapłańskiej Pana Jezusa skierowanej do Ojca o jedność Kościoła (J 17, 20–21). W rozdziale poświęconym prymatowi Sobór

---

<sup>216</sup> Por. [A. Baron, H. Pietras], *Sobór Watykański I. Wprowadzenie*, [w:] DSP 4, s. 872.

<sup>217</sup> DSP 4, s. 878–879 (n. 1).

<sup>218</sup> DSP 4, s. 888–889 (n. 1).

<sup>219</sup> DSP 4, s. 860–861 (n. 1).

<sup>220</sup> DSP 4, s. 900–901 (n. 42).

<sup>221</sup> DSP 4, s. 902–903 (n. 44).

odwołuje się natomiast do słów Chrystusa, w których stwierdza On, że to, co wyznał św. Piotr, zostało mu objawione przez Ojca (Mt 16, 17)<sup>222</sup>.

Przytoczone elementy nauki Soboru Watykańskiego I o Bogu Ojcu mieszczą się w tym samym nurcie biblijnym i dziejzbowczym, co nauczanie Soboru Trydenckiego. To samo dotyczy Soboru Watykańskiego II (1962–1965), którego nauczanie o Bogu Ojcu koncentruje się wokół prawdy stwierdzającej, że jest On początkiem zbawienia<sup>223</sup>. Kierunek rozwoju tej nauki wskazany przez ostatnie sobory zobowiązuje teologów do zwrócenia większej uwagi na biblijne podstawy nauki o Bogu Ojcu, aby móc przedstawić pełniejszy Jego obraz, na który składają się takie elementy jak przymioty Ojca i Jego czynności<sup>224</sup>.

## Podsumowanie

Rozwój nauki Kościoła wyrażający się w rozstrzygnięciach kolejnych soborów powszechnych wskazuje najpierw na trwałe współdziałanie Ducha Świętego zgodnie z tym, co obiecał sam Chrystus (J 16, 13), a co po raz pierwszy urzeczywistniło się podczas tzw. soboru (synodu) jerozolimskiego, czego świadectwem są słowa: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my...” (Dz 15, 28).

Prezentowany rozwój soborowej nauki Kościoła koncentruje się głównie na osobie Jezusa Chrystusa ze względu na liczne błędy chrystologiczne i w konsekwencji także trynitarne. Osoba Ducha Świętego była przedmiotem uwagi właściwie jednego tylko soboru, który zdefiniował Jego bóstwo. Natomiast osoba Boga Ojca, choć często wspominana przy okazji rozwiązywania problemów chrystologicznych, nie jest przedmiotem soborowych rozstrzygnięć.

Zwrócenie uwagi na osobę Boga Ojca pozwala jednak, dzięki analizie orzeczeń soborowych, odkryć wiele szczegółów wyrażających

---

<sup>222</sup> DSP 4, s. 914–915 (n. 6).

<sup>223</sup> Syntetyczne opracowanie nauki Soboru Watykańskiego II o Bogu Ojcu zob. J. D. Szczurek, *Bóg Ojciec w źródłach teologii. Zarys patrylogii*, Kraków 2000, s. 205–209.

<sup>224</sup> Więcej na ten temat zob. J. D. Szczurek, *Bóg Ojciec w źródłach teologii...*, dz. cyt., s. 115–160.

tajemnicę Jego osoby. Należą do niej następujące prawdy: bycie ojcem w najgłębszym sensie tego słowa, bycie absolutnym początkiem wszystkiego niezależnym od czegokolwiek lub kogokolwiek, co jest wyrażane przy pomocy łacińskiego tytułu *principium sine principio*, Jego ojcostwo jest odwieczne, oraz to, że Jego odwieczne akty rodzenia i tchnienia wymykają się czasoprzestrzennemu opisowi (paradoksalnie są nieustannie dokonujące się i równocześnie dokonane).

W rozwoju soborowej nauki o Bogu Ojcu trzeba podkreślić dwa uzupełniające się nurty: jeden, do Soboru Florenckiego włącznie, ujmuje tajemnicę Boga Ojca z perspektywy wewnątrztrynitarnej, drugi – od soboru trydenckiego – z perspektywy dziejzobawczej, wykorzystującej znacznie szerzej dane biblijne.

## Streszczenie

Studium prezentuje rozwój soborowej nauki Kościoła o Bogu Ojcu. Dotychczasowy rozwój teologii koncentrował się głównie na osobie Jezusa Chrystusa ze względu na liczne błędy chrystologiczne i w konsekwencji także trynitarne. Osoba Ducha Świętego była przedmiotem uwagi właściwie jednego tylko soboru, który zdefiniował Jego bóstwo. Natomiast osoba Boga Ojca, choć często wspomniana przy okazji rozwiązywania problemów chrystologicznych, nie jest przedmiotem soborowych rozstrzygnięć.

Jednak zwrócenie uwagi na osobę Boga Ojca pozwala dzięki analizie orzeczeń soborowych odkryć wiele szczegółów wyrażających tajemnicę Jego osoby. Należą do niej następujące prawdy: bycie ojcem w najgłębszym sensie tego słowa, bycie absolutnym początkiem wszystkiego niezależnym od czegokolwiek lub kogokolwiek, co jest wyrażane przy pomocy łacińskiego tytułu *principium sine principio*, Jego ojcostwo jest odwieczne, Jego odwieczne akty rodzenia i tchnienia wymykają się czasoprzestrzennemu opisowi (paradoksalnie są nieustannie dokonujące się i równocześnie dokonane).

W rozwoju soborowej nauki o Bogu Ojcu trzeba podkreślić dwa uzupełniające się nurty: jeden, do Soboru Florenckiego włącznie, ujmuje tajemnicę Boga Ojca z perspektywy wewnątrztrynitarnej, drugi – od soboru trydenckiego – z perspektywy dziejzobawczej, wykorzystującej znacznie szerzej dane biblijne.

## Summary

### **The development of the theology of God the Father in the conciliar teaching of the Church on the Holy Trinity**

The study presents the development of the conciliar teachings of the Church on God the Father. The current development of theology is focused mainly on the person of Jesus Christ because of the numerous christological errors and consequently also the trinitarian ones. The person of the Holy Spirit has been the subject of attention actually only of the one council, which has defined His divinity. However, the person of God the Father, though often mentioned by the way solving Christological problems, is not a subject of the conciliar decisions.

Paying the attention to the person of God the Father by analyzing the conciliar decisions allows us to discover many details which express the mystery of His person. It contains the following truth: He is the father in the deepest sense of the word, He is the absolute beginning of everything independent from anything or anyone, which is expressed by means of the Latin title *principium sine principio*, His paternity is eternal, His act of procreation and breath escape the time-spatial description (paradoxically they are constantly effecting and at the same time effected).

In the development of the conciliar teaching about God the Father two complementary trends must be emphasized: the first, from the first Council of Nicaea up to the Council of Florence including recognizes the mystery of God the Father from the intra-trinitarian perspective, the second one – since the Council of Trent – from the perspective of the history of salvation, employing much wider Biblical data.

Keywords: God the Father, the Holy Trinity, paternity of God, patrylogy (theology of God the Father), First Council of Nicaea, First Council of Constantinople, Council of Ephesus, Council of Chalcedon, Second Council of Constantinople, Third Council of Constantinople, Second Council of Nicaea, Fourth Council of Constantinople, Fourth Council of the Lateran, Second Council of Lyon, Council of Vienne, Council of Constance, Council of Florence, Council of Trent, First Vatican Council, Second Vatican Council

## Bibliografia

Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w rimini i Seleucji. Tekst grecki i polski*, Kraków 2011.

Augustinus Hipponensis, *Tractatus in Joannis evangelium (Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855, t. 35); tekst polski: Augustyn z Hippony, *Komentarz do Ewangelii*

- św. Jana, [w:] „*Karmię was tym, czym sam żyję*”. *Ojcowie Kościoła komentują ewangelie niedzielne roku B*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1979, s. 35 (Ojcowie Żywi, 2).
- Balthasar H. U., von, *Teologika*, t. 3, *Duch Prawdy*, przeł. J. Zychowicz, t. 3, Kraków 2005.
- [Baron A., Pietras H.], *Sobór Konstantynopoliński IV (869–870). Wprowadzenie*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 2, 869–1312, Kraków 2002, s. 25–26 (Źródła Myśli Teologicznej, 26).
- [Baron A., Pietras H.], *Sobór Laterański V. Wprowadzenie*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, 1511–1870, Kraków 2007, s. 21–25 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- [Baron A., Pietras H.], *Sobór Lyonński II (1274). Wprowadzenie*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 2, 869–1312, Kraków 2002, s. 397–399 (Źródła Myśli Teologicznej, 26).
- [Baron A., Pietras H.], *Sobór Trydencki. Wprowadzenie*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych* tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, 1511–1870, Kraków 2007, s. 185–195 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- [Baron A., Pietras H.], *Sobór Watykański I. Wprowadzenie*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, 1511–1870, Kraków 2007, s. 871–877 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym (Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866, t. 32, kol. 67–213; Sources Chrétiennes, 17 bis).
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch*, Freiburg im Br.–Basel–Rom–Wien 1999.
- Denzinger H., Schönmetzer A., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae 1976.
- Devillers L., *Dieu le Père dans le quatrième évangile*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005) z. 1, s. 95–116.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, 325–787, Kraków 2002 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 2, 869–1312, Kraków 2002 (Źródła Myśli Teologicznej, 26).
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 3, 1414–1445, Kraków 2007 (Źródła Myśli Teologicznej, 30).
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, 1511–1870, Kraków 2007 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- Durand E., *Perichoresis. A key concept for balancing trinitarian theology*, [w:] *Rethinking trinitarian theology. Disputed questions and contemporary issues in trinitarian theology*, ed. G. Maspero, R. Woźniak, London–New York 2012, s. 177–192.

- Fąs L., „*Amor fontalis*” jako początek misji, „Nurt SVD” 38 (2004) z. 2, s. 7–25.
- Gallo L. A., *Nostro Padre Dio*, Torino 1998.
- Galot J., *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Louvain 1985.
- Galot J., *Fêter le Père*, Paris 1993.
- Galot J., *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, s. 131.
- Galot J., *Notre Père qui est amour*, Saint Maur 1998.
- Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza o Trójcy Świętej*, [w:] Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2001, s. 80–90.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 45*, [w:] „*Karmię was tym, czym sam żyję*”. *Ojcowie Kościoła komentują ewangelie niedzielne roku C*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1980, s. 51–52 (Ojcowie Żywi, 3).
- Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do trybuna Symplicjusza*, [w:] Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2001, s. 118–125.
- Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, [w:] Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 128–183.
- Kasjaniuk E., *Patrylogia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2011, kol. 66–68.
- Kelly J. N. D., *Early Christian creeds*, London–New York 1972.
- Klauza K., *Florencki Sobór. Historia. Doktryna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989, kol. 334–337.
- Koczwara S., *Konstantynopolitański Sobór IV*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Szostek i in., Lublin 2002, kol. 719–720.
- Łukaszuk T. D., *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 2008.
- [Pietras H.], *Sobór Chalcedoński (451). Wprowadzenie*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, 325–787, Kraków 2002, s. 193–194 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).
- [Pietras H.], *Sobór Efeski (431). Wprowadzenie*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, 325–787, Kraków 2002, s. 99–100 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).
- [Pietras H.], *Sobór Konstantynopolitański I (381). Wprowadzenie*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, 325–787, Kraków 2002, s. 65–67 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).
- [Pietras H.], *Sobór Konstantynopolitański III (680–681). Wprowadzenie*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, 325–787, Kraków 2002, s. 307 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).
- [Pietras H.], *Sobór Nicejski II (787). Wprowadzenie*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, 325–787, Kraków 2002, s. 327–328 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.



- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, Warszawa 1965.
- Sobczyk A. J., *Świadomość Bożego Ojcostwa podstawą rozwoju życia duchowego chrześcijanina*, „Katecheta” 51 (2007) z. 11, s. 47–54.
- Szczurek J. D., *Bóg Ojciec w źródłach teologii. Zarys patrylogii*, Kraków 2000.
- Szczurek J. D., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003.
- Tertulian, *Adversus Praxean* (*Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855, t. 2, kol. 154–196).
- Wenham G. J., *Word biblical commentary. Genesis 1–15*, t. 1., Dallas 1998.
- Woźniak R. J., *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de San Bo-naventura*, Pamplona 2007.



Tadeusz Kałużny SCJ

## FILIOQUE NA NOWO ODCZYTANE

### KATOLICKA I PRAWOSŁAWNA RECEPCJA DOKUMENTU WATYKAŃSKIEGO

W 1995 roku Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan opublikowała dokument pt. *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej*<sup>1</sup>, nazywany także „Wyjaśnieniem”. W dokumencie zawarte zostało aktualne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego na temat spornej kwestii *Filioque*. Dokument ten został opracowany na życzenie Jana Pawła II, zawarte w homilii wygłoszonej dnia 29 czerwca 1995 roku w bazylice św. Piotra w obecności patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I. Papież wyraził wówczas

---

<sup>1</sup> Por. Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, „*Dans son premier rapport*”. *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, „L'Osservatore Romano” 1995, 13 septembre, s. 1, 4; tekst francuski także w: „Service d'Information” II/III (1995) nr 89, s. 87–91. Nieco później dokument ten został wydany w formie osobnej publikacji pt. *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, [Rome] 1996 (po tekście francuskim zamieszczono także tekst grecki, angielski i rosyjski dokumentu). Przekład polski: Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej*, „L'Osservatore Romano” 18 (1997) nr 11, wyd. polskie, s. 36–39 oraz [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, s. 161–168. W niniejszym opracowaniu posługujemy się przekładem polskim, zamieszczonym w wyżej wspomnianym zbiorze dokumentów, a w przypadku drobnych rozbieżności mamy na uwadze także tekst oryginalny (francuski) prezentowanego dokumentu.

pragnienie, aby tradycyjna doktryna zawarta w *Filioque*, obecnym w liturgicznej wersji łacińskiego *credo*, została tak wyjaśniona, by ukazać jej całkowitą zgodność z nauczaniem Soboru Konstantynopolitańskiego z 381 roku<sup>2</sup>.

Celem niniejszego tekstu jest próba ukazania recepcji „Wyjaśnienia” w teologii katolickiej i prawosławnej oraz w oficjalnym dialogu katolicko-prawosławnym. Nie chodzi o wyczerpujące przedstawienie wszystkich głosów w tej sprawie, co w ramach jednego artykułu byłoby niemożliwe, ale o ukazanie kierunku ekumenicznej refleksji wokół interesującego nas dokumentu.

Prezentowany temat zostanie rozwinięty w czterech punktach: 1) istotne elementy treściowe „Wyjaśnienia” z 1995 roku; 2) opinie teologów katolickich na temat watykańskiego dokumentu; 3) reakcje teologów prawosławnych na rzymski dokument; 4) recepcja „Wyjaśnienia” w oficjalnym dialogu katolicko-prawosławnym.

## 1. Istotne elementy treściowe „Wyjaśnienia” z 1995 roku

Prezentację katolickiego stanowiska na temat pochodzenia Ducha Świętego Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan zawarła w dwóch częściach, poprzedzonych krótkim wprowadzeniem<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Por. J. Warzeszak, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej według Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 11 (1998), s. 365.

<sup>3</sup> W strukturze tekstu dwie części (bez podziału na numery) zostały wyodrębnione jedynie gwiazdkami (bez tytułów). Taki podział treści przyjmuje większość komentatorów watykańskiego dokumentu. Por. J. Y. Brachet, E. Durand, *La réception de la „Clarification” de 1995 sur le Filioque*, „Irenikon” 78 (2005) nr 1–2, s. 107–108; L. Lies, *Derzeitige ökumenische Bemühungen um das „Filioque”*, „Zeitschrift für Katholischen Theologie” 122 (2000), s. 317–353; A. Cozzi, *Il „Filioque” alla luce del principio reciprocity. L’esigenza di „riconcettualizzare” la dottrina trinitaria*, „Teologia” 29 (2004) nr 1, s. 43–72; J. Bujak, *Kwestia „Filioque” w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, „Teologia w Polsce” 2 (2008) nr 2, s. 313; W. Kasper, *Vie dell’unita. Prospettive per l’ecumenismo*, Brescia 2006, s. 162–163. Dla niektórych teologów podział dokumentu na dwie części nie jest satysfakcjonujący i w jego treści wyodrębniają trzy, a nawet cztery części. Podział na trzy części proponuje m.in. J. M. Garrigues, *Les traditions grecque et latine concentrant la procession du Saint-Esprit*, „Irenikon” 3 (1995), s. 356–368, podjęty także przez J. Galota, *L’origine éternelle de l’Esprit Saint*,

Na początku Rada nawiązuje do katolicko-prawosławnego dokumentu z Monachium (1982) pt. *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, w którym obie strony stwierdzają:

Nie chcemy jeszcze rozwiązywać trudności, które powstały między Wschodem i Zachodem na temat relacji między Synem i Duchem. Możemy jednak już powiedzieć razem, że Duch ten, który pochodzi od Ojca (J 15, 26) jako jedyne źródła w Trójcy, a który stał się Duchem naszego usynowienia (Rz 8, 15), ponieważ jest także Duchem Syna (Ga 4, 6) – Duch ten udzielony jest nam, zwłaszcza w Eucharystii, przez tegoż Syna, na którym spoczywa, zarówno w czasie jak i w wieczności (J 1, 32)<sup>4</sup>.

W pierwszej części swojej refleksji Rada wychodzi od stwierdzenia, że symbol wiary przyjęty na Soborze Konstantynopolińskim I w 381 roku ma walor „normatywny i nieodwołalny” dla wszystkich chrześcijan. Ten zaś Sobór – na podstawie J 15, 26 – wyznaje wiarę w Ducha, który „od Ojca pochodzi”<sup>5</sup>. Autorzy dokumentu zauważają, że Tradycja grecka mówi w tym przypadku o „monarchii Ojca”, natomiast łacińska – w ślad za św. Augustynem – również naucza, że Duch Święty pochodzi od Ojca „pierwszorządnie” („principaliter”), to znaczy jako od ostatecznego źródła. W ten sposób obydwie Tradycje uznają, że „monarchia Ojca” zawiera w sobie to, iż Ojciec jest jedyną trynitarną przyczyną („aitia”), czyli ostatecznym źródłem Syna i Ducha Świętego<sup>6</sup>.

W powstaniu rozbieżności pomiędzy Tradycją wschodnią i zachodnią – w przekonaniu autorów dokumentu – ważną rolę odegrały

---

„Gregorianum” 78 (1997) nr 3, s. 501–522. Natomiast cztery części wyodrębnił w treści dokumentu m.in. D. Coffey, *The Roman „clarification” of the doctrine of the Filioque*, „International Journal of Systematic Theology” 5 (2003) nr 1, s. 3–21.

<sup>4</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982), I.6, [w:] W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane: dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993, s. 38.

<sup>5</sup> Por. Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji...*, dz. cyt., s. 161. Por. W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009, s. 216.

<sup>6</sup> Por. Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji...*, dz. cyt., s. 161–162; T. D. Łukaszuk, *Odwieczne pochodzenie Ducha Świętego w tradycji wschodniej i zachodniej*, [w:] *Niech zstąpi Duch Twój*, red. Z. Kijas, Tarnów 1999, s. 46.

kwestie terminologiczne. Pochodzenie Ducha Świętego wyłącznie od Ojca Tradycja grecka – w nawiązaniu do ojców kapadockich – określa terminem εκπορευσις, obecnym w J 15, 26. Natomiast pochodzenie Syna i Ducha Świętego od Ojca Tradycja grecka opisuje za pomocą terminu προιεναι, który odpowiada łacińskiemu *procedere*, a polskiemu „pochodzić”. Z tego powodu – zauważają dalej autorzy dokumentu – Wschód prawosławny odrzucał zawsze formułę „od Ojca i Syna pochodzi” (εκ του Πατρος και του Ηιου εκπορευομενον), a Kościół katolicki ze swej strony powstrzymywał się od dodawania „i od Syna” (και του Ηιου) do greckiej wersji symbolu wiary, nawet jeśli był używany w liturgii przez łacinników. W świetle powyższych wywodów widać, że nie da się jednym terminem εκπορευσις wypowiedzieć relacji Osoby Ducha Świętego do Ojca i do Syna. Termin ten opisuje wyłącznie relację do Ojca, i – jak wspomniano powyżej – nawet łacinnicy nie podciągali pod jego treściowy zakres związku Ducha z Synem<sup>7</sup>.

Nie znaczy to jednak, że nie istnieje odwieczna relacja między Synem i Duchem Świętym. Udziału Syna w „pochodzeniu” Ducha nie odrzucali także greccy ojcowie Kościoła. Wschód – jak zauważono w dokumencie – trafnie wyraża tę relację, kiedy głosi, że Duch Święty pochodzi „od Ojca przez Syna” (εκ του Πατρος δια του Ηιου). Daje to podstawę do dalszego dialogu między katolikami i prawosławnymi w kwestii *Filioque*<sup>8</sup>.

W związku z tym dokument podkreśla, że doktryna o *Filioque* powinna być w taki sposób rozumiana i przedstawiana przez Kościół katolicki, aby nie wydawała się sprzeczna z monarchią Ojca ani z prawdą, iż jest On jedynym źródłem pochodzenia (εκπορευσις) Ducha. *Filioque* należy bowiem – zdaniem autorów dokumentu – do innego kontekstu teologicznego i językowego niż nauczanie o monarchii Ojca. Skierowane było przeciw arianizmowi i miało uwypuklić fakt,

<sup>7</sup> Por. Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji...*, dz. cyt., s. 162; T. D. Łukaszuk, *Odwieczne pochodzenie Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 47; L. Lies, *Derzeitige ökumenische Bemühungen um das „Filioque”*, dz. cyt., s. 321–322; J. Warzeszak, *Pochodzenie Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 366–367.

<sup>8</sup> Por. Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji...*, dz. cyt., s. 162–163; T. D. Łukaszuk, *Odwieczne pochodzenie Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 47.

że Duch Święty ma taką samą boską naturę jak Syn; nie zamierzało zaś w żaden sposób kwestionować monarchii Ojca<sup>9</sup>.

W drugiej części dokumentu autorzy starają się bliżej ukazać autentyczny sens *Filioque* z perspektywy Kościoła katolickiego, pozostając w zgodzie z normatywnym i nieodwołalnym walorem symbolu wiary, przyjętym oficjalnie na ekumenicznym Soborze w Konstantynopolu w 381 roku.

Interpretację doktryny *Filioque* Papieska Rada rozpoczyna się od wyjaśnienia nieporozumień między Wschodem i Zachodem wokół tego sformułowania. Wynikały one w dużej mierze ze wspomnianych już trudności językowych, które zrodziły się zwłaszcza przy tłumaczeniu greckiego słowa εκπορευσις za pomocą łacińskiego *processio*. W ten sposób mimowolnie wytworzyła się równoznaczność między wschodnią teologią εκπορευσις a łacińską teologią *processio*. W rzeczywistości greckie εκπορευεται w J 15, 16 nie oznacza dokładnie tego samego, co łacińskie *procedere*. Dokument wskazuje, że podobny rozwój teologiczny, gdy chodzi o wyrażenie prawdy o pochodzeniu Syna i Ducha, miał w tym samym czasie miejsce w aleksandryjskiej tradycji teologicznej. Tam na opisanie pochodzenia Ducha Świętego posługiwano się szerszym terminem greckim προιεναι, który oznaczał udzielanie bóstwa Duchowi Świętemu przez Ojca i Syna w ich współistotnej komunii. W tym kontekście dokument przywołuje również niektóre wydarzenia historyczne, które na Zachodzie złożyły się na wprowadzenie *Filioque* do symbolu wiary<sup>10</sup>.

Fakt, że według teologii łacińskiej i aleksandryjskiej Duch Święty pochodzi (προιεναι) od Ojca i Syna, pozostających we współistotnym zespoleciu, nie oznacza – jak wyjaśnia dokument – że sama boska istota lub natura (substancja) przechodzi w Niego, ale że zostaje Mu ona przekazywana od Ojca i Syna, którzy wspólnie ją posiadają. W ten sposób dokument watykański dystansuje się od takiej interpretacji sformułowania „od jednej zasady” („tamquam ab uno principio”), zawartego w postanowieniach Soborów w Lyonie (1274) i we

---

<sup>9</sup> Por. Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji...*, dz. cyt., s. 163; J. Bujak, *Kwestia „Filioque”...*, dz. cyt., s. 314–315.

<sup>10</sup> Por. Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji...*, dz. cyt., s. 163–165; L. Lies, *Derzeitige ökumenische Bemühungen um das „Filioque”*, dz. cyt., s. 323–324.

Florencji (1439), która odnosiłaby je do natury boskiej samej w sobie, oddzielonej od Osoby Ojca<sup>11</sup>. Dokument odwołuje się w tym miejscu do nauki Soboru Laterańskiego IV (1215), widząc w niej podstawę dla właściwej interpretacji wspomnianego sformułowania<sup>12</sup>. Z nauki tego Soboru jasno wynika, że jedyną zasadą pochodzenia Ducha Świętego nie może być natura Boża, lecz Ojciec, w takiej mierze, w jakiej pozostaje on Ojcem Syna<sup>13</sup>. Taką interpretację tego wyrażenia daje również *Katechizm Kościoła katolickiego*<sup>14</sup>.

Wspomniane ujęcie pochodzenia Ducha Świętego „od Ojca i Syna” jako od jednej zasady – zgodnie z watykańskim dokumentem – ujawnia różnicę perspektywy między Tradycją wschodnią i zachodnią. Tradycja wschodnia kładzie nacisk przede wszystkim na to, że Ojciec w relacji do Ducha jest Jego pierwszym początkiem. Wyznając Ducha jako pochodzącego od Ojca (por. J 15, 26), swojego pierwszego początku, przyjmuje jednocześnie, że Duch pochodzi od Ojca przez Syna. Tradycja zachodnia wyraża przede wszystkim współlistotną komuniję między Ojcem i Synem, utrzymując, że Duch Święty pochodzi od Ojca i od Syna (*Filioque*). Pomimo odmiennej perspektywy, Tradycje grecka i łacińska o pochodzeniu Ducha Świętego uznane zostały przez autorów „Wyjaśnienia” za wyraz „uprawnionej komplementarności”, która nie narusza tożsamości wiary w rzeczywistości wyznawanego misterium, jeśli tylko jedna z nich nie jest przeciwstawiana drugiej<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Sobór Lyoński II (1274) wyznał, że „Duch Święty wiecznie pochodzi od Ojca i Syna; nie jako od dwóch zasad, lecz jako od jednej zasady” („tamquam ex uno principio”). Zob. Sobór Lyoński II (1274), *Konstytucje II/1.1* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 2, 869–1312, Kraków 2004, s. 415 (Źródła Myśli Teologicznej, 26).

<sup>12</sup> Por. Sobór Laterański IV (1215), *Konstytucje 2,4–2,5*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, 869–1312, dz. cyt., s. 227–229 (Źródła Myśli Teologicznej, 26).

<sup>13</sup> Por. Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji...*, dz. cyt., s. 165–166; T. D. Łukaszuk, *Odwieczne pochodzenie Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 49–50.

<sup>14</sup> W związku z tym Katechizm stwierdza: „wieczny porządek Osób Boskich w Ich współlistotnej komunii zakłada, że Ojciec jest pierwszym początkiem Ducha Świętego jako «zasada bez zasady» (Sobór Florencki: DS 1331), ale także że jako Ojciec jedynego Syna jest wraz z Nim «jedyną zasadą, od której pochodzi Duch Święty» (Sobór Lyoński II: DS 850)”. *Katechizm Kościoła katolickiego* [dalej: KKK], Poznań 1994, 248.

<sup>15</sup> Por. Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji...*, dz. cyt., s. 166; KKK 248; T. D. Łukaszuk, *Odwieczne pochodze-*



W końcowej części dokumentu, odnosząc się do zarzutu, według którego *Filioque* prowadzi do subordynacji Ducha Świętego w Trójcy, Papieska Rada usiłuje pokazać miejsce, jakie zajmuje Duch Święty w relacji między Ojcem a Synem. Dokument bliżej opisuje relacje pomiędzy Osobami Trójcy Świętej, podkreślając, że tak jak nie da się pojąć i wypowiedzieć relacji Ojca do Ducha bez uwzględnienia stosunku do Syna (jako że Ojciec w swoim ojcostwie jest określony przez Syna), podobnie nie sposób ukazać też odniesienia Ojca do Syna bez uwzględnienia związku ich obydwu z Duchem (wzajemność trynitarna). W tym miejscu dokument podkreśla też rolę Ducha Świętego w ekonomii zbawienia, a zwłaszcza w całym życiu Chrystusa. Ten aspekt misji Ducha Świętego określa zarazem sposób rozumienia teologii Jego odwiecznego pochodzenia. Z kolei odwieczna relacja Syna do Ducha jest podstawą posłania Ducha przez Syna w czasie. Duch Święty pozostaje więc w relacji do Syna<sup>16</sup>.

Publikacja „Wyjaśnienia” Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan w 1995 roku spowodowała ożywienie dyskusji na temat *Filioque*. Mając na uwadze fakt, iż celem dokumentu było przede wszystkim wyjaśnienie katolickiego punktu widzenia w sprawie pochodzenia Ducha Świętego, można postawić pytanie, jaka była recepcja watykańskiego dokumentu w teologii katolickiej.

## 2. Opinie teologów katolickich na temat watykańskiego dokumentu

„Wyjaśnienie” Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijan na temat pochodzenia Ducha Świętego spotkało się z dużym zainteresowaniem ze strony teologów katolickich, co znalazło swoje odzwierciedlenie w wielu publikacjach poświęconych temu dokumentowi<sup>17</sup>.

---

*nie Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 50; W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo...*, dz. cyt., s. 216.

<sup>16</sup> Por. Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji...*, dz. cyt., s. 167–168; W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo...*, dz. cyt., s. 216–217.

<sup>17</sup> Na szczególną uwagę zasługują tutaj materiały sesji zorganizowanej przez wiedeńską fundację „Pro Oriente” w maju 1998 roku z udziałem teologów różnych Kościołów

Zwrócono w nich uwagę zarówno na stronę formalną (charakter), jak i merytoryczną omawianego dokumentu.

Od strony formalnej sam fakt publikacji „Wyjaśnienia” spotkał się zasadniczo z pozytywną reakcją teologów katolickich. Niektórzy z nich zwrócili jednak uwagę na swego rodzaju niejasność dotyczącą charakteru dokumentu. „Wyjaśnienie” nie jest uzgodnieniem ekumenicznym, ale dokumentem Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijan. Opracowanie tego dokumentu na zlecenie papieża oraz jego publikacja w „L'Osservatore Romano” wskazują niewątpliwie na jego duże znaczenie dla katolików zaangażowanych w refleksję nad Trójcą Świętą. Niemniej jednak nie prezentuje on ostatecznego ani wiążącego stanowiska, otwierając tym samym drogę do różnych wątpliwości, ale i dalszych badań ekumenicznych<sup>18</sup>. Stąd teologowie katolicycy pozytywnie przyjęli zawarte tam odwołanie do dokumentu dialogu katolicko-prawosławnego z Monachium (1982)<sup>19</sup>.

Strona merytoryczna dokumentu budzi zainteresowanie teologów katolickich zwłaszcza w takich kwestiach, jak: normatywna wartość symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego (monarchia Ojca), wyjaśnienia terminologiczne i historyczne (w tym ocena soborów średniowiecznych, związek pomiędzy *Filioque* i teologicznym filiokwizmem), komplementarność Tradycji greckiej i łacińskiej oraz rozumienie relacji między Chrystusem i Duchem w teologii i ekonomii zbawienia<sup>20</sup>.

W opinii teologów katolickich najistotniejsze w dokumencie jest wyraźne potwierdzenie przez Papieską Radę normatywnej wartości symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego w jego pierwotnej

i wspólnot kościelnych na temat: „Czy rzymski dokument o pochodzeniu Ducha Świętego może stać się punktem wyjścia do powszechnego ekumenicznego wyjaśnienia?”. Zob. *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck–Wien 1998.

<sup>18</sup> Por. E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo. Estudio de la „Clarificación Romana de 1995 y de sus fuentes patrísticas*, Roma 2011, s. 165; A. Cozzi, *Il „Filioque” alla luce del principio di reciprocità. Lesigenza di „riconcettualizzare” la dottrina trinitaria*, „Teologia” 29 (2004) nr 1, s. 55; G. H. Toward, *A clarification on the „Filioque”?*, „Anglican Theological Review” 83 (2001) nr 3, s. 508–509.

<sup>19</sup> Por. L. Lies, *Derzeitige ökumenische Bemühungen um das „Filioque”*, dz. cyt., s. 328; *Bericht der Studientagung zur griechischen und lateinischen Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes*, A.2, [w:] *Vom Heiligen Geist...*, dz. cyt., s. 217–218.

<sup>20</sup> Por. E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 163–164.

formie dla wszystkich chrześcijan<sup>21</sup>. Komentując ten wątek, niektórzy z teologów (np. Waław Hryniewicz OMI) krytycznie oceniają brak wskazania przez Radę konsekwencji liturgicznych, wynikających z podjętego wyjaśnienia<sup>22</sup>. Główną przeszkodą w porozumieniu między Wschodem i Zachodem według Hryniewicza nie jest teologia *Filioque* jako taka, lecz sama obecność tego wyrażenia w symbolu wiary, dlatego postuluje jego usunięcie z *credo*<sup>23</sup>.

Z pozytywnym przyjęciem spotkało się rozróżnienie terminologiczne pomiędzy *εκπορευσις* i *processio*<sup>24</sup>. Służy ono jako podstawa do stwierdzenia, że *Filioque* jest zgodne z monarchią Ojca, ponieważ pierwotna relacja między Synem i Duchem zawiera się w kontekście *processio*, a nie *εκπορευσις*, przez co nie pomniejsza tej monarchii. Komentując ten wątek dokumentu, Tadeusz Dionizy Łukaszuk OSPPE zauważa, iż wspomniane rozróżnienie pozwala usytuować początek rozbieżności między myślą wschodnią a zachodnią; nie chodzi tu o sprzeczne twierdzenia, bo nie mówią one o tej samej rzeczywistości, ale o dwóch różnych, choć bliskich sobie rzeczywistościach<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Por. W. Kasper, *Vie dell'unità...*, dz. cyt., s. 162–163; G. Ferraro, *L'Origine dello Spirito Santo nella Trinità secondo le tradizioni greca e latina*, „La Civiltà Cattolica” I (1996) quaderno 3495, s. 223; G. H. Tovar, *A clarification on the „Filioque”?*, dz. cyt., s. 509; J. J. Schultz, *Könnte das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes zum Anlaß einer allgemeinen ökumenischen Klärung werden?*, [w:] *Vom Heiligen Geist...*, dz. cyt., s. 18; T. D. Łukaszuk, *Odwieczne pochodzenie Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 45–46; W. Hryniewicz, „*Filioque*” w dialogu chrześcijan dzisiaj. Wokół watykańskiego dokumentu o pochodzeniu Ducha Świętego, [w:] W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004, s. 169.

<sup>22</sup> Por. W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo...*, dz. cyt., s. 216. Por. M. Blaza, *Teologia Ducha Świętego w prawosławiu*, „*Studia Bobolanum*” 2011 nr 3, s. 136.

<sup>23</sup> Por. W. Hryniewicz, „*Filioque*” w dialogu chrześcijan dzisiaj..., dz. cyt., s. 176; W. Hryniewicz, *Versöhnung im trinitarischen Glauben? Zur römischen Klarstellung über den Ausgang des Heiligen Geistes*, [w:] *Vom Heiligen Geist...*, dz. cyt., s. 56. Por. także J. J. Schultz, *Könnte das römische Dokument...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>24</sup> Por. A. Cozzi, *Il „Filioque” alla luce del principio di reciprocità...*, dz. cyt., s. 48; G. H. Tovar, *A clarification on the „Filioque”?*, dz. cyt., s. 511; J. Y. Brachet, E. Durand, *La réception del al „Clarification” de 1995 sur le „Filioque”*, „*Irenikon*” 78 (2005) nr 1–2, s. 99–100, 107–108; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 167–168.

<sup>25</sup> Por. T. D. Łukaszuk, *Odwieczne pochodzenie Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 52–53. Por. także J. Galot, *L'origine éternelle de l'Esprit Saint*, dz. cyt., s. 501–502; T. G. Weinandy, P. McPartlan, S. Caldecott, *Clarifying the „filioque”: the catholic-orthodox dialogue*, „*Communio*” 23 (1996), s. 357–358; G. H. Tovar, *A clarification on the „Filioque”?*,

Obok uwzględnienia różnic językowych teologowie podkreślają również konieczność rozwiązania innych kwestii, wciąż otwartych w celu znalezienia ostatecznego porozumienia<sup>26</sup>. W związku z tym zauważają, że εκπορευσις w tekstach ewangelicznych zostało użyte, aby opisać wypowiedzanie słowa, stąd termin ten jest odpowiedni do oznaczenia zarówno odwiecznego pochodzenia Ducha, jak i Syna. Biorąc pod uwagę jedynie słownictwo Nowego Testamentu, nie ma powodu, by ograniczać znaczenie εκπορευσις do relacji Ducha Świętego z Ojcem. Jeśli ten grecki termin oznacza przede wszystkim pierwotne źródło, to jego znaczenie może się rozciągać także na zrodzenie Syna, dla którego Ojciec jest początkiem<sup>27</sup>.

Kwestia druga, związana z czasownikiem εκπορευομαι w J 15, 26, sprowadza się do pytania, czy termin ten mówi o pochodzeniu odwiecznym, czy o posłaniu na świat. Według teologii wschodniej chodzi tutaj o odwieczne osobowe pochodzenie Ducha od Ojca. Stanowi ono ostateczną podstawę Jego posłania. Należy jednak zauważyć, że w tym posyłaniu przypada aktywna rola Synowi. Dlatego w pochodzeniu odwiecznym Ducha Świętego również Syn spełnia aktywną rolę. Zachowując rozróżnienie między εκπορευσις i *processio*, trzeba zgodzić się, że tworzą one nierozzerwalny związek: Duch Święty „wychodzi” (εκπορευεται) od Ojca, a „pochodzi” („procedit”) od Syna<sup>28</sup>.

Wątpliwości teologów katolickich budzi zawarta w watykańskim dokumencie próba odczytania *Filioque* w znaczeniu wschodniego δια του Ηιου – „przez Syna”. Zwracają oni uwagę, iż nie jest do końca jasne, czy ojcowie Kościoła używają tej greckiej formuły wyłącznie

dz. cyt., s. 509–510; M. A. Vannier, *La clarification sur le „Filioque”*, „Revue des Sciences Religieuses” 75 (2001) nr 1, s. 102–103.

<sup>26</sup> Por. G. H. Tavard, *A clarification on the „Filioque”?*, dz. cyt., s. 511; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 168; W. Hryniewicz, „*Filioque*” w dialogu chrześcijan dzisiaj..., dz. cyt., s. 170.

<sup>27</sup> Por. E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 168; J. Warzeszak, *Pochodzenie Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 229–230; T. D. Łukaszuk, *Odwieczne pochodzenie Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 52–54; T. G. Weinandy, P. McPartlan, S. Caldecott, *Clarifying the „filioque”...*, dz. cyt., s. 357–358.

<sup>28</sup> Por. J. Galot, *L'origine éternelle de l'Esprit Saint*, dz. cyt., s. 507–508; T. D. Łukaszuk, *Odwieczne pochodzenie Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 54; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 168; J. Warzeszak, *Pochodzenie Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 367.

w odniesieniu do zbawczej ekonomii, czy także do wewnętrznego życia Boga. Istnieje potrzeba wyraźnego określenia znaczenia tej formuły<sup>29</sup>.

Teologowie katolicy zwracają dalej uwagę na zawarte w dokumencie stwierdzenie, iż ze względu na różnice znaczeniowe słów εκπορευσις i *processio* Kościół katolicki nie zgadzał się na dodanie και του Ηιου – „i Syna” do formuły εκ του Πατρος εκπορευομενον – „od Ojca pochodzi” w greckim tekście symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego, nawet gdy był używany w liturgii łacińskiej<sup>30</sup>. Równocześnie zauważają, że dokument pomija fakt, iż liczne katolickie wydania ksiąg liturgicznych (Ευχηολογιον, Ηορολογιον) w języku greckim zachowują dodatek και του Ηιου – „i Syna” w symbolu wiary<sup>31</sup>.

Teologowie wyrazili zróżnicowane opinie co do oceny soborów średniowiecznych zawartej w „Wyjaśnieniu”. Pozytywnie przyjęto sposób prezentacji IV Soboru Laterańskiego (1215) i II Lyońskiego (1274), który wyjaśnia wątpliwości prawosławia dotyczące łacińskiego „esencjalizmu”<sup>32</sup>. Nieufnie przyjęto zaś brak bezpośredniego na-

<sup>29</sup> Por. E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 169–170; T. G. Weinandy, P. McPartlan, S. Caldecott, *Clarifying the „filioque”...*, dz. cyt., s. 358–359; M. A. Vannier, *La clarification sur le „Filioque”*, dz. cyt., s. 107.

<sup>30</sup> Por. Papiaska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji...*, dz. cyt., s. 162.

<sup>31</sup> Por. W. Hryniewicz, „*Filioque*” w dialogu chrześcijan dzisiaj..., dz. cyt., s. 172; M. Błaza, *Teologia Ducha Świętego w prawosławiu*, dz. cyt., s. 135. W księgach liturgicznych niektórych katolickich Kościołów wschodnich formuła „i Syna” zamieszczona jest w nawiasie kwadratowym jako przeznaczona do odmawiania *ad libitum*. Dla przykładu zob. *Священна и Божественна Літургія святого отця нашого Йоана Злотоустого и святого отця нашого Василя Великого*, Львів 2007, s. 55, 120.

<sup>32</sup> Por. Papiaska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji...*, dz. cyt., s. 165–166; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 170; M. A. Vannier, *La clarification sur le „Filioque”*, dz. cyt., s. 101. Wzmianka o IV Soborze Laterańskim – jak zauważa Peter Gemeinhardt – jest odpowiedzią na zarzut, jakoby według łacińskiej nauki Duch Święty pochodził od tego, co wspólne w Ojcu i Synu, tj. z istoty Bóstwa, a to stanowiłoby pomniejszenie istoty i Osoby. Por. P. Gemeinhardt, *Die Filioque – Kontroverse zwischen Ost-und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin–New York 2002, s. 18. To przeniesienie akcentu z boskiej natury na Osobę Ojca jako źródła boskości – podkreśla Emmanuel Lanne – jest bardzo znaczące dla dialogu ekumenicznego, ponieważ w ten sposób termin *processio* przybiera znaczenie nie tylko substancjalne, ale również osobowe w sensie greckiego εκπορευσις. Por. E. Lanne, *La „processio” dello Spirito Santo nella tradizione occidentale*, „Nicolaus” 26 (1999) nr 1–2, s. 254–255. Natomiast nawiązanie

wiązania do uchwał Soboru Florenckiego, którego naukę traktowano jako ekumeniczne rozwiązanie kwestii *Filioque*<sup>33</sup>. Francuski teolog Jean Galot, broniąc doktryny *Filioque*, dostrzega sprzeczność między nauczaniem soborów średniowiecznych a tezą watykańskiego dokumentu. Utrzymuje, iż punkt 248 *Katechizmu Kościoła katolickiego*, w którym cytuje się Sobór Florencki, należy odczytać w kontekście tradycyjnej teologii. Odrzuca on jednocześnie możliwość uznania tegoż Soboru za przejaw esencjalizmu lub subordycjonizmu. Zgodnie z klasyczną teologią scholastyczną, która patrzy na ustanowienie Osób poprzez akty pochodzenia i relacji, J. Galot podkreśla, że Syn pochodzi z Ojca w sposób bierny, co nie czyni Go podległym, a średniowieczni autorzy rozszerzyli to rozumowanie na pochodzenie Ducha z Ojca i Syna<sup>34</sup>.

W obronie watykańskiego dokumentu wystąpił Jean-Miguel Garrigues. Starając się wykazać harmonię „Wyjaśnienia” z Soborem Florenckim, zwraca uwagę na różnice językowe w tych wypowiedziach. Uznając Syna za przyczynę w jej łacińskim rozumieniu, uczestnicy Soboru nie zamierzali odrzucać monarchii Ojca, lecz chcieli przedstawić porządek. Ten zaś nie jest sprzeczny z wzajemnością relacji, o czym przypomina *Katechizm Kościoła katolickiego*, odczytując Sobory Lyonki i Florencki zgodnie z tradycją patrystyczną, która pochodzenie Ducha Świętego przedstawia nie jako istotę, ale jako relację międzysobową Ojca i Syna. Sobór Florencki należy zatem odczytać w świetle uchwał Soborów IV Laterańskiego i II Lyonkiego<sup>35</sup>.

---

do II Soboru Lyonkiego podkreśla, że Duch Święty odwiecznie pochodzi od Ojca i Syna, nie jako od dwóch zasad, lecz jako od jednej zasady („tamquam ex uno principio”). Por. P. Gemeinhardt, *Die Filioque...*, dz. cyt., s. 18; Sobór Laterański IV (1215), *Konstytucje 2,4–2,5*, dz. cyt., s. 227–229; Sobór Lyonki II (1274), *Konstytucje II/1*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, 869–1312, dz. cyt., s. 415.

<sup>33</sup> Por. E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 170; D. Coffey, *The Roman „clarification” of the doctrine of the Filioque*, dz. cyt., s. 8; J. Y. Brachet, E. Durand, *La réception del al „Clarification”...*, dz. cyt., s. 101–104.

<sup>34</sup> Por. J. Galot, *L’origine éternelle de l’Esprit Saint*, dz. cyt., s. 510–515. Szerzej stanowisko J. Galota prezentują: E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 171; J. Y. Brachet, E. Durand, *La réception del al „Clarification”...*, dz. cyt., s. 58–63.

<sup>35</sup> Por. J. M. Garrigues, *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et l’enseignement du Concile de Florence*, „Irénikon” 68 (1995) nr 4, s. 502–505; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 172; J. Y. Brachet, E. Durand, *La réception del al „Clarification”...*, dz. cyt., s. 50–53; E. Lanne, *La processio dello Spirito Santo*

W teologii katolickiej zwraca się dalej uwagę na fakt, że chociaż rzymskie „Wyjaśnienie” stwierdza, że Tradycja łacińska zawsze odrzucała formułę και του Ηιου εκπορευομενον, to pojawia się ona w bulli Soboru Florenckiego *Laetentur coeli* jako dokładne tłumaczenie *Filioque*. Wówczas nie tylko uznano termin εκπορευομαι za synonim *procedere*, ale znaczenie και του Ηιου, ekwiwalent *Filioque*, przenoszono na δια του Ηιου, równoznaczne z *per Filium*. Było to potwierdzenie znaczenia wyrażenia δια του Ηιου, bliskiego Tradycji wschodniej. Popierając stanowisko autorów „Wyjaśnienia”, Garrigues uważa, że przez zachowanie odcieni znaczeniowych każdego z tych wyrażen oraz ukazanie wzajemnego uzupełniania się ich znaczeń rzymski dokument kontynuuje nauczanie Soboru Florenckiego, ale i zobowiązuje do dokładniejszego odczytania prawdy w nim zawartej<sup>36</sup>. Takiej interpretacji tej części „Wyjaśnienia” sprzeciwia się David Coffey, który uważa, że proponowane przez Sobór Florencki odczytanie δια του Ηιου jest zbyt łacińskie. Z kolei J. Galot krytykuje Garriguesa, zarzucając mu zredukowanie autentycznego *Filioque* do greckiej doktryny *per Filium*<sup>37</sup>.

Odnosząc się do tego rodzaju zarzutów, Garrigues zaznacza, że przyjmuje doktrynę *Filioque*, odrzuca zaś scholastyczny „filiokwizm”. *Filioque* – jego zdaniem – zasługuje na obronę ze względu na wyrażenie prawdy objawionej oraz nauki Soboru Konstantynopolitańskiego i ojców Kościoła niepodzielonego, a mianowicie prawdy o porządku Osób Boskich. Natomiast filiokwizm teologiczny, owoc polemiki po schizmie XI wieku<sup>38</sup>, błędnie dzieli Trójcę na

---

*nella tradizione occidentale*, dz. cyt., s. 256–257; B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problem*, Göttingen 2001, s. 535–536.

<sup>36</sup> Por. J. M. Garrigues, *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du Concile de Florence*, dz. cyt., s. 504–505; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 173; J. Y. Brachet, E. Durand, *La réception del al „Clarification”...*, dz. cyt., s. 50–53.

<sup>37</sup> Por. D. Coffey, *The Roman „clarification” of the doctrine of the Filioque*, dz. cyt., s. 10–12; J. Galot, *L'origine éternelle de l'Esprit Saint*, dz. cyt., s. 514; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 173–174; J. Y. Brachet, E. Durand, *La réception del al „Clarification”...*, dz. cyt., s. 102–104.

<sup>38</sup> Por. J. M. Garrigues, *À la suite de la Clarification romaine: le Filioque affranchi du „filiokwisme”*, „Irenikon” 69 (1996) nr 1, s. 191–193; J. M. Garrigues, *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du Concile de Florence*, dz. cyt., s. 504–505.

dwie diady relacji pochodzenia: ojcostwo–synostwo, jako rzeczywistość zakończoną w sobie samej, oraz ojcostwo/synostwo („tchnienie czynne” – tchnienie bierne). W wyniku tego podziału scholastyka zagubiła w pełni trynitarną wizję boskiej tajemnicy, w której każda Osoba istnieje i jest ustanawiana w relacji do dwóch pozostałych, a zastąpiła ją przez rozumienie zależności między Osobami w systemie binarnym. Autentyczne znaczenie *Filioque* – podkreśla Garrigues – zachowuje wzajemną immanencję Osób w relacjach absolutnie trynitarnych, w których wszystkie Osoby biorą aktywny udział<sup>39</sup>.

Na potrzebę dowartościowania „wzajemności trynitarniej” zwrócił też uwagę Waław Hryniewicz. Według niego dokument rzymski chętnie mówi o trynitarnym porządku i o „trynitarnym charakterze”, który Duch Święty wnosi w relacje między Ojcem a Synem. Nie dostrzega jednak wystarczająco nauki o równoczesności dwóch różnych pochodzeń. Zapewne jest to wpływ św. Augustyna, zwolennika modelu binarnego (diadycznego). Najpierw mówi on tylko o zrodzeniu Syna. Duch pochodzi według niego od Ojca i Syna jako od jednej zasady bądź jednego początku – „tamquam ex uno principio”<sup>40</sup>. Takie ujęcie krytycznie ocenia W. Hryniewicz. Myślenie binarne o „diadzie” Ojca i Syna prowadzi do idei następstwa, a więc sukcesywności Boskich pochodzeń, co narusza trynitarną równoczesność

<sup>39</sup> Garrigues przyjmuje tu za swoje niektóre poglądy teologów prawosławnych, którzy negatywnie oceniają *Filioque*. Zaznacza jednak, że odchylenia wynikają z różnych sposobów przedstawiania tej doktryny, a nie z doktryny jako takiej. W odniesieniu do myśli Tomasza z Akwinu, którego teologowie prawosławni nierzadko utożsamiają z filiokwizmem, Garrigues zauważa, że jego znajomość tradycji patrystycznej pozwoliła mu wprowadzić pewne korekty do systemu filiokwistycznego. Całościowa lektura pism Tomasza pozwala więc stwierdzić, że jego rozumienie Trójcy Świętej ma solidne podstawy patrystyczne, a jego wyjaśnienia odnośnie do relacji przeciwieństw są zrównoważone, co zapobiega odczytaniu ich jako subordynacjonistycznych czy esencjalistycznych. Z drugiej strony Garrigues krytycznie ocenia uproszczenia w tomistycznym ujęciu tego zagadnienia. Por. J. M. Garrigues, *La réciprocité trinitaire de l'Esprit-Saint par rapport au Pere et au Fils selon saint Thomas d'Aquin*, „Revue Thomiste” 98 (1998) nr 2, s. 267–268; J. M. Garrigues, *A la suite de la Clarification romaine: le Filioque affranchi du „filioquisme”*, dz. cyt., s. 194–206; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 174–175, 179; A. Cozzi, *Il „Filioque” alla luce del principio di reciprocità...*, dz. cyt., s. 58–59.

<sup>40</sup> Tak za Augustynem ujmuje to II Sobór Lyonński (1274), cytowany w watykańskim dokumencie. Por. Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji...*, dz. cyt., s. 166.



i wzajemność Osób Boskich. Dlatego stwierdzenie „tamquam ex uno principio” jest według niego nie do przyjęcia w teologii prawosławnej. Ojciec nie może być wraz z Synem „jednym początkiem” i „jedną zasadą” pochodzenia Ducha<sup>41</sup>.

„Wyjaśnienie” zaprasza zatem do opracowania chrystologii i pneumatologii, które lepiej ukaze relację Chrystusa i Ducha, aby w rezultacie rozjaśnić problematykę *Filioque* i zrównoważyć stanowiska. Wychodząc z założenia, że Trójca immanentna jest zrozumiała poprzez ekonomię, dużego znaczenia – w przekonaniu teologów katolickich – nabiera odnotowane w rzymskim dokumencie współdziałanie obydwu Osób w dziele zbawienia. Zanim Chrystus udzieli Ducha ludziom – zauważa W. Hryniewicz – sam jest najpierw tym, który przyjmuje Ducha, czyli osobowym „miejscem” Jego spoczynku. To prowadzi nas do odwiecznej tajemnicy Ducha Świętego, „spoczywającego” od początku na Synu. Myśl o tym, że Duch Święty spoczywa na Synu zarówno w wieczności, jak i w czasie, stwarza zaś nowe możliwości relacji między Synem i Duchem. Tutaj też, zdaniem lubelskiego teologa, należy szukać miejsca rzeczywistej zbieżności tradycji wschodniej i zachodniej<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Por. W. Hryniewicz, „*Filioque*” w dialogu chrześcijan dzisiaj..., dz. cyt., s. 180–181. Por. A. Cozzi, *Il „Filioque” alla luce del principio di reciprocità...*, dz. cyt., s. 59–60. W tym kontekście także inni teologowie katolicy mówią o potrzebie pogodzenia porządku pochodzenia z wzajemnością trynitarną, wskazując na znaczenie patrystycznego pojęcia perychorezy (*perichoresis*). David Coffey, dla przykładu, wskazuje na konieczność stworzenia takiego ujęcia, które odpowiadałoby wzajemności trynitarniej, ale przy zachowaniu porządku pochodzeń z czasów Soboru Florenckiego. W tym celu proponuje on, aby rozpatrywać Trójcę Świętą z dwóch punktów widzenia: *in fieri*, który odnosi się do ustanowienia Osób Boskich, zawiera relacje pochodzenia i monarchę oraz *in facto esse*, które pojmuje relacje międzyosobowe jako prawdziwie trynitarnie z punktu widzenia współlistotności. Por. D. Coffey, *The Roman „clarification” of the doctrine of the Filioque*, dz. cyt., s. 18–23. Na pewne braki tej propozycji wskazuje A. Cozzi, *Il „Filioque” alla luce del principio di reciprocità...*, dz. cyt., s. 65–67, 69. Por. także E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 187–188.

<sup>42</sup> Por. W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo...*, dz. cyt., s. 216–217; W. Hryniewicz, „*Filioque*” w dialogu chrześcijan dzisiaj..., dz. cyt., s. 181–182. Por. J. M. Garrigues, *A la suite de la Clarification romaine: réciprocité et complémentarité du Christ et de l'Esprit dans l'économie du salut*, „Nouvelle Revue Théologique” 119 (1997) nr 3, s. 325–332; M. A. Vannier, *La clarification sur le „Filioque”*, dz. cyt., s. 106–107. Myśl o tym, że Duch spoczywa na Synu zarówno w wieczności, jak i w czasie, pojawia się trzykrotnie w rzymskim „Wyjaśnieniu”: 1) w cytacie z katolicko-prawosławnego uzgodnienia w Monachium; 2) w cytowanym zdaniu Jana z Damaszku; 3) w reflek-

Według Alberto Cozziego teksty cytowane w „Wyjaśnieniu” jako podstawa wzajemności dotyczą bezpośrednio posłania. Choć teologia łacińska łatwo przechodzi od objawienia do bytu, przyjmując, że Osoby objawiły się zgodnie ze swoim właściwościami, to jednak teologom prawosławnym trudno będzie zaakceptować rozszerzenie wzajemności ekonomii na życie immanentne Trójcy Świętej<sup>43</sup>.

Podjęta w „Wyjaśnieniu” tematyka dotyczy zarówno Kościoła katolickiego, jak i innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, zwłaszcza zaś Kościoła prawosławnego. Można zatem rozważyć, jakie były reakcje pasterzy i teologów prawosławnych na watykański dokument.

### 3. Reakcje teologów prawosławnych na rzymski dokument

Rzymskie „Wyjaśnienie” spotkało się ze znacznym zainteresowaniem pasterzy i teologów prawosławnych. Sam dokument został opublikowany w kilku tamtejszych czasopismach teologicznych<sup>44</sup>. Swoje opinie na jego temat wyraziło wielu znanych teologów prawosławnych, między innymi Olivier Clément, Boris Bobrinsky, Joannis Zizioulas, Jean-Claude Larchet<sup>45</sup>. Ich reakcje na ten dokument oddają

---

sji na temat Boskiej miłości, która ma swój początek w Ojcu i spoczywa w „Synu Jego umiłowania” (dwukrotnie w przypisach do dokumentu nr 10 i 11). Por. Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji...*, dz. cyt., s. 161, 167–168.

<sup>43</sup> Por. A. Cozzi, *Il „Filioque” alla luce del principio di reciprocità...*, dz. cyt., s. 69–72; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 196.

<sup>44</sup> Watykański dokument został opublikowany m.in. w „Episkepsis” 28 (1997), s. 7–16; „Easter Churches Journal” (1995) nr 2–3, s. 35–46; „Orthodoxes Forum” 11 (1997), s. 223–231; „Oriente Cristiano” 35 (1996), s. 61–72. Natomiast dokumentu nie opublikowały m.in. oficjalne organy Patriarchatu Moskiewskiego oraz Prawosławnego Kościoła Grecji. Por. E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 205; M. A. Vannier, *La clarification sur le „Filioque”*, dz. cyt., s. 98.

<sup>45</sup> Por. O. Clément, *Enfin, un oecuménisme créateur*, „Contacts” 48 (1996), s. 2–4; B. Bobrinsky, *Vers une vision commune du mystère trinitaire*, „La Documentation Catholique” 1996 nr 2130 (21 janvier), s. 89–90; J. Zizioulas, *One single source. An orthodox response to the clarification on the Filioque*, [w:] J. Zizioulas, *The one and thy many. Studies on God, man, the Church, and the world today*, Alhambra CA 2010, s. 41–45; J. C. Larchet, *La questione del „Filioque” nella recente Chiarificazione del Consiglio Pontificale per la promozione dell’Unità dei Cristiani*, „Italia Ortodossa” 24 (2001) nr 3–4, s. 17–27 (cz. I); „Italia Ortodossa” 25 (2002) nr 1–2, s. 12–32 (cz. II).

dwie tendencje w dzisiejszej teologii prawosławnej: „rygorystyczną” i „umiarkowaną”. W swojej refleksji, podobnie jak katolicy, odnoszą się oni do normatywnej wartości symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego (monarchia Ojca), kwestii terminologicznych i historycznych, komplementarności Tradycji greckiej i łacińskiej oraz relacji między Duchem Świętym i Chrystusem.

Teologowie prawosławni pozytywnie ocenili podkreślenie w tym dokumencie monarchii Ojca oraz uznanie normatywnej wartości symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego<sup>46</sup>. Optymistycznie przyjęto odniesienie się w „Wyjaśnieniu” do katolicko-prawosławnego dokumentu z Monachium (1982), gdzie czytamy o możliwości wspólnego wyznania, że Duch Święty pochodzi od Ojca jako jedynego źródła w Trójcy. Po takich słowach – jak zauważył Bobrinskoy – zdumiewa, że pochodzenie Ducha Świętego wciąż dzieli oba Kościoły<sup>47</sup>.

Rozróżnienie pomiędzy „pochodzeniem” (εκπορευσις) Ducha a „pochodzeniem” (*processio*) wspólnym dla Syna i Ducha zdaniem Borisa Bobrinskoya ma znaczenie fundamentalne i dlatego jego pojawienie się w rzymskim dokumencie jest bardzo istotne<sup>48</sup>. Docenia to również Joannis Zizioulas, choć z trudnością przyjmuje rozróżnienie między „pochodzeniem według istoty”, w którym zawierałoby się *Filioque*, a „pochodzeniem według hipostazy”, w którym Duch Święty ma wyjątkową relację z Ojcem<sup>49</sup>.

Tę samą trudność dostrzega Larchet. Umieszczając czynne pochodzenie Ducha z Ojca i Syna w innym kontekście niż εκπορευσις Ojca jako jedynego źródła, rzymskie „Wyjaśnienie” – jego zdaniem – roz-

<sup>46</sup> Por. B. Bobrinskoy, *Vers une vision commune du mystère trinitaire*, dz. cyt., s. 89; J. Zizioulas, *One single source...*, dz. cyt., s. 41; D. Ciobotea, *Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus rumänisch-orthodoxer Sicht*, [w:] *Vom Heiligen Geist...*, dz. cyt., s. 157; T. Koev, *Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus bulgarisch-orthodoxer Sicht*, [w:] *Vom Heiligen Geist...*, dz. cyt., s. 164; J. C. Larchet, *La questione del „Filioque”...*, cz. I, dz. cyt., s. 19–20; M. Stavrou, „*Filioque*” a teologia trynitarna, tłum. L. Balter, [w:] *Tajemnica Trójcy Świętej*, Poznań 2000, s. 415 (*Communio*, 13); W. Hryniewicz, „*Filioque*” w dialogu chrześcijan dzisiaj..., dz. cyt., s. 175–176; B. Oberdorfer, *Filioque...*, dz. cyt., s. 541.

<sup>47</sup> Por. B. Bobrinskoy, *Vers une vision commune du mystère trinitaire*, dz. cyt., s. 89.

<sup>48</sup> Por. B. Bobrinskoy, *Vers une vision commune du mystère trinitaire*, dz. cyt., s. 89; J. Bujak, *Kwestia „Filioque”...*, dz. cyt., s. 317.

<sup>49</sup> Por. J. Zizioulas, *One single source...*, dz. cyt., s. 43–44; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 208–209.

dziela w niedopuszczalny sposób „pochodzenie z natury” (przekazywanie boskiej istoty) i „pochodzenie z hipostazy” (relacja z Ojcem). W pojęciu ojców greckich i Kościoła prawosławnego te aspekty są nierozdzielne, ponieważ nie istnieje hipostaza bez istoty<sup>50</sup>.

Według teologów prawosławnych rozwiązanie wymaga także kwestia dotycząca znaczenia „jednoczesności” odwiecznego pochodzenia Syna i Ducha. Święty Grzegorz z Nyssy mówił, że Duch „towarzyszy” Synowi w Jego odwiecznym pochodzeniu, a św. Jan Damasceński zaproponował obraz jednoczesności słowa i oddechu. Natomiast św. Augustyn – zdaniem teologów prawosławnych – prezentuje „binarne” spojrzenie na pochodzenie Syna i Ducha. Najpierw mówi tylko o pochodzeniu Syna, później dodaje pochodzenie Ducha z Ojca i Syna jako „jednej zasady”. Te dwa etapy – jak zauważa Bobrinskoy – przeczą fundamentalnym zasadom języka „trynitarnego”. Zgodnie z nim, mówiąc o jednej boskiej Hipostazie, „natychmiast” trzeba umieścić ją w relacji do dwóch pozostałych, ponieważ każda niesie drugą w sobie i stanowi pole ich wspólnej jedności<sup>51</sup>.

Różnie oceniono też katolicką interpretację *Filioque* i związaną z tym kwestię komplementarności Tradycji greckiej i łacińskiej. Według Oliviera Clémenta *Filioque* nie jest ani herezją, ani nie jest niezgodne z doktryną prawosławną<sup>52</sup>. Łacińskie *processio* oraz greckie εκπορευσις przedstawiają wprawdzie różne, ale nie przeciwstawne ujęcia. Stąd Clément odwołuje się do Maksyma Wyznawcy, który usprawiedliwia *Filioque* na podstawie nauczania ojców aleksandryjskich<sup>53</sup>.

Z rezerwą do wniosku „Wyjaśnienia” o komplementarności Tradycji greckiej i łacińskiej odnosi się Boris Bobrinskoy. W jego ocenie

<sup>50</sup> Por. J. C. Larchet, *La questione del „Filioque”...*, cz. 2, dz. cyt., s. 15. Zarzut ten – jak zauważają Jean Yves Brachet i Emmanuel Durand – wynika z błędnego zrozumienia tekstu „Wyjaśnienia”. Por. J. Y. Brachet, E. Durand, *La réception de la „Clarification”...*, dz. cyt., s. 65–66; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 213–214.

<sup>51</sup> Por. B. Bobrinskoy, *Vers une vision commune du mystère trinitaire*, dz. cyt., s. 90; J. Bujak, *Kwestia „Filioque”...*, dz. cyt., s. 318–319.

<sup>52</sup> Por. O. Clément, *Enfin, un oecuménisme créateur*, dz. cyt., s. 2–4.

<sup>53</sup> Por. O. Clément, *I volti dello Spirito*, Magnano 2004, s. 72–73. Odnosząc się do watykańskiego dokumentu, francuski teolog prawosławny stwierdza: „W sumie nie chodzi o zanegowanie tradycji łacińskiej, lecz o ukazanie dwóch częściowo odmiennych ujęć, obu słusznych i bynajmniej nie sprzecznych”. O. Clément, *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papieża*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 68.

poczynione tam odniesienia do Soborów IV Laterańskiego (1215), a zwłaszcza do Lyonńskiego (1274) nie są zadowalające. Dla prawosławia Ojciec nie może być „wraz z Synem” jedynym *principium* pochodzenia Ducha Świętego<sup>54</sup>. Chrysostomos Konstantinidis, metropolita prawosławny, stwierdza, że mimo uznania monarchii Ojca rzymski dokument w drugiej części jeszcze wyraźniej przedstawia „teologię łacińską na temat pochodzenia Ducha Świętego”<sup>55</sup>. Dlatego próby pogodzenia nauki o *Filioque z credo* Soboru Konstantynopolitańskiego z 381 roku są skazane na niepowodzenie, jak uważa metropolita Mołdawii i Bukowiny, obecnie patriarcha Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego, Daniel Ciobotea. Według niego liturgicznie nie ma alternatywy dla powrotu do symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego<sup>56</sup>.

Krytycznie ocenia ten wątek „Wyjaśnienia” Jean-Claude Larchet. Docenia on chęć przybliżenia się strony katolickiej do Wschodu i poszukiwanie komplementarności. W istocie jednak teologia łacińska nie oddaliła się od wpływów augustiańsko-tomistycznych, o czym świadczy według niego sposób postrzegania monarchii, pozornie podobny do ujęcia Focjusza, ale ostatecznie wieloznaczny. W rzymskim dokumencie stwierdzono, że Ojciec jest jedyną przyczyną ostateczną, a nie że jest jedyną przyczyną w sensie absolutnym, co nie wyklucza Syna. W przekonaniu Larcheta to właśnie uniemożliwia komplementarność łacińskiej doktryny *Filioque* z symbolem Soboru w Konstantynopolu z 381 roku<sup>57</sup>. Dla niego teologie łacińska i grecka są nieprzejezdne i nie uda się dojść do porozumienia, chyba że Kościół łaciński odrzuci *Filioque*<sup>58</sup>.

Bardziej umiarkowanie zastrzeżenia do tej części „Wyjaśnienia” przedstawił metropolita Joannis Zizioulas. Kluczowe znaczenie

---

<sup>54</sup> Por. B. Bobrinskoy, *Vers une vision commune du mystere trinitaire*, dz. cyt., s. 89; T. Koev, *Das römische Dokument ...*, dz. cyt., s. 166–167; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 206–207.

<sup>55</sup> Por. Chrysostomos [Konstantinidis], *Es besteht keine Gefahr der Irrlehre*, „30 Tage in Kirche und Welt” 1996 nr 4, s. 39–40.

<sup>56</sup> Por. Daniel [Ciobotea], *Der Heilige Geist geht aus dem Vater hervor und ruht im Sohn*, „30 Tage in Kirche und Welt” 1996 nr 4, s. 41; B. Oberdorfer, *Filioque...*, dz. cyt., s. 543.

<sup>57</sup> Por. J. C. Larchet, *La questione del „Filioque”...*, cz. 1, dz. cyt., s. 20; cz. 2, dz. cyt., s. 30; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 211–212.

<sup>58</sup> Por. J. C. Larchet, *La questione del „Filioque”...*, cz. 2, dz. cyt., s. 14–18; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 216.

w kwestii *Filioque* ma dla niego pojęcie „przyczyny” (*aitia*). Nie bez powodu ojcowie kapadoccy wprowadzili ten termin po słowach „źródło” (*pege*) i „zasada” (*arche*), które od czasów św. Anzelma były wspólne Tradycji wschodniej i zachodniej. Termin „przyczyna”, odniesiony do Ojca – wyjaśnia grecki teolog – oznacza wolny i osobowy podmiot działania, zaś „źródło” albo „zasada” mają znaczenie związane z naturą i nieosobowe. Grecka patrystyka od czasów ojców kapadockich – jak zauważa Zizioulas – utożsamiała jednego Boga z Osobą Ojca, a św. Augustyn – z boską substancją (*deitas* lub *divinitas*). Wprawdzie IV Sobór Laterański wyklucza tego rodzaju interpretację, jakoby boska substancja mogła być źródłem lub przyczyną zrodzenia Syna i pochodzenia Ducha<sup>59</sup>, niemniej kapadocka idea „przyczyny” – zdaniem metropolity Pergamonu – nie weszła do teologii łacińskiej. Prawda, że Ojciec jest jedyną przyczyną zarówno Syna, jak i Ducha nie w pełni zawarta jest w wyrażeniu Augustyna *principaliter*. Podobnie niejasne jest stwierdzenie Soboru Lyońskiego (1274), że Ojciec jako Ojciec swojego Syna stanowi z Nim zawsze jedyne *principium*, z którego Duch Święty pochodzi<sup>60</sup>.

W przekonaniu Zizioulasa, rzymskie „Wyjaśnienie” zdaje się nie odróżniać „monarchii Ojca” (czyli idei ojców greckich, że Ojciec jest jedyną „zasadą” czy „przyczyną” (*aitia*), gdy chodzi o pochodzenie Osób Boskich w Trójcy) od stwierdzenia św. Augustyna, że Duch Święty pochodzi od Ojca *principaliter*. Tak rozumiana doktryna *Filioque* – zdaniem metropolity Pergamonu – sugerowałaby istnienie dwóch źródeł osobowego istnienia Ducha: Ojca, czyli pierwszą przyczynę (*principaliter*), oraz Syna – drugorzędną (nie-*principaliter*). Konieczne według Joannisa Zizioulasa jest ustalenie, czy *principaliter* Augustyna zakłada, że Syn jest czymś w rodzaju drugorzędnej przyczyny w ontologicznym pochodzeniu Ducha. Jasne uznanie przez teologię łacińską, że Syn nie stanowi „przyczyny” (*aition*) pochodzenia Ducha wpłynęłoby na zbliżenie obu tradycji<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Pozytywnie ocenia odwołanie się „Wyjaśnienia” do postanowień IV Soboru Laterańskiego rumuński teolog prawosławny Dimitru Popescu. Por. D. Popescu, *Il problema del „Filioque”: „ekporeusis” i „processio”. Il metodo teologico*, „Nicolau” 26 (1999) nr 1–2, s. 263–264.

<sup>60</sup> Por. J. Zizioulas, *One single source...*, dz. cyt., s. 41–43; Sobór Lyoński II (1274), *Konstytucje II/1*, dz. cyt., s. 415.

<sup>61</sup> Por. J. Zizioulas, *One single source...*, dz. cyt., s. 42–43; T. Koev, *Das römische Dokument...*, dz. cyt., s. 166; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 207–208; J. Bujak, *Kwestia „Filioque”...*, dz. cyt., s. 319–320.

Docenić należy w dokumencie watykańskim próbę nowego przedstawienia roli Ducha Świętego w ekonomii zbawienia oraz w tajemnicy Chrystusa. Na szczególną uwagę – zdaniem Borisa Bobrinskoya – zasługuje refleksja, że nie tylko Chrystus obiecuje i posyła Ducha (co poza kontekstem można uznać za „filiokwizm”), ale również że Duch Święty spoczywa na Chrystusie, że Jezus jest posłuszny Duchowi i że Duch Święty „przygotował” wcielenie. Z dokumentu nie wynika jednak, jakie wnioski należy wyciągnąć z tej nowej wizji roli Ducha Świętego<sup>62</sup>.

Według prawosławnych wyjaśnienia wymaga zwłaszcza rozumienie roli Syna w odwiecznym pochodzeniu Ducha Świętego. Dokument rzymski, nawiązując do św. Maksyma Wyznawcy i innych Ojców, wskazuje na formułę „przez” – Duch Święty pochodzi „od Ojca przez Syna” (εκ του Πατροσ δια του Ηιου). Zizioulas akceptuje to ujęcie pod warunkiem, że równocześnie zostanie uwzględniona rola Ojca jako „jedyniej przyczyny”<sup>63</sup>. Larchet zauważa w nim logikę filiokwizmu i dlatego je odrzuca. Cytowane w „Wyjaśnieniu” teksty patrystyczne mogą być rozumiane tylko w perspektywie zbawczego działania (energii)<sup>64</sup>.

Według Zizioulasa w dokumencie brakuje rozróżnienia między ekonomicznym i wiecznym wymiarem Trójcy, o czym świadczy końcowa część „Wyjaśnienia”, prezentująca Ducha jako Dar miłości Ojca dla Syna. Ukazując Ducha w ekonomii zbawienia, próbuje się wyjaśnić relacje wewnątrztrynitarnie. Teologia prawosławna może uznać *Filioque* na poziomie ekonomii, ale nie w odniesieniu do Trójcy immanentnej. Niezasadne wydaje się też powoływanie na teksty Grzegorza Palamasa i Jana Damasceńskiego<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Por. B. Bobrinskoy, *Vers une vision commune du mystere trinitaire*, dz. cyt., s. 89–90; W. Hryniewicz, „*Filioque*” w dialogu chrześcijan dzisiaj..., dz. cyt., s. 173.

<sup>63</sup> Por. J. Zizioulas, *One single source...*, dz. cyt., s. 43; J. Bujak, *Kwestia „Filioque”...*, dz. cyt., s. 320–321. Podobne stanowisko zajmuje Michel Stavrou. Por. M. Stavrou, „*Filioque*” a teologia trynitarna, dz. cyt., s. 415.

<sup>64</sup> Por. J. C. Larchet, *La questione del „Filioque”...*, cz. 2, dz. cyt., s. 16–17; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 214–215.

<sup>65</sup> Por. J. Zizioulas, *One single source...*, dz. cyt., s. 44–45; J. Zizioulas, *Das Dokument über die griechische und lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes aus griechisch-orthodoxer Sicht*, [w:] *Vom Heiligen Geist...*, dz. cyt., s. 145–146; D. Popescu, *Il problema del „Filioque”...*, dz. cyt., s. 264–265; J. C. Larchet, *La questione del „Filioque”...*, cz. 2, dz. cyt., s. 18–21; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 208–210; J. Bujak, *Kwestia „Filioque”...*, dz. cyt., s. 321.

Natomiast Boris Bobrinsky, w odróżnieniu od większości, skłonny jest uznać, że między ekonomią a teologią Trójcy istnieje ścisły związek, „tak że możemy wznosić się od jednej do drugiej”<sup>66</sup>.

Po ukazaniu reakcji katolickich i prawosławnych na „Wyjaśnienie” można zapytać, z jaką recepcją spotkał się ten dokument w oficjalnym dialogu katolicko-prawosławnym.

#### 4. Recepcja „Wyjaśnienia” w oficjalnym dialogu katolicko-prawosławnym

„Wyjaśnienie”, choć opublikowane przez watykańską dykasterię, miało na celu wsparcie dialogu z Kościołem prawosławnym na temat *Filioque*. Dzięki publikacji dokumentu temat ten został podjęty w katolicko-prawosławnym dialogu w USA, prowadzonym od 1965 roku pod patronatem Konferencji Katolickich Biskupów oraz Stałej Konferencji Kanonicznych Biskupów Prawosławnych tego kraju. Owocem konsultacji podjętych w 1999 roku jest dokument Prawosławno-Katolickiej Komisji Teologicznej Ameryki Północnej z 25 października 2003 roku pod tytułem: *Filioque: problem dzielący Kościół*?<sup>67</sup>. Składa się on z czterech części: pierwsza przywołuje świadectwa biblijne, druga omawia aspekt historyczny problemu, trzecia dotyczy teologii i wreszcie czwarta zawiera zalecenia.

Po prezentacji świadectw biblijnych i strony historycznej, zakończenie części drugiej dokumentu odnosi się do fragmentu „Wyjaśnienia”, gdzie mowa jest o uznaniu przez Kościół katolicki normatywnej i nieodwołalnej wartości symbolu konstantynopolitańskiego z 381 roku. Autorzy dokumentu dialogowego stwierdzają:

<sup>66</sup> Por. B. Bobrinsky, P. Chauvet [i in.], *Qu'ils soient un. L'œcuménisme dans le sillon du Père Marie-Joseph Le Guillou*, Paris 2001, s. 36; R. Flogaus, *Wurzel allen theologischen Übels oder soteriologische Notwendigkeit? Zum Verständnis des Filioque in der orthodoxen, römisch-katholischen und evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, [w:] *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*, red. M. Böhnke, A. E. Kattan, B. Oberdorfer, Freiburg–Basel–Wien 2011, s. 150–151.

<sup>67</sup> Por. North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: A Church dividing issue?* (Washington, October 25, 2003), „The Greek Orthodox Theological Review” 49 (2004) nr 3–4, s. 359–392.



Mimo że Kościół katolicki [...] nie uważa *Filioque* za sprzeczne z *Credo* z 381 roku, znaczenie tego fragmentu w watykańskiej deklaracji z 1995 roku nie powinno zostać zminimalizowane. Odpowiedzią na ten ważny dokument jest nasze własne studium nad *Filioque* rozpoczęte w 1999 roku i mamy nadzieję, że obecna deklaracja będzie bodźcem do dalszych pozytywnych dyskusji między naszymi wspólnotami, jakich sami mogliśmy doświadczyć<sup>68</sup>.

Podkreślenie, iż w rozumieniu katolickim *Filioque* nie jest sprzeczne z symbolem, a z drugiej strony brak w dokumencie dialogowym wzmianki na temat zasadniczej tezy „Wyjaśnienia” o komplementarności tradycji greckiej i łacińskiej może świadczyć – jak zauważa Elena Álvarez – o pewnej rezerwie katolicko-prawosławnego dokumentu w odniesieniu do tej tezy tekstu rzymskiego. Istotnie, we wnioskach końcowych Prawosławno-Katolicka Komisja Teologiczna Ameryki Północnej zaleciła usunięcie *Filioque* z liturgii łacińskiej<sup>69</sup>.

W części trzeciej, teologicznej, autorzy katolicko-prawosławnego dokumentu wskazują na to, co zgodne dla obu tradycji: obie uznają Ducha Świętego za odrębną Osobę (Hipostazę), równą Ojcu i Synowi; wierzą w istnienie Ducha Świętego jako Boga, współistotnego Ojcu i Synowi; wyznają, że Ojciec jest pierwotnym źródłem i ostateczną przyczyną boskiego bytu i działania; przyjmują, że Osoby lub Hipostazy w Trójcy różnią się od siebie jedynie dzięki relacjom wynikającym z pochodzenia; w końcu obie strony uznają, że wszystkie działania Boga są wspólnym dziełem Ojca, Syna i Ducha Świętego<sup>70</sup>.

W dyskusji nad *Filioque* – zdaniem autorów dokumentu dialogowego – Wschód i Zachód dzielą dwie zasadnicze kwestie: jedna o charakterze ściśle teologicznym, druga eklezjologicznym.

---

<sup>68</sup> Por. North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque...*, dz. cyt., s. 379–380 [tłum. własne – T. K.].

<sup>69</sup> Por. North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque...*, dz. cyt., s. 391; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 199.

<sup>70</sup> Por. North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque...*, dz. cyt., s. 381–382; J. Bujak, *Kwestia „Filioque”...*, dz. cyt., s. 322–323; J. Oelde-mann, *Das Filioque im ökumenischen Dialog. Die Ergebnisse der bisherigen Dialog im Überblick*, [w:] *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven...*, dz. cyt., s. 194.

Na początku refleksji teologicznej autorzy dokumentu dialogowego zwracają uwagę na ograniczoność ludzkiego języka i potrzebę rozróżnienia terminów *εκπορευσις* i *processio*, które odczytują podobnie jak autorzy watykańskiego dokumentu z 1995 roku. Katolicko-prawosławny dokument dystansuje się jednak od „Wyjaśnienia” odnośnie do znaczenia, jakie nadaje się tej różnicy terminologicznej. Tekst watykański wykazuje zgodność obu tradycji co do zasadniczej nauki i ich komplementarność; tekst dialogowy uwypukla różnice teologiczne, utrudniające pogodzenie obydwu tradycji<sup>71</sup>. Wyraża to następująco: „Te różnice, mimo że subtelne, są istotne i ciężar tradycji teologicznej, która za nimi stoi, czyni tym trudniejsze ich wzajemne pojednanie na poziomie teologicznym”<sup>72</sup>.

Odnosnie do eklezjologii, ocena jest również mało optymistyczna. Dodanie *Filioque* do symbolu wiary w 1014 roku prawosławni traktują jako uzurpację przez papieża autorytetu należnego jedynie soborowi ekumenicznemu; katolicy zaś uważają to za uprawnione wykonywanie urzędu prymacjalnego do głoszenia i wyjaśniania wiary Kościoła. Problem struktur i sprawowania władzy w Kościele jest określany w katolicko-prawosławnym dokumencie jako „bardzo poważny”, gdyż znajduje się u podstaw wszystkich kwestii teologicznych i praktycznych, które wciąż dzielą nasze wspólnoty<sup>73</sup>.

Poza tym ekumeniczny dokument z USA docenia wysiłek, jaki w ostatnich latach włożono w poszukiwanie nowych sposobów wyrażania wiary i zachęca do dalszego studiowania teologii Ducha Świętego, szukając podstaw porozumienia w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła pierwszych wieków, zachowując otwartość na nowe wymiary wspólnej wiary. W tym punkcie dokument ukazuje wspólną z rzymskim „Wyjaśnieniem” drogę do pojednania w kwestii *Filioque*<sup>74</sup>.

Dokument kończy się konkretnymi zaleceniami służącymi takiemu porozumieniu. Niezbędne jest budowanie dialogu teologicznego

<sup>71</sup> Por. North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque...*, dz. cyt., s. 382–383; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 200–201.

<sup>72</sup> Por. North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque...*, dz. cyt., s. 387 [tłum. własne – T. K.].

<sup>73</sup> Por. North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque...*, dz. cyt., s. 387–388; J. Bujak, *Kwestia „Filioque”...*, dz. cyt., s. 324; J. Oeldemann, *Das Filioque im ökumenischen Dialog...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>74</sup> Por. North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque...*, dz. cyt., s. 388–389; E. Á. Álvarez, *Procede del Padre y del Hijo...*, dz. cyt., s. 201–202.

opartego na Piśmie Świętym i nauczaniu pierwszych soborów powszechnych; uznanie ograniczoności ludzkiego języka w formułowaniu ostatecznych twierdzeń dotyczących wewnętrznego życia Boga; jaśniejsze rozróżnienie między boską i hipostatyczną tożsamością Ducha a kwestiami dotąd nierozwiązanymi; możliwe rozróżnienie między ściśle teologiczną kwestią pochodzenia Ducha Świętego a eklezjologicznymi treściami związanymi z prymatem i doktrynalnym autorytetem Kościoła. Należy też rozważyć eklezjologiczny status soborów zwoływanych w obu Kościołach po okresie siedmiu soborów ekumenicznych. W końcu zaleca się, aby Kościół katolicki powrócił w liturgii i katechezie do wyznania wiary z 381 roku i uznał za nieaktualne anatemy rzucone przez Sobór w Lyonie z 1274 roku na tych, którzy nie uznają, że Duch Święty odwiecznie pochodzi od Ojca i Syna<sup>75</sup>.

W podsumowaniu należy stwierdzić, iż Papieska Rada w dokumencie na temat pochodzenia Ducha Świętego starała się rozwiązać dwa problemy. Po pierwsze, celem dokumentu było wykazanie, że Kościół rzymskokatolicki uznaje prawowierność symbolu wiary II Soboru powszechnego w Konstantynopolu (381), a tym samym formuły o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca (monarchia Ojca) jako podstawy dla przyszłego porozumienia. Po drugie, autorzy dokumentu starali się zinterpretować *Filioque* w świetle tego wspólnego, pierwotnego wyznania wiary, aby wykazać komplementarność tradycji greckiej i łacińskiej w tym względzie. Watykańskie „Wyjaśnienie” – jak wynika z przeprowadzonych badań – spotkało się z dużym zainteresowaniem teologów katolickich i prawosławnych. W debacie wokół dokumentu, obok elementów pozytywnych, pojawiły się zastrzeżenia i pytania szczegółowe. Wszyscy komentatorzy, niezależnie od wyznania, pozytywnie ocenili potwierdzenie normatywnej wartości symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego oraz sformułowanie o monarchii Ojca jako pierwotnego źródła życia trynitarnego. Teologowie prawosławni oraz niektórzy teologowie katolicycy odnotowali brak wskazania przez Papieską Radę na konsekwencje wynikające z podjętego wyjaśnienia

---

<sup>75</sup> Por. North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque...*, dz. cyt., s. 390–392; J. Bujak, *Kwestia „Filioque”...*, dz. cyt., s. 327; J. Oeldemann, *Das Filioque im ökumenischen Dialog...*, dz. cyt., s. 196.

(usunięcie dodatku *Filioque* z *credo* Kościoła rzymskokatolickiego). Po obu stronach pojawiły się wątpliwości odnośnie do wyjaśnień terminologicznych i historycznych, w tym interpretacji nauki soborów średniowiecznych. Zdecydowana większość teologów prawosławnych odrzuciła centralny punkt watykańskiego dokumentu o komplementarności obu tradycji i ponowiła prośbę o usunięcie *Filioque* z wyznania wiary Kościoła rzymskokatolickiego. Pozytywnie przyjęto wskazanie potrzeby głębszego wyjaśnienia relacji między Chrystusem i Duchem Świętym. Doprecyzowania wymaga jednak stosunek między teologią (Trójca immanentna) i ekonomią zbawienia (Trójca ekonomii). Rzymskie „Wyjaśnienie” miało swój wpływ na oficjalny dialog katolicko-prawosławny. W wypracowanym przez Prawosławno-Katolicką Komisję Teologiczną Stanów Zjednoczonych dokumencie na temat *Filioque* jedynie częściowo przyjęto treść rzymskiego „Wyjaśnienia”. Doceniono stwierdzenie normatywnej wartości symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego, odrzucono natomiast główny wniosek watykańskiego tekstu dotyczący komplementarności greckiej i łacińskiej tradycji w kwestii *Filioque*.

Ostatecznie należy stwierdzić, iż fakt opublikowania dokumentu, prezentującego aktualne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego na temat pochodzenia Ducha Świętego, został pozytywnie przyjęty przez wszystkich komentatorów. Natomiast trudniejsza i bardziej złożona – zarówno w teologii katolickiej, jak i prawosławnej – okazała się recepcja treści rzymskiego dokumentu. Zróżnicowane reakcje po jego publikacji pokazują istnienie obiektywnych trudności, które wymagają rozwiązania. W toku wiedeńskiej sesji naukowej w 1998 roku poświęconej rzymskiemu dokumentowi sformułowano postulat, aby podobne wyjaśnienie swojego stanowiska w sprawie *Filioque* opracowały także inne Kościoły chrześcijańskie<sup>76</sup>. Rzymskie „Wyjaśnienie” może zatem stanowić ważny impuls do pogłębionej refleksji i ekumenicznego dialogu na ten temat.

---

<sup>76</sup> Por. *Bericht der Studententagung zur griechischen und lateinischen Überlieferung...*, D.4, dz. cyt., s. 220.

## Summary

### **The *Filioque* interpreted anew. The catholic and orthodox receptions of the Vatican document**

The aim of the article is an attempt at presenting the reception of the document, *The Greek and latin traditions regarding the procession of the Holy Spirit* (Pontifical Council for Promoting Christian Unity, 1995), by the Catholic and Orthodox theologians and in the official Catholic-Orthodox dialogue. The studied problem is presented in four sections. First, a general presentation of the Vatican Clarification is made. Then, the opinions of the Catholic and Orthodox theologians concerning it are shown. The last section is devoted to the reception of the Vatican Clarification in the Catholic-Orthodox dialogue. A reference is made to the document of the Catholic-Orthodox theological dialogue in the USA, *The Filioque: A church dividing issue?* (2003). In the investigation of the problem, an especial attention is paid to the following: 1) the normative value of the Nicene-Constantinopolitan Symbol (monarchy of the Father), 2) clarifications concerning the terminology and history, 3) the complementarity of the Greek and Latin traditions, and 4) the relation between Christ and the Holy Spirit in the theology and economy of salvation. The final conclusion is that despite the varying responses of the theologians on the both sides, the Vatican document has made a precious contribution to clarifying the Catholic position on the procession of the Holy Spirit, and it constitutes a significant stimulus for the Catholic-Orthodox dialogue on the issue.

Keywords: Filioque, procession of the Holy Spirit, Catholic-Orthodox dialogue, ecumenical dialogue

## Bibliografia

### **1. Dokumenty i teksty liturgiczne**

Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, [Rome] 1996 (tekst fr., gr., ang. i ros.); tekst fr. także w: „Service d'Information” II–III (1995) nr 89, s. 87–91 oraz w: „L'Osservatore Romano” 13 septembre 1995, s. 1, 4. Przekład polski: Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej*, „L'Osservatore Romano” 18 (1997) nr 11, wyd. polskie, s. 36–39 oraz [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat*

- ekumenizmu 1982–1998*, red. S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, s. 161–168.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: A Church dividing issue?* (Washington, October 25, 2003), „The Greek Orthodox Theological Review” 49 (2004) nr 3–4, s. 359–392.
- Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, *Mysterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982), [w:] W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane: dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993, s. 35–44.
- Sobór Laterański IV (1215), *Konstytucje*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 2, 869–1312, Kraków 2004, s. 221–325 (Źródła Myśli Teologicznej, 26).
- Sobór Lyoński II (1274), *Konstytucje*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 2, 869–1312, Kraków 2004, s. 401–457 (Źródła Myśli Teologicznej, 26).
- Священна и Божественна Літургія святого отця нашого Йоана Злотоустого и святого отця нашого Василя Великого*, Львів 2007.

## 2. Literatura

- Álvarez E. Á., *Procede del Padre y del Hijo. Estudio de la „Clarificación Romana de 1995 y de sus fuentes patrísticas*, Roma 2011.
- Bericht der Studientagung zur griechischen und lateinischen Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes*, [w:] *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck–Wien 1998, s. 217–221.
- Blaza M., *Teologia Ducha Świętego w prawosławiu*, „Studia Bobolanum” 2011 nr 3, s. 125–147.
- Bobrinsky B., *Vers une vision commune du mystere trinitaire*, „La Documentation Catholique” 1996 nr 2130 (21 janvier), s. 89–90.
- Bobrinsky B., Chauvet P. [i in.], *Qu'ils soient un. L'œcuménisme dans le sillon du Père Marie-Joseph Le Guillou*, Paris 2001.
- Brachet J. Y., Durand E., *La réception de la „Clarification” de 1995 sur le „Filioque”*, „Irenikon” 78 (2005) nr 1–2, s. 47–109.
- Bujak J., *Kwestia „Filioque” w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, „Teologia w Polsce” 2 (2008) nr 2, s. 307–328.

- Chrysostomos [Konstantinidis], *Es besteht keine Gefahr der Irrlehre*, „30 Tage in Kirche und Welt” 1996 nr 4, s. 38–41.
- Ciobotea D., *Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus römisch-orthodoxer Sicht*, [w:] *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck–Wien 1998, s. 150–161.
- [Ciobotea] Daniel, *Der Heilige Geist geht aus dem Vater hervor und ruht im Sohn*, „30 Tage in Kirche und Welt” 1996 nr 4, s. 41.
- Clément O., *Enfin, un oecuménisme créateur*, „Contacts” 48 (1996), s. 2–4.
- Clément O., *I volti dello Spirito*, Magnano 2004.
- Clément O., *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papieżstwa*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999.
- Coffey D., *The Roman „clarification” of the doctrine of the Filioque*, „International Journal of Systematic Theology” 5 (2003) nr 1, s. 3–21.
- Cozzi A., *Il „Filioque” alla luce del principio di reciprocità. L’esigenza di „riconcretizzare” la dottrina trinitaria*, „Teologia” 29 (2004) nr 1, s. 43–72.
- Ferraro G., *L’origine dello Spirito Santo nella Trinità secondo le tradizioni greca e latina*, „La Civiltà Cattolica” I (1996) quaderno 3495, s. 222–231.
- Flogaus R., *Wurzel allen theologischen Übels oder soteriologische Notwendigkeit? Zum Verständnis des Filioque in der orthodoxen, römisch-katholischen und evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, [w:] *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*, red. M. Böhnke, A. E. Kattan, B. Oberdorfer, Freiburg–Basel–Wien 2011, s. 134–179.
- Galot J., *L’origine éternelle de l’Esprit Saint*, „Gregorianum” 78 (1997) nr 3, s. 501–522.
- Garrigues J. M., *À la suite de la Clarification romaine: le Filioque affranchi du „filioquisme”*, „Irénikon” 69 (1996) nr 1, s. 189–212.
- Garrigues J. M., *À la suite de la Clarification romaine: réciprocité et complémentarité du Christ et de l’Esprit dans l’économie du salut*, „Nouvelle Revue Théologique” 119 (1997) nr 3, s. 321–334.
- Garrigues J. M., *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et l’enseignement du Concile de Florence*, „Irénikon” 68 (1995) nr 4, s. 501–506.
- Garrigues J. M., *La réciprocité trinitaire de l’Esprit-Saint par rapport au Père et au Fils selon saint Thomas d’Aquin*, „Revue Thomiste” 98 (1998) nr 2, s. 266–281.
- Garrigues J. M., *Les traditions grecque et latine concentrant la procession du Saint-Esprit*, „Irenikon” 68 (1995) nr 3, s. 356–368.
- Gemeinhardt P., *Die Filioque – Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche in Frühmittelalter*, Berlin–New York 2002.

- Hryniewicz W., „*Filioque*” w dialogu chrześcijan dzisiaj. Wokół watykańskiego dokumentu o pochodzeniu Ducha Świętego, [w:] W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004, s. 163–191.
- Hryniewicz W., *Versöhnung im trinitarischen Glauben? Zur römischen Klarstellung über den Ausgang des Heiligen Geistes*, [w:] *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck–Wien 1998, s. 53–71.
- Hryniewicz W., Karski K., Paprocki H., *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009.
- Kasper W., *Vie dell'unita. Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia 2006.
- Koef T., *Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus bulgarisch-orthodoxer Sicht*, [w:] *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck–Wien 1998, s. 162–170.
- Lanne E., *La „processio” dello Spirito Santo nella tradizione occidentale*, „*Nicolaus*” 26 (1999) nr 1–2, s. 245–260.
- Larchet J. C., *La questione del „Filioque” nella recente Chiarificazione del Consiglio Pontificale per la promozione dell'Unità dei Cristiani*, „*Italia Ortodossa*” 24 (2001) nr 3–4, s. 17–27 (cz. I); „*Italia Ortodossa*” 25 (2002) nr 1–2, s. 12–32 (cz. II).
- Lies L., *Derzeitige ökumenische bemühen um das „Filioque”*, „*Zeitschrift für Katholischen Theologie*” 122 (2000) nr 3–4, s. 317–353.
- Łukaszyk T. D., *Odwieczne pochodzenie Ducha Świętego w tradycji wschodniej i zachodniej*, [w:] *Niech zstąpi Duch Twój*, red. Z. Kijas, Tarnów 1999, s. 34–57.
- Oberdorfer B., *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001.
- Oeldemann J., *Das Filioque im ökumenischen Dialog. Die Ergebnisse der bisherigen Dialog im Überblick*, [w:] *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*, red. M. Böhnke, A. E. Kattan, B. Oberdorfer, Freiburg–Basel–Wien 2011, s. 180–200.
- Popescu D., *Il problema del „Filioque”: „ekporeusis” i „processio”. Il metodo teologico*, „*Nicolaus*” 26 (1999) nr 1–2, s. 261–269.
- Schultz J. J., *Könnte das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes zum Anlaß einer allgemeinen ökumenischen Klärung werden?*, [w:] *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck–Wien 1998, s. 42–52.
- Stavrou M., *„Filioque” a teologia trynitarna*, tłum. L. Balter, [w:] *Tajemnica Trójcy Świętej*, pod red. L. Baltera, Poznań 2000, s. 396–415 (Communio, 13).
- Toward G. H., *A clarification on the „Filioque”?*, „*Anglican Theological Review*” 83 (2001) nr 3, s. 507–514.



- Vannier M.A., *La clarification sur le „Filioque”*, „Revue des Sciences Religieuses” 75 (2001) nr 1, s. 97–112.
- Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck–Wien 1998.
- Warzeszak J., *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej według Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XI (1998), s. 365–400.
- Weinandy T. G., McPartlan P., Caldecott S., *Clarifying the „filioque”: the catholic-orthodox dialogue*, „Communio” 23 (1996), s. 354–373.
- Zizioulas J., *Das Dokument über die griechische und lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes aus griechisch-orthodoxer Sicht*, [w:] *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck–Wien 1998, s. 141–149.
- Zizioulas J., *One single source. An orthodox response to the clarification on the Filioque*, [w:] J. Zizioulas, *The one and thy many. Studies on God, man, the Church, and the world today*, Alhambra CA 2010, s. 41–45.



Aleksandra Brzemia-Bonarek  
ks. Szymon Drzyżdżyk

## OD CHRZTU W IMIĘ JEZUSA DO CHRZTU W IMIĘ TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Sakrament chrztu ustanowił sam Chrystus i polecił go udzielać wszystkim, którzy w Niego uwierzą (Mt 28, 19; Mk 16, 16). W Ewangelii św. Mateusza (Mt 28, 19–20) znajdują się bezpośrednie wskazówki dotyczące wymaganej formuły chrztu: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Nauczanie Kościoła określa warunki, które należy spełnić, aby chrzest był ważny. Wymagane są: właściwa forma (trzykrotne polanie wodą lub zanurzenie w niej wraz z wypowiedzeniem słów: „NN, ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”); właściwa materia (woda naturalna); właściwa intencja czynienia tego, co chce Kościół. Normy te nie dotyczą tylko wspólnoty katolickiej, lecz większości chrześcijańskiego świata i stąd wynika wzajemne uznawanie chrztu przez Kościół katolicki i inne wspólnoty chrześcijańskie<sup>1</sup>. Ist-

---

<sup>1</sup> W Polsce wzajemną ważność chrztu świętego udzielonego przez duchownego w formie trynitarniej podpisały 23 stycznia 2000 roku następujące wspólnoty: Kościół ewangelicko-augsburski, Kościół ewangelicko-metodystyczny, Kościół ewangelicko-reformowany, Kościół polskokatolicki, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Starokatolicki Kościół Mariawitów, Kościół katolicki. Punkt pierwszy tego dokumentu brzmi: „Chrzest jest z wody i Ducha Świętego; udziela się go w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Chrzest jednoczy ochrzczonego z Chrystusem, chrześcijan między sobą. [...]”. *Sakrament Chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu Trzeciego Tysiąclecia*, Warszawa 2000, [www.ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/sakrament-chrztu-znakiem-jednosci/](http://www.ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/sakrament-chrztu-znakiem-jednosci/) (19.12.2014).

nieją jednak również związki wyznaniowe, które nie chrzczą swoich wiernych według formuły trynitarnej. Do takich wspólnot należą na przykład Świadkowie Jehowy lub zgrupowani głównie w USA pentekostaliści („Jesus Only Pentecostal Church”) i mormoni. Kościół katolicki, Kościoły prawosławne i ewangeliczne nie uznają takich osób za chrześcijan, nawet jeśli one same tak o sobie myślą i takie przekonanie wyrażają.

Wydawać by się mogło, że kwestia formuły chrztu, której podstawa jest tak jednoznacznie zakotwiczona w Mateuszowej Ewangelii, nie powinna wzbudzać kontrowersji. Tymczasem również współcześnie daje się zaobserwować błędne praktyki pojawiające się raz po raz także wewnątrz wspólnot chrześcijańskich. W 1990 roku w amerykańskim roczniku kanonistycznym „Roman Replies and CLSA Advisory Opinions” poruszono kwestię powstałą na skutek zaistnienia konkretnych faktów spowodowanych pragnieniem uniknięcia maskulinizacji Boga na poziomie lingwistycznym<sup>2</sup>. Podczas wypowiedziania formuły chrztu imię Boga Ojca zastąpiono terminem „Stwórca” (*Creator*), imię Syna terminem „Wyzwoliciel” (*Liberator*) zaś imię Ducha Świętego terminem „Odkupiciel” lub „Dający Wsparcie Opiekun” (*Redeemer, Sustainer*). Na skutek pojawiających się wśród Kościołów chrześcijańskich przypadków chrztów udzielanych samowolnie przez szafarza w „swobodnej” formie trynitarnej, problem ten – w formie zapytania – pojawił się w tym samym periodyku naukowym w 2006 roku<sup>3</sup>. Równocześnie na forum akademickim wznowiono dyskusję, która swe początki miała już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a dotyczyła ważności chrztu udzielonego przy użyciu innych słów niż „ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”, szczególnie w kontekście właściwej intencji szafarza<sup>4</sup>. Ostatecznie 1 lutego 2008 roku Kongregacja Doktryny Wiary

<sup>2</sup> [b. a.], ...to avoid using masculine language of God, „Roman Replies and CLSA Advisory Opinions” [dalej: RR] 1990, s. 92.

<sup>3</sup> RR 2006, s. 23–24.

<sup>4</sup> Na przykład takiej formuły chrztu: „I baptize you in the name of God the Ground, God the Logos and God the Spirit”. Już w starożytności niektóre sekty gnostyckie, posługując się „innymi formułami trynitarными”, chrzcili „w imię nieznanego Ojca wszystkiego, w Prawdę, Matkę wszystkich rzeczy, w Tego, który zstąpił na Jezusa dla jedności, odkupienia i wspólnoty mocy”. Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* I, 21, 3, texte et traduction par A. Rousseau, L. Doutreleau, Paris 1979, s. 298–299 (Sources Chrétiennes, 264).

wypowiedziała się oficjalnie o nieważności następujących formuł chrzcielnych: „I baptize you in the name of the Creator, and of the Redeemer, and of the Sanctifier”, „I baptize you in the name of the Creator, and of the Liberator, and of the Sustainer”<sup>5</sup>.

Zasygnalizowane tytułem wstępu zagadnienie formy chrztu jest znacznie szersze i w przeszłości było przedmiotem dyskusji teologów ze względu na znajdujące się w Dziejach Apostolskich wyraźne wzmianki o chrzcie „w imię Jezusa” (Dz 2, 38) oraz głosy podające w wątpliwość, już od czasów reformacji, pierwotne trynitarnie brzmienie zakończenia Ewangelii według św. Mateusza (Mt 28, 19–20).

W połowie XIX wieku w teologii protestanckiej pojawiła się hipoteza, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniały obok siebie dwa różne rytmy chrzcielne: „w imię Jezusa” oraz „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Myśl ta była rezultatem analizy i interpretacji dokumentów wczesnochrześcijańskich oraz badań nad oryginalnością niektórych manuskryptów biblijnych, w tym szczególnie możliwą interpolacją w obrębie perykopy Mt 28, 19–20. W pierwszych siedmiu dekadach XX wieku w środowisku naukowym europejskich badaczy Nowego Testamentu można było zauważyć polaryzację stanowisk. Dało się wyodrębnić obóz „konserwatywny” – optujący za poglądem, że w perykopie Mt 28, 19–20 zawarta jest formuła chrzcielna rzeczywiście wypowiedziana w brzmieniu trynitarnym przez Chrystusa do apostołów, oraz „liberalny” – dopuszczający równoległe istnienie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dwóch rytów chrzcielnych: starszego – chrystologicznego oraz drugiego – trynitarnego, historycznie późniejszego, lecz zdecydowanie bardziej ekspansywnego. Trzeba zauważyć, że pierwotnego pochodzenia trynitarniej formuły chrzcielnej szczególnie silnie bronił Kościół katolicki. Od lat 70. ubiegłego wieku obserwuje się złagodzenie stanowisk obu obozów naukowych oraz posiłkowanie się w analizach badawczych osiągnięciami nauk o języku, historii starożytności, czy nawet naukami przyrodniczymi (chemiczne badania oryginalności manuskryptów, ustalanie wieku barwnika, jakim były pisane teksty, a także wykorzystanie mikroskopowej archeologii botanicznej). Dyskusja akademicka toczy się zatem do dziś, jednakże z mniejszym ładunkiem emocjonalnym,

---

<sup>5</sup> Congregatio pro Doctrina Fidei, *Responsa ad proposita dubia de validitate baptismatis*, „Notitiae” 45 (2008) nr 3–4, s. 135.

gdyż niewielka ilość danych historiograficznych nakazuje rozważne formułowanie hipotez tłumaczących fenomen relacji formuły chrystologicznej do trynitarnej.

Globalne rozproszenie stanowisk współczesnych badaczy w różnych periodykach naukowych oraz licznych zwartych publikacjach utrudnia regularne śledzenie tego zagadnienia i jego ewolucji w teologii<sup>6</sup>. Wielu autorów podręczników dla studentów i monografii uzupełniających ich późniejszą wiedzę, a traktujących o rozwoju doktryny Kościoła, jedynie przelotnie poświęca uwagę temu interesującemu problemowi. Stąd słuszne wydaje się bliższe omówienie kwestii.

Niniejsze rozważania mają charakter przeglądowy i stanowią próbę usystematyzowania stanowisk i osiągnięć teologów w zakresie następujących pytań: Czy apostołowie rzeczywiście praktykowali udzielanie chrztu w imię Jezusa? Jeśli takie *ordo* miało w pierwotnym Kościele miejsce, to czy formuła chrztu „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” stała się kanonem w odpowiedzi na rozwój dogmatyki, w szczególności po przyjęciu na Soborze w Nicei obowiązującego wyznania wiary, czy też stało się tak wcześniej? Kiedy i dlaczego nastąpiło definitywne przejście od formuły chrystologicznej do formuły trynitarnej?

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej zostanie przedstawiona historia debaty nad formułą chrztu w czasach apostoelskich wraz z argumentacją poszczególnych uczestników trwającej ponad wiek dyskusji. Część druga będzie analizą tekstów poapostoelskich pod kątem informacji na temat chrztu. Ostatnia będzie poświęcona kwestii *credo* ze względu na ścisły związek pomiędzy wyznaniem wiary a ważnością lub nieważnością chrztu.

## 1. Chrzest w czasach apostołów. Historia debaty

Zakończenie Ewangelii według św. Mateusza (Mt 28, 19–20) zawiera nakaz misyjny i wyraża pragnienie Jezusa, by chrzest był udzielany w imię Ojca, Syna i Ducha św. Jest to formuła trynitarzna. Tymczasem

---

<sup>6</sup> Autorzy składają podziękowanie księdzu prof. Januszowi Kowalowi SJ z Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie za przesłanie niedostępnej w Polsce literatury przedmiotu pomocnej przy pisaniu niniejszego artykułu.

w Dziejach Apostolskich nie znajdujemy odwołania do chrztu „w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego”, lecz mowa jest o chrzcie w imię Jezusa Chrystusa: „i niech każdy z was przyjmie chrzest w imię Jezusa Chrystusa” (Dz 2, 38); „Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa” (Dz 8, 16); „I rozkazał ochrzcić ich w imię Jezusa Chrystusa” (Dz 10, 48); „przyjęli chrzest w imię Pana Jezusa” (Dz 19, 5).

W latach 60. XIX stulecia francuski teolog i historyk Kościoła Edmond de Pressencé w dziele *Early years of the Christian Church* (przekład angielski z 1870 roku)<sup>7</sup>, pisząc o Kościele I wieku, jednoznacznie wypowiedział się za istnieniem formuły chrzcielnej „w imię Pana Jezusa”. Ten protestancki badacz definiował chrzest w czasach apostołskich jako uroczysty znak nawrócenia<sup>8</sup>, zwracając uwagę, iż w Nowym Testamencie brak jest przykładów kompletnych formuł chrztu: „There is no example in the New Testament of the employment of the complete formula of baptism”<sup>9</sup>. Czy tym zdaniem autor chciał wyrazić przekonanie, że uważa perykopę 28, 19–20 Ewangelii św. Mateusza za fragment dodany do pierwotnej wersji tego tekstu? Wydaje się, że wobec zbyt małej próbki analizowanej twórczości naukowej Edmonda de Pressencé’a pytanie to musi pozostać otwarte. Wszelako można przyjąć, że znane mu były datowane przed jego monumentalną monografią komentarze protestanckich badaczy Pisma Świętego (jak np. Roberta Younga, Abrahama Tellera<sup>10</sup>), którzy przychylali się do uznania zakończenia Ewangelii św. Mateusza za interpolację. W opisie chrztu u pierwszych chrześcijan autor wskazywał na nierozzerwalny związek między przyjęciem sakramentu przez konwertytę a publicznym złożeniem przez niego przed otrzymaniem chrztu krótkiego wyznania wiary, które nie było jeszcze sformalizowane pod względem terminologicznym<sup>11</sup>. Praktyka taka, według

<sup>7</sup> E. de Pressencé, *Early years of the Christian church. The apostolic era*, tłum. na j. ang. A. Harwood, vol. II, New York 1870.

<sup>8</sup> „Administered in the name of the Lord Jesus as a solemn sign of conversion, it had all the value of an explicit confession of the Christian faith”. E. de Pressencé, *Early years...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>9</sup> E. de Pressencé, *Early years...*, dz. cyt., s. 375, przypis \*.

<sup>10</sup> Poglądy tych badaczy zostaną zreferowane w dalszej części tekstu.

<sup>11</sup> Podając jako fakt ścisłą relację między chrztem a publicznie wyrażoną wiarą katechumena, de Pressencé prezentuje równocześnie bardzo skrajne, obecnie mniejszościowe w chrześcijańskim świecie stanowisko wobec praktyki chrztu niemowląt. Twierdzi bowiem, że wymogi złożenia wyznania wiary i aktywnego uczestnictwa

tego badacza, była bardzo popularna w II wieku. De Pressencé stawia więc tezę, że pojawiła się ona wcześniej, już w I wieku. Odnośnie do wyznania wiary teolog ten stał na stanowisku, że późniejszy *Skład apostołski* jest niczym innym, jak tylko pierwotną formułą chrzcielną, do której w kolejnych dziesięcioleciach dodawano poszczególne sformułowania, aż jej treść w IV wieku stała się obowiązującą regułą i symbolem wiary.

W o dekadzie młodszej od pierwszego wydania książki Edmonda de Pressencé'a XIX-wiecznej katolickiej *Encyklopedii teologicznej*<sup>12</sup> wyrażono pogląd, iż Kościół „od zawsze” przywiązywał wielką wagę do tego, wedle jakiej formuły zostali ochrzczeni heretycy, odmawiając uznania ważności ich chrztu, jeśli formuła wypowiedziana przez szafarza sakramentu nie była wyrażona w formie trynitarnej. Zagadnienie to ujęto następująco: „choć od czasów arian w Kościele pierwotnym pojawiały się dyskusje nad równorzędnością formuły chrztu «w imię Boga Ojca» lub «w imię Jezusa» obecnie nie ma wątpliwości, że do ważności chrztu wymagana jest inwokacja do Trzech Osób Boskich”<sup>13</sup>. I faktycznie, we wspomnianej encyklopedii teologicznej z XIX wieku, której hasła mają konwencję krótkiego artykułu, nie znajdziemy dodatkowej wzmianki o „chrzcie w imię Jezusa”.

W 1901 roku na łamach *Zeitschrift für Neutestamentlich Wissenschaft*<sup>14</sup> ukazał się artykuł Fredericka Cornwallisa Conybeare'a, brytyjskiego orientalisty i teologa związanego ze środowiskiem uniwersyteckim w Oxfordzie, który wzbudził żywe zainteresowanie ówczesnego środowiska naukowego badającego pierwsze wieki chrześcijaństwa – i to zarówno wśród katolików, jak i protestantów.

Wywody Conybeare'a, będące rezultatem jego badań nad wydaniami krytycznymi starożytnych autorów chrześcijańskich, począwszy od Rufina z Akwilei, a skończywszy na współczesnych patrologach

w dialogowej formie chrztu wykluczały dopuszczenie małych dzieci do tego sakramentu (por. E. de Pressencé, *Early years...*, dz. cyt., s. 376).

<sup>12</sup> *Encyclopédie théologie*, t. 33, *Dictionnaire de théologie dogmatique*, vol. I, ed. M. Pierrot, J. P. Migne, Paris 1850, s. 483–500.

<sup>13</sup> „Le manière que le baptême conféré au nom de Dieu, au nom de Jésus-Christ serai censé nul. L'Église fa toujours très attentive à examiner si les hèretiques changeaint quelque chose à la formule de ce sacrament”. *Encyclopédie théologie*, vol. 33, dz. cyt., s. 485 [tłum. własne autorów].

<sup>14</sup> F. C. Conybeare, *The Eusebian form of the text of Matthew 28:19*, „Zeitschrift für Neutestamentlich Wissenhalf” 1901, s. 275–288.



i biblistach<sup>15</sup>, doprowadziły do interesującej i odkrywczej konkluzji. Analizując dorobek literacki Euzebiusza, Conybeare zauważył, że w swych wcześniejszych pracach biskup z Cezarei cytował inną, krótszą wersję perykopy 28, 19–20 z Ewangelii św. Mateusza, a w tekstach późniejszych (powstałych po Soborze z Nicei) – znaną obecnie wersję „kanoniczną”. W szczególnie widoczny sposób miało to miejsce w V księdze *Teofanii* Euzebiusza, gdzie perykopa Mt 28, 19–20 jest cytowana trzy razy (*Teophania* V, 17, 46, 49)<sup>16</sup>. Po nakazie misyjnym skierowanym przez Chrystusa do uczniów: „idźcie i nauczajcie wszystkie narody” brakowało odwołania do formuły trynitarnej: „udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Zamiast tego Euzebiusz używał zwrotu: „[idźcie i nauczajcie wszystkie narody – przyp. aut.] chrzcząc je w Moje imię”. Właśnie ta tak zwana „krótka forma euzebiuszowa” („short Eusebian form”) stała się przede wszystkim źródłem licznych dyskusji, a postawione przez Conybeare’a na początku XX wieku hipotezy są przywoływane – szczególnie przez pisarzy anglosaskich – jako „klasyczne” we współczesnych publikacjach z dziedziny historii rozwoju dogmatu.

W dalszej części badań Conybeare starannie przeanalizował komentarz Rufina z Akwilei do *Homilii* Orygenesusa i zauważył, że ten późnoantyczny tłumacz sam napisał o swoich problemach z uzupełnieniem brakujących części tekstu w dziełach Orygenesusa. Rufin znany jest z pięknych językowo przekładów z języka greckiego, oddających zamysł i „ducha” autora tekstu, ale nie z przekładów literalnych. Stąd brytyjski teolog podał w wątpliwość zasadność bezwarunkowego przyjmowania wierności tego IV-wiecznego przekładu. Dokonując analizy logicznej niewielkiego fragmentu *Homilii VIII* Orygenesusa (n. 4), który powołuje się na zakończenie Ewangelii św. Mateusza („cum ergo venimus ad gratiam baptismi, universis aliis diis et dominis renuntiantes, Solum confitemur Deum Patrem et Filium et

---

<sup>15</sup> Conybeare na potrzeby swoich badań przeanalizował zachowane oryginalne fragmenty dzieł Euzebiusza, posiłkował się również tłumaczeniem *Teofanii* dokonany przez Samuela Lee, redaktora angielskiego wydania krytycznego tegoż dzieła (S. Lee, *Eusebius, bishop of Caesarea in the Teophania*, Cambridge, 1843), powstałego w oparciu o manuskrypt zdeponowany w Muzeum Brytyjskim i datowany na rok 411.

<sup>16</sup> F. Conybeare posiłkował się wydaniami pochodzącymi z kolekcji *Patrologia Latina* pod redakcją Migne’a, ale na potrzeby artykułu cytował Euzebiusza we wspomnianym tłumaczeniu angielskim Samuela Lee.

Spiritum Sanctum. Sed hoc confitentes, nisi toto corde diligamus Dominum Deum nostrum... non sumus effecti pars Domini... et Dominum, ad quem configuimus, propitium non effecimus, quem non ex toto et integro corde diligimus"<sup>17</sup>), Conybeare zadał pytanie, dlaczego słowo „Dominum” zostało zamieszczone zaraz po bezpośredniej inwokacji do Trójcy Świętej i postawił tezę, że trynitarne formuły stojące w tekście obok opisów silnie chrystologicznych pochodzą w rzeczywistości od Rufina i są późniejszymi wersjami spornego fragmentu perykopy<sup>18</sup>. Brytyjski naukowiec przyznał, że w innych dziełach Orygenes, np. w komentarzu do Ewangelii Janowej, znajdują się również oryginalne (to jest: pochodzące od niego) trynitarne wezwania chrzcielne. Jego zdaniem należy przyjąć, iż zarówno Euzebiusz, jak i Orygenes korzystali z nieznanej w północnym basenie Morza Śródziemnego starej (prawdopodobnie syryjskiej) kopii Ewangelii św. Mateusza, mimo że znane były im również inne kopie Nowego Testamentu będące w ówczesnym obiegu. Tym niemniej liczne odwołania do krótszego zakończenia Mateuszowej Ewangelii pozwalają przyjąć, że wezwanie do Trójcy Świętej pochodzące z Mt 28, 19–20 jest późniejszym (mniej więcej o jeden wiek w stosunku do czasu powstania tej Ewangelii) tekstem przyjętym z praktyki liturgicznej (chrzcielnej) Kościoła. Conybeare podaje przedział lat 130–140, czyli czasy na krótko przed narodzinami Tertuliana<sup>19</sup>.

Oryginalność publikacji Conybeare’a nie polegała na tym, że jako pierwszy uznał on zakończenie Ewangelii według św. Mateusza za możliwą interpolację. Takie hipotezy przedstawiali już teologowie publikujący wcześniej od niego, jak Abraham Teller w XVIII wieku podczas dokonywania redakcji i opracowania dzieła Thomasa Burneta *De Fide et Officiis Christianorum*<sup>20</sup>, a w XIX wieku szkocki biblista i tłumacz z języków oryginalnych Robert Young<sup>21</sup>. Z kolei James Martineau podczas analizy lingwistycznej Mateuszowego tekstu uznał,

<sup>17</sup> Conybeare cytował tekst łaciński zamieszczony w tomie 12 z kolekcji *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855 (*Homilia in Exod.* 8, [w:] *Origenis Opera Omnia*, Paris 1862, s. 288).

<sup>18</sup> F. Conybeare, *The Eusebian form...*, dz. cyt., s. 285.

<sup>19</sup> F. Conybeare, *The Eusebian form...*, dz. cyt., s. 288.

<sup>20</sup> T. Burnet, *De Fide et Officiis Christianorum*, Hale 1786, s. 262.

<sup>21</sup> *Young's literal translation of the Holy Bible*, Edinburgh 1862 (revised version 1887). Robert Young podczas tłumaczenia Mt 28, 19–20 wyodrębnił inną czcionką trynitarne formułę chrzcielną jako prawdopodobną interpolację.

że Chrystus mówi w tym fragmencie Ewangelii „językiem kolejnego stulecia”<sup>22</sup>, co zdradza podejrzenie interpolacji tekstu. Współczesny Conybearowi uczony, anglikański teolog Armitage Robinson, w artykule odnoszącym się do chrztu napisanym jako hasło dla *Encyclopaedia Biblica* uznał, że zakończenie Ewangelii św. Mateusza nie cytuje dosłownie słów Chrystusa, lecz przekłada je na język Kościoła tamtych czasów i terenów (geograficznych)<sup>23</sup>.

U źródła nowatorskości myśli Fredericka Conybeare’a leżała spostrzegawczość badacza i umiejętność analizy, która doprowadziła go do przyjęcia hipotezy o nieautentyczności fragmentu perykopy Mt 28, 19–20 wyinterpretowanej z badań porównawczych nad tekstami Euzebiusza. Everlett Ferguson w książce *Baptism in the early Church. History, theology and liturgy in the first five centuries*<sup>24</sup> również opisuje historyczną dyskusję, jaką rozpoczął Conybeare swoją „krótką formą euzebiuszową”, wskazując, że historyk z Cezarei w swoich dziełach różnie opisywał nakaz chrzcielny dany apostołom przez Chrystusa, najczęściej pomijając trynitarną formę chrztu, co stało się podstawą do postawienia tezy o istnieniu za jego czasów jakiejś innej wersji Ewangelii św. Mateusza. Współczesny badacz teologii wskazuje, że nowsze badania nad strukturą literacką tekstu rzeczywiście przemawiają za prawdziwością krótkiej formy Mateuszowej Ewangelii w jej zakończeniu<sup>25</sup>, choć jednocześnie nie wyklucza, że rację mogli mieć również ci uczeni, którzy broniąc jedności Mt 28, 19–20 uważali, że Euzebiusz dokonywał parafrazy

<sup>22</sup> J. Martineau, *The seat of authority in religion*, London 1890, s. 515.

<sup>23</sup> Por. *Encyclopaedia Biblica: A critical dictionary of the literary, political and religion history, the archeology, geography and natural history of the Bible*, ed. T. K. Cheyne, J. Sutherland Blacked, Toronto 1899.

<sup>24</sup> E. Ferguson, *Baptism in the early Church. History, theology and liturgy in the first five centuries*, Cambridge 2009, zob. szczególnie strony 133–136.

<sup>25</sup> Ferguson powołuje się na badania Hansa Kosmali i Davida Flussera: H. Kosmala, *The conclusion of Matthew*, „Annual of the Swedish Theological Institute” 4 [1965], s. 132–147; D. Flusser D. *The conclusion of Matthew in a New Jewish Christian Source*, „Annual of the Swedish Theological Institute” 5 [1966–1967], s. 110–119. Zamieszcza również wyniki przeliczeń użycia „krótkiej formy Mt 28, 19” – 19 razy oraz „kanonicznej” – 5 razy, które w ramach badań nad tekstami Euzebiusza dokonał H. Benedict Green CR w artykule: *Matthew 28:19, Eusebius, and the lex orandi*, s. 124–141 (obliczenia podane na s. 126), zamieszczonym w księdze pamiątkowej ku czci Henry’ego Chadwicka: *The making of orthodoxy*, ed. R. Williams, Cambridge 1989 [wersja online: 2009].

tego fragmentu Ewangelii<sup>26</sup>. Autor przyznaje też, że za stanowiskiem „trynitarzym” przemawiają argumenty z praktyki Kościoła: wczesnochrześcijańska akceptacja trynitarnej formy chrzcielnej, istnienie formuły trynitarnej w zachowanych manuskryptach Nowego Testamentu oraz fakt, że Ewangelia według św. Mateusza była najbardziej rozpowszechnioną w chrześcijańskim świecie drugiego stulecia<sup>27</sup>.

Bezpośrednią odpowiedzią na artykuł F. Conybeara był opublikowany w 1905 roku w „Journal of Theological Studies” artykuł Franklina Henry’ego Chase’a *The Lord’s command to baptize (St. Matt. XXVIII, 19)* z konkluzją utrzymującą, że tekst Ewangelii w swej integralności jest pierwotny i oryginalny<sup>28</sup>. Polemikę z tezami Conybeara zawarł Chase na kilkunastu stronach<sup>29</sup>. Przede wszystkim zwrócił uwagę, że Euzebiusz – historyk Kościoła – dysponował w Cezarei wspaniale wyposażoną biblioteką i chociaż domniemanie ogólne o istnieniu od początku dwóch wersji pierwszej Ewangelii nie jest pozbawione podstaw logicznych, to na podstawie dyskusji nad „krótką formą chrzcielną” nie można udowodnić, że niektóre Kościoły starożytne posiłkowały się hebrajską (a raczej aramejską), odmienną wersją Ewangelii św. Mateusza, w której istniała chrystologiczna formuła chrztu, zaś inne Kościoły – wersją grecką, gdzie z kolei wpisane były słowa współcześnie znanej formuły chrztu<sup>30</sup>.

Chase zgodził się z faktem, że Euzebiusz cytował w swoich dziełach część spornego fragmentu Ewangelii. Jego interpretacja tej okoliczności była jednak inna: uważał on, że Euzebiusz dokonał po prostu swobodnego przytoczenia fragmentu Pisma Świętego, uwypuklając

<sup>26</sup> Np. metoda dosyć swobodnego cytowania Pisma Świętego przez Euzebiusza. Więcej na ten temat: B. H. Cuneo, *The Lord’s command to baptize. An historico-critical investigation with special references to the work of Eusebius of Caesarea*, Washington 1923, s. 70–110.

<sup>27</sup> E. Ferguson, *Baptism in the early Church...*, dz. cyt., s. 134–135.

<sup>28</sup> F. H. Chase, *The Lord’s command to baptize (St. Matthew XVIII, 19)*, „Journal of Theological Studies” 1905 nr VI (24), s. 481–512, [www.biblicalstudies.org.uk/pdf/jts/006\\_481.pdf](http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/jts/006_481.pdf) (12.09.2014).

<sup>29</sup> F. H. Chase, *The Lord’s command to baptize...*, dz. cyt., s. 483–499.

<sup>30</sup> Na temat „hebrajskich” wersji Mateuszowej Ewangelii obszernie pisze (wraz z podaniem źródeł i opracowań) Warren H. Carrol w swoim dziele *Historia chrześcijaństwa*, t. 1, *Narodziny chrześcijaństwa*, tłum. J. Morka, Wrocław 2009, s. 410–411, włącznie z obszernymi przypisami.

osobę Chrystusa jako centrum nowego życia chrześcijanina; imię „wywyższone ponad wszelkie imię” (Flp 2, 8–11). Posiłkując się *Demonstratio Evangelica* autorstwa Euzebiusza, gdzie również znalazły się odniesienia do Mt 28, 19, Chase wykazywał, że intencją autora było zwrócenie uwagi odbiorców tekstu na różnice pomiędzy starym prawem Mojżeszowym a prawem Chrystusa, magikami udającymi bóstwo a prawdziwą Boskością Jezusa, hermetycznością Żydów a globalną misyjnością chrześcijan. Dlatego też – argumentował adwersarz Conybeare’a – pomijanie frazy o trynitarnej formule chrztu było efektem zamierzonym i słusznym, służącym zachowaniu logicznej jasności wywodów tego IV-wiecznego biskupa<sup>31</sup>. Chase zdystansował się również od tych tez Conybeare’a, które dotyczyły przedeuzebiuszowskich dowodów nieznaności formy trynitarnej: świadectwa Justyna Męczennika w 39 rozdziale *Dialogu z Żydem Tryfonem*. Zwrócił on uwagę, że Justyn w słowach opisujących nawrócenie niektórych Żydów na chrześcijaństwo bliższy jest powoływaniu się na fragmenty Ewangelii św. Łukasza: „w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy” (Łk 24, 46–48) i św. Marka: „idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest będzie zbawiony” (Mk 16, 17–18), niż Ewangelii św. Mateusza (Mt 28, 19–20). Z kolei analizując *Teofanię* Euzebiusza, Chase dokonał próby przełożenia „akcentów interpretacyjnych” i w ten sposób doszedł do wniosku, że Euzebiusz chciał zwrócić uwagę czytelnikom na bezwarunkowy nakaz misyjny pochodzący od Chrystusa, nakazujący apostołom, aby głosili Dobrą Nowinę „w imię Chrystusa”<sup>32</sup>. W końcu Chase polemizował również z tezą Conybeare’a dotyczącą możliwych błędów kopistów, dopisków do pierwotnych tekstów Euzebiusza dokonanych przez Sokratesa Scholastyka czy też Euzebiusza z Pamfilii<sup>33</sup>. Chase nie zgodził się z hipotezą, jakoby *List Euzebiusza do Kościoła w Cezarei z 325 roku* zawierał interpolację w postaci pełnego fragmentu Ewangelii św. Mateusza 28, 19–20. Przeciwnie, uważał, że pozycja Euzebiusza wśród innych biskupów oraz jego wiedza była tak duża, że powszechnie liczone się z jego zdaniem

<sup>31</sup> F. H. Chase, *The Lord's command to baptize...*, dz. cyt., s. 487.

<sup>32</sup> F. H. Chase, *The Lord's command to baptize...*, dz. cyt., s. 492.

<sup>33</sup> F. Conybeare, *The Eusebian form...*, dz. cyt., s. 334.

i przemyśleniami doktrynalnymi. Nie inaczej musiało być na Soborze w Nicei, tymczasem brak jest jakichkolwiek dowodów świadczących, aby na tym soborze Euzebiusz po raz pierwszy zetknął się z trynitar-ną formułą chrzcielną znajdującą się bezpośrednio w tekście Nowego Testamentu<sup>34</sup>.

Uwagi Benedicta Greena we wnioskach przywołanego artykułu z 1989 roku *Matthew 28:19, Eusebius, and the lex orandi*<sup>35</sup> dotyczą-ce pewnej stagnacji świata teologicznego w badaniach nad chrztem i ożywienia spowodowanego dopiero publikacją Conybeare'a nie są pozbawione racji. Wcześniejsze rozważania teologiczne o cha-rakterze encyklopedycznym zadowalały się asertorycznymi stwier-żeniami o trynitarnej formule chrztu, aby ewentualne wątpliwo-ści wskazywać jako dawne zaszłości historyczne. Jednak dziewięć lat po publikacji hipotezy Conybeare'a o dodanej do Ewangelii św. Ma-teusza trynitarnej formule chrztu słownik teologiczny *Diction-naire d'archeologie chrétienne et liturgie* zagadnieniu formuły chrztu „w imię Jezusa” i obronie tradycji trynitarnej poświęcił kilka osob-nych szpalt w ramach omawiania hasła „chrzest” oraz przedstawił w bibliografii całkiem bogatą literaturę przedmiotu w temacie samej tylko formuły chrztu, powstałą na przełomie lat 1892–1906<sup>36</sup>.

Stanowisko pośrednie, uwzględniające możliwość interpolacji pierwotnego tekstu zakończenia Ewangelii św. Mateusza, a równo-cześnie broniące zasadności tradycji katolickiej o chrzcielnej inwo-kacji do imiennie wypowiedzianych Osób Boskich jako wymogu waż-ności sakramentu, zaprezentował w swoim artykule *The formula of baptism in the early Church* Leo F. Miller, teolog katolicki<sup>37</sup>. Najpierw zastrzegł on, że jego publikacja ma charakter dociekań historyka Ko-ścioła i nie jest jej celem podważanie autorytetu Urzędu Nauczyciel-skiego Kościoła w ustaleniu kryterium określającego wymagania co do ważności formy chrztu. W 1925 roku, a zatem na długo przed

<sup>34</sup> „Eusebius expressly asserts that what he insists on in his Letter he had learned in his earliest days”. F. H. Chase, *The Lord's command to baptize...*, dz. cyt., s. 496.

<sup>35</sup> H. B. Green, *Matthew 28:19, Eusebius, and the Lex Orandi*, dz. cyt., w konkluzji.

<sup>36</sup> *Baptême*, [w:] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie*, ed. F. Cabrol, vol. II, Paris 1910, s. 338–342; bibliografia na s. 344–346.

<sup>37</sup> L. F. Miller, *The formula of baptism in the early Church*, „The Catholic Historical Re-view” 10 (1925) nr 4, s. 515–535. Artykuł Millera skupiał się głównie na analizie pism okresu patrystycznego i omówiony zostanie w części poświęconej temu okresowi historii Kościoła.

soborem watykańskim II, takie założenie bazowe pozwoliło mu uzyskać swobodę naukową w dociekaniach nad tezami forsowanymi głównie przez teologów oficjalnie uznawanych przez Magisterium Kościoła za heretyków i schizmatyków. Tak „asekurowany” Miller zaprezentował stanowisko, w którym stwierdził, że niemożliwe jest uzyskanie „twardego dowodu” historycznego przemawiającego za istnieniem chrzcielnej formuły trynitarnej jako pierwotnej<sup>38</sup>.

W innym kierunku interpretacyjnym poszedł Hans von Campenhausen. W 1971 roku opublikował on artykuł *Taufe auf den Name Jesu?*<sup>39</sup>, w którym dowodził, że słowa „w imię Jezusa” należy rozumieć jako nazwę własną chrześcijańskiego chrztu („chrzest Chrystusowy”), a nie wcześniejszą od trynitarnej chrystologiczną formułę chrzcielną<sup>40</sup>. Campenhausen wskazywał, że nacisk na dodawanie w Dziejach Apostolskich wyrażenia „w imię Jezusa” oznaczał podkreślenie dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego inności tego chrztu od znanego ówczesnym i nadal praktykowanego wśród konwertytów z politeizmu chrztu Jana Chrzciciela<sup>41</sup> oraz innych znanych w starożytności pogańskich ablucji związanych z formą kultu religijnego. W pełnej symbolice starożytności imię odpowiadało istocie człowieka. W Nowym Testamencie jest więc to imię, które wypędza złe duchy (np. Mk 9, 38; Dz 16, 18), które czyni cuda (np. Mk 9, 39; Mt 7, 22; Dz 3, 16), w które będzie głoszone nawrócenie wszystkim narodom (Łk 24, 47), „w którym narody nadzieję pokładać będą” (Mt 12, 21), imię, które gwarantuje spełnienie wszystkich prośb (J 14, 13n), i które wreszcie, wzywane, będzie gwarantem zbawienia wiecznego (Jl 3, 5; Dz 2, 21; Rz 10, 13)<sup>42</sup>. Chrzest „w imię Jezusa” oznaczał więc przyjęcie całej substancjalnej wiary chrześcijańskiej, łącznie z wczesnymi trynitalnymi interpretacjami tajemnicy Chrystusa<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> L. F. Miller, *The formula of baptism...*, dz. cyt., s. 516.

<sup>39</sup> H. von Campenhausen, *Taufe auf den Name Jesu?*, „Vigiliae Christianae” 25 (1971), s. 1–16.

<sup>40</sup> Analogicznie wypowiedział się F. H. Chase, *The Lord's command to baptism...*, dz. cyt., s. 501–502.

<sup>41</sup> Podobnie A. Kavanagh, *The shape of baptism, the rite of Christian initiation*, Collegeville MN 1991, s. 38.

<sup>42</sup> M. Majewski, *Imię Jezusa*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 2005 [nr 9] wrzesień, [www.psj.net.pl/?0509,artykul,ImieJezusa](http://www.psj.net.pl/?0509,artykul,ImieJezusa) (10.08.2014).

<sup>43</sup> M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła: podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, przekł. W. Szymona, Kraków 2009, s. 215.

Podzielający te poglądy badacze<sup>44</sup> dodawali także, że fragmenty Dziejów Apostolskich nie zawierają „wrażeń technicznych”, czyli formuł chrztu, a jedynie podają informacje o udzielanych przez apostołów chrztach<sup>45</sup>. Z punktu widzenia zasad logiki trzeba też stwierdzić, że fragmenty te nie stoją w sprzeczności z wczesnochrześcijańską doktryną trynitarną<sup>46</sup>. Użycie przez św. Łukasza (autora Dziejów Apostolskich) frazy „chrzest w imię Jezusa” oznaczało rozróżnienie pomiędzy chrztem chrześcijan a chrztem prozelitów żydowskich, zaś bezpośrednie wymienienie imienia Jezusa Chrystusa nad przyjmującym ten sakrament było wyrazem zespolenia go z Synem i obdarzenia go udziałem w Bożej naturze: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Jezusa Chrystusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć?” (Rz 6, 3). Anselm Grün napisał w jednym ze swoich dzieł: „Kandydat do chrztu miał świadomość, że w Chrystusie otrzymywał nową egzystencję i nową tożsamość”<sup>47</sup>. Dowodem pośrednim przywoływanym przez katolickich teologów początku XX wieku w odpowiedzi na polemiczne stanowiska zwolenników oryginalności „chrztu w imię Jezusa” było przywoływanie perykopy o działalności św. Pawła w Efezie (Dz 19, 1–7), gdy apostoł usłyszawszy, że mieszkańcy tego miasta nie znają Ducha Świętego, zapytał: „Jaki więc chrzest przyjęliście?”<sup>48</sup>. Dialog ten jest również interesujący ze względu na inną powiązaną z chrztem kwestię: sprawę wyznania wiary. Czasy apostołskie oraz ekspansja chrześcijaństwa w basenie Morza Śródziemnego były źródłem masowych nawróceń ludzi w wieku dorosłym. Wraz z przyjęciem chrztu nowo nawrócony wyznawał wiarę i było to *credo* z uwzględnieniem Trójcy Świętej<sup>49</sup>.

Nie sposób jednak nie mieć wątpliwości, czy silnie chrystocentryczna teologia św. Pawła odnosząca się do chrztu nie stoi w opozycji do chrztu w formie trynitarniej. Paweł w listach do Rzymian (Rz 6, 3) i do Galatów (Ga 3, 27) pisze o „chrzcie w Chrystusie”. Czy

---

<sup>44</sup> Na przykład protestancki teolog Robert W. Jenson w książce: *The Triune God. Systematic theology*, vol. I, Oxford 1997, s. 45–46, przychyliła się do stanowiska bliskiego pogładowi Campenhausena.

<sup>45</sup> J. Crehan SJ, *Early Christian baptism and the creed*, London 1950, s. 76–78, 156–158.

<sup>46</sup> Por. [b. a.], *Trinitarian baptism*, [www.catholic.com/tracts/trinitarian-baptism](http://www.catholic.com/tracts/trinitarian-baptism) (10.08.2014).

<sup>47</sup> A. Grün OSB, *Chrzest. Początek nowego życia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 9.

<sup>48</sup> *Baptême*, [w:] *Dictionnaire...*, dz. cyt., s. 338.

<sup>49</sup> Więcej o związkach reguły wiary z formułą chrztu w dalszej części artykułu.



jednak można w sensie ścisłym nazwać to formułą chrzcielną? Joachim Gnilka w książce *Teologia Nowego Testamentu* interpretuje Pawłowe „zanurzenie przez chrzest w Chrystusa” jako oznaczające włączenie w Kościół – Ciało Chrystusa<sup>50</sup>. Przywoływany autor pisze następująco o zastanym przez św. Pawła obrzędzie chrzcielnym w pierwotnym chrześcijaństwie i rozumieniu samego chrztu:

[do elementów rozumienia chrztu należało – przyp. aut.] udzielanie go w wodzie bieżącej, jeśli to tylko było możliwe oraz wypowiedzenie formuły: w imię Jezusa. [...] Udzielanie go w imię Jezusa zakładało, że imię to wypowiedziano nad kandydatem do chrztu, ten zaś przyjmował Jezusa, prawdopodobnie w słowach: Panem jest Jezus (Rz 10, 9)<sup>51</sup>.

W innym swoim dziele, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Joachim Gnilka również mówi o formule chrztu „w imię Jezusa”, lecz tym razem pisze wprost: „chrześcijaństwo Pawła nie zna jeszcze chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”<sup>52</sup>. Niestety, autor nie argumentuje tego stanowiska ani nie odsyła czytelnika do literatury. Nie można więc znaleźć uchwytnych przesłanek przekonujących do poglądu tego wybitnego niemieckiego profesora teologii i historii chrześcijaństwa.

Michael Fiedorowicz w *Teologii ojców Kościoła* tak pisze o fenomenie chrztu w imię Jezusa:

wzmianki o „chrzcie w imię Jezusa” (Dz 2, 38; 8, 16; Cypr., ep. 73, 4, 1: „in nomine Jesu Christi baptizati”) nie pozwalają na wyciągnięcie pewnego wniosku o istnieniu jednoczłonowego wyznania chrystologicznego podczas chrztu lub bezpośrednio po nim. Chrzcielne formuły i wyznania wiary mające trójczłonową strukturę trynitarną są oparte na wczesnych świadectwach. W Nowym Testamencie są one przygotowane przez Mt 28, 19 i Ef 4, 4–6 i mają zakorzenie we wczesnych trynitarnych interpretacjach tajemnicy Chrystusa.

Jednak ten sam autor trójczłonową dialogową formułą chrzcielną datuje na połowę II wieku, wzmiankując (niestety, również bez

<sup>50</sup> J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2002, s. 149.

<sup>51</sup> J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 145.

<sup>52</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przekł. W. Szymona OP, Kraków 2001, s. 379.

uchwytnego zakotwiczenia w przesłankach za tym przemawiających) o wbudowywaniu w nią starszych formuł chrzcielnych o charakterze chrystologicznym<sup>53</sup>.

Wśród polskich teologów należy zauważyć przychylność wobec umiarkowanego stanowiska argumentującego za możliwą interpolacją formuły chrzcielnej w zakończeniu Ewangelii św. Mateusza. Józef Kudasiewicz dał wyraz temu pogładowi ogólną wskazówką interpretacyjną: „należy odróżnić autentyczne, pierwotne słowa Pana (*ipsisissima verba Jesu*) od elementów interpretacyjno-redakcyjnych”<sup>54</sup>. W wydanym w 1976 roku trzecim tomie monumentalnej *Encyklopedii katolickiej* lubelscy redaktorzy również odnieśli się do dyskusji dotyczącej formuły chrztu, przyjmując następujące stanowisko:

obecnie teologowie biblijni przyjmują, że formuła trynitarna ma charakter redakcyjny, stanowi odbicie praktyki Kościoła Pierwotnego. Jezus miał najprawdopodobniej zaznaczyć jedynie: „udzielajcie im chrztu w imię Moje” to znaczy: na mój rozkaz, z mojej mocy, by odróżnić swój chrzest od chrztu Jana Chrzciciela<sup>55</sup>.

Taką wykładnię prezentuje również biskup Kazimierz Romaniuk, biblista, w swojej monografii *Sakramentologia biblijna*:

znacznie częstsze są w Nowym Testamencie wzmianki o chrzcie „w imię Jezusa Chrystusa” lub w imię Pana Jezusa. [...]. Jego więc należało wspomnieć przede wszystkim podczas obrzędu przekazania życia neokatechumenowi (por. Dzieje Apostolskie 3, 15; 4, 12). Niewykluczone więc – to opinia większości dzisiejszych egzegetów – że formuła trynitarna jest tworem nieco późniejszym...<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Prawdopodobnie już od połowy II wieku, a wyraźniej już od III wieku, początkowo bardzo prosta trójczłonowa formuła, która zawierała tylko nakaz chrztu z Mt 28, 19 w formie pytania, została rozszerzona przede wszystkim w środkowej części wyznania chrystologicznego przez starsze formuły chrzcielne; dochodzi tutaj bowiem do głosu motyw specyficznie chrześcijański. Por. M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła...*, dz. cyt., s. 215.

<sup>54</sup> J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, s. 106–107 (Jak Rozumieć Pismo Święte, 3).

<sup>55</sup> *Chrzest*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, s. 354.

<sup>56</sup> K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s. 19.

## 2. Czasy poapostolskie. Analiza źródeł

Kościół II i III wieku, otoczony przez świat pogański i gnębiony prześladowaniami, poszukiwał swojej własnej tożsamości, co nie było łatwym zadaniem, gdyż nie istniały jeszcze wówczas rozwiązania prawno-teologiczne oraz praktyka kościelna, które określałyby normy postępowania w wielu kwestiach, także doktrynalnych.

Najstarszy tekst liturgiczny okresu wczesnego chrześcijaństwa, to jest *Didache* (I wiek), w rozdziale 7 szczegółowo opisuje trynitarną formułę chrztu.

1. Co do chrztu, to udzielajcie go w taki oto sposób: Powtórzywszy najpierw wszystko powyższe, chrzczycie w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego w wodzie żywej.
2. Jeśli nie masz wody żywej, chrzczij w innej, jeśli nie możesz w zimnej, chrzczij w ciepłej.
3. Jeśli brak ci jednej i drugiej, polej głowę trzy razy wodą w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego<sup>57</sup>.

Urodzony w 100 roku Justyn Męczennik w *Dialogu z Żydem Tryfonem* nie powołuje się na trynitarną formułę chrztu:

Niektórzy spośród was stają się uczniami w imię Chrystusa i porzucając ścieżkę błędu, otrzymują dary, każdy według swych zasług, oświeceni przez imię tegoż Chrystusa. Otrzymują bowiem jeden ducha zrozumienia, inny rady, inny mocy, inny uzdrawiania, inny poznania, inny nauczania i inny bojaźni Bożej<sup>58</sup>.

Przywołany fragment tekstu bezpośrednio nawiązywał do Żydów, obeznanych z symbolem Ducha i rozumiejących porównanie Boga Jahwe do Ojca (Abba) oraz oczekujących mesjasza – Syna Bożego, jakkolwiek nie uznając go w osobie Jezusa Chrystusa. Tekst ten nie dowodzi, ale pozwala domniemywać słuszność poglądu reprezentowanego przez część teologów (np. Joachima Gnilkę, Michaela

<sup>57</sup> Przekład polski w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. W. Zega, tłum. A. Świderkówna, przyp. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 33–44.

<sup>58</sup> Tekst polski w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, przeł. i oprac. M. Michalski, Warszawa 1975, s. 99–109.

Fiedorowicza, Hansa von Campenhausena, Antoniusa Brekelmansa, Aloisa Stenzela), że jeszcze w II wieku istniały obok siebie w Kościele dwa podstawowe rytury chrzcielne: praktykowany głównie w chrześcijańskich gminach żydowskich chrzest Chrystusowy („Żydzi wierzyli w jednego Boga i byli zaznajomieni z ideą Ducha św.”)<sup>59</sup> i chrzest z użyciem formuły trynitarnej, którą posługiwano się przepowiadając poganom. Szczególnie piękne w formie są twierdzenia Brekelmansa, który na pytanie, dlaczego obie wersje rytu chrzcielnego w czasie pierwszych dwóch wieków chrześcijaństwa nie są względem siebie konkurencyjne, nie stoją wobec siebie w sprzeczności ani w opozycji, odpowiada: „ponieważ mają na uwadze jedno i to samo dzieło Zbawienia”<sup>60</sup>.

W innym swoim dziele, *Pierwszej Apologii* (n. 61), św. Justyn dokładnie już opisał zarówno obrzęd chrztu z użyciem wezwania do Trójcy Świętej („oświecenia” – wyznania wiary w Trójjedynego Boga), jak i formułę chrztu – dwuczłonową w imię Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego „pod Ponckim Piłatem” i w Ducha Świętego<sup>61</sup>. To wskazuje na rozciągnięcie w czasie liturgii chrztu, w której nie można było jeszcze wyodrębnić ścisłych podziałów.

Opis uroczystego nabożeństwa, w którym katechumen (a w imieniu dziecka, względnie osoby zrównanej do dziecka – jego rodzice lub opiekunowie i chrzestni<sup>62</sup>), wyrzekłszy się publicznie szatana<sup>63</sup>, głośno wyznawał wiarę katolicką, będąc trzykrotnie pytany o wiarę

<sup>59</sup> A. Brekelmans, *Wyznania wiary w pierwotnym Kościele. Powstanie i funkcje*, tłum. B. Skóra SDV, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1970 z. 1–5, s. 28–35.

<sup>60</sup> A. Brekelmans, *Wyznania wiary w pierwotnym Kościele...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>61</sup> Justyn Męczennik, *Apologia 1* [w:] *Pierwsi apologetycy greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, przeł. L. Misiarczyk, J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 207–270 (Biblioteka Ojców Kościoła, 24). Zob. również E. C. Whitaker, *Documents of the baptismal liturgy*, Minnesota 1970, s. 3. Więcej uwag tego samego autora na temat przeobrażeń wyznań chrzcielnych znajduje się w artykule: *History of baptismal formula*, „The Journal of Ecclesial History” 16 (1965), s. 1–12.

<sup>62</sup> P. Turner, *Ages of initiation. The first two Christian millenia*, Collegeville MN 2000, s. 11, 14, 17.

<sup>63</sup> Na temat wyrzeczenia się zła i modlitwy z egzorcyzmem w obrzędzie chrzcielnym z perspektywy historycznej zob: *The devil at baptism. Ritual, theology and drama*, red. H. A. Kelly, New York–London 1995. *Tradycja Apostolska* Hipolita omówiona jest w rozdziale II, 5, s. 81–94.

w Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego, a po każdej odpowiedzi „wierzę” był zanurzany w wodzie, został zamieszczony w przypisywanej Hipolitowi i datowanej na ok. 215 rok *Tradycji Apostolskiej*. Taki obrzęd chrztu połączony z dialogowym wyznaniem wiary utrzymywał się do IV wieku na Wschodzie, a do VII na Zachodzie (IV Synod w Toledo w 633 roku zaaprobował jednokrotne zanurzenie w wodzie dla ważnego chrztu) i stopniowo był zastępowany formułą w trybie oznajmującym<sup>64</sup>. Następowaly po nim kolejne sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, to jest Eucharystia i bierzmowanie. Dopiero od IV wieku zauważa się rozdzielanie tych sakramentów w czasie<sup>65</sup>.

Kilkakrotnie na temat formuły chrztu – zawsze w formie trynitarnej – wypowiedział się Tertulian. W mowie *Przeciw Prakseaszowi* (n. 26) podkreślił związek pomiędzy trzykrotnym zanurzeniem w wodzie a wypowiedzeniem formuły trynitarnej nad przyjmującym chrzest. W homilii *O chrzcie* (n. 13) cytuje fragment Ewangelii św. Mateusza 28, 19–20: „Ite, inquit, docete nationes tingentes eas in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Huic legi collata definitio illa, Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non introibit in regno caelorum, obstrinxit fidem ad baptismi necessitatem. itaque omnes exinde credentes tinguebantur”<sup>66</sup>). Podobnie Orygenes w *Komentarzu do Rzymian* (5:8) zacytował trynitarne wezwanie chrzcielne, dodając, że tylko taki chrzest należy uznać za ważny<sup>67</sup>.

Trynitarnej formuły chrztu jako jedynie właściwej i poprawnej bardzo silnie bronił Cyprian z Kartaginy. W *Liście 73* (n. 18) podkreślał, że nakaz misyjny wypowiedziany przez Chrystusa wobec apostołów zawierał nie tylko obowiązek głoszenia światu Dobrej Nowiny, ale również dokonywania chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Za czasów Cypriana była jeszcze praktykowana jednoczłonowa forma chrztu „w imię Jezusa” uznawana jako „stary zwyczaj

<sup>64</sup> M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła...*, dz. cyt., s. 217. Podobnie H. J. Carpenter, *Creeds and baptismal rites in the first four centuries*, „The Journal of Theological Studies” 44 (1943), s. 367–377.

<sup>65</sup> P. Turner, *Ages of initiation...*, dz. cyt., s. 8, 10.

<sup>66</sup> Tertulian, *De baptismo*, ed. B. Luiselli, Torino 1969 (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, 32); wersja cyfrowa 2006, dostęp dzięki programowi *Brill-online* (2–6.12.2013).

<sup>67</sup> Szerzej na temat liturgii chrztu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa: A. Stenzel, *Il battesimo. Genesi e evoluzione della liturgia battesimale*, Alba 1962, s. 63–89, 129–146.

apostołów”, ale właśnie ona stała się symbolem wykorzystywanym przez pojawiające się ruchy heretyckie. Cyprian przyjął przeciwne do papieża Stefana I stanowisko wobec uznania ważności chrztu dokonanego przez schizmatyków i heretyków. Historia tej dyskusji znajduje się w *Listach* biskupa z Kartaginy (*Listy 69–74* oraz *List 75*, adresowany do Cypriana przez Firmiriana).

Argumentacja Cypriana i Stefana I opierała się na tym samym: doświadczeniu *communio* – jedności Kościoła, z tym że Cyprian jako klasyczny pragmatyk obawiał się, czy chrzest heretyków udzielony „w imię Jezusa” nie spowoduje zamętu i kolejnych kontrowersji teologicznych. Ten afrykański biskup w arystotelesowski sposób (przejęty później przez św. Tomasza) rozumiał znaczenie prawdziwości rzeczy: „*veritas est id, quod est*” lub też „*veritas est adequatio rei et intellectus*” i domniemywał zgodę słów, gestów i znaków z intencją wewnętrzną szafarza oraz przyjmującego chrzest podczas sprawowania tego sakramentu. Formuły inne niż trynitarnie nie dawały w jego przekonaniu gwarancji zaistnienia prawdziwej łaski w człowieku. Abraham van de Beek opublikował w 2009 roku artykuł *Heretical baptism in debate*<sup>68</sup>, w którym wypunktował argumenty zwolenników i przeciwników powtórnego chrztu heretyków i odstępców w III wieku. Holenderski teolog cytuje interesujący anonimowy dokument: *De rebaptismate*, datowany na rok 250, popierający punkt widzenia Rzymu. W dziele tym wskazuje się, że skoro jacyś ludzie zostali ochrzczeni poza Kościołem („*extra Ecclesia*”) „w imię Jezusa Chrystusa”, to powinno się dokończyć ich ryt chrzcielny poprzez rozlanie na nich za pośrednictwem biskupa Ducha Świętego, zgodnie z praktyką wskazaną w *Dziejach Apostolskich*<sup>69</sup>.

Synod w Arles (w 314 roku) przyjął w duchu epikei i miłosierdzia decyzję o włączaniu do Kościoła schizmatyków, a chrzest heretyków – o ile odbywał się zgodnie z wiarą Kościoła i intencją czynienia tego, czego chce Kościół – również uważano za ważny. Powtórnym chrzestem nie był wymagany (papież Stefan I zabronił pod karą ekskomuniki chrzcić na nowo heretyków), ale od byłych odstępców żądano publicznego, trynitarnego wyznania wiary. Czasem

<sup>68</sup> A. van de Beek, *Heretical baptism in debate*, „In die Skriflig” 2009 nr 43 (3), s. 537–561.

<sup>69</sup> A. van de Beek, *Heretical baptism...*, dz. cyt., s. 541–542.

tylko praktykowano chrzest warunkowy, gdy istniała wątpliwość co do ważności chrztu (np. gdy szafarz powiedział: „chrzczę cię w imię Trójcy Świętej”<sup>70</sup>). W debacie św. Augustyna z donatystami *Listy Cypriana* odgrywały ogromną rolę. Augustyn rozwinął bowiem myśl teologiczną Cypriana odnośnie do ważności lub nieważności chrztu heretyków. Mając na uwadze doświadczenie Boga przez człowieka, przyjął inne stanowisko niż biskup z Kartaginy, niezmiernie ściśle i formalnie zachowując jednak polecenia Synodu z Arles o konieczności złożenia wyznania wiary w Trójjedynego Boga przez heretyków ochrzczonych „w imię Jezusa”.

### 3. Starożytne wyznania wiary a trynitarna formuła chrztu

Ustanie prześladowań ułatwiło chrześcijanom prowadzenie działalności także w wymiarze organizowania synodów i soborów. Zachowane dokumenty wskazują na szerokie zainteresowanie biskupów Kościoła licznymi kwestiami istotnymi dla ówczesnych wspólnot lokalnych: sprawami dyscyplinarnymi, błędami teologicznymi, odstępstwami od doktryny. Formalnym spotkaniom hierarchów towarzyszyła epistolarna wymiana myśli teologicznej, którą w treści i celu możemy porównać do współczesnej dyskusji naukowej.

Poczynając od przełomu związanego z edyktem Konstantyna, Kościół mógł liczyć na nadawanie przez cesarzy dekretem soborowym rangi obowiązującego prawa. Równocześnie, to jest w IV i V wieku, obserwuje się wzrost aktywności ruchów heretyckich (w szczególności arian) negujących trynitarną naukę Kościoła. W spór z heretykami zaangażowani byli nie tylko pasterze Kościoła. W związku z rozpoczętą w IV wieku praktyką nadawania Kościołowi przywilejów przez chrześcijańskich władców, również autorytety państwowe były żywo zainteresowane jasnym ustaleniem, kogo mają uważać za prawowitego biskupa. Jedność i prawomyślność doktrynalną – weryfikowaną odniesieniem do *credo* – uzyskiwano nie tylko w wyniku kolegialnych ustaleń biskupów w ramach ich aktywności legislacyjnej

---

<sup>70</sup> Przykład pochodzi z hasła *Baptism*, [w:] *Catholic Encyclopedia. An international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*, ed. E. A. Pace et al., vol. 2, [www.newadvent.org/cathen/00001a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/00001a.htm) (10.08.2014).

na synodach i soborach, ale również w sposób praktyczny wymuszano ją wiążącymi poddanych decyzjami chrześcijańskich cesarzy<sup>71</sup>.

Teologowie tego okresu nie wypracowali jeszcze jednoznacznego, obowiązującego w całym Kościele tekstu wyznania wiary. Poszczególne Kościoły lokalne charakteryzowały się dużą autonomią, zwłaszcza w zakresie stosowanych obrzędów i zwyczajów liturgicznych. W IV i V wieku spisano wiele prywatnych wyznań wiary układanych przez poszczególnych ludzi Kościoła, głównie dla podkreślenia ich ortodoksyjności lub poprawności głoszonych przez nich tez. Takie wyznania wiary, powstałe w wyniku sporów doktrynalnych lub publicznych dyskusji, były czasem – po późniejszej redakcji i ustaleniach w zakresie terminologii – akceptowane pisemnie przez biskupów i podawane jako obowiązujące na terenach danych im pod duszpasterską pieczę. Źródła tych wyznań wiary, zwanych „symbolami prywatnymi”, pochodziły z lokalnych obrzędów chrzcielnych, gdzie w sposób symbiotyczny, zasadniczo nierozłączny wypowiedziane *credo* przeplatało się z formą chrztu i jego liturgią. Związek wyznania wiary (inaczej: reguły, symbolu wiary) z formułą chrztu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa był bowiem bardzo ścisły. Wystarczy przypomnieć, że do pierwszej połowy IV wieku cały dialogowy obrzęd chrztu łącznie z jego formułą oznaczał równocześnie wypowiedzenie *credo*. Fiedorowicz podaje, że już od około 190 roku trójczłonowy symbol chrzcielny (wyznanie wiary) mógł pełnić funkcję sprawdzianu ortodoksji<sup>72</sup>, gdyż w tym czasie w Kościele panowało przekonanie (rozpowszechnione następnie w IV wieku), że reguła wiary pochodzi od apostołów, którzy przed rozpoczęciem misji ewangelizacji wspólnie ustalili jej brzmienie.

Dzięki praktyce chrzcielnej stosowanej we wszystkich niemal Kościołach lokalnych formuła trynitarna już w IV wieku była uznana za zwyczaj „starożytny”<sup>73</sup>. W tym też czasie zarówno wschodnie, jak i zachodnie wyznania wiary zawierają trynitarną formułę chrzcielną jako łączący je wspólny mianownik. Słuszny wydaje się pogląd Michała Fiedorowicza, że stosowanie tak jednolitej formy jeszcze przed

---

<sup>71</sup> Por. M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła...*, dz. cyt., s. 225.

<sup>72</sup> M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła...*, dz. cyt., s. 223. Autor powołuje się na Rufina z Akwilei.

<sup>73</sup> Fiedorowicz wskazuje również, że trynitarna formuła chrztu powstała przed ogłoszeniem poglądów przez Ariusza. Por. M. Fiedorowicz, *Teologia Ojców Kościoła...*, dz. cyt., s. 258.



ukończeniem dogmatycznego wyjaśnienia doktryny Trójcy wskazywało na silne zakorzenienie w powszechnej świadomości Kościoła trynitarnego charakteru wczesnochrześcijańskiej wiary i dlatego ta właśnie formuła chrztu jako „argument z praktyki wiary Kościoła” stanowiła dużą siłę dowodową<sup>74</sup>. Ścisły związek reguły wiary z formułą chrztu widać dość jasno u Bazylego Wielkiego, który w jednym ze swych listów napisał: „winniśmy tak chrzest przyjmować jak nas pouczono<sup>75</sup>, wierzyć, jak nas ochrzczono”<sup>76</sup>.

Znaczenie i funkcja całego obrzędu chrzcielnego i liturgii chrzcielnej miała na celu przypomnienie, wskazanie oraz nauczanie o poprawności doktrynalnej wiary i umocnienie chrześcijańskiej tożsamości. Wspomniany już Leo F. Miller w swojej publikacji z 1925 roku<sup>77</sup> podzielił źródła pisemne traktujące o formule chrztu na trzy części, wyodrębniając te, w których mowa jest o „chrzcie w imię Jezusa”, te, które w swojej treści wezwania trynitarnego zgodne są z greckim tekstem Ewangelii św. Mateusza, oraz te, które wspominają o chrzcie w formie trynitarniej, lecz jej nie cytują. Autor zauważył, że ci sami autorzy (ojcowie Kościoła, papieże) różnie pisali o chrzcie w zależności od tego, jaki był temat przewodni ich dzieła. Najmniej liczna była grupa druga. Najczęściej pisano o trynitarniej, a nie chrystologicznej formule chrztu, jednakże nie cytując jej samej. Próbując wypośredkować stanowisko, Miller przede wszystkim kładł nacisk na brak logicznej sprzeczności między wczesnochrześcijańskim chrztem w imię Jezusa praktykowanym w Kościołach patriarchalnych będących w łączności z Rzymem<sup>78</sup> a trynitarnym wyznaniem wiary Kościoła. Ponieważ kształtowały się dopiero jednolity obrzęd chrztu i jednolita liturgia Kościoła, zaś sam wspomniany sakrament poprzedzony był głośnym wyznaniem wiary, nie powinna dziwić liczba różnych praktyk w młodym Kościele, niepokojonym krwawymi prześladowaniami.

<sup>74</sup> M. Fiedorowicz, *Teologia Ojców Kościoła...*, dz. cyt., s. 220, 258–259.

<sup>75</sup> Chodzi to o tzw. *traditio symboli*, które biskup na 3 tygodnie przed chrztem w sposób uroczysty powierzał katechumenowi i z którego go później „odpytywano” (*redditio*). Więcej o tej dydaktyce katechetycznej IV wieku zob. J. N. D. Kelly, *Early Christian creeds*, London–New York 1972, s. 49–52.

<sup>76</sup> Bazyl Wielki, *Listy* 125, 3, wybór, przekł. z jęz. grec., wstęp, przypisy i indeksy W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 156–157.

<sup>77</sup> L. F. Miller, *The formula of baptism...*, dz. cyt., szczególnie s. 517–528.

<sup>78</sup> Autor przypomniał, że już pod koniec czasu apostołów w Kościele pojawiły się herezje; w takich wspólnotach chrzczono przy użyciu różnych formuł, w tym także formuły chrystologicznej i quasi-trynitarniej.

Z perspektywy dwudziestu wieków, bazując na strzępkach zachowanych źródeł, Miller zauważył, że możliwa jest bardzo zróżnicowana interpretacja zagadnienia formuły chrztu. W swoim artykule, będącym próbą złączenia tonu dyskusji, zwracał on przede wszystkim uwagę na ścisłą relację i bardzo krótki dystans czasowy pomiędzy wyznaniem wiary przyjmującego chrzest a samym aktem chrztu.

Uzupełniając tę myśl, Michael Fiedorowicz wskazywał, iż w Kościele, obok funkcji dogmatycznej, treść *credo* służyła również celom katechezy oraz była swoistym „miernikiem prawdy” czy też kryterium pomocnym w osądzeniu, która nauka jest prawdziwa, a która fałszywa, i że dopiero od czasu sporu z arianami w literaturze Kościoła łacińskiego symbol wiary zaczął oznaczać wyłącznie formułę wyznania wiary<sup>79</sup>. Prawdopodobnie istniejąca rzeczywiście w pierwotnym Kościele różna *praxis* chrzcielna – echo odrębności kulturowej i filozoficznej pierwszych starożytnych Kościołów – która łączyła w sobie zarówno złożenie wyznania wiary w Trójjedynego Boga, jak i formułę chrzcielną „w imię Jezusa”, wobec nasilających się w IV i V stuleciu herezji antytrynitarne, zaczęła zaciemniać obraz rzeczywistości „wiary prawdziwie istniejącej”<sup>80</sup>.

Z zachowanych listów papieży oraz ojców Kościoła pisanych w okresie kontrowersji trynitaro-chrystologicznej można wywnioskować, że właśnie uznanie trynitarnej formuły chrztu jako jedynej akceptowalnej wyznaczyło prosty i zarazem praktyczny sposób określenia, jaki chrzest heretyków można uznać za „pełny” i ważny, a jaki za niezaistniały, a zatem wymagający prawdziwego znaku łaski (potwórnego chrztu)<sup>81</sup>. Ilustracją niech będzie Synod w Arles z 314 roku, na którym obradujący biskupi podjęli w kanonie IX decyzję, iż herezyk starający się o przyjęcie do Kościoła musi powiedzieć, w jakiej formie został ochrzczony: czy w trynitarnej, czy też w innej. Trójczłonowa forma chrztu oraz wyznanie wiary w Trójcę powodowały, iż jego chrzest uważano za ważny<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła...*, dz. cyt., s. 209.

<sup>80</sup> „Wiara opiera się na rzeczach prawdziwie istniejących”. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, epid. 99–100, tłum. i oprac. W. Myszor, Kraków 1997, s. 24 (Źródła Myśli Teologicznej, 7).

<sup>81</sup> Por. *Dokumenty synodów od 50 do 381 r.*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006 (Źródła Myśli Teologicznej, 37; Synody i Kolekcje Praw, 1).

<sup>82</sup> *Dokumenty synodów od 50 do 381 r.*, dz. cyt., s. 70.

Dodatkowo osadzenie trynitarnej formuły chrztu w tekście Mateuszowej Ewangelii<sup>83</sup> oraz w pismach żyjących wcześniej autorytetów (wyznań prywatnych, homilii oraz listów), a także jasność i przejrzystość tej zasady spowodowały, że pomimo trwających jeszcze w V wieku dysput formuła zyskała w Kościele powszechną akceptację. W tej optyce, jak się wydaje, należy również interpretować i szukać wyjaśnienia silnego przyjęcia i podkreślenia trynitarnej formuły chrztu jako jedynej poprawnej w Kościele oraz szybkiego „wyciszenia” formuły chrztu „w imię Jezusa” w czasach poapostolskich.

## Podsumowanie

Metodologiczne problemy z naświetleniem kwestii formuły chrztu i jej ewolucji w pierwszych wiekach chrześcijaństwa są bardzo duże. Badacze dysponują niewielką ilością danych historiograficznych, a to rodzi ryzyko bezkrytycznego korzystania z wyizolowanych źródeł, „słuchania solistów, a nie chóru” (Jaroslav Pelikan) i prowadzi do powstania skrajnych poglądów, które siłą rzeczy upraszczają problem. Należy wziąć pod uwagę niejednorodność źródeł, z których trzeba – nie bez trudu – wydestylować wpływy, zapożyczenia i naleciałości z czasów późniejszych oraz mieć na uwadze, że różne ocalałe manuskrypty wespół z wczesnymi cytataми patrystycznymi mogą tworzyć różne wersje tego samego tekstu. Studia nad pismami ojców Kościoła także należy poddać krytycznej ocenie. (Dość przypomnieć, że duże partie dzieł Orygenesusa zachowały się wyłącznie w tłumaczeniu łacińskim Rufina, co wymusza pewien sceptycyzm w przyjmowaniu też tego ojca Kościoła). Trzeba również pamiętać, że w Kościele przednicejskim doktrynalny, egzegetyczny i liturgiczny materiał niejednorodnego rodzaju gromadził się i ulegał kompilacji w jedną całość, bez ścisłego rozróżnienia. Stąd wydaje się, że konkludując rozważania nad formułą chrztu w okresie wczesnochrześcijańskim, winno się przyjąć za Jaroslavem Pelikanem następujące stanowisko: „Być może jedynym sposobem jest zaakceptowanie istniejącego

---

<sup>83</sup> Bazyli Wielki swoje argumenty „za” opiera na powołaniu się bezpośrednio na Ewangelię: „skoro chrzest został nam udzielony przez Zbawiciela w imię Ojca i Syna i Ducha Św. [...]”. Bazyli Wielki, *Listy* 159, 2, dz. cyt., s. 174.

«półcienia» i poszukiwanie granic, które można by zarysować w jego obrębie, nie ignorując dowodów”<sup>84</sup>.

Odnosnie do prezentowanego zagadnienia (wypowiedanej formuły chrztu na początku istnienia chrześcijaństwa) wykazano, iż na przestrzeni ponad 200 lat ścierały się ze sobą dwa stanowiska.

W protestanckiej myśli teologicznej hipoteza o możliwej interpolacji formuły trynitarnej zawartej w Ewangelii według św. Mateusza (Mt 28, 19–20) została w XVIII wieku w sposób adekwatny do nowożytnej nauki podjęta przez Niemca, Abrahama Tellera, podczas dokonywania redakcji i opracowania pośmiertnego dzieła angielskiego teologa Thomasa Burneta *De Fide et Officiis Christianorum*. Podobnie uważał szkocki tłumacz, Robert Young, gdy w 1862 roku wydawał swoją *Young's literal translation Bible*. Ten należący do prezbiterian biblista zdecydował się odróżnić frazę „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” w Ewangelii św. Mateusza (Mt 28, 19–20), wyodrębniając ją kursywą. We Francji protestancki teolog i historyk wczesnego chrześcijaństwa Edmond de Pressencé<sup>85</sup> opowiedział się za istnieniem w Kościele pierwotnym jednoosobowej formuły chrztu w imię Jezusa, argumentując to faktem, że w Nowym Testamencie brakuje przykładów kompletnych takich formuł.

Impulsem do dyskusji i nowych badań nad zagadnieniem formuły chrztu u pierwszych chrześcijan stał się artykuł Fredericka Conybeare'a (1901), który dzięki analizie dzieł Euzebiusza z Cezarei i Orygenesza doszedł do wniosku, że fragment Mt 28, 19–20 pierwotnie brzmiał chrystocentrycznie: „Idźcie i nauczajcie inne narody, chrzcząc je w Moje imię”. Orędownikami słuszności hipotezy dotyczącej „krótkiej formy” chrzcielnej w Mateuszowej Ewangelii byli liczący się badacze Pisma Świętego, wywodzący się z różnych wyznań chrześcijańskich: Hans Kosmala (dyrektor Szwedzkiego Instytutu Teologicznego w Jeruzalem w latach 1951–1971), zmarły w 2007 roku brytyjski profesor H. Benedict Green CR (ceniony znawca i komentator Ewangelii św. Mateusza), czy Everett Ferguson, współczesny amerykański historyk Kościoła i filozof religii.

---

<sup>84</sup> J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, red. J. Żelazny, Kraków 2008, s. 128.

<sup>85</sup> E. de Pressencé, *Early years...*, dz. cyt. Wydanie francuskie pochodzi z 1868 roku.

Bezpośredniej polemiki z tezami Conybeare'a dokonał Franklin Henry Chase w 1905 roku. Na łamach prestiżowego „Journal of Theological Studies” (wydawanego przez uniwersytet w Oxfordzie) bronił integralności i jednorodności spornej perykopy Nowego Testamentu, uznając, że wnioski Conybeare'a opierają się na wąskiej interpretacji wyizolowanych źródeł bez uwzględnienia innych pism patrystycznych tego okresu, trynitarnej tradycji chrzcielnej kilkunastoletniego wówczas Kościoła oraz kontekstu historycznego w aktywności pisarskiej Euzebiusza. Hipotezę Conybeare'a podważał również Bernard H. Cuneo. Katolicki teolog i historyk Kościoła w 1923 roku opowiadał się za tezą, że Euzebiusz z Cezarei nie dokonywał wiernej cytacji Ewangelii, lecz używał peryfraz i omówień w celach stylistycznych. Stąd badacz nie przychylił się do tezy o występowaniu interpolacji w perykopie 28, 19–20 Ewangelii św. Mateusza.

Skupiona przede wszystkim na działaniach defensywnych doktryna katolicka XIX wieku nie poświęcała swojej uwagi temu zagadnieniu inaczej niż przez pryzmat historyczny (kontrowersje z arianami w IV i V wieku). Kościół katolicki bardzo czujnie stał na straży poprawności doktrynalnej i prawomyślności, utrzymując w kwestii zagadnienia rozbieżności między formułą trynitarą zawartą w Ewangelii a brakiem jej występowania w Dziejach Apostolskich autorytatywne stanowisko św. Tomasza z Akwinu, że apostołowie otrzymali od Chrystusa dyspensę od używania formuły chrystologicznej<sup>86</sup>. Nie umniejszając wielkości akwitańskiemu mistrzowi scholastyki, trzeba powiedzieć, że jego interpretacja nie znajduje oparcia w żadnych źródłach. Być może autorytet Akwinaty spowodował, że przez długi czas w Kościele katolickim nie podważano tego twierdzenia i nie dopuszczano do polemiki z anachronicznym poglądem uczonego. Jednakże po słynnej publikacji F. Conybeare'a w słowniku *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie* z 1910 roku pod redakcją Fernanda Cabrola, francuskiego historyka Kościoła i liturgisty, w artykule omawiającym hasło „chrzest” wiele miejsca poświęcono polemice z poglądem, że w Kościele pierwotnym praktykowany był chrzest w imię Jezusa. Dom de Puniet, autor tego hasła, bronił pierwotności trynitarnej formuły chrztu argumentem braku

---

<sup>86</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III, q. 66, a. 6, ad 1, [www.corpusthomicum.org/iopera.html#OM](http://www.corpusthomicum.org/iopera.html#OM) (9.12.2014).

wyodrębnienia formuły chrztu i wyznania wiary w pierwotnym Kościele, wskazując, że wyznania wiary zastępowały formułę tego sakramentu. Swoje racje wzmacniał pośrednimi dowodami z Dziejów Apostolskich (Dz 19, 1–7). Podobnie stwierdził w 1950 roku Joseph Crehan, który podawał w wątpliwość zasadność rozumienia fragmentów o „chrzcie w imię Jezusa” w Dziejach Apostolskich jako dowodów na istnienie jednoosobowej formuły chrztu, argumentując, że brak jest w Dziejach Apostolskich sformułowanych *expressis verbis* inwokacji chrzcielnych – w przeciwieństwie do zakończenia Ewangelii św. Mateusza, gdzie taka formuła została zamieszczona.

Przypomnieć też należy, że równocześnie od lat 20. XX wieku wśród katolickich teologów i historyków Kościoła istniał pogląd (Millera i innych) uznający za możliwą późniejszą redakcję Mt 28, 19–20 i wskazujący na występowanie w tekstach źródłowych pierwszych czterech wieków chrześcijaństwa różnych cytatów i omówień formuły chrztu. Ci badacze skupili się na analizie momentu przejścia formuły chrztu z chrystologicznej w trynitarną w kontekście symbiotycznej relacji pierwszych *credo* (chrzcielnych wyznań wiary) z ceremonią szafowania sakramentu chrztu. Taka interpretacja widoczna jest również w czasach trwania Soboru Watykańskiego II (Antonius Brekelmans, Edward Charles Whitaker)<sup>87</sup>.

Interesujący pogląd na temat interpretacji frazy „w imię Jezusa” występującej w Dziejach Apostolskich zaprezentował w 1971 roku ewangelicki uczoney Hans von Campenhausen, który w artykule *Taufe auf den Name Jesu?* przekonywał, że słowa „w imię Jezusa” należy rozumieć jako nazwę własną chrześcijańskiego chrztu („chrzest Chrystusowy”) w odróżnieniu od pogańskich inicjacji z użyciem wody czy też chrztu udzielanego przez Jana Chrzciciela. Częściowo logikę wywodów Campenhausena przyjęli inni współcześni teologowie: związany z Uniwersytetem w Yale liturgista Aidan Kavanagh czy wybitny amerykański ekumenista i dogmatyk Robert W. Jenson<sup>88</sup>.

Joachim Gnillka prezentował pogląd, iż chrześcijaństwo pierwszego wieku nie znało jeszcze trynitarnej formuły chrztu, lecz używało

---

<sup>87</sup> Kolejne wydania książki E. C. Whitakera, *Documents of the baptismal liturgy*, dz. cyt. (również wyd. I, London 1960); A. Brekelmans, *Wyznania wiary w pierwotnym Kościele...*, dz. cyt.

<sup>88</sup> R. W. Jenson, *The Triune God...*, dz. cyt.; A. Kavanagh, *The shape of baptism...*, dz. cyt.

wezwania Chrystusa<sup>89</sup>. Podobnie w 1970 roku na łamach „Concilium” wypowiedział się holenderski teolog Antonius Brekelmans. Ostrożniej budował swe wnioski Michael Fiedorowicz<sup>90</sup>, jednak i on przyjął, że do połowy II, a nawet w III wieku istniały obok siebie równoległe formuły chrzcielne: trynitarna i chrystocentryczna.

Ignorowanie wyników badań językowych nad perykopą Mt 28, 19–20 jest naukowo bezzasadne. Należy przyjąć, że trynitarna formuła chrztu jest rzeczywiście interpolacją tego fragmentu Ewangelii<sup>91</sup>. Rację mają zatem ci uczeni, którzy twierdzą, że najbliższa prawdzie historycznej jest interpretacja literalna wyrażen „chrzest w imię (Pana) Jezusa” w *Dziejach Apostolskich*. Przez wieki w przekazywanej sobie tradycji istniało przekonanie o prawdziwości faktu, iż apostołowie rzeczywiście udzielali chrztu w imię Jezusa. Praktyka ta nie została nigdy zakwestionowana w Kościele czasów patrystycznych, choć z zachowanych pism z IV wieku wynika, iż coraz silniej pojawiała się w świadomości Kościoła przekonanie o „jednorazowości” czy też „wyłączności” takiej formuły chrztu dla apostołów i tych uczniów Chrystusa, którzy mieli z Nim bezpośredni kontakt. Podczas poszukiwań bibliograficznych czynionych na potrzeby tej publikacji pod hasłem „chrzest w imię Jezusa” znaleziono wiele pozycji podających w wątpliwość oryginalność formuły chrztu wyrażonej w Mt 28, 19–20; jednakże ani bibliści, ani historycy Kościoła nie wysuwali takich hipotez pod adresem Dz 2, 38; 8, 16; 10, 48 czy 19, 5. Biorąc pod uwagę centralną postać Chrystusa w teologii Nowego Testamentu (co widoczne jest w szczególności u św. Pawła), budowanie tożsamości wiary na Jego osobie oraz kontekst historyczno-kulturowy (tygiel kosmopolityczny) Cesarstwa Rzymskiego I wieku, można uznać, że formuła chrztu „w imię Jezusa”, czy też „w imię Pana Jezusa” była pierwszą i najstarszą w Kościele. Obecność licznych odwołań w *Dziejach Apostolskich* do relacji Boga Ojca – Syna Odkupiciela – Ducha Świętego pozwala sądzić, że skoro przyjęcie chrztu poprzedzało wyznanie wiary (najprawdopodobniej w podniosłej formie dialogowej, jeszcze przed *Didache*) to sama formuła aktu chrztu mogła zawierać się w słowach „w imię Jezusa”. Stanowczo jednak należy podkreślić, że

<sup>89</sup> J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt.; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, dz. cyt.

<sup>90</sup> M. Fiedorowicz, *Teologia ojców Kościoła...*, dz. cyt.

<sup>91</sup> J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, dz. cyt.; K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, dz. cyt.

wymienianie nad przyjmującym chrzest jedynie imienia Chrystusa oznaczało w istocie akceptację całej judeochrześcijańskiej tradycji tajemnicy Trójcy, jakkolwiek jej ostateczny kształt w postaci dogmatu wciąż jeszcze tworzył się w Kościele. Ostatecznie, chociaż kusząca, nie wydaje się słuszna hipoteza niektórych badaczy (Brekelmansa i innych<sup>92</sup>), że żydowskich konwertytów obeznanych z ideą Boga Ojca i Ducha chrzczono w imię Jezusa, a pogan w imię Trójcy Świętej. Przeczą temu te fragmenty Dzieł Apostolskich, które wspominają o apostołach udzielających chrztu Żydom, a także Korneliuszowi (Dz 10, 48) oraz dworzaniinowi etiopskiemu (Dz 8, 37).

Kościół katakumb nie wymagał do ważności chrztu jakiejś specjalnej ceremonii, czasu ani miejsca, choć kształtujące się normy liturgiczne opisywały i zalecały uroczysty i publiczny charakter tego sakramentu, który przyjmowano – jak wskazują źródła – z dużą świadomością. Starożytna liturgia i symbolika chrzcielna oraz interrogacyjny charakter obrzędu chrztu w naturalny sposób wpłatały się w trynitarne *credo* nawracającego się na chrześcijaństwo. Za bardzo starą praktyką trynitarnej formuły chrztu przemawia argument z wczesnej tradycji liturgicznej Kościoła (*Didache* 7.1) oraz „odwołanie się do [praktyki – przyp. aut.] Kościołów założonych przez apostołów jako poręczycieli apostoelskiej sukcesji”<sup>93</sup>.

Wypracowywana praktyka liturgiczna Kościoła oraz jej ścisły, wręcz symbiotyczny związek z doktryną wczesnochrześcijańską mogły skutkować najpierw głosem (pisemną notą na marginesie, przepisywaną w takiej formie) a później utrwaleniem tej glosy. Kolejnym krokiem stało się przeredagowanie formuły chrztu zawartego w nakazie misyjnym Chrystusa. Otwarte pozostaje pytanie, jak wczesny był to zabieg.

Niektórzy wspomniani w niniejszej publikacji badacze (np. Frederick Conybeare) szacowali pojawienie się formy trynitarnej chrztu w tekście Ewangelii św. Mateusza na drugą połowę II wieku (od ok. 140 roku n.e.). Adwersarze tego poglądu nie zgadzali się całkowicie z taką interpretacją, wszelako nie zaproponowali innej, konkurencyjnej wykładni. Współcześni teologowie przyjmują, że zmiana redakcyjna w Mateuszowej Ewangelii rzeczywiście mogła mieć wówczas

---

<sup>92</sup> A. Brekelmans, *Wyznania wiary w pierwotnym Kościele...*, dz. cyt.

<sup>93</sup> J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji...*, dz. cyt., s. 123.



miejsce, gdyż w pismach kanonicznych (jak i apokryfach)<sup>94</sup> datowanych na czas między II a III wiekiem obserwowana jest powtarzająca się cytacja nakazu misyjnego Chrystusa: „idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Źródłem tych cytatów – jak piszą sami autorzy (np. Tertulian) – jest Ewangelia. Chrzcielne formuły i wyznania wiary mające trójczłonową strukturę trynitarną nie pojawiły się w liturgii Kościoła nagle, lecz były zakorzenione we wczesnych trynitarnych interpretacjach Pisma Świętego. Dlatego też początkowa glosa, a następnie interpolacja pierwotnego fragmentu Ewangelii rozpowszechniła się tak łatwo i stosunkowo szybko.

W obrębie basenu Morza Śródziemnego, północnej Afryki i Półwyspu Arabskiego czas II i III wieku jest – na przekór prześladowaniom – okresem wielkich sukcesów misyjnych. Równocześnie od końca I wieku w głównym nurcie ortodoksyjnym pojawiły się poważne pęknięcia doktrynalne. Już w *Dziejach Apostolskich* jest mowa o próbach zawłaszczenia sobie „atrakcyjności” chrześcijaństwa przez przywódców starożytnych sekt i ruchów religijnych. Trynitarnie wyznane wiary w formie symbolu prywatnego – wypowiedane przez przyjmującego chrzest bezpośrednio przed zanurzeniem go w wodzie chrzcielnej – stało się również świadectwem i sprawdzianem ortodoksji. Jednym z „sukcesów” rozprzestrzenienia się formuły trynitarniej chrztu była pojawiająca się konieczność ustalenia w młodym Kościele, kto jest heretykiem, a kto nie. Wiara w dogmat o Trójjedynym Bogu okazała się skutecznym, a równocześnie prostym narzędziem weryfikacji wierności Ewangelii.

Przechodzenie z formuły chrystologicznej na trynitarną odbywało się prawdopodobnie w sposób ewolucyjny, wraz z rozwojem doktryny Kościoła i wyodrębnianiem się od niej norm liturgicznych oraz dyscyplinarnych. W zależności od parametrów geopolitycznych, kulturowych (monoteizm Izraelitów *contra* politeizm imperium grecko-rzymskiego) oraz zagrożeń płynących z nurtów heretyckich, formuła chrztu „w imię Jezusa” przetrwała krócej lub dłużej w praktyce poszczególnych Kościołów patriarchalnych. Wiadomo, że w czasie kontrowersji z arianami egzystowała już jako mniej powszechna,

---

<sup>94</sup> *Dzieje Ksantypy i Poliksena* 21, [w:] *Apostołowie*, cz. 2, Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz ewangeliści, uczniowie pańscy, pod red. M. Starowiejskiego, współpr. K. Bardski, Kraków 2007 (Apokryfy Nowego Testamentu, 2).

choć szczyliła się „starożytnym” (w oczach ówczesnych) rodowodem. Gdyby jednak przyjąć jakąś datę graniczną, można uznać, że impulsem do powszechnego stosowania formuły trynitarnej chrztu był Sobór Nicejski (w 325 roku). Tekst formuły chrztu od początku miał przedstawiać jak najwięcej z wiary i jej treści. Inwokacja trynitarzna w formule chrztu spełniała tę rolę, szczególnie wobec nasilonych w IV i kontynuowanych w V wieku kontrowersji ariańskich. Dlatego też drugą połowę IV wieku należy uznać za pewien czas schyłkowy w koegzystencji formuł chrztu chrystocentrycznej i trynitarnej oraz uznawaniu ich za równoważne. Jeśli po 381 roku (po soborze konstantynopolitańskim) pojawiały się świadectwa chrztu „w imię Jezusa”, to miały one miejsce szczególnie w środowiskach endemicznych lub wspólnotach nękanych przez herezje antytrynitarne i były często przywoływane jako element dyskusji nad ważnością takiego chrztu.

Na podstawie zebranych i przedstawionych w tej publikacji danych można podać przybliżony czas przejścia formuły chrzcielnej z chrystologicznej w trynitarzną. Wydaje się, że wymienianie nad kandydatem do chrztu z osobna imienia Ojca, Syna i Ducha Świętego ugruntowało się w Kościele powszechnym w czasie poaugustiańskim, gdy następował upadek Cesarstwa zachodniorzymskiego. Łączący elementy doktrynalne z liturgicznymi dialogowy obrzęd chrztu, jaki opisuje Hipolit w *Tradycji Apostolskiej*, utrzymał się na Wschodzie do IV wieku, a na Zachodzie do VII wieku. Dla poprawności doktryny taki chrzest z potrójnym zanurzeniem lub polaniem mógł odbyć się zarówno z użyciem formuły trynitarnej, jak i chrystologicznej. Praktyka jednorazowej immersji, na jaką w Kościele zachodnim zezwolił Synod w Toledo w 622 roku, oznaczała, że formuła chrztu wypowiedziana nad kandydatem w chwili szafowania sakramentu musiała być inwokacją trynitarzną, w dodatku już dobrze ukształtowaną w tradycji. Po VII wieku w odpowiedziach Magisterium Kościoła na konkretne zapytania w sprawie ważności chrztu (np. pismach IX-wiecznego papieża Mikołaja I do Bułgarów) znajdowały się odniesienia do chrztów „w imię Jezusa” konkretnych grup osób. Odpowiedzi papieży nie są jednorodne, gdyż każdy z takich przypadków wymagał osobnych studiów. Ważność analizowanych chrztów zależała od intencji szafarza, intencji przyjmującego chrzest oraz wyznawanej przez nich doktryny. Te pojawiające się we wczesnym średniowieczu kazusy są już relikdami wobec generalnej

i utrwalonej praktyki używania formuły chrzcielnej z wezwaniem Trzech Osób Boskich.

Rozwój wczesnochrześcijańskiej teologii, w tym doktryny trynitarnej, dokonywał się zarówno w aspekcie pozytywnym (jako skutek naturalnych badań nad Pismem), jak i negatywnym (polemika z pojawiającymi się herezjami). Te dwa czynniki wzmacniały, intensyfikowały i ożywiały wysiłek intelektualny myślicieli Kościoła. Wysiłek – należy dodać – okraszony wiarą. Kształtowanie się formuły trynitarnej chrztu jest jednym z dowodów nieustanej auto-aktywizacji Kościoła w procesie odkrywania Prawdy.

## Summary

### **From the baptism “in the name of Jesus” to the trinitarian baptismal formula**

Hypothesis of a possible interpolation of the end of Matthew 28:19-20 as well as the originality of the formula of baptism “in the name of Jesus (described in Acts) in relation to the Trinitarian formula has initiated, in the end of 19<sup>th</sup> century, a considerable scientific discussion among mainstream theologians of Christian faith that lasts for several decades. The above issue both in the historical aspect of the debate and the current knowledge is the subject of this publication. First part of the article gives a general view of the main research positions on the question of development of the formula of baptism. Then – based on the analysis of selected post-Apostolic texts and the documents of those Church Fathers whose texts have shown the problem of the two formula of baptism the authors present the development of the Trinitarian baptism form. In order to deepen the understanding of the discussed issue the history of the doctrine of the Church, the history of Christianity and lego-political realities of the Late Antiquity has been also taken into account.

In the discussion the authors present the view that the Trinitarian formula derived from a fragment of Matthew 28: 19–20 is an editorial intervention, which can be dated on the second or third century AD. The authors claim that the formula of baptism “in the name of Jesus” was the oldest baptismal invocation, preceded by a confession of faith which have contained the whole Judeo-Christian tradition of the acceptance of the mystery of the Trinity. Since post-Apostolic period the transition from the Christocentric formula of baptism to the Trinitarian one appeared in the Church and developed in an evolutionary way. Number of factors, such as: heretical movements and theological errors as well as close relationship of the liturgy of baptism with the public

creed had contributed to such evolution. The development of the doctrine of the Trinity expressly formulated as a dogma at the Council of Nice (325 AD) was the final impetus to spread the Trinitarian formula of baptism over the universal Church and caused the gradual expiration of the Christocentric baptismal formula.

Keywords: "Baptism in Jesus' Name", baptism Formula, Validity of Baptism, Trinitarian Formula

## Bibliografia

- [b. a.], *...to avoid using masculine language of God*, „Roman Replies and CLSA Advisory Opinions” 1990, s. 91–93.
- Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, przeł. i oprac. M. Michalski, Warszawa 1975.
- Baptême*, [w:] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie*, ed. F. Cabrol, vol. II, Paris 1910, s. 338–342.
- Baptism*, [w:] *Catholic Encyclopedia. An international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*, ed. E. A. Pace et al., vol. 2, [www.newadvent.org/cathen/00001a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/00001a.htm) (10.08.2014).
- Bazyli Wielki, *Listy*, wybor, przekł. z jęz. grec., wstęp, przypisy i indeksy W. Krzyżaniak, Warszawa 1972.
- Beek A. van de, *Heretical baptism in debate*, „In die Skriflig” 2009 nr 43 (3), s. 537–561.
- Brekelmans A., *Wyznania wiary w pierwotnym Kościele. Powstanie i funkcje*, tłum. B. Skóra SDV, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1970 z. 1–5, s. 28–35.
- Burnet T., *De Fide et Officiis Christianorum*, Hale 1786.
- Campanhausen H., von, *Taufe auf den Name Jesu?*, „Vigiliae Christianae” 25 (1971), s. 1–16.
- Carpenter H. J., *Creeds and baptismal rites in the first four centuries*, „The Journal of Theological Studies” 44 (1943), s. 367–377.
- Carrol W. H., *Historia chrześcijaństwa*, t. 1, *Narodziny chrześcijaństwa*, tłum. J. Moraka, Wrocław 2009.
- Chrzest*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, s. 354.
- Chase F. H., *The Lord's command to baptize (St. Matthew XVIII, 19)*, „Journal of Theological Studies” 1905 nr VI (24), s. 481–512, [www.biblicalstudies.org.uk/pdf/jts/006\\_481.pdf](http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/jts/006_481.pdf) (12.09.2014).
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Responsa ad proposita dubia de validitate baptismatis*, „Notitiae” 45 (2008) nr 3–4, s. 135.

- Conybeare F. C., *The Eusebian form of the text of Matthew 28:19*, „Zeitschrift für Neutestamentlich Wissenschaft” 1901, s. 275–288.
- Crehan J. SJ, *Early Christian baptism and the creed*, London 1950.
- Cuneo B. H., *The Lord’s command to baptise. An historico-critical investigation with special references to the work of Eusebius of Caesarea*, Washington 1923.
- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006 (Źródła Myśli Teologicznej, 37; Synody i Kolekcje Praw, 1).
- Dzieje Ksantypy i Polikseny*, [w:] *Apostołowie*, cz. 2, *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz ewangelistów, uczniowie pańscy*, pod red. M. Starowieyskiego, współpr. K. Bardski, Kraków 2007 (Apokryfy Nowego Testamentu, 2).
- Encyclopaedia Biblica: A critical dictionary of the literary, political and religion history, the archeology, geography and natural history of the Bible*, ed. T. K. Cheyne, J. Sutherland Blacked, Toronto 1899.
- Encyclopédie théologie*, t. 33, *Dictionnaire de théologie dogmatique*, vol. I, ed. abbé Pierrot, J. P. Migne, Paris 1850.
- Ferguson E., *Baptism in the early Church. History, theology and liturgy in the first five centuries*, Cambridge 2009.
- Fiedorowicz M., *Teologia ojców Kościoła: podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, przekł. W. Szymona, Kraków 2009.
- Flusser D., *The conclusion of Matthew in a New Jewish Christian Source*, „Annual of the Swedish Theological Institute” 5 [1966–1967], s. 110–119.
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przekł. W. Szymona OP, Kraków 2001.
- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2002.
- Green H. B. CR, *Matthew 28:19, Eusebius, and the lex orandi*, [w:] *The making of orthodoxy*, ed. R. Williams, Cambridge 1989, s. 124–141.
- Grün A. OSB, *Chrzest. Początek nowego życia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, texte et traduction par A. Rousseau, L. Doutreleau, Paris 1979 (Sources Chrétiennes, 264).
- Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, tłum. i oprac. W. Myszor, Kraków 1997 (Źródła Myśli Teologicznej, 7).
- Jenson R. W., *The Triune God. Systematic theology*, vol. I, Oxford 1997.
- Justyn Męczennik, *Apologia*, [w:] *Pierwsi apologety greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, przeł. L. Misiarczyk, J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 207–270 (Biblioteka Ojców Kościoła, 24).
- Kavanagh A., *The shape of baptism, the rite of Christian initiation*, Collegeville MN 1991.
- Kelly J. N. D., *Early Christian creeds*, London–New York 1972.

- Kosmala H., *The conclusion of Matthew*, „Annual of the Swedish Theological Institute” 4 [1965], s. 132–147.
- Kudasiewicz J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987 (Jak Rozumieć Pismo Święte, 3).
- Lee S., *Eusebius, bishop of Cesarea in the Teophania*, Cambridge 1843.
- Majewski M., *Imię Jezusa*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 2005 [nr 9] wrzesień, www.psj.net.pl/?0509,artykul,ImieJezusa (10.08.2014).
- Martineau J., *The seat of authority in religion*, London 1890.
- Miller L. F., *The formula of baptism in the early Church*, „The Catholic Historical Review” 10 (1925) nr 4, s. 515–535.
- Origenis opera omnia*, Paris 1862 (*Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855).
- Pelikan J., *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, red. J. Żelazny, Kraków 2008.
- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. W. Zega, tłum. A. Świderkówna, przyp. M. Starowieyski, Kraków 2010.
- Pressencé E., de, *Early years of the Christian church. The apostolic era*, tłum. na j. ang. A. Harwood, vol. II, New York 1870.
- Romaniuk K., *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994.
- Sakrament Chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu Trzeciego Tysiąclecia*, Warszawa 2000, www.ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/sakrament-chrztu-znakiem-jednosci/ (19.12.2014).
- Stenzel A., *Il battesimo. Genesi e evoluzione della liturgia battesimale*, Alba 1962.
- Tertulian, *De baptismo*, ed. B. Luiselli, Torino 1969 (*Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum*, 32).
- The devil at baptism. Ritual, theology and drama*, red. H. A. Kelly, New York–London 1995.
- Tomasz z Akwinu: *Summa theologiae*, www.corpusthomisticum.org/iopera.html#OM (9.12.2014).
- [b. a.], *Trinitarian baptism*, www.catholic.com/tracts/trinitarian-baptism (10.08.2014).
- Turner P., *Ages of initiation. The first two Christian millenia*, Collegetown MN 2000.
- Whitaker E. C., *Documents of the baptismal liturgy*, wyd. I, London 1960.
- Whitaker E. C., *Documents of the baptismal liturgy*, Minnesota 1970.
- Whitaker E. C., *History of baptismal formula*, „The Journal of Ecclesial History” 16 (1965), s. 1–12.
- Young’s literal translation of the Holy Bible*, Edinburgh 1862.

Aleksandra Brzemia-Bonarek  
ks. Szymon Drzyżdżyk

## CHRZEST DZIECKA WBREW WOLI RODZICÓW

### ANALIZA TEOLOGICZNO-PRAWNA

Wprowadzenie ogólne do *Obrzędów chrztu dzieci dostosowanych do zwyczajów diecezji polskich* mówi, że „chrzest, brama do życia i królestwa Bożego, jest pierwszym sakramentem nowego prawa; przyniósł go Chrystus wszystkim ludziom, aby mieli życie wieczne, a potem wraz z Ewangelią powierzył go swojemu Kościołowi, gdy polecił apostołom: «Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Mt 28, 19)”<sup>1</sup>. Przytoczone we wspomnianym fragmencie Ewangelii według św. Mateusza słowa Jezusa wskazują, że wolą i pragnieniem Pana było, aby wszyscy mogli poznać jego nauczanie i przyjąć chrzest.

Zagadnienie dotyczące chrztu dziecka bez zgody rodziców w niebezpieczeństwie śmierci (kanon 868 § 2 Kodeksu prawa kanonicznego [dalej: KPK 1983]) należy do tych problemów, które we współczesnej myśli teologiczno-prawnej nastroczają wiele wątpliwości. Kanoniści wspólnie z teologami co jakiś czas podnoszą tę delikatną

---

<sup>1</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Wprowadzenie ogólne*, Katowice 2010, 3.

kwestię, zastanawiając się, czy obecnie obowiązująca norma kodeksowa rzeczywiście odpowiada współczesnej nauce Kościoła<sup>2</sup>.

## 1. Dawne prawo i zarys ówczesnej praktyki Kościoła

Problematyka ta była przedmiotem rozważań chrześcijan już w pierwszych wiekach, gdyż od czasu ekspansywnego rozwoju chrześcijaństwa pojawiła się w Kościele dyskusja dotycząca stosowania przymusu przy nawracaniu na chrześcijaństwo. Postanowieniem IV Synodu w Toledo (w 633 roku) uznano za naruszenie naturalnej sprawiedliwości chrzest Żydów wbrew ich woli<sup>3</sup>. Podobnie twierdził ojciec kanonistyki, Gracjan<sup>4</sup>. Średniowieczni teologowie i kanoniści generalnie sprzeciwiali się przymusowemu nawróceniu na chrześcijaństwo, odmawiając nawet takiemu aktowi ważności<sup>5</sup>. Rufinus w *Summa decretorum* (C. 22, q. 5, c. 1) rozróżniał przymus warunkowy i absolutny w przypadkach nawracania pogan na chrześcijaństwo, zaznaczając, że drugie rozwiązanie jest nie do zaakceptowania<sup>6</sup>. Powołując się na tę tradycję św. Tomasz z Akwinu, koncentrując się

<sup>2</sup> „We are dealing with a canon that rests on centuries of troubled experience and that seeks to order issues of great ecclesiological importance” R. Ombres, *How can this be justified? Reflections on Canon 868 § 2 of the Code of Canon Law*, „Ius Ecclesiae” 13 (2001), s. 461.

<sup>3</sup> Kanon 57 tego synodu, któremu przewodniczył prawdopodobnie Izydor z Sewilli, zabraniał zmuszania Żydów do przyjęcia chrześcijaństwa, choć tych, którzy dokonali przymusowej konwersji – na skutek nakazu króla Sisbertusa – uważano za pełnoprawnych chrześcijan, gdyż „otrzymali chrzest, krzyżmo i Świętą Eucharystię”. Zob. E. H. Landon, *A manual of councils of the Holy Catholic Church*, t. II, Edinburgh, 1909, s. 159. Pełny tekst książki w wersji elektronicznej (pdf): [www.archive.org/stream/amanualofcouncil02landuoft/amanualofcouncil02landuoft\\_djvu.txt](http://www.archive.org/stream/amanualofcouncil02landuoft/amanualofcouncil02landuoft_djvu.txt) (12.11.2013).

<sup>4</sup> Zob. *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1, *Decretum*, ed. E. Friedberg, A. L. Richter, Graz 1955, 1995, s. 161.

<sup>5</sup> Tak na przykład Bernardus Paviensis w *Summa decretalium* 5.5.3, ed. E. A. T. Laspeyers, Regensburg 1860, przedruk: Graz 1956, s. 210–211. Szczegółowa analiza zagadnienia nawracania na chrześcijaństwo oraz bogaty przegląd średniowiecznej literatury przedmiotu, zarówno źródeł, jak i opracowań znajduje się w monografii *Crusading and the chronicle writing of the medieval baltic frontier. A companion to the chronicle of Henry of Livonia*, ed. M. Tamm, L. Kaljundi, C. S. Jensen, Farnham 2011, przede wszystkim s. 14–17.

<sup>6</sup> Magister Rufinus, *Die Summa Decretorum*, ed. H. Singer, Paderborn 1902, przedruk: Aalen 1963, s. 400.



w swojej analizie na zagadnieniu chrztu dzieci wbrew woli rodziców, wypowiedział się negatywnie odnośnie do praktyki takiego chrztu, przede wszystkim zwracając uwagę na kwestię pochodzącego z prawa naturalnego prawa rodzica do „dysponowania” dzieckiem podległym jego władzy<sup>7</sup>.

Odrodzenie wraz z reformacją oraz odkryciami geograficznymi przyniosło nową odsłonę problematyki chrztu dzieci bez zgody rodziców. Zróżnicowanie religijne Europy wynikające często z układów politycznych i zasady „*cuius regio eius religio*” spowodowało powstanie praktycznej wątpliwości na gruncie ówczesnej kanonistyki: prawa księcia (władcy) do chrztu poddanych według jego wyłącznej arbitralnej decyzji co do wyznania. Z kolei misjonarze zastanawiali się nad pogodzeniem średniowiecznej praktyki nieudzielania chrztu dzieciom wbrew woli rodziców z zagadnieniem konieczności chrztu do zbawienia oraz danego chrześcijanom przez Chrystusa polecenia misyjności Kościoła: „idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19).

Badacz poszukujący danych historycznych ukazujących XVII-, XVIII- i XIX-wieczną praktykę Kościoła odnoszącą się do zagadnienia chrztu dzieci rodziców niechrześcijańskich lub akatolickich znajdzie bogatą kazuistykę w dokumentach Kongregacji Rozkrzewiania Wiary czy Świętego Oficjum. Zachowała się ona w formie listów i instrukcji, w odpowiedziach na pytania zadawane w konkretnych sprawach, które nurtowały ówczesnych kanonistów, teologów, a najczęściej duszpasterzy praktyków (np. biskupów administrujących na terenach misyjnych)<sup>8</sup>. Nawet pobieżna analiza tych tekstów wskazuje na generalne praktykowanie zasady respektowania prawa rodziców niechrześcijańskich (lub niekatolickich) do wolności w decydowaniu o wyznawanej religii swoich dzieci i osób pozostających pod ich prawną opieką. Wyjątek stanowiła zawsze sytuacja

<sup>7</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II–II, q. 10, a 12, także III, q. 68 a 10.

<sup>8</sup> Zob. Odpowiedź Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (Sacra Congregatio de Propaganda Fide [dalej: S. C. S. de Prop. Fide]) z 13.02.1658, [w:] *Codicis Iuris Canonici Fontes* [dalej: Fontes i numer tomu], red. P. Gasparri, I. Serédi, vol. VII, Roma 1935, nr 4662 oraz odpowiedzi Kongregacji Świętego Oficjum z: 28.01.1637, [w:] Fontes IV nr 714; z 24.08.1703, [w:] Fontes IV nr 676; z 21.01.1767, [w:] Fontes IV nr 819; z 8.11.1770, [w:] Fontes IV nr 830 ad 2; z 22.07.1840, [w:] Fontes IV nr 882, z 1.12.1850, [w:] Fontes IV nr 913 ad 6; z 4.05.1853, [w:] Fontes IV nr 923; z 18.07.1894, [w:] Fontes IV nr 1170; z 6.07.1898, [w:] Fontes IV nr 1200.

niebezpieczeństwa śmierci, z tym wszakże zastrzeżeniem, że tę okoliczność nakazywano interpretować ściśle, jako: „sytuację bez nadziei na utrzymanie przy życiu”, „moralnie pewny stan agonii”, „rzeczywiste i obiektywne niebezpieczeństwo śmierci” czy „stan rzeczywistej konieczności”<sup>9</sup>. Ilustracją wskazującą na przypisywanie wielkiego znaczenia tej wąskiej wykładni prawa niech będzie Instrukcja Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 1777 roku, w myśl której nie zezwalało się szafarzom na chrzest dzieci wbrew woli rodziców w sytuacji ogólnego (czy też hipotetycznego) zagrożenia życia, jakim był czas zarazy<sup>10</sup>.

28 lutego 1747 roku papież Benedykt XIV w liście *Postremo mense* adresowanym do arcybiskupa Tarsu jasno wypowiedział się, że chrzest dzieci żydowskich bez zgody ich rodziców jest niegodziwy. Stanowisko to papież podparł bogatą argumentacją teologiczno-prawną, powołując się na kazuistykę Stolicy Apostolskiej, wypowiedzi uczonych teologów i kanonistów (przywołanego już św. Tomasza z Akwinu, Dunsza Szkota, Franciszka Suareza) oraz misjonarzy (np. św. Franciszka Ksawerego)<sup>11</sup>.

Wyłożywszy zasadę główną zagadnienia chrztu dzieci wbrew zgodzie rodziców, papież zastrzegł jednocześnie – również powołując się na praktykę Kościoła – że w sytuacji porzucenia dziecka przez rodziców lub w sytuacji grożącego poważnego niebezpieczeństwa śmierci („in extremo moritis discrimine”) „chwalebny i pożądanym jest zapewnienie tym dzieciom zbawienia poprzez chrzest”<sup>12</sup>. Racją sprzeciwienia się naturalnemu porządkowi wynikającemu z prawa rodziców do wychowania dziecka zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi było potępienie („wieczna zguba”). Naturalną ochronę *favor fidei* stawiano wyżej niż pieczołowicie honorowaną od czasów rzymskich zasadę „patria potestas”. Ta w dalszym ciągu ścisła, bo odnosząca się jedynie do dwóch przypadków (pozbawienia dziecka fak-

<sup>9</sup> „[...] fuori di speranza di vita”, S. C. de Prop. Fide, [w:] Fontes VII nr 4462, s. 19; „[...] in articulo moritis moraliter certo constitutis”. S. C. S. Off. z 28.01.1637, [w:] Fontes IV nr 714, s. 6.; „[...] instante mortis periculo”. S. C. S. Off., z 21.01.1767, [w:] Fontes IV nr 819, s. 96; „[...] nel caso peraltro di estrema e vera necessita, in cui e immiente la morte”. S. C. S. Off. z 811.1770, [w:] Fontes IV nr 830 ad 2, s. 106–107.

<sup>10</sup> S. C. S. de Prop. Fide z 17.04.1777, [w:] Fontes VII nr 4575, s. 112–113.

<sup>11</sup> Fontes II nr 377, s. 7, 14–15, 65–68.

<sup>12</sup> „Deoque gratam is certe efficiet, qui aslutem puero aqua lustrali praebeat immortalēm...” Fontes II nr 9.

tycznych opiekunów prawnych lub poważnego niebezpieczeństwa śmierci dziecka) interpretacja, została kilka lat później złagodzona przez tego samego papieża wykładnią dokonaną w liście do jednego z sędziów asesorów Świętego Oficjum (*Probe*, list datowany na 15 grudnia 1751 roku)<sup>13</sup>. Kontynuując wątek chrztu dzieci bez zgody akatolickich rodziców, papież dokonał tu analizy pojęcia władzy rodzicielskiej – *paternitas* – i rozszerzając myśl teologiczną odnośnie do pojęcia dobra wiary (*favor fidei*) zwrócił uwagę, że władza rodzicielska odnosi się przede wszystkim do tego, co przyporządkowane jest prawu świeckiemu. Wniosek papieża można streścić następująco: rzeczy dotyczące dobra duchowego – a najwyższym z tych dóbr jest zbawienie – stoją wyżej niż naturalne, lecz „ziemskie” prawo rodzica do dziecka. Tak dokonana wykładnia pozwoliła w praktyce rozszerzyć przypadki chrztu w Kościele katolickim dzieci niechrześcijańskich lub akatolickich rodziców wbrew ich woli na sytuacje inne niż bezpośrednie zagrożenie życia dziecka.

Należy jednak zaznaczyć, że już w liście *Postremo mense* ojciec święty Benedykt XIV jednoznacznie uciął dyskusję nad zagadnieniem ważności chrztu dziecka bez zgody rodzica („sive consensu parentum”) i uznał taki chrzest za ważny<sup>14</sup>, choć nakazał sądom kościelnym<sup>15</sup> ukaranie roztropną i proporcjonalną do okoliczności karą kościelną szafarza naruszającego władzę rodzicielską w sytuacji innej niż obiektywnie pewne niebezpieczeństwo śmierci małoletniego<sup>16</sup>.

W literaturze przedmiotu opisane są poszczególne przypadki takiej surowej reprimendy, od kar finansowych aż do suspensy deklarowanej przez Stolicę Apostolską, a skierowanej do poszczególnych chrześcijan różnych stanów i godności, w sytuacji ujawnienia

---

<sup>13</sup> Fontes II nr 418, s. 346–347.

<sup>14</sup> „Baptismus ut validum habeatur [...]”. Benedykt XIV, *Postremo mense*, 26, [w:] Fontes II nr 377, s. 73. Zainteresowanych należy odesłać do artykułu ks. prof. Bronisława Wenantego Zuberta: *Chrzest dziecka wbrew woli rodziców. Próba krytycznej wykładni kanonu 868 § 2 KPK z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne” 39 (1996) nr 3–4, s. 43–64, gdzie autor dokonał m.in. omówienia tych dwóch listów, zwracając również uwagę na przypadki nieujęte w niniejszym tekście. Tekst przedrukowano również w pozycji monograficznej: B. W. Zubert, *Pro iure et vita – wybór pism*, red. E. Szczot, Lublin 2005, s. 573–591.

<sup>15</sup> W tekście oryginalnym jest zwrot w liczbie pojedynczej: „do sędziego kościelnego”.

<sup>16</sup> Benedykt XIV, *Postremo mense*, dz. cyt., 27–31, s. 73–75.

niegodziwego, bo dokonanego za pomocą siły czy podstępnie chrztu dzieci – najczęściej żydowskich – wbrew woli rodziców.

W kodeksie Pio-Benedyktyńskim z 1917 roku ustawodawca w kanonie 750 § 1 regulował jedynie kwestię godziwości chrztu dzieci rodziców akatolickich w niebezpieczeństwie śmierci<sup>17</sup>. Zagadnienie godziwości chrztu dzieci rodziców katolickich bez ich zgody nie zostało podjęte zgodnie z duchem ówczesnego prawa kościelnego, gdyż kodeks ten stanowił „jako pewnik” obowiązek rodziców katolickich do ochrzcenia i katolickiego wychowania swojego dziecka. Niestosowanie się do tego obowiązku skutkowało w kodeksie z 1917 roku cenzurą, to jest karą kościelną wymierzoną rodzicom.

### 3. Ewolucja tworzenia aktualnego prawa

Rozwój XX-wiecznej teologii doktryny o łasce i odkupieniu oraz myśl ekumeniczna, która stała u podstaw Deklaracji o wolności religijnej *Dignitas Humanae* Soboru Watykańskiego II spowodowały, że odpowiadając na wezwanie Soboru, aby „poznając Kościół *ad intra* i *ad extra* wywołać pogłębioną świadomość Kościoła, a zarazem uzdolnienie do dialogu zbawienia z tymi wszystkimi, którzy znajdują się poza Kościołem”<sup>18</sup>, podczas rewizji Kodeksu prawa kanonicznego podnoszono zasadność zmiany treści kanonu 750 § 1 na normę, która nie uznaje za godziwe dokonanie chrztu dzieci bez zgody ich rodziców lub prawnych opiekunów, nawet jeśli dzieci znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci (kanon XVI, tzw. *Schema I*)<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> „Infans infidelium, etiam invitis parentibus, licite baptizatur, cum in eo versatur vitae discrimine, ut prudenter praevideatur moriturus, antequam usum rationis attingat”. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi issu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, [Roma] 1923.

<sup>18</sup> K. Wojtyła, *Wstęp ogólny do dokumentów Soboru*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967, s. 14.

<sup>19</sup> Tekst łaciński: „Infans infidelium, etiam invitis parentibus, licite baptizatur, cum in eo versatur vitae discrimine, ut prudenter praevideatur moriturus antequam usum rationis attingat” (kanon XVI, tzw. *Schema I*), Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*, „Typis Polyglottis Vaticanis” 1975, lit. I, *Schema de Sacramentis. De baptismo*, także w: „Communicationes” 7 (1975), 30.

U podstaw tej propozycji stały wypowiedzi doktrynalne zawarte w deklaracji *Dignitas Humanae*:

Jednym z zasadniczych punktów nauki katolickiej, zawartym w słowie Bożym i nieustannie głoszonym przez Ojców, jest zdanie, że człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą; nikogo więc wbrew jego woli nie wolno do przyjęcia wiary przymuszać. Z własnej bowiem natury akt wiary ma charakter dobrowolny, gdyż człowiek odkupiony przez Chrystusa Zbawiciela i powołany przez Jezusa Chrystusa do przybranego synostwa może siebie oddać objawiającemu się Bogu tylko wtedy, jeśli pociągany przez Ojca okazuje Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary. Z całą więc istotą wiary jest jak najlepiej zgodne, aby w sprawach religijnych wykluczony był jakikolwiek rodzaj przymusu ze strony ludzi<sup>20</sup>.

Zdanie „nikogo nie wolno przymuszać do wiary” zostało ponownie przywołane w numerze 12 Deklaracji, po zwróceniu uwagi na nieprawidłowości, które w tej materii miały miejsce również na łonie Kościoła: „[...] w życiu Ludu Bożego, pielgrzymującego przez znamienne koleje ludzkich dziejów, nieraz pojawił się sposób postępowania nie dość zgodny z duchem ewangelicznym, a nawet mu przeciwny”<sup>21</sup>. Dodajmy, że Sobór Watykański II podkreślił pierwsze prawo rodziców do religijnego wychowywania swojego dziecka<sup>22</sup>. Mowa o tym w cytowanej już deklaracji o wolności religijnej, lecz jeszcze dobitniej Sobór podkreślił to w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców [...]”<sup>23</sup>. Nieco później ojcowie Soboru obowiązek i prawo wychowania dzieci zgodnie z wiarą w szkołach określili jako „pierwszy i nienaruszalny”<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitas Humanae*, 10.

<sup>21</sup> Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitas Humanae*, 12.

<sup>22</sup> Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitas Humanae*, 5.

<sup>23</sup> Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 3.

<sup>24</sup> Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 6.

Wraz z postępowaniem prac nad tworzeniem nowego prawa kanonicznego zdecydowano się jednak powrócić do brzmienia przepisu dotyczącego chrztu dzieci wbrew woli rodziców w niebezpieczeństwie śmierci, zbliżonego w treści i duchu do przedsoborowej eklezjologii<sup>25</sup>. W wyniku przyjętych zmian w *Schema II* zaproponowano przepis stanowiący, iż dzieci zarówno rodziców katolickich, jak i niekatolickich są ważnie i godziwie chrzczone w niebezpieczeństwie śmierci, także przy sprzeciwie rodziców. Normę tę złagodowano zastrzeżeniem (partykułą „nisi” – chyba, że) niebezpieczeństwa wzrostu zachowań antyreligijnych<sup>26</sup> jako skutku takiej praktyki. Wszelako w ostatnim okresie prac legislacyjnych nad nowym kodeksem usunięto z propozycji brzmienia kanonu dotyczącego omawianego zagadnienia również i tę klauzulę dającą możliwość odstąpienia od ochrzczenia dziecka będącego w niebezpieczeństwie śmierci, jeśli sprzeciw rodziców miałby później skutkować reakcją ogólnie określoną jako „nienawiść do wiary”. Argumentacja komisji kardynałów zaprezentowana w 15 numerze „Communicationes” z 1983 roku stanowiła, że „mniejszym złem” będzie ewentualna reakcja „nienawiści” do Kościoła i wiary niż nieudzielenie chrztu umierającemu pogańskiemu dziecku<sup>27</sup>. Ostatnia *Schema novissimum* zakładała, że w sytuacji obiektywnego niebezpieczeństwa śmierci godziwie jest chrzczenie dzieci, które jeszcze nie posiadają zdolności używania rozumu (a więc nie mogą same poprosić o chrzest lub odmówić przyjęcia tej łaski) bez zgody ich rodziców<sup>28</sup>. Ostateczny tekst został jeszcze

<sup>25</sup> B. W. Zubert, analizujący dogłębnie to zagadnienie poprzez lekturę porównawczą dyskusji kanonistów o nastawieniu prosoborowym do publikowanego na łamach „Communicationes” oficjalnego stanowiska Papieskiej Komisji ds. Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, zwrócił uwagę na brak podania uzasadnienia odejścia przez komisję od pierwszej wersji kanonu. Zob. B. W. Zubert, *Chrzest wbrew woli rodziców...*, dz. cyt., s. 584–585.

<sup>26</sup> Tekst łaciński tego fragmentu kanonu, określonego wówczas jako kanon 822 § 2: „...nisi exinde periculum exurgat odii in religio nem”. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalum, Episcoporum Conferentiarum, Dicasterum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecrate recognitum* (tzw. *Schema II*), Città del Vaticano 1980.

<sup>27</sup> „Verba: «nisi exinde periculum exurgat odii in religionem» non sunt necessaria, quia praevia reaction esset malum minus”. „Communicationes” 15 (1983), s. 182.

<sup>28</sup> Tekst łaciński: „Infans parentum catholicorum, immo et non catholicorum, qui in eo versatur vitae discrimine ut prudenter praevideatur moriturus antequam rationis

skrócony i zatwierdzony w następującej obowiązującej wersji: „Infans parentum catholicorum, immo et non catholicorum, in periculo mortis licite baptizatur, etiam invitis parentibus”<sup>29</sup>.

## 2. Współczesne refleksje kanonistów nad normą kanonu 868 § 2 KPK z 1983 roku

Krytyka aktualnego brzmienia kanonu 868 § 2 KPK opiera swe argumenty głównie na fakcie, że tak sformułowany kanon nie przystaje do dokonań i nauczania Soboru Watykańskiego II. Kolejne zmiany pierwotnej propozycji brzmienia normy odnoszącej się do chrztu dzieci w niebezpieczeństwie śmierci bez zgody rodziców były krytykowane także ze względu na „brak kultury i wrażliwości prawnej, sprzeciwianie się świadomości godności i wolności głęboko zakorzenionej w mentalności współczesnego człowieka”<sup>30</sup>. Liczni kanoniści negatywnie komentowali ewolucję przemian kanonu, zwracając uwagę na metodologiczną niepoprawność w posługiwaniu się – w formie prostego przeniesienia pojęć i myśli – teologicznymi i prawnymi tekstami historycznymi, które cechuje inna eklezjologia i spojrzenie na Kościół. Wykazywano, że bezkrytyczne posługiwanie się nieadekwatnymi i niekompatybilnymi pojęciami czy historycznymi już poglądami nieprzystającymi do antropologii chrześcijańskiej oraz personalistycznej wizji człowieka skutkuje zastosowaniem „kolonialnego” w swej istocie myślenia o prawie do przymusowego ochrzczenia innego człowieka.

Kanoniści piszący po promulgacji kodeksu z 1983 roku na temat zagadnienia chrztu dziecka w niebezpieczeństwie śmierci bez zgody

---

usum attingat, licite baptizatur, etiam invitis parentibus” Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasterum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecrate recognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Città del Vaticano 1982.

<sup>29</sup> Kanon 868 § 2 KPK 1983.

<sup>30</sup> Jest to komentarz prof. Zuberta z: B. W. Zubert, *Chrzest wbrew woli rodziców...*, dz. cyt. Autor umieścił go jednak w przypisie (przypis 53, s. 585), a nie w tekście głównym swojej publikacji.

rodziców, nawet jeśli mają zastrzeżenia wobec kanonu 868 § 2<sup>31</sup>, to uznają obowiązywanie tej normy w duchu posłuszeństwa i akceptacji pochodzącej z czasów rzymskich zasadzie „dura lex sed lex”<sup>32</sup>. Część z nich próbuje znaleźć racje przemawiające za jej rozumnością i słusnością<sup>33</sup>. Niektórzy w swoich konkluzjach opowiadają się za koniecznością dokonania autentycznej interpretacji tego kanonu, w szczególności sformułowania „rodzice niekatolicy”<sup>34</sup>. Wynika to najczęściej z formacji prawników kanonistów, którym od czasów studiów, a następnie przez okres praktyki zawodowej „wdrukowuje” się zasadę Akwinaty, iż prawo jest zarządzeniem rozumnym ustawodawcy skierowanym ku realizacji dobra wspólnego<sup>35</sup>. Wszelako wśród kanonistów nie brak też i takich, którzy, kierując się zasadą

<sup>31</sup> U. Nowicka w artykule *Przynależność wiernych do Kościoła Katolickiego wg KKKW i KPK*, „Prawo Kanoniczne” 53 (2010) nr 1–2, s. 270–298, zwróciła uwagę na dyskusyjność kanonu 681 § 5 Kodeksu Prawa Kościołów Wschodnich, który odpowiada normie kanonu 868 § 2 KPK, i jego niezgodność z zasadami prawa do wolności religijnej (s. 184, przypis 47). Podobnie stwierdza prof. R. Ombres OP w artykule *How can it be justified? Reflections...*, dz. cyt., s. 461–474.

<sup>32</sup> Ilustracją niech będzie artykuł ks. prof. B. W. Zuberta, *Chrzest dziecka wbrew woli rodziców...*, dz. cyt.; niezależnie od powyższych uwag krytycznych kanon 868 jest normą obowiązującą; por. B. W. Zubert, *Chrzest dziecka wbrew woli rodziców...*, dz. cyt., s. 589.

<sup>33</sup> P. Pavanello, *Rilevanze del principio della libertà religiosa all'interno dell'ordinamento canonico*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 11 (1998), s. 267–283. Autor konkluduje, że aktualne brzmienie kanonu 868 § 2 KPK zasadniczo nie jest sprzeczne z prawem do wolności religijnej, gdyż dotyczy jedynie sytuacji i niebezpieczeństwa śmierci: „Riassumendo sembra sia possibile affermare che senz'altro la previsione normativa del can. 868 § 2 tiene conto del principio della libertà religiosa dei non cristiani, limitando ai figli di genitori cattolici o non cattolici la liceità del battesimo conferito in pericolo di morte «contro la volontà dei genitori»” (P. Pavanello, *Rilevanze del principio della libertà religiosa...*, dz. cyt., s. 274).

<sup>34</sup> R. Ombres OP w artykule: *How can it be justified? Reflections...*, dz. cyt., s. 474 zauważa, że niejasność sformułowania „non catholicorum” nie precyzuje, czy mowa jest o rodzicach ochrzczonych, lecz uważanych za schizmatyków i heretyków, czy też dotyczy ono również rodziców innych religii. Końcowa propozycja autora jest taka, aby kanon 868 § 2, skoro dopuszcza chrzest dzieci w niebezpieczeństwie śmierci wbrew woli rodziców, był jeszcze bardziej uproszczony w treści do brzmienia: „każde dziecko w niebezpieczeństwie śmierci może zostać godziwie ochrzczone, nawet wbrew woli rodziców”.

<sup>35</sup> „[Lex est] quaedam rationis ordination ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II, q. 90, a. 1.



„posłuszeństwo nie wyklucza pytań”<sup>36</sup> i dokonując analizy zagadnienia na łamach publikacji naukowych, proponują konkretne rozwiązania *de lege ferenda*<sup>37</sup>.

Ksiądz profesor Bronisław W. Zubert w swoim znakomitym artykule odnoszącym się do tego zagadnienia przywołuje dyskusję kanonistów i teologów niemieckich<sup>38</sup>, którzy nie znajdowali racji dla obecnego brzmienia kanonu 868 § 2 KPK. Autor, dobrze znający kanonistykę „na północ od Alp”<sup>39</sup> a także dokonawszy analizy literatury przedmiotu od czasu Soboru do lat 90. XX wieku, zwrócił uwagę, że wrażliwość na zagadnienie wolności religijnej jest większa wśród uczonych pochodzących z krajów o większej różnorodności religijnej<sup>40</sup>. To oczywiste, lecz trafne spostrzeżenie tłumaczy poniekąd polaryzację stanowisk teologów i kanonistów oraz zainteresowanie lub brak zainteresowania tematem w danym kraju.

Nie ulega wątpliwości, że chrzest dziecka wbrew woli rodziców jest powszechnie odbierany jako absolutne i bezprawne naruszenie

---

<sup>36</sup> Cytat jest tytułem artykułu o. Mirosława Paciuszkiewicza SJ, który ukazał się w „Tygodniku Powszechnym” 1995 nr 4.

<sup>37</sup> Przykładem takiej naukowej odwagi niech będzie artykuł H. Schmitza, który w latach 70. XX wieku jako pionier wypowiadał się przeciwko udzielaniu sakramentu chrztu wbrew woli rodziców. Powołując się na dokonania soborowe, twierdził, iż taka praktyka narusza niezbywalne prawo rodziców do decydowania o posłudze sakramentalnej względem ich dziecka. Zob. H. Schmitz, *Taufaufschub und Rechta uf Taufe (= Taufaufschub)*, [w:] *Zeichen des Glaubens. Balthasar Fischer zum 60 Geburtstag*, ed. H. auf der Maur, B. Kleinheyder, Zürich–Friburg 1972, s. 262nn.

<sup>38</sup> B. W. Zubert, *Chrzest dziecka wbrew woli rodziców...*, dz. cyt., [w:] B. W. Zubert, *Pro iure et vita – wybór pism*, dz. cyt., s. 573–591. O stanowisku badaczy niemieckich zob. s. 583–585 oraz 587–589.

<sup>39</sup> Wyrażenia „kanonistyka na północ od Alp” i „na południe od Alp” było używane przez innego wybitnego polskiego kanonistę, ks. prof. Remigiusza Sobańskiego, który takimi terminami posługiwał się w pracach pisemnych i na wykładach dotyczących zagadnień teologii prawa, a ściślej tzw. szkół kanonicznych XX wieku.

<sup>40</sup> Świadczy o tym nie tylko zainteresowanie tematem wśród naukowców, ale również duszpasterzy, których pytania pochodzące z praktyki parafialnej prezentowane są wraz z odpowiedziami uczonych w poczytnych periodykach kanonistycznych, np. S. M. Verbeek, *Particular law requiring the consent of both parties to baptize minor children*, „Roman Replies and CLSA Advisory Opinions: 25th Anniversary Edition” 2009, ed. S. A. Euart RSM, S. M. Verbeek, s. 85–87; W. B. Smith, *Without parental consent (response)*, „Homiletic and Pastoral Review” 2006 nr 1, s. 63–65; E. McNamara, *Unauthorized baptism*, „Zenit” 2006, 3 Oct., [www.zenit.org/en/articles/unauthorized-baptism](http://www.zenit.org/en/articles/unauthorized-baptism) (11.12.2013); J. M. Huels, *Right of a minor to be baptized against the wishes of parents*, „Roman Replies and CLSA Advisory Opinions” 1997, s. 62–64.

ich prawa do religijnego lub areligijnego wychowania dziecka. Anglo-sascy kanoniści<sup>41</sup> zwracają uwagę na częściej występującą w realiach Kościoła sytuację faktyczną niepodejmowaną w tak szerokim stopniu przez kolegów z kontynentu europejskiego – mianowicie na możliwy brak wiedzy rodziców co do dokonanego chrztu dziecka, innymi słowy na problem utajnienia faktu chrztu dziecka przed rodzicami z obawy przed ich prawdopodobnym brakiem zgody. Na pojawiające się od czasu do czasu pytania duszpasterzy lub wiernych kierowane do teologów i prawników Kościoła na łamach czasopism o tematyce religijnej lub periodyków kanonicznych „czy sekretny chrzest dziecka dokonany w słusznej intencji jego zbawienia, lecz bez wiedzy rodziców znajduje uzasadnienie w oczach Kościoła?” jest jedna tylko odpowiedź: chrzest bez zgody rodziców jest niegodziwy, chociaż ważny<sup>42</sup>.

W niniejszej publikacji warto wspomnieć, że również Instrukcja Duszpasterska Episkopatu Polski o udzielaniu chrztu dzieciom z 1975 roku<sup>43</sup> z roztropnością i wrażliwością współczesnej myśli teologicznej wskazuje duszpasterzom, aby nie udzielać sakramentu chrztu św. małym dzieciom bez faktycznej wiedzy rodziców (opiekunów) lub wbrew ich woli. Także niektóre synody diecezjalne powtórzyły tę regułę w swoich dokumentach<sup>44</sup>. Interesujące jest, że w *Instrukcji* brak jest dyspozycji odnoszącej się do chrztu w niebezpieczeństwie śmierci dziecka w sytuacji braku zgody rodziców. Tymczasem prof. Mauro Rivella w swoim artykule *Battezzare i bambini in pericolo di morte*

---

<sup>41</sup> G. Read, *Unauthorised baptism*, „Canon Law Society Newsletter” 2007 nr 149, s. 54–58; E. McNamara, *Unauthorized baptism*, dz. cyt. Respondent – profesor liturgista z Uniwersytetu Regina Apostolorum odniósł się do zaprezentowanego stanu faktycznego: zdesperowana babcia dziecka zrodzonego z jej niepraktykującego syna-katolika i jego żony wyznania mojżeszowego potajemnie ochrzciła niemowlę wodą przyniesioną z kościelnej kropielnicy. Odpowiedź była następująca: chrzest jest ważny, natomiast babcia nie miała prawa do takiego czynu („The baptism should not have been done without the parents’ consent”).

<sup>42</sup> Zob. W. B. Smith, *Without parental consent (response)*, dz. cyt., s. 63–65.

<sup>43</sup> Tekst Instrukcji znajduje się na oficjalnej stronie internetowej polskiego Episkopatu [www.kkbidz.episkopat.pl/?id=193](http://www.kkbidz.episkopat.pl/?id=193) (11.12.2013).

<sup>44</sup> Np. *Instrukcja duszpasterska o chrzcie dzieci dla rodziców i chrestnych I Synodu Diecezji Legnickiej*, nr II, *Wskazania szczegółowe*, 1, [w:] *I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012). „Przypatrzmy się powołaniu naszemu”*, t. II, *Dokumentacja I Synodu Diecezji Legnickiej*, Legnica 2012, s. 250. Tekst pdf na stronie diecezji: [www.synod.diecezja.legnica.pl/CZYM\\_JEST\\_SYNOD/MATERIALY/PDF/program.pdf](http://www.synod.diecezja.legnica.pl/CZYM_JEST_SYNOD/MATERIALY/PDF/program.pdf) (11.12.2013).

*anche contro la volonta dei genitori*<sup>45</sup> podał przykład interwencji Stolicy Apostolskiej w dokonywaną przez episkopat kanadyjski próbę wprowadzenia norm zakazujących chrztu dzieci w niebezpieczeństwie śmierci wbrew woli ich rodziców<sup>46</sup>. Na tej podstawie nie można jednak wysnuć wniosku, iż w Polsce norma kanonu 868 § 2 KPK 1983 nie ma zastosowania, gdyż normy kodeksowe mają pierwszeństwo obowiązywania przed dokumentami poszczególnych konferencji episkopatów. Zasady interpretacyjne stanowią również o konieczności odniesienia się do norm wyższych (kodeksowych) w sytuacjach nieuregulowanych w prawie partykularnym.

Na kanwie podanych przypadków należy również dokonać krótkiej analizy prawa-obowiązku, jaki spoczywa na rodzicach, chrzestnych oraz całej wspólnotie Kościoła w związku z chrztem dziecka. Gdy rodzice proszą o chrzest swojego dziecka, deklarują gotowość do wypełnienia obowiązku katolickiego wychowywania swojej latorośli. Podobnie chrzestni mają za zadanie wspierać rodziców w tym obowiązku. W dodatku chrzest jako moment inicjujący powstanie nowej osoby w Kościele<sup>47</sup> powoduje odpowiedzialność wspólnoty tego Kościoła za wzrost wiary nowo przyjętego w poczet ludu Bożego. Wypada zwrócić uwagę, że w sytuacji gdy nie istnieje niebezpieczeństwo śmierci, dopuszcza się przesunięcie w czasie chrztu dzieci „oziębłych religijnie rodziców”, wykorzystując ten czas na ewangelizację i katechizację rodziców, aby uzyskać przynajmniej minimalną gwarancję późniejszego wychowania ich potomstwa w wierze<sup>48</sup>.

Z chrztem ściśle łączy się misyjna rola Kościoła. Udzielanie tego sakramentu jest właśnie wypełnianiem tej misyjności. Już św. Tomasz z Akwinu, argumentując brak zasadności chrztu dzieci wbrew woli rodziców, zwracał uwagę na niebezpieczeństwo braku wychowania tych dzieci w wierze, wskazując, iż „naturalne przywiązanie i miłość dziecka do rodzica spowoduje, że będzie wyznawało wiarę domu”<sup>49</sup>. Godząc się na chrzest dzieci w niebezpieczeństwie śmierci wbrew woli rodziców zakładamy, że ten późniejszy czas wychowania

---

<sup>45</sup> M. Rivella, *Battezare i bambini in pericolo di morte anche contro la volonta dei genitori*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 9 (1996), s. 66–75.

<sup>46</sup> M. Rivella, *Battezare i bambini...*, dz. cyt., s. 73 (zob. również przypis 15, s. 73).

<sup>47</sup> Kanon 98 KPK 1983.

<sup>48</sup> Kanon 868 § 1 KPK 1983.

<sup>49</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III, q. 68 a 10.

w wierze nie nastąpi, gdyż dziecko wcześniej umrze. Wówczas znów powracamy do argumentacji dotyczącej nauki o łasce i zbawieniu, o tym, jak rozumiemy chrzest: czy tylko jako jedyny możliwy środek zbawienia człowieka?<sup>50</sup> Analizując kanon 868 § 2 KPK 1983, nie można nie brać pod uwagę, iż znajduje się on „między siłami” tradycyjnie rozumianej zasady *salus animarum* (zbawienie dusz najwyższym prawem, a zatem jest to cel, któremu przyporządkowane muszą być inne wartości) a prawotwórczego w stosunku do kanonistyki nauczania Kościoła o sakramentach, które również znalazło swe odzwierciedlenie w kanonie 840 KPK 1983: „sakramenty są czynnościami Chrystusa”.

Wydaje się, że dyskusja nad zasadnością aktualnego brzmienia kanonu 868 KPK 1983 i koniecznością powtórnego przyjrzenia się jego *ratio legis* jest słuszna, szczególnie po ukazaniu się dokumentów Papieskiej Komisji Teologicznej dotyczących prawa naturalnego czy sytuacji dzieci zmarłych bez chrztu. Należy przypomnieć, że jednym z koronnych argumentów przemawiających za ochrzczeniem umierającego dziecka bez zgody rodziców była troska o jego zbawienie. W kontekście tych nowych dokumentów, czerpiących źródło (ale i doktrynalną poprawność) z przywoływanych już dokumentów Soboru Watykańskiego II, wypada ponownie postawić pytania: czy lęk o zbawienie dziecka zmarłego bez chrztu jest słuszny?<sup>51</sup> Czy chrzest dziecka bez zgody rodziców można usprawiedliwiać i uzasadniać koniecznością jego wiecznego zbawienia?

Mając na uwadze ubogacającą naukowo i pastoralnie dyskusję połączonych środowisk naukowych i duszpasterskich w takich krajach jak Niemcy czy USA, z uznaniem należy przyjąć głosy tych badaczy, którzy, nie rezygnując z posłuszeństwa obowiązującemu prawu, nie lękają się publicznie stawiać pytań, dokonywać krytycznej analizy aktualnych norm prawnych i, wskazując na te normy, które są

---

<sup>50</sup> Trzeba pamiętać, że Kościół zna również dwa inne sposoby akceptowane od pierwszych wieków chrześcijaństwa: chrzest krwi i chrzest pragnienia.

<sup>51</sup> Więcej na temat zagadnienia rozwoju nauki Kościoła odnośnie do dzieci zmarłych bez chrztu czytelnik znajdzie w monografii M. Ficoń: *Od piekła do nadziei zbawienia. Rozwój kwestii zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu świętego w teologii katolickiej i jej egzystencjalna doniosłość*, Kraków 2012, w sposób syntetyczny natomiast w formie artykułu: *Los dzieci zmarłych bez chrztu – nieznaną historią i współczesne pytania*, „Polonia Sacra” 32 (2013) nr 1, s. 111–133, <http://dx.doi.org/10.15633/ps.354>.

nieprzystające do współczesnej wiedzy teologicznej, dokonywać propozycji zmiany prawa.

W polskiej literaturze kanonistycznej jedynie Tomasz Gałkowski, bazując na dokumencie Papieskiej Komisji Teologicznej *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*<sup>52</sup>, przypomniał, że chrzest – chociaż jest zaiste środkiem zbawienia, to jest zwyczajnym środkiem zbawienia. Ksiądz Gałkowski dokonał krytycznej analizy interesującego nas kanonu prawa kanonicznego<sup>53</sup>. Jego zwięzłe, lecz bardzo celne wywody godne są szerokiego przytoczenia. Po pierwsze, zdaniem autora kanon 868 § 2 KPK 1983 narusza zasadę wolności religijnej deklarowanej w kodeksie prawa kanonicznego w kanonie 748 § 2. Po drugie, jak czytamy w jego publikacji:

postanowienia kanonu nie biorą pod uwagę nienaruszalnego prawa człowieka do wychowania i wykształcenia, w ramach którego znajduje się prawo i obowiązek rodziców jako pierwszych i głównych wychowawców do wychowania dzieci. Oni sami decydują o spełnieniu tego obowiązku. Obowiązek wychowawczy Kościoła jest wtórny do pierwotnego obowiązku rodziców, którego Kościół nie może uwzględnić, zastępować oraz pomijać. Jeśli rodzice nie proszą o chrzest dziecka, Kościół nie powinien uzupełniać tego uprawnienia. W przeciwnym razie jest to pogwałcenie prawa rodziców [...]. Chrzest dziecka wbrew woli rodziców, którzy są prawnymi jego reprezentantami, oznacza zastosowanie w stosunku do nich przymusu i chyba nie tylko moralnego, ale również i fizycznego, gdyż faktycznie ich dziecko jest chrzczone wobec ich bezradności w tej sytuacji<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Tłumaczenie polskie ukazało się w 2008 roku.

<sup>53</sup> T. Gałkowski CP, *Postulaty de lege ferenda w odniesieniu do chrztu dzieci*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2010, [www.archidiecezja.lodz.pl/lst/wordpress/?p=320](http://www.archidiecezja.lodz.pl/lst/wordpress/?p=320) (13.12.2013).

<sup>54</sup> Podczas tworzenia tej publikacji jedna z doktorantek Katedry Sakramentologii UPJPII w Krakowie opowiedziała historię swojej babci z terenów diecezji kieleckiej, która w czasie wojny, widząc sąsiadującą z ich domem rodzinę żydowską prowadzoną przez Niemców do wywózki, przytrzymała siłą dziecko i na oczach bezradnych (sic!) rodziców oraz bez ich zgody pośpiesznie ochrzciła chłopca w formie trynitarniej. Zrobiła to zgodnie ze swoją wrażliwością religijną, aby „przynajmniej dziecko, skoro idzie na śmierć, dostało się do nieba”. Takich mniej lub bardziej dramatycznych opowieści z pewnością jest więcej w pamięci umierającego już pokolenia tych, którzy doświadczyli II wojny światowej.

Badacz zwrócił też uwagę, że stanowisko przyjęte w kanonie 868 § 2 KPK 1983 stanowi „powrót do obiektywno-apersonalnego myślenia, które wydawało się być przewyciężone przez nauczanie Soboru”. Wreszcie, zdaniem tego kanonisty, w świetle soborowej nauki oraz dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu* trudno jest usprawiedliwić konieczność chrztu dziecka w niebezpieczeństwie śmierci jako jedyne go środka zbawienia.

Jako prawnik specjalizujący się w teorii prawa, ks. prof. Gałkowski dokonał również ściśle prawniczej wykładni z aktualnego prawa kanonicznego w omawianej materii. Poprzez dokonanie wykładni porównawczej wykazał on niespójność logiczną i merytoryczną kanonu 868 § 2 z innymi kanonami KPK, wskazując na jego sprzeczność i nieharmonijność z kanonami 226 § 2<sup>55</sup> oraz 1136<sup>56</sup>. Z zestawienia tych przepisów prawa z normą kanonu 868 wynika, że „chrzest dziecka wbrew woli rodziców jest poważnym naruszeniem uprawnień rodzicielskich”. Autor nie jest odosobniony w takim myśleniu, gdyż ta linia argumentacji przejawiała się najczęściej wśród teoretycznoprawnie zogniskowanych kanonistów niemieckich.

Jaka jest konkluzja tego kanonisty? Podobnie jak przywoływany już prof. B. W. Zubert, T. Gałkowski radzi traktować w praktyce normę kanonu 868 § 2 KPK 1983 jako niezmiernie rzadki wyjątek, którego zastosowanie winno być poprzedzone bardzo poważną analizą prawną, moralną i duszpasterską. Można z dużą pewnością wątpić (wątpliwość pozytywna), że takie zachowanie (chrzest dziecka w niebezpieczeństwie śmierci, wbrew woli rodziców) nie bierze pod uwagę nauczania soborowego i jest postępowaniem, które nie przedstawia obrazu Boga miłosiernego, troszczącego się o każde swoje dziecko, nawet nieochrzczone – konkluduje autor.

Prezentowane powyżej zagadnienie wydaje się oderwane od realiów religijno-społecznych współczesnej Polski. W dokumentach

---

<sup>55</sup> Kanon 226 § 2 KPK 1983: „Rodzice, ponieważ dali dzieciom życie, mają bardzo poważny obowiązek i prawo ich wychowania. Stąd też na pierwszym miejscu do chrześcijańskich rodziców należy troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci, zgodnie z nauką przekazywaną przez Kościół”.

<sup>56</sup> Kanon 1136 KPK 1983: „Rodzice mają najcięższy obowiązek i najpierwsze prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne oraz religijne”.

odnoszących się do Holocaustu, ale również w przekazywanych ustnie historiach rodzinnych odnotowywane są przymusowe chrzty żydowskich dzieci w czasie wojny. Współcześnie uważamy się za społeczeństwo, które respektuje prawa innych osób do wolności religijnej. Jednakże mówiąc o sprawie tak delikatnej i intymnej (choć naturalnej), jaką jest prawo rodziców do wychowywania dziecka zgodnie ze swoimi przekonaniem religijnymi, trzeba również zwrócić uwagę na aspekty psychologiczne, które w sytuacji przymusu psychicznego<sup>57</sup> czy szantażu psychologicznego mogą czasem skutecznie naruszyć rzeczywistą wolę rodzica i w ostateczności spowodować dokonanie chrztu dziecka w rzeczywistej sytuacji braku zgody dorosłego opiekuna na chrzest. Ilustracją niech będzie przedstawiony poniżej przykład<sup>58</sup>.

#### 4. Analiza przypadku

W połowie lat 70. XX wieku urodzone przed terminem porodu niemowlę płci męskiej zostało ochrzczone przez kapelana w drugiej dobie życia w kaplicy szpitalnej oddziału ginekologiczno-położniczego w jednym z większych miast Polski. Poród był trudny zarówno dla dziecka, jak i dla matki. Istniało realne zagrożenie, że noworodek nie przeżyje. Matka dziecka deklarowała się jako ateistka, a jej praca zawodowa w strukturach dyplomatycznych konsulatu jednego z krajów komunistycznych uwiarygodniała postawę areligijności kobiety. Początkowo sprzeciwiała się ona ochrzczeniu syna, tłumacząc to właśnie swoją niewiarą. Jednakże w drugiej dobie życia noworodka za namową położnej wyraziła zgodę na chrzest. Warto dodać, że argumentacja położnej – oprócz kwestii zbawienia syna – opierała się na ukazaniu chrztu jako obrzędu „magicznego”, który mógł pomóc organizmowi jej dziecka w pokonaniu kryzysu. Położna, choć w dobrych intencjach, uruchomiła w sobie i matce myślenie teurgiczne, pozwalając na instrumentalne potraktowanie tego sakramentu i wykorzystując (może nawet nieświadomie) obiektywnie trudny stan emocjonalny i zdrowotny młodej matki.

---

<sup>57</sup> Można zadać pytanie, czy taki typ przymusu był w myśl Rufina rozumiany jako „wyrankowy”.

<sup>58</sup> Sprawa o stwierdzenie nieważności małżeństwa, która toczyła się w I instancji w Sądzie Metropolitalnym w Krakowie, sygn. akt: I N. 7/11. Stan faktyczny przedstawiony jest za zgodą Oficjała tegoż sądu.

Dziecko przeżyło i wraz z matką po trzech tygodniach opuściło szpital. Kobieta, wróciwszy do stanu równowagi psychicznej, tak zażyczyła się swoją decyzją, którą później nazwała „słabością”, że zataiła przed wszystkimi (nawet przed swoją matką) informację o chrzcie. Rok później wyemigrowała z synem i mężem do komunistycznych Niemiec, gdzie chłopiec rósł w atmosferze całkowitego ateizmu. Jako dziecko i młodzieniec przyjeżdżał do Polski, do babci, która jednak, szanując przekonania religijne córki, nie próbowała potajemnie ochrzcić wnuka. Matka nie powiedziała nigdy synowi, że został ochrzczony. Jako młody dorosły zawarł on małżeństwo z katoliczką, Polką, i osiadł na stałe w Polsce. Małżeństwo zostało zawarte za dyspensą od różnicy wiary, gdyż – i to jest ciekawy drugi wątek kanoniczno-prawny tej historii – jak się okazało, fakt chrztu noworodka nie został odnotowany w żadnej z ksiąg chrztu parafii, w których taka informacja powinna (bądź mogła) się znajdować: parafii, na terenie której dziecko zostało ochrzczone, parafii zamieszkania matki, parafii ościennych<sup>59</sup>. Małżeństwo przechodziło trudności z racji wystąpienia u kobiety problemów natury psychicznej (najprawdopodobniej cyklofrenii). Małżonkowie kłócili się również o sprawy wiary: żona usilnie chciała, aby mąż otworzył się na działanie łaski Bożej, czemu on konsekwentnie się sprzeciwiał, choć nie prezentował wrogości wobec Kościoła, lecz całkowitą indyferentność religijną. Teściowie mężczyzny wtórowali córce, co dodatkowo zaogniało atmosferę rodzinną w domu, w którym mieszkało młodsze i starsze pokolenie.

Po dramacie naturalnego poronienia i próbie samobójczej kobiety, matka mężczyzny – chcąc polepszyć samopoczucie synowej – wyjawiała jej skrywaną przed wszystkimi tajemnicę o dokonanym w drugiej dobie po narodzinach chrzcie syna. Dodatkowo jednak wyznała, że jej mąż nie jest biologicznym ojcem mężczyzny. Ta informacja stała się przysłowiowym „gwoździem do trumny” jedności małżeństwa,

---

<sup>59</sup> Dokument potwierdzający chrzest został prawie 30 lat później odnaleziony w archiwum szpitala. Pożółkła kartka z podpisem księdza kapelana i pieczęcią parafii znajdowała się w kartach dokumentacji leczenia szpitalnego na oddziale neonatologii. Okazało się, że kapłan – szafarz chrztu – zapomniał o dokonaniu wpisu w odpowiednich księgach parafialnych. Położna, która była matką chrzestną dziecka (był tylko jeden chrzestny) w latach 80. XX wieku wyemigrowała z Polski, tak że nie można było nawiązać z nią kontaktu. Gdyby nie odnaleziony dokument poświadczający chrzest noworodka, fakt chrztu trzeba by uznać za wątpliwy, gdyż matka nie znała nazwisk ani położnej, ani kapelana, a upływ czasu działał na niekorzyść w dotarciu do tych faktów.



bowiem dla mężczyzny był ważny nie fakt, iż został ochrzczony, lecz odkrycie prawdy o swoim pochodzeniu; informacja, że z ojcem, który był dla niego autorytetem, nie łączą go więzy krwi. Z kolei doświadczona traumami i chorobą żona nie mogła zaakceptować faktu, że mąż nie chce podjąć katechizacji, przyjąć kolejnych sakramentów i odnowić z nią przyrzeczenia małżeńskiego. Ich małżeństwo było przecież nierozzerwalnym związkiem chrześcijan. Ostatecznie małżonkowie nie przetrwali tego kolejnego kryzysu i rozstali się.

Wydaje się, że przytoczony kasus nie dotyczy zagadnienia chrztu bez zgody rodziców w niebezpieczeństwie śmierci dziecka. Bliższa analiza wypowiedzi matki bohatera tego przypadku ukazuje jednak, że chociaż formalnościom stało się zadość (zgoda została wyrażona przez matkę dziecka), to jednak faktycznie w zaistniałej sytuacji mogła mieć miejsce wada oświadczenia woli kobiety. Świadczą o tym następujące okoliczności: utajnienie zaistnienia chrztu przed „całym światem” (nawet w sytuacji bezpośrednich przygotowań syna do małżeństwa z katoliczką w formie kanonicznej) i wychowywanie dziecka w duchu całkowitej izolacji od Boga. Można zaryzykować hipotezę, że gdyby nie dramatyczne okoliczności w życiu synowej, informacja o chrzcie jej syna nigdy nie zostałaby ujawniona, a zatem rzeczywista wola kobiety była przeciwna temu, aby jej syn stał się członkiem Kościoła. Należy dodać, że ona sama w zeznaniach przed sądem kościelnym (w procesie o nieważność małżeństwa jej syna) zeznała, że zgodę na chrzest dziecka podjęła w „chwili słabości” psychicznej i fizycznej oraz pierwotnego lęku matki o życie dziecka. Tej decyzji wstydziła się później przez cały okres wychowania syna, a nawet wówczas, gdy rozpoczął on już samodzielne, dorosłe życie.

W omawianej sytuacji kobieta, która zgodziła się na chrzest syna, swoją późniejszą postawą faktycznie sprzeniewierzyła się obowiązkowi katolickiego wychowania dziecka, a chrzestna – choć to z jej inicjatywy doszło do chrztu – zawężyła swoją rolę do bycia swoistym „świadkiem chrztu”<sup>60</sup>. W tym momencie warto powtórzyć pytania, które w swoim artykule stawia prof. Tomasz Gałkowski<sup>61</sup>: „czy [...] nie

---

<sup>60</sup> Celowo umieszczono to wyrażenie w cudzysłowie, gdyż w Kodeksie prawa kanonicznego (kanon 874 § 2) za świadka chrztu uważa się chrześcijanina niekatolika, który bierze udział w chrzcie, lecz nie może wypełnić warunków wymaganych przez Kościół na chrzestnego.

<sup>61</sup> T. Gałkowski CP, *Postulaty de lege ferenda w odniesieniu do chrztu dzieci...*, dz. cyt.

prowadzi to do zniekształconego obrazu Boskiej wszechmocy i wiary w Boże miłosierdzie? Czy nie przyczyni się to do magicznego ujmowania chrztu, który może wszystko «załatwić»? Szczególnie w świetle wspomnianych już dokumentów Papieskiej Komisji Teologicznej *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu* z 19 stycznia 2007 roku i *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*<sup>62</sup> z 27 marca 2009 roku z pokorą trzeba przyjąć i po wielokroć uświadamiać sobie, iż nie wolno nam zawęzać mocy i miłości Boga względem każdego człowieka do naszej aktualnie pojmowanej rzeczywistości, także rzeczywistości teologicznej. Chrystus obdarzył lud Boży sakramentami, ale jako Wszechmocny Bóg nie jest nimi związany. To my w swojej małości wiary i intelektu widzimy Go i Jego dzieła „wąskotorowo”.

## Wnioski

Nie ulega wątpliwości, że chrzest dzieci wbrew woli rodziców, czy to w niebezpieczeństwie śmierci, czy też nie – o ile dokonany jest w formie trynitarniej i z intencją czynienia tego, co chce Kościół – jest ważny. Trzeba jednak koniecznie zaznaczyć, że w takiej sytuacji jest to działanie niegodziwe.

Nie można, zasłaniając się pojęciem *salus animarum*, unikać pytania, czy udzielanie chrztu dzieciom w sytuacji niebezpieczeństwa śmierci bez zgody rodziców, często bez chrzestnych, (którzy – gdy minęłaby sytuacja zagrożenia – mogliby podjąć zadania wychowania w wierze) nie jest wyrazem traktowania chrztu jako absolutnego i jedyne go środka zbawienia i niedowierzenia Bożej miłości. Czy rzeczywiście współczesna teologia nadal usprawiedliwia taki czyn wartością nadrzędną, jaką jest zbawienie człowieka? Chrzest powinien być traktowany jako konieczny, lecz nie absolutny środek zbawienia. Wskazują na to bezpośrednio dokumenty wydane w XXI wieku przez Stolicę Apostolską. Słuszne wydają się więc postulaty nakładające do odważnej realizacji dziedzictwa Soboru Watykańskiego II, do pełnej harmonizacji przepisów prawa kościelnego z nauką Kościoła o sakramentach.

---

<sup>62</sup> Tłumaczenie polskie ukazało się w 2010 roku.

Jaki byłby praktyczny skutek prawny takich zmian (doprecyzowania w kanonie, że chrzest dzieci w niebezpieczeństwie ich śmierci bez uzyskanej zgody rodziców jest aktem ważnym, choć czyn popełniono niegodziwie)? Zasadniczo można by powiedzieć: „żaden”. Jednakże prawo kanoniczne tym różni się od prawa państwowego, że jego celem i rolą jest ostateczność eschatologiczna człowieka, a także wypracowanie prawidłowej relacji z Bogiem i drugim człowiekiem. Prawo kanoniczne jest również przekazem wiary, stąd właśnie w jej kontekście istotne są znajdujące się w nim zachęty, rady i wskazówki<sup>63</sup>. Wyrażenia „godziwy – niegodziwy” użyte w normach kodeksowych mają swój oddźwięk na forum wewnętrznym Kościoła, ponieważ uczą i wymagają pod względem moralnym wrażliwości w samym procesie aplikowania norm w środowiskach życia wspólnotowego<sup>64</sup>. Z kolei na gruncie *foro externo* wymagają konieczności wypracowania krytycznego spojrzenia i przyjęcia określonego stanowiska wobec postaw osób stawiających wspólnotę Kościoła w sytuacji „faktu dokonanego” (a tak może się stać właśnie w sytuacji podjęcia decyzji o chrzcie bez zgody rodziców w niebezpieczeństwie śmierci dziecka). Dlatego też należałoby postulować zmianę brzmienia kanonu 868 § 2 tak, aby zawarta w tym przepisie norma stała się rzeczywiście „pasem transmisyjnym, przenoszącym na język kanonistyczny soborową eklezjologię”<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Por. R. Sobański, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, s. 204: „można by oczekiwać, że Ustawodawca łączy w takich normach dwie funkcje (prawodawczą i nauczania wiary) gdyby nie fakt, iż są one nierozłączne”.

<sup>64</sup> P. Erdö, *Foro interno e foro esterno nel diritto canonico*, [w:] *Forum externum i forum internum w prawie kanonicznym. Między prawem a sumieniem. Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej zorganizowanej 9–10 maja 2005 r. w Lublinie*, red. A. Skorupa, Lublin 2006, s. 37–60; G. Erlebach, *Illicitas – pojęcie prawne czy tylko moralne?*, [w:] *Forum externum i forum internum w prawie kanonicznym. Między prawem a sumieniem. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej zorganizowanej 9–10 maja 2005 r. w Lublinie*, dz. cyt., s. 79–97.

<sup>65</sup> Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sacrae disciplinae leges*, [w:] *Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski*, Poznań 1984, s. 13.

## Summary

### **Baptism without the will of the parents.**

#### **A comparative catholic view**

At the time when great attention is paid to dignity and respect of one's religious freedom, in the Catholic Church there is a law that stipulates as licit the baptism of infants in danger of death even against the wishes of their parents (Canon 868 § 2). The equivalent norm in Eastern Catholic Canon Law is also problematic.

For long it has been a delicate issue and after the new, post – Vaticanum Secundum development of theological thinking the disputed norm caused further complication in understanding canon law. The attempts to change such law during the revision of Code of Canon Law in 1980's were rejected mainly for the theological truth that baptism is needed for salvation. The author discusses the problem by analyzing some historical backgrounds which as custom and practice is addressed by St. Thomas Aquinas in his *Summa theologiae* (ST II-II, q. 10 a, 12); theological elements and the legislative history.

This provision cannot be justified in any straightforward manner. A very wise interpretation and application should be made, specially nowadays, when the Catholic Church declares the true value given to conscience and to faiths other than Christianity. The contemporary authors in their propositions *de lege ferenda* indicate that the consent for baptize infants in objective danger of death without the will of their parents is a violation of natural justice and the right of religion freedom.

Fortunately, it seems that it is no more in the usage of the Church to baptize non-Catholic infants against the will of their parents, though some examples still may occur. More often we can observe „unauthorized” baptisms (made by grandfathers or maternity nurses in hospitals without the consent of the parents) which can not fulfill the conditions of „danger of death” requirements. Such situations cause many problems both moral and legal as: the responsibility for the new member of Christian Community, the obligation to educate the child in the faith, and to lead her/him to other sacraments. As an example the author presents two recent cases that took place in Poland, in 1970's. The consequences came into light during the marriage.

Keywords: illicit baptism, valid baptism, salvation, danger-of-death, parental will

## Bibliografia

- Benedykt XIV, *Postremo mense*, [w:] *Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri, I. Serédi, vol. II, Roma 1924.
- Bernardus Paviensis, *Summa decretalium*, ed. E. A. T. Laspeyers, Regensburg 1860, przedruk: Graz 1956.
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi issu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, [Roma] 1923.
- Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri, I. Serédi, vol. II, Roma 1924, nr 377, 418.
- Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri, I. Serédi, vol. IV, Roma 1926, nr 676, 714, 819, 830, 882, 913, 923, 1170, 1200.
- Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri, I. Serédi, vol. VII, Roma 1935, nr 4462, 4575.
- „Communicationes” 15 (1983).
- Corpus Iuris Canonici*, vol. 1, *Decretum*, ed. E. Friedberg, A. L. Richter, Graz, 1955, 1995.
- Crusading and the chronicle writing of the medieval baltic frontier. A companion to the chronicle of Henry of Livonia*, ed. M. Tamm, L. Kaljundi, C. S. Jensen, Farnham 2011.
- Erdö P., *Foro interno e foro esterno nel diritto canonico*, [w:] *Forum externum i forum internum w prawie kanonicznym. Między prawem a sumieniem. Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej zorganizowanej 9–10 maja 2005 r. w Lublinie*, red. A. Skorupa, Lublin 2006, s. 37–60.
- Erlebach G., *Illicitas – pojęcie prawne, czy tylko moralne?*, [w:] *Forum externum i forum internum w prawie kanonicznym. Między prawem a sumieniem. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej zorganizowanej 9–10 maja 2005 r. w Lublinie*, red. A. Skorupa, Lublin 2006, s. 79–97.
- Ficoń M., *Los dzieci zmarłych bez chrztu – nieznana historia i współczesne pytania*, „Polonia Sacra” 32 (2013) nr 1, s. 111–133.
- Ficoń M., *Od piekła do nadziei zbawienia. Rozwój kwestii zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu świętego w teologii katolickiej i jej egzystencjalna doniosłość*, Kraków 2012.
- Gałkowski T. CP, *Postulaty de lege ferenda w odniesieniu do chrztu dzieci*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2010, [www.archidiecezja.lodz.pl/lst/wordpress/?p=320](http://www.archidiecezja.lodz.pl/lst/wordpress/?p=320) (13.12.2013).
- Huels J. M., *Right of a minor to be baptized against the wishes of parents*, „Roman Replies and CLSA Advisory Opinions” 1997, s. 62–64.
- Instrukcja duszpasterska o chrzcie dzieci dla rodziców i chrzestnych*, I Synodu Diecezji Legnickiej, nr II, *Wskazania szczegółowe*, [w:] *I Synod Diecezji Legnickiej*

- (2007–2012). „Przypatrzmy się powołaniu naszemu”, t. II, *Dokumentacja I Synodu Diecezji Legnickiej*, Legnica 2012, [www.synod.diecezja.legnica.pl](http://www.synod.diecezja.legnica.pl) (11.12.2013).
- Jan Paweł II, Konstytucja apostołska *Sacrae disciplinae leges*, [w:] *Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski*, Poznań 1984, s. 7–17.
- Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski*, Poznań 1984.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Wprowadzenie ogólne*, Katowice 2010.
- Landon E. H., *A manual of councils of the Holy Catholic Church*, t. II, Edinburgh, 1909, s. 159, [www.archive.org/stream/amanualofcouncil02landuoft/amanualof-council02landuoft\\_djvu.txt](http://www.archive.org/stream/amanualofcouncil02landuoft/amanualof-council02landuoft_djvu.txt) (12.11.2013).
- Magister Rufinus, *Die Summa Decretorum*, ed. H. Singer, Paderborn 1902, przedruk: Aalen 1963.
- McNamara E., *Unauthorized baptism*, „Zenit” 2006, 3 Oct., [www.zenit.org/en/articles/unauthorized-baptism](http://www.zenit.org/en/articles/unauthorized-baptism) (11.12.2013).
- Nowicka U., *Przynależność wiernych do Kościoła Katolickiego wg KKKW i KPK*, „Prawo Kanoniczne” 53 (2010) nr 1–2, s. 270–298.
- Ombres R., *How can this be justified? Reflections on Canon 868 § 2 of the Code of Canon Law*, „Ius Ecclesiae” 13 (2001), s. 461–474.
- Pacuszkiwicz M. SJ, *Postuszeństwo nie wyklucza pytań*, „Tygodnik Powszechny” 1995 nr 4.
- Pavanello P., *Rilevanze del principio della libertà religiosa all'interno dell'ordinamento canonico*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 11 (1998), s. 267–283.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalum, Episcoporum Conferentiarum, Dicasterum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecrate recognitum* (tzw. *Schema II*), Città del Vaticano 1980.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalum, Episcoporum Conferentiarum, Dicasterum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecrate recognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Città del Vaticano 1982.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*, „Typis Polyglottis Vaticanis” 1975, lit. I, *Schema de Sacramentis. De baptismo*, także w: „Communicationes” 7 (1975).
- Read G., *Unauthorised baptism*, „Canon Law Society Newsletter” 2007 nr 149, s. 54–58.

- Rivella M., *Battezzare i bambini in pericolo di morte anche contro la volonta dei genitori*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 9 (1996), s. 66–75.
- Schmitz H., *Taufaufschub und Rechta uf Taufe (=Taufaufschub)*, [w:] *Zeichen des Glaubens. Balthasar Fischer zum 60 Geburtstag*, ed. H. auf der Maur, B. Kleinheyer, Zürich–Frieburg 1972, s. 253–268.
- Smith W. B., *Without parental consent (response)*, „Homiletic and Pastoral Review” 2006 nr 1, s. 63–65.
- Sobański R., *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitas Humanae*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967, s. 414–426.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967, s. 313–324.
- Tomasz z Akwinu: *Summa theologiae*, [www.corpusthomisticum.org/iopera.html#OM](http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html#OM) (9.12.2014).
- Verbeek S. M., *Particular law requiring the consent of both parties to baptize minor children*, „Roman Replies and CLSA Advisory Opinions: 25th Anniversary Edition” 2009, ed. S. A. Euart RSM, S. M. Verbeek, s. 85–87.
- Wojtyła K., *Wstęp ogólny do dokumentów Soboru*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967, s. 9–23.
- Zubert B. W., *Chrzest dziecka wbrew woli rodziców. Próba krytycznej wykładni kanonu 868 § 2 KPK z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne” 39 (1996) nr 3–4, s. 43–64.
- Zubert B. W., *Pro iure et vita – wybór pism*, red. E. Szczot, Lublin 2005.





Wojciech Życiński SDB

## DOGMAT MARYJNY W KONTEKŚCIE DOGMATU TRYNITARNEGO

### PERSPEKTYWA HISTORIOZBAWCZA

Prawdy wiary chrześcijańskiej zawarte w dogmacie trynitarnym są niewątpliwie największą tajemnicą tejże wiary. Niektórzy z teologów określają ją nawet mianem „Tajemnicy Tajemnic”<sup>1</sup>. Jeden i jedyny Bóg objawia się wobec człowieka jako Trójca Bożych Osób, które łączy jedność boskiej natury. W przypadku Drugiej Osoby Boskiej natury są dwie, a osoba jedna. Jeśli chodzi natomiast o Ducha Świętego, to do niedawna teologowie raczej mało się Nim zajmowali. Równie trudny do przyjęcia wydaje się Boży plan odkupienia ludzkości. Inicjatywa należy do Ojca, który w tym celu posyła Syna, zrodzonego, a nie stworzonego, a Duch Święty, który od Ojca i Syna pochodzi, prowadzi do pełnej prawdy. W realizacji tego planu Bóg posługuje się też człowiekiem, nieznaną dotychczas z kart Biblii Marią z Nazaretu, która w tajemnicy wcielenia odegrać ma istotną rolę. Czy można mówić o wzajemnych relacjach zachodzących między Bogiem a człowiekiem? Czy można porównywać Stwórcę ze stworzeniem? Otóż można, ale z zachowaniem właściwych proporcji. Człowiekowi nie można nigdy

---

<sup>1</sup> S. C. Napiórkowski, *Trójca Święta i Maryja oraz teologowie Polscy*, [w:] *Trójca Święta a Maryja. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Częstochowa, 6–8 września 1999 roku*, red. nauk. T. Siudy, K. Pek, Częstochowa 2000, s. 5.

przypisywać cech boskich, jak też jego ludzkich zasług, które odgrywałyby istotną rolę w dziele odkupienia. Z drugiej strony kenozą Boga Syna, czyli wcielenie i krzyż, to przejaw ogromnej miłości Boga do człowieka, okazanej przez Syna i w Duchu Świętym. Jest to zarazem kenozą Trójcy Świętej. Odpowiednio więc do roli, jaką Bóg przewidział dla Maryi w ekonomii zbawczej, została Ona w sposób szczególny włączona w tajemnicę trynitarną, a więc również w tajemnicę kenozy<sup>2</sup>. Owo włączenie jest jednak wzajemne, ponieważ Boży Syn, stając się człowiekiem, sprawił, że nie tylko człowiek i jego dzieje stały się uczestnikami Bożego życia, ale również Bóg w Jezusie Chrystusie stał się uczestnikiem historii i dziejów ludzkich. „Fiat” wypowiedziane przez Maryję w dniu zwiastowania zapoczątkowało nową i nierozzerwalną relację między Bogiem a ludzkością, która była nie tylko zapowiedzią, ale też zapoczątkowaniem Drugiego Przymierza dokonanego w krwi Chrystusa<sup>3</sup>. Maryjne „fiat” jest jakimś echem „fiat” wypowiedzianego przez Stwórcę u zarania ludzkości. We wzajemności tego włączenia św. Jan Paweł II dostrzega miejsce spotkania Trójcy i historii ludzkiej, Stwórcy i stworzenia, Bożej wszechmocy i ludzkich ograniczeń, ucząc, że szczególna relacja Maryi z Trójcą Świętą przewyższa ludzkie odniesienie do Boga, ale samej Maryi nie wynosi ponad ludzi<sup>4</sup>. Także dziś stanowi Ona wielki znak macierzyńskiego i miłosiernego oblicza Boga w Chrystusie oraz wyraz miłości wobec Ojca, zażyłości z Synem i otwartości na działanie Ducha Świętego.

Ten ścisły związek Maryi z Trójcą Świętą zapoczątkowany został Bożym wybraniem, które było zarówno objawieniem Jego chwały, jak i majestatu łaski wobec człowieka (zob. Ef 1, 6–7). Maryja, uczy Jan Paweł II, pozostaje w ten sposób wobec Boga, a także wobec całej ludzkości, jakby niezmiennym i nienaruszonym znakiem tego Bożego wybrania, o jakim mówi list Pawłowy: „w Chrystusie wybrał nas przed założeniem świata [...] i przeznaczył dla siebie jako przybranych synów. Wybranie to jest potężniejsze od wszelkich doświadczeń zła i grzechu, od całej owej nieprzyjaźni, jaką naznaczone są ziemskie dzieje człowieka. Maryja pozostaje w tych dziejach znakiem

<sup>2</sup> Zob. W. Życkiński, *Encyklika Redemptoris Mater*, [w:] *Zrozumieć, aby czcić. Encykliki Jana Pawła II*, red. M. Cholewa i in., Kraków 2014, s. 93–96.

<sup>3</sup> Zob. A. Maggi, *Nostra Signora degli eretici. Maria e Nazaret*, Assisi 1997, s. 65.

<sup>4</sup> Zob. Jan Paweł II, *Discorso durante l'Udienza Generale*, 10.01.1996, „L'Osservatore Romano” 1996, 11 gennaio, s. 136, n. 7,4.

niezawodnej nadziei”<sup>5</sup>, ponieważ to sam Bóg wybiera Ją na Matkę swego Syna i obdarza jedynym i niepowtarzalnym w dziejach ludzkości przywilejem. Bóg wybrał Ją w sposób wolny i bezinteresowny, a odkupił w sposób wznioślejszy od pozostałych ludzi, bo poprzez Niepokalane Poczęcie. Jan Paweł II uczy, że to

za sprawą łaski Umiłowanego, ze względu na odkupieńcze zasługi Tego, który miał stać się Jej Synem poczętym z Ducha Świętego, Maryja została uwolniona od dziedzictwa grzechu pierworodnego. W ten sposób od pierwszej chwili poczęcia, czyli zaistnienia w wymiarze biologicznym i ziemskim, należy Ona do Chrystusa, ma udział w zbawczej łasce uświęcającej oraz w tej miłości, która swój początek znajduje w „Umiłowanym”, w Synu Ojca Przedwiecznego, który poprzez wcielenie stał się Jej rodzonym Synem. Dlatego za sprawą Ducha Świętego, w wymiarze łaski, Maryja otrzymuje życie od Tego, któremu w porządku ziemskiego rodzenia sama dała życie jako Matka<sup>6</sup>.

Wzajemne relacje między dogmatem maryjnym a trynitarnym ukazuje nam Łukaszczyński opis powołania i przeznaczenia Maryi do Bożego macierzyństwa. Syn, którego z Ducha Świętego poczęła i porodziła, był tym samym, który nazwany miał być Synem Najwyższego i Synem Bożym. Odtąd (czyli od zwiastowania) całe Jej życie, aż po Golgotę, zjednoczone jest z Tym, który był Bożym i Jej Synem. Tajemnica wcielenia uświadomiła ludzkości prawdę o „wielkim przełomie” dla człowieka. Obejmuje on całe ludzkie dzieje, poczynając od stworzenia, poprzez upadek aż po powstanie, czyli od grzechu po łaskę. W przełomie tym, obok Chrystusa, istotna rola przypada również Jego Matce<sup>7</sup>. To Ona bowiem pojawiła się przed Chrystusem na horyzoncie dziejów zbawienia, poprzedzając Jego przyjście, przygotowując się nań i w wierze oraz łasce odpowiednio usposabiając. Obecność Jej pośród Izraela, jak pisze Jan Paweł II, dyskretna i chyba niezauważona, pozostawała równocześnie przejrzysta i jawna wobec Przedwiecznego, który z tą ukrytą Córką Syjonu związał swój zbawczy plan obejmujący całe dzieje ludzkości<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* [dalej: RM], [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003, 11.

<sup>6</sup> RM 10.

<sup>7</sup> RM 52.

<sup>8</sup> RM 3.

Trzeci aspekt wzajemnych relacji między Maryją a Trójcą Świętą wyraża działanie Ducha Świętego w Najświętszej Dziewicy, zwłaszcza w kontekście dziewiczego poczęcia Jezusa. Duch Święty sprawia bowiem, że powołanie i przeznaczenie Maryi do Bożego macierzyństwa zostaje zrealizowane. Dzięki Jego działaniu w Maryi możliwe staje się zawarcie przez Boga Ojca Nowego Przymierza z całą ludzkością w krwi Chrystusa. Relacja Maryi z Duchem Świętym pozwala też lepiej dostrzec i zrozumieć obecność i działanie Trójcy Świętej w toczącej się historii zbawczej. Wskazuje ona bowiem nie tylko na osobę Bożej Rodzicielki, ale też odnosi się do samego działania Ducha Świętego jako owocu miłości Ojca i Syna, a z Maryi czyni uczestniczkę tajemnicy trynitarniej. Teologia prawosławna jeszcze bardziej rozwija ten aspekt, mówiąc o Maryi jako „ikonie Ducha Świętego i szczególnym sanktuarium, w którym Bóg spotyka się z człowiekiem”<sup>9</sup>. Jan Paweł II stwierdził natomiast, że ze względu na szczególne i niepowtarzalne zjednoczenie Maryi z trzema Osobami Bożymi jest Ona pierwszą i autentycznie wierzącą chrześcijanką<sup>10</sup>. W pełni bowiem realizuje powołanie, jakie przewidział dla Niej Stwórca, odpowiada na nie w sposób wolny, świadomy i odpowiedzialny, a wobec Boga i bliźnich okazuje postawę pokornej Służebnicy. Z tego też względu Kościół od początku patrzył na Maryję poprzez Jezusa tak samo, jak poprzez Maryję patrzył na Jezusa, a poprzez Matkę i Syna na Ojca i Ducha Świętego. Tak dla Kościoła pierwotnego, jak i dla Kościoła wszystkich czasów Maryja była i zawsze pozostaje nade wszystko tą błogosławioną, która uwierzyła, stając się pierwszą chrześcijanką. Wiara pielgrzymującego Kościoła staje się więc w powyższym kontekście przedłużeniem wiary Maryi.

### **„Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą”. Bóg Ojciec a Maryja**

Doktryna z zakresu soteriologii traktująca o odkupieniu człowieka należy do fundamentów wiary chrześcijańskiej. Zawiera się w niej

<sup>9</sup> Zob. A. Fusi, *Ha creduto meglio degli altri. Maria modello della Chiesa nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Milano 1999, s. 31.

<sup>10</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso dell'Angelus*, 29 maggio 1983, „Insegnamenti” VI, 1, 1390.

prawda o samoobjawieniu się Boga wobec reprezentującego ludzkość narodu wybranego w Starym Testamencie, a bardziej jeszcze w osobie Słowa Wcielonego i tajemnicy mesjańskiej. Bóg dokonywał samoobjawienia na różne sposoby stosownie do czasów<sup>11</sup>. Formy tegoż objawienia ukazywały człowiekowi nieskończoną miłość Boga. Powszechność zbawczego planu Stwórcy wobec człowieka, objawiona na kartach Biblii, ukazuje potrzebującej zbawienia ludzkości możliwość uczestnictwa w życiu Ojca, Syna i Ducha Świętego. W ten sposób historia Boga Trójosobowego, historia zbawienia staje się też historią człowieka. W realizację zbawczego planu Boga włączona była również Maryja z Nazaretu, Matka, Służebnica i uczennica Bożego Syna, pierwsza chrześcijanka.

### **1. Maryja znakiem darmowej i zbawczej miłości Boga Trójosobowego. Wybrana i umiłowana córka Ojca Przedwiecznego**

Pierwszy artykuł *credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego zawiera wyznanie wiary chrześcijańskiej „w Boga Ojca wszechmogącego”. W tym samym *credo*, jak i w celebracji liturgicznej i codziennych modlitwach, chrześcijanie wyznają też wiarę „w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego jednorodzonego” oraz „w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi”<sup>12</sup>. W Starym Testamencie termin „Ojciec” wyrażał szczególną relację Boga z Izraelem. W Nowym natomiast pozyskał znaczenie bardziej brzemienne: Bóg rzeczywiście jest Ojcem Jezusa Chrystusa, a w Nim i przez Niego także naszym Ojcem (Gal 4, 4–5). Narodzenie Bożego Syna z Maryi na polach betlejemskich pasterzy staje się więc niewyobrażalnym spotkaniem Boga z człowiekiem i jedynym wprost sposobem objawienia łaski, którą Bóg obdarza człowieka. Droga wcielenia prowadzi do samej istoty chrześcijaństwa, ponieważ Ojciec jest źródłem zarówno boskości i zbawienia, jak też kresem drogi prowadzącej do Ojca, a wskazanej przez Jego Syna<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> S. M. Perrella, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea. Saggi di teologia*, Città del Vaticano 2005, s. 434.

<sup>12</sup> *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, 325–787, Kraków 2001, s. 25 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).

<sup>13</sup> S. M. Perrella, *La Madre...*, dz. cyt., s. 96.

Bóg Ojciec jest nie tylko centrum tajemnicy trynitarnej, ale również Tym, który posyła swoje Słowo na świat i w ludzką historię, aby odnowić przymierze z narodem wybranym, które nigdy nie zostało odwołane, ale miało się wypełnić w krzyżowej śmierci Jego Syna, w którym wyraża się Ojcowska miłość, dzięki której wszyscy ludzie mogą stać się Jego synami w Synu (Gal 4, 4–6). Abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo, jak pisze św. Paweł, Bóg posyła w pełni czasów swego Syna zrodzonego z niewiasty i zrodzonego pod Prawem. Niewiastę tę *Katechizm Kościoła katolickiego* określa mianem „Młodej Żydówki”, a którą jest Maria z Nazaretu. Odwieczny Bóg wybiera, powołuje i przynajmniej na Matkę swojego Syna nastolatkę z Nazaretu, włączając Ją tym samym w realizację swego zbawczego planu. Rozważając to wielkie misterium wiary chrześcijańskiej, Kościół, poczynając od macierzyńskiej misji Maryi wobec Bożego Syna, postrzega Ją jako najbardziej umiłowaną córkę Ojca i przybytek Ducha Świętego<sup>14</sup>. Teologia natomiast widzi w Niej macierzyńską ikonę ojcostwa Boga, czemu wyraz daje między innymi Angelo Amato, aktualny prefekt Kongregacji do spraw Świętych: „w Bożym macierzyństwie Maryi trzeba dostrzec ludzki i stworzony obraz ojcostwa Boga”<sup>15</sup>. Bruno Forte natomiast w powyższym kontekście napisze na kartach *Maria, la donna icona del Mistero*:

Poprzez macierzyństwo Maryi Bóg Ojciec objawia się jako ten, który zainicjował bezinteresowną miłość i dlatego jest początkiem wszelkiej miłości tego typu. Matka Boża zadziwiona źródłem tej tajemnicy, kieruje nas ku świętej Matce świata – ku Bogu Trójosobowemu, trzykroć świętemu, w którym wszystko co istnieje ma swój początek<sup>16</sup>.

Imię Maryi pochodzącej z rodu Abrahama, należącej do narodu wybranego, rozważane bez żadnych upiększeń, przymiotników i dodatków, z woli Wszechmogącego Ojca tegoż narodu wybrane zostało jako imię Jego umiłowanej córki oraz Matki Pana życia, historii

<sup>14</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* [dalej: KKK], Poznań 1994, 237.

<sup>15</sup> A. Amato, *La SS Trinità e Maria. Sintesi teologica*, [w:] I. de la Potterie, *Come collaborare al progetto di Dio con Maria. Principi e proposte*, Roma 1985, s. 34 (Mater Ecclesiae, Serie Pastorale, 11).

<sup>16</sup> B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Milano 1989, s. 204–205 [tłum. własne – W. Ż.].

i wiary. To On bowiem wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej, jako Wszechmocny uczynił Jej rzeczy wielkie, obdarował łaską. To w Niej i przez Nią stworzenie może powrócić do swego Stworzyciela. Jest Ona zatem znakiem widzialnym nowej ludzkości i świata, znakiem skutecznym. Ojcowska miłość Boga wobec człowieka, narodu wybranego i ludu Bożego, jakim jest Kościół, znajduje bowiem przedłużenie w macierzyńskiej miłości Maryi wobec Jezusa i Jego uczniów<sup>17</sup>.

## 2. Ojciec miłosierdzia dla Służebnicy Pańskiej i swego Ludu rzeczy wielkie czyniący

Bóg, realizując swój zbawczy zamysł wobec człowieka, stopniowo dawał mu się też poznać. Tradycyjne sformułowanie „przez Maryję do Jezusa” Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* uzupełnia innym – „przez Jezusa do Maryi”. Rozważając relacje zachodzące między Maryją a poszczególnymi osobami Trójcy Świętej, uzasadnione wydaje się też stwierdzenie: przez Maryję do Ojca. Poprzez osobę Matki Chrystusa Bóg mówi też do nas, przedstawia się nam i przedstawia nam Maryję. Informuje nas, że Syn Najwyższego narodzi się z Dziewicy, że poczęty zostanie z Ducha Świętego bez udziału mężczyzny, a On sam, Stwórca, kierowany wolną i bezinteresowną miłością do człowieka, zdecydował nie oszczędzić nawet własnego Syna, ale Go za nas wszystkich wydać<sup>18</sup>. Syn Maryi jest Synem Bożym (*verus Deus*). Syn Boży jest Synem Maryi (*verus homo*). Jego cielesne zrodzenie dokonało się nie dzięki ludzkim możliwościom (człowiek nie może zrodzić Boga), ale stanowi przejaw Bożej wszechmocy. Od momentu wcielenia, jak pisze Bruno Forte, każdy, kto szukałby Boga, pomijając Syna Maryi, nigdy nie będzie miał pełnego dostępu do tajemnicy bóstwa<sup>19</sup>. Maryja jako Boża Rodzicielka, będąca ludzkim łonem Boga wcielonego, potwierdza solidarność Stworzyciela ze stworzeniem. Boży Syn zrodzony z Maryi objawia się w ludzkim ciele, jest widzialny i dotykalny, bez zasłony można z Nim rozmawiać twarzą

---

<sup>17</sup> A. Serra, *Il Padre celeste e la Madre terrena. Convergenze nella storia della salvezza*, [w:] *Maria e il Dio dei nostri padri, Padre del Signore nostro Gesù Cristo. (XII Simposio Interna zionale Mario logico. Roma, ottobre 1999)*, ed. E. Toniolo, Roma 2001, s. 229.

<sup>18</sup> Por. B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>19</sup> B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 201.

w twarz, a zarazem objawia On Tego, który Go posłał jako Syna Maryi. Dlatego zdaniem Maxa Thuriana nazywać Maryję Matką Bożą to nic innego jak uznawać, że Bóg wcielił się tak całkowicie i realnie w nasze ciało, iż miał prawdziwie ludzką Matkę i że był Synem ludzkim w ludzkiej rodzinie<sup>20</sup>. Zważywszy, że poczęciu Syna towarzyszyła moc Najwyższego i działanie Ducha Świętego, mamy prawo twierdzić, że Bóg chrześcijan nie jest samotnikiem, ale relacją między Ojcem a Synem i między nimi a Duchem Świętym.

Jak teologia chrześcijańska postrzega zatem osobę Maryi wobec Boga Ojca? Święty Tomasz nie obawiał się nazwać Jej *creatura pura* wobec Stworzyciela. To czyste stworzenie, jakim była Boża Rodzicielka, ma jednak świadomość swojej stworzonoci i wielkich dzieł Stwórcy, które dla Niej i przez Nią uczynił dla narodu wybranego i ludu Nowego Przymierza. Daje temu wyraz w hymnie *Magnificat*<sup>21</sup>, w którym stary Izrael łączy się z nowym, a radość Abrahama łączy się z antycypowaną radością Kościoła. Dziękczynna i wielbiąca Boga modlitwa Maryi staje się modlitwą Kościoła. Wiara Rodzicielki, że Stwórca może uczynić Ją Matką Syna Najwyższego bez udziału mężczyzny, bo u Boga nie ma nic niemożliwego, stała się też wiarą Kościoła, pełną i ufną, ale też poszukującą zrozumienia i ludzkiego wsparcia. Kościół znajduje je w wierze Maryi<sup>22</sup>. Matka Pana wielbi Boga, który na Nią wejrzał i „uczynił Jej rzeczy wielkie” (Łk 1, 46–49). Ewangelista przekazuje nam swoisty dekalog owych wielkich dzieł dokonanych przez Boga, wyrażanych w formie czasownikowej: wejrzał, uczynił, okazał, rozproszył, złożył, wywyższył, nasycił, odprawił, ujął się, przyobiecwał.

Wielkie rzeczy czynione przez Boga (*magnalia Dei*) oznaczają w Starym Testamencie nadzwyczajne interwencje w dzieje ludu wybranego. Najczęściej określenie to odnoszone było do wydarzeń towarzyszących wyjściu z niewoli egipskiej. Wielkie rzeczy uczynił Bóg dla Mojżesza, a za jego pośrednictwem – dla narodu wybranego. Wielkie rzeczy uczynił też dla Maryi, a za Jej pośrednictwem dla

<sup>20</sup> Por. M. Thurian, *Maryja Matka Pana, figura Kościoła*, przeł. E. Ogiński, Warszawa 1990, s. 97 (Theotokos. Seria Mariologiczna, 2).

<sup>21</sup> Zob. W. Życiński, *Mariologia*, [w:] *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 139–140, 144.

<sup>22</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996, s. 36–37 (Maryja w Dziejach Zbawienia, 1).



Kościola. Zatem już w pierwszym rozdziale Ewangelii według św. Łukasza mariologia ściśle łączy się z chrystologią i eklezjologią. „Wielkie rzeczy Boga” to innymi słowy łaska, czyli miłosierdzie, jakie okazuje On człowiekowi, by w Synu dokonać odkupienia swojego ludu. Bóg Maryi jest tym samym Bogiem, który objawił się Mojżeszowi jako „miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiącne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34, 6–7). Bóg Mojżesza i Maryi realizuje za pośrednictwem Matki swojego Syna obietnice złożone wcześniej Abrahamowi, ponieważ Jego miłosierdzie to delikatna i pełna miłości troska oraz ciągła gotowość do przebaczenia. Bóg ten nachyla się nad swym ludem, a szczególnie nad tymi, którzy się Go boją. Jego egzystencja jest proegzystencją<sup>23</sup>.

Jakie zatem wielkie rzeczy uczynił i nadal czyni dla Maryi i przez Maryję, czyli dla człowieka i przez człowieka, a więc dla Kościoła i przez Kościół Ten, który jest Wszecmocnym, Miłosiernym i Proegzystującym Bogiem? Max Thurian przyjmuje w pełni jako własne słowa Karla Bartha, pisząc: „Jaka niewypowiedziana wielkość w tym zestawieniu: całkiem zwykły, niepozorny fakt, że u Boga wystarczy jedno tylko wejrzenie, aby wylać pełnię łaski, a z drugiej strony potęga i ogromne znaczenie tego wydarzenia”<sup>24</sup>. Renzo Bertalot, teolog z Kościoła Waldensów, owo wejrzenie Boga na Maryję postrzega (za Marcinem Lutrem) w kategoriach wolnego i niczym nieuwarunkowanego działania Boga, które stawia na równi z nowym stworzeniem *ex nihilo* lub *ex amore*<sup>25</sup>. Wejrzenie Boga na uniżenie Jego Służebnicy było równocześnie wybraniem i obdarowaniem łaską macierzyństwa Syna Najwyższego. Od tego uzależniona była wieczna przyszłość człowieka, stosownie do podjętego odwiecznie Bożego zamysłu.

Paradoksalnie możemy więc powiedzieć, że zbawienie zawdzięczamy człowiekowi (kobiecie), w czym utwierdza nas jeszcze świadectwo ojców Kościoła wyrażane przekonaniem, że Bóg stworzył nas

<sup>23</sup> Por. W. Życiński, *Mariologia*, dz. cyt., s. 139–140.

<sup>24</sup> M. Thurian, *Maryja Matka Pana...*, dz. cyt., s. 106 [tłum. własne – W. Ż.].

<sup>25</sup> Por. R. Bertalot, *Ecco la Serva del Signore. Una voce protestante*, Roma 2002, s. 48.

bez nas, ale nie zbawi nas bez naszego udziału. Bóg działa bowiem zgodnie z naturą stworzeń, zaś w naturze człowieka leży wolność; korzystając z niej, nawet Bogu może on powiedzieć „nie będę służył”. Matka Pana uczy nas, używając języka św. Pawła, jak być współpracownikiem Boga, a więc jak odpowiadać pozytywnie na Boże i zbawcze inicjatywy podejmowane wobec nas, które wypływają z bezmiaru Jego miłosierdzia i ogromnej miłości do człowieka. W powyższym kontekście zupełnie inaczej odczytujemy słowa Maryi „błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia” (Łk 1, 48). Słowa te oznaczają po prostu, że odtąd (od zwiastowania w Nazarecie) wszystkie pokolenia wielbić będą Boga za Jego miłosierdzie, jakie poprzez Maryję okazał swojemu ludowi. My jesteśmy tym ludem, który, nazywając Maryję błogosławioną, oddaje cześć Bogu w Maryi, z Maryją i tak jak Maryja. Bóg bowiem, jak uczył Marcin Luter, kocha nas nie dlatego, że jesteśmy dobrzy, ale czyni nas dobrymi dlatego, że nas kocha.

### **„Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus” Syn Boży a Maryja**

Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, ma również podwójne pochodzenie: boskie – jako Słowo Ojca i ludzkie jako Słowo Wcielone. O wcieleniu Słowa, które jest Synem Bożym, czytamy w Ewangeliach według św. Mateusza, Łukasza i Jana oraz w Liście do Galatów. Paweł i Jan piszą o pochodzeniu boskim (z Ojca) i ludzkim (z Matki), zaś Mateusz i Łukasz tylko o narodzeniu ziemskim, które poprzez genealogię włączone jest nie tylko w historię narodu wybranego (Mt 1, 1–16), ale również w historię ludzkości (Łk 3, 23–38). W genealogii imię Maryi pojawia się tylko w Ewangelii według św. Mateusza. Jednak wszystkie teksty jednoznacznie poświadczają, że to z Niej „narodził się Jezus” (Gal 4, 4; Mt 1, 16) a Ona jest „Matką Jezusa” (J 2, 1).

#### **1. Misterium Syna wyjaśnieniem misterium Matki, która pozostała Dziewicą**

W Biblii imię Maryi pojawia się po raz pierwszy w Ewangelii według św. Mateusza. Wymienione jest na końcu trzeciej części drzewa genealogicznego, które początkami sięga Abrahama, a kończy się na

Jezusie, Synu Maryi. Mateusz, wbrew zwyczajom, włączył do genealogii Maryję i cztery niewiasty ze Starego Testamentu: Tamar – żonę Judy, Rahab – żonę Salmona, Rut – żonę Boozaa i Batszebę – żonę Dawida. Nie robi tego natomiast Łukasz, którego Ewangelia otwarta jest bardzo na aspekt niewieści. Zdaniem biblistów Mateusz wymienia starotestamentalne niewiasty w genealogii Jezusa, ponieważ wszystkie je łączy w pewnej mierze nieregularność związku małżeńskiego, a ponadto wszystkie zostały matkami w sposób, który można nazwać wręcz nadzwyczajnym. Tak było też w przypadku małżeństwa Maryi i Józefa. Mimo to niewiasty owe odegrały bardzo ważną rolę w historii Izraela i historii dynastii. René Laurentin twierdzi nawet, że nieregularność ich związku małżeńskiego i macierzyństwa stanowią niejako przygotowanie do wykraczającego poza wszelkie reguły dziewiczego macierzyństwa Maryi wobec Jezusa<sup>26</sup>. On sam w powyższym kontekście przedstawiany jest przez ewangelistę jako Mesjasz, który przyszedł po to, by zbawić wszystkich. Nie Józef jednak jest Jego ojcem. Małżeństwo w Izraelu stawało się wiążące mocą prawa z chwilą złożenia obietnicy małżeńskiej. Na korzystanie z praw małżeńskich zezwalało jednak dopiero wspólne zamieszkanie. W przypadku Maryi i Józefa ten drugi wymóg nie został jeszcze spełniony. Mateusz zna starotestamentalne zapowiedzi dotyczące pochodzenia i miejsca narodzin Mesjasza. Zna też prawdę o dziewiczym macierzyństwie Jego Matki. Dlatego też robi jeden wyjątek w sposobie prezentacji genealogicznej przodków Jezusa, poczynając od Abrahama. Kiedy bowiem genealogia dochodzi do Chrystusa, Mateusz zmienia dotychczasowy sposób opisu pochodzenia i w miejsce „Józefa, ojca Jezusa” wstawia „Józefa, męża Maryi, z której narodził się Jezus, zwany Chrystusem” (Mt 1, 16), ponieważ wcześniej (nim zamieszkali razem) „znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego” (Mt 1, 18) i dlatego „z Ducha Świętego jest To, co się w Niej poczęło” (Mt 1, 20).

René Laurentin jest przekonany, że Mateusz wymienia owe niewiasty ze Starego Testamentu już na początku swojej Ewangelii, by w ich perspektywie ukazać zupełnie odmienną i wyjątkową funkcję macierzyńską Maryi wobec Mesjasza. Tylko Ona sama bowiem jest tą, od której Syn Boży otrzymał ludzką naturę. Z tego też względu jest Ona wymieniona jako przedostatnia w łańcuchu genealogicznym

---

<sup>26</sup> Por. R. Laurentin, *I vangeli dell'infanzia di Cristo*, Roma 1986, s. 450–451.

i umieszczona między dwoma zrodzonymi, a nierodzącymi: Józefem, prawnym opiekunem i Jezusem – ostatnim ogniwem genealogii. Zamykająca ziemskie pochodzenie Mesjasza triada: Józef – Maryja – Jezus nazywana jest przez teologów „ziemską Trójcą, która daje początek nowej ludzkości”<sup>27</sup>.

Prawdę o dziewiczym macierzyństwie Maryi potwierdza również Ewangelia Łukaszcowa, według której samo poczęcie dokonało się dzięki działaniu Ducha Świętego. Niewątpliwie doktryna o *semper virgo* stanowi przejaw tajemnicy wiary. Dla chrześcijanina XXI wieku wobec niemożliwości weryfikacji empirycznej faktu dziewictwa Maryi istotną rolę odgrywa *sensus fidei* oraz wiara w obecność i działanie Ducha Świętego. Dziewictwo Maryi postrzegane jest przez Kościół jako zewnętrzny znak Jej wewnętrznej dyspozycji całkowitego poświęcenia się Bogu i akceptacji Jego powszechnego planu zbawienia. Oznacza ono, jak pisze M. Thurian, teolog ewangelicki, a następnie rzymskokatolicki, że Matka Chrystusa jest istotą wyjątkową, wybraną przez Boga w sposób uprzywilejowany i powołaną do wyjątkowej funkcji. Dzięki temu znajduje się w szczególnej i wyjątkowo bliskiej relacji z Bogiem, ukierunkowanej na realizację zbawczego planu<sup>28</sup>. Bóg Ojciec wybiera Maryję na Matkę-Dziewicę swojego Syna<sup>29</sup>, którego wcielenie staje się możliwe dzięki działaniu Ducha Świętego.

Tajemnica dziewiczego poczęcia i wcielenia Bożego Syna objawia nam prawdę o tym, że inicjatywa zbawcza należy do Boga, że jest ona wyrazem Jego bezgranicznej miłości wobec całej ludzkości. By zrealizować swój zbawczy zamysł, Bóg wybiera odwiecznie kilkunastoletnią mieszkankę Nazaret na Matkę Zbawiciela, obdarzając Ją nieskończoną godnością. Maryja, otrzymując zapewnienie, że Duch Święty zstąpi na Nią i osłoni Ją moc Najwyższego, podejmuje decyzję o współpracy z Nieskończonym, która ukierunkowana była na wieczne zbawienie każdego człowieka<sup>30</sup>. Inicjatywa wychodzi od Boga, nie od Maryi. Człowiek nie ma mocy zbawczej ani wobec siebie, ani wobec innych. Może być jednak, zgodnie z nauczaniem św. Pawła, współpracownikiem Boga. Jest nim wtedy, gdy tak

<sup>27</sup> S. Manelli, *Mariologia biblica*, Frigento 2005, s. 65 [tłum. własne – W. Ż.].

<sup>28</sup> Zob. M. Thurian, *Maryja Matka Pana...*, dz. cyt., s. 43–44.

<sup>29</sup> Zob. A. M. Calero, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia*, Torino 1995, s. 137.

<sup>30</sup> Zob. B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 172.

jak Maryja odpowiada przyjęciem Bożych propozycji. Matka Pana sama z siebie nie mogłaby niczego dokonać, gdyby nie odwieczne wybranie i powołanie Jej przez Boga. Matką Syna Najwyższego została nie dlatego, że była dziewicą, ale dlatego, że Najwyższy jako dziewicę Ją wybrał, a za pośrednictwem Ducha moc Najwyższego sprawiła w Niej poczęcie<sup>31</sup>.

W ekonomii zbawczej realizacja obietnic jest wyłącznym dziełem Boga. W opisach starotestamentalnych zwiastowań znakiem działania Boga w cudzie narodzin (macierzyństwa Sary, Rdz 15, 16–17; Anny, 1 Sm 1, 11; 2, 1–10; Racheli, Rdz 49, 25–26; Debory, Sdz 4, 17–22) były bezpłodność, podeszły wiek, ubóstwo. W zwiastowaniu Maryi zapowiadającym narodziny Mesjasza znakiem Bożego działania w „pełni czasów” jest dziewictwo. W wymiarze teologicznym narodzony z Maryi Jezus postrzegany jest przez apostoła Pawła jako „pierworodny między wielu braćmi” (Rz 8, 29), czyli jako Ten, który jest pierworodnym nowego stworzenia, dającym początek nowemu ludowi Bożemu, a w „pełni czasów” zapoczątkowującym erę mesjańską. Prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, zanim został pierworodnym Synem Maryi, już był pierworodnym wszelkiego stworzenia (Kol 1, 15.18) jako jedyny Syn Boga Ojca (J 1, 14.18). Maryja od tego momentu a staje się natomiast Matką, która nadal pozostaje Dziewicą.

## 2. Matka Pana z Panem współcierpiąca

Ewangelie nie wspominają o tym, aby Bóg wtajemniczył Maryję w szczegóły dotyczące realizacji Jej dziewiczego macierzyństwa, z wyjątkiem sposobu poczęcia. Według świadectwa anioła Matką została Maryja **dziś** („dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel którym jest Mesjasz Pan”, Łk 2, 11). Boże „dziś” staje się więc „dziś” ludzkim, „dziś” tych, którym zostało to objawione i którzy uwierzyli. „Dziś” wcielenia poprzez „dziś” wiary staje się „dziś” odkupienia. Dla Maryi rozpoczęło się nowe „dziś”, będące ustawicznym zaskakiwaniem<sup>32</sup>. Wiele wydarzeń i ludzkich reakcji powodowało nie tylko ból, ale mogło też rodzić wątpliwości. Dla Matki Jezusa każde wydarzenie

<sup>31</sup> B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 175.

<sup>32</sup> Zob. B. Prete, *Nuovissimi studi sull'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Torino 2002, s. 45–51.

związane z Jej Synem staje się, zwłaszcza w Ewangelii Łukaszej, podstawą do medytacji tych dzieł i słów Boga, które kierowane były do Niej. Stąd też w samej tylko Ewangelii dzieciństwa mamy dwukrotne powtórzenie stwierdzenia, że „Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2, 19; 2, 51). O wierności Maryi i Józefa wobec wymogów starotestamentalnego Prawa, mimo że zapoczątkowane zostało już prawo Nowego Przymierza, świadczy fakt poddania Jezusa rytuałowi obrzezania i ofiarowania Go w świątyni. Obrzezanie, którego dokonywano ósmego dnia po narodzinach, było znakiem Przymierza Boga z narodem wybranym oraz oficjalnym włączeniem nowo narodzonego do jego społeczności. Wtedy też nadawano dziecku imię. Ewangelista w zapowiedzi narodzin Jezusa podaje ogólnie, że czynności tej dokonać miała Maryja (Łk 1, 31), co nie było powszechnym zwyczajem, ponieważ obowiązek ten zwykle spoczywał na ojcu<sup>33</sup>.

Jeśli Łukasz zamierzał tym faktem wywyżżyć Matkę Pana, to w opisie ofiarowania już tego nie robi, ponieważ włącza do tekstu nieznaną dotychczas i tajemniczej postaci sprawiedliwego i pobożnego Symeona. Tenże starzec (wcześniej sprawiedliwym i prawym nazwany też został Józef) wypowiada słowa: „Bo moje oczy ujrzały Twoje zbawienie, które przygotowałeś wobec wszystkich narodów: światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego, Izraela” (Łk 2, 30–32). Następnie kieruje do Maryi słowa zaprzeczające wcześniejszym. Zamiast zbawienia, światła i chwały pada zapowiedź upadku, sprzeciwu i miecza, który w Biblii był symbolem nie tylko wojny, ale też Słowa Bożego (Iz 49, 2). W Nowym Testamencie słowo Chrystusa porównywane jest do miecza (Ap 1, 16). W tradycyjnej interpretacji tego proroctwa widziano zapowiedź tego, że odrzucenie Syna przez naród spowoduje też ból i cierpienie Jego Matki. Współcześnie coraz częściej odczytuje się je w innym wymiarze aniżeli tradycyjny. Ból i cierpienie Maryi interpretowano na ogół w sensie zbawczym. Kierując się powyższą interpretacją, wyrosła na gruncie amerykańskim organizacja Vox Populi Mariae Mediatrici stawia sobie za cel doprowadzenie do ogłoszenia piątego dogmatu maryjnego o Maryi jako Współodkupicielce, Pośredniczce i Orędowniczce. Doktryna ta,

<sup>33</sup> Zob. M. Masini, *Maria di Nazaret: storia, mito, simbolo, interpretazioni*, Padova 2006, s. 99 (I Volti di Maria di Nazaret, 2).

w przekonaniu członków i zwolenników ruchu, znajduje swe uzasadnienie biblijne i obecna była zawsze również w Tradycji Kościoła i nauczaniu Magisterium<sup>34</sup>.

Maryja tymczasem była nie tylko Matką Chrystusa, ale też wzorem wiernego ucznia i pierwszą chrześcijanką. Wierność ucznia Chrystusa weryfikowana jest przede wszystkim uwarunkowaniami życia, w jakich realizowane są zobowiązania wynikające z wiary. Zawierając słowu Boga o mającym się narodzić z Niej Mesjaszu, Maryja mogła oczekiwać innych aniżeli betlejemskie uwarunkowań Jego przyścia na świat, innej reakcji ludu Izraela na spełnione zapowiedzi dotyczące przyścia Mesjasza, innej wreszcie aniżeli na Golgocie i krzyżu realizacji dzieła zbawczego. Syn Najwyższego i Jej Syn od początku spotyka się ze sprzeciwem, zgorzeniem, odrzuceniem, a umiera na krzyżu. Matka jest tego wszystkiego świadkiem. Stąd też Jej wątpliwości: czy Bóg, któremu zawierzyła, nie dotrzymał obietnicy? Czy może Ona popełniła błąd, zawierając Jego słowu? Czy też błąd popełnili i brak wiary okazali ci, którzy odrzucili Chrystusa? Słowo Boga o Chrystusie i słowo Chrystusa o Bogu i człowieku zmusza do zajęcia stanowiska. Z tymi problemami musiała zmagać się Maryja. Jej wiara musiała doświadczać rozterek i wątpliwości. Dlatego też, jak często podkreślają ewangeliści, „zachowywała i rozważała słowa Jezusa i Jego czyny w swoim sercu”. Robiła to, aby zająć właściwą postawę wobec Boga i wobec Syna, który mimo iż jest Synem Najwyższego, „został przeznaczony na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwić się będą” (Łk 2, 34).

Na zachowywanie i rozważanie przez Maryję słów Jezusa według św. Łukasza miał również wpływ opis zagubienia dwunastoletniego Syna w świątyni (Łk 2, 48). Według tradycji rabinackiej każdy chłopiec izraelski po ukończeniu trzynastego roku życia zobowiązany był do odbycia pierwszej pielgrzymki do Jerozolimy. Od tego czasu musiał też zachowywać wszystkie przepisy Prawa. Józef, jako prawy ojciec, zadbał o to, by Jezus odbył taką pielgrzymkę już w wieku

---

<sup>34</sup> Zob. *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological foundations*, t. I, *Towards a papal definition?*, ed. M. Miravalle, Santa Barbara CA 1995; *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations*, t. II, *Papal, pneumatological, ecumenical*, ed. M. Miravalle, Santa Barbara CA 1996; *Mary Coredemptrix. Doctrinal Issues Today*, ed. M. Miravalle, Goleta CA 2002; M. Miravalle, *With Jesus. The story of Mary co-redemptrix*, Goleta CA 2003.

lat dwunastu<sup>35</sup>. Po zakończeniu nabożeństwa Jezus pozostaje nadal w świątyni, gdzie dyskutuje z uczonymi Izraela. Maryja i Józef szukają Go „wśród krewnych i znajomych” (Łk 2, 44). Dopiero po trzech dniach odnajdują Jezusa w świątyni. Wtedy też Maryja wypowiada do Syna pierwsze słowa, jakie odnotowała Biblia: „Synu, czemuś nam to uczynił? Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie” (Łk 2, 48). Według tej samej Ewangelii są to zarazem słowa ostatnie, jakie skierowała do Jezusa. Odpowiedź Syna „Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2, 49) to również Jego pierwsze słowa, jakie wypowiedział przed rozpoczęciem publicznej działalności, a u Łukasza zarazem ostatnie z wypowiedzianych przez Syna do Matki<sup>36</sup>.

Można odnieść wrażenie, że Maryja zapomniała o słowie Boga, jakie skierowane zostało do Niej w momencie zwiastowania, a które dotyczyło Bożego synostwa Jezusa. Nawet po udzielonej przez Syna odpowiedzi, jak zanotował ewangelista, nadal nie rozumiała Jego słów. Dziwiła się Jego mądrości, którą okazywał podczas dyskusji z uczonymi. Pytaniem Matki zdziwiony był również Jezus. Stąd też, wydawałoby się, Jego niezbyt uprzejma odpowiedź. Swymi słowami potwierdza On jednak swoją jedność z Bogiem, który jest Jego Ojcem. Dlatego też nie tylko mógł, ale powinien przebywać w tym, co należy do Jego Ojca, a nikt inny, nawet Matka, nie może tego zmienić. Zarówno Maryi, jak i Józefowi została wcześniej objawiona prawda o mającym się narodzić w Betlejem Synu Najwyższego. Niewątpliwie więc znali oni prawdę o Jezusie, ale tylko w wymiarze ogólnym, bez konkretów i szczegółów dotyczących zbawczej misji Syna. Pytanie Maryi zadane Jezusowi w jerozolimskiej świątyni: „Synu, czemuś nam to uczynił?”, przypomina Jej wcześniejszą rozmowę z Gabrielem i podobne pytanie skierowane do niego: „Jakże się to stanie?”. Maryja nie zapomniała więc o Bożej obietnicy, lecz pyta jedynie o sposób działania Boga, tak odmienny od działania ludzkiego<sup>37</sup>. Dlatego dziwi się i dlatego nie rozumie. Jest to niewątpliwie

<sup>35</sup> Zdaniem H. Langkammera jest to nawiązanie do biblijnej symboliki liczby dwanaście. Zob. *Ewangelia według św. Łukasza*, tłum., wstęp, komentarz H. Langkammer, Lublin 2005, s. 81.

<sup>36</sup> Zob. I. M. Calabuig, *Maria e la speranza Cristiana. Prospettiva liturgica*, [w:] *Maria icona viva della chiesa futura*, ed. C. Carvello, S. De Fiores, Roma 1998, s. 299–300.

<sup>37</sup> Zob. G. Grossi, *Maria custodiva e meditava la parola*, Padova 2003, s. 133–134.



przejaw Jej pielgrzymki wiary zapoczątkowanej w Nazarecie. Szukała Syna wśród krewnych i znajomych, czyli szukała Boga wśród ludzi. Znalazła Go w domu Ojca. Szukała Syna, a znalazła Boga, ponieważ Jezus jako jedyny Syn Ojca jest prawdziwym Bogiem, a jako jedyny Syn Maryi jest prawdziwym Człowiekiem<sup>38</sup>.

Motywy smutku i szukania Jezusa są charakterystycznymi dla Ewangelii według św. Łukasza aspektami paschalnymi. Całe wydarzenie miało miejsce w Jerozolimie, w której Jezus dokonał dzieła zbawczego. Po ukrzyżowaniu najbliżsi bezskutecznie szukali Go wśród umarłych. Maryja i Józef nie rozumieli tego, co dwunastoletni Jezus odpowiedział im w świątyni, gdzie znaleźli Go trzeciego dnia. Uczniowie również nie rozumieli słów Jezusa zapowiadających Jego mękę i śmierć, a nawet bali się Go pytać o to, co miałyby one znaczyć. Pojęli ich sens, gdy trzeciego dnia po śmierci spotkali Go żywego<sup>39</sup>. Maryja i Józef nie rozumieją odpowiedzi Jezusa nie w odniesieniu do Jego Bożego Synostwa, ale ze względu na zapowiedź tajemnicy paschalnej, zawartej w tej odpowiedzi („powiniennem być w tym, co należy do mego Ojca”). Po wypełnieniu misji zbawczej Jezus przez śmierć i zmartwychwstanie wrócił do domu Ojca, którego obrazem była świątynia jerozolimska<sup>40</sup>. Maryja i Józef nie dostrzegli w odpowiedzi Jezusa owego wymiaru profetycznego i analogii pomiędzy triduum paschalnym a triduum bolesnych poszukiwań dwunastoletniego Syna. Pierwsze słowa Jezusa wypowiedziane na wzgórzu jerozolimskim korespondują z ostatnimi, wypowiedzianymi na wzgórzu Golgoty: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46). Po powrocie do rodzinnego Nazaret, jak pisze ewangelista, „Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu” (Łk 2, 51). Jezus natomiast „czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2, 52). Postępowała też i dojrzewała wiara Maryi, którą bez zewnętrznej ekspresji i pytań okazała na Golgocie.

Właściwa postawa wobec Boga, uczenie się posłuszeństwa wobec Niego, potwierdzanego codziennym życiem i dojrzewanie wiary mimo rodzących się wątpliwości to zarówno przepowiedziany przez Symeona miecz przesywający duszę Maryi, jak też kryterium

---

<sup>38</sup> Zob. G. Grossi, *Maria...*, s. 134.

<sup>39</sup> Zob. J. Kudasiewicz, *Matka...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>40</sup> Zob. J. Kudasiewicz, *Matka...*, dz. cyt., s. 125.

przynależności do eschatologicznej rodziny Jezusa, wskazywane przez synoptyków (Mt 12, 46–50; Mk 3, 31–35; Łk 8, 19–21). Dojrzałość Jej wiary (już bez wątpliwości) najpełniejszy wyraz znalazła w milczącej obecności pod krzyżem umierającego Syna (J 19, 25–27) i w modlącej się wspólnocie wieczernika (Dz 1, 12–14)<sup>41</sup>.

### **„Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni cię” Duch Święty a Maryja**

W wiekach poprzedzających sobór watykański II w teologii Kościoła zachodniego pneumatologia nie cieszyła się wielkim zainteresowaniem. Biskup Alfons Nossol twierdzi nawet, że utrata wymiaru pneumatologicznego jest może najgłębszym kryzysem teologii współczesnej<sup>42</sup>. Dzieje się tak prawdopodobnie dlatego, że Duch Święty jest najbardziej tajemniczą ze wszystkich Trzech Osób Boskich. Syn Boży ukazał się w ludzkiej postaci i dlatego możemy sobie tworzyć jakiś obraz Ojca, którego Syn objawił. Natomiast w świetle danych objawienia Duch Święty jest niewyobrażalny. Z tego też powodu bardzo często nazywany jest On Bogiem nieznanym albo zapomnianym. Zachodniej Tradycji Kościoła zarzuca się często, że zapomniała o Duchu Świętym. Mariologia tej samej Tradycji nie obawia się jednak, według teologów reformowanych, zastępowania Ducha Świętego Maryją<sup>43</sup>. Sobór Watykański II, jakkolwiek nie poświęcił pneumatologii żadnego dokumentu, wskazał jednak na dynamizm Jego obecności i działania w Kościele<sup>44</sup>. On bowiem, według świadectwa Biblii, to „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14, 26). Przywołując nauczanie św. Ambrożego, według którego Maryja jest typem Kościoła, w którym zgodnie

<sup>41</sup> Zob. *Mary in the New Testament*, ed. R. E. Brown J. A. Fitzmyer, K. P. Donfried, New York 1978, s. 154–157.

<sup>42</sup> A. Nossol, *Wprowadzenie*, [w:] *Wokół tajemnicy Ducha Świętego. Materiały Seminarium Wykładowców Dogmatyki. Góra Świętej Anny 20–21.10.1998*, red. P. Jaskóła, Opole 1998, s. 5 (Sympozja, 27).

<sup>43</sup> Zob. R. Laurentin, *Esprit Saint et theologie mariale*, „Nouvelle Revue Théologique” 89 (1987), s. 26–31.

<sup>44</sup> Zob. Y. M. J. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, *Duch Święty w „ekonomii”*. Objawienie i doświadczenie Ducha, tłum. A. Paygert, wstęp S. C. Napiórkowski, s. 187–193.

z zapowiedzią Chrystusa obecny jest i działa Duch Święty, skoncentrujemy ostatnią część naszych rozważań na relacjach Ducha Świętego i Maryi, przedstawiając konkretne aspekty tych zależności.

### 1. Oblubienica w Duchu i ikona Ducha Świętego

W czasach mesjańskich, czyli od momentu wcielenia po powtórne przyjście Chrystusa, a konkretnie w zmartwychwstaniu, Duch Święty, używając terminologii biblijnej, „wylany został na każde ciało” (Dz 2, 17). Zmartwychwstały Pan jest odtąd jedynym i powszechnym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. Duch Święty natomiast jednoczy odkupionego z Odkupicielem, dzięki czemu wytwarza się synowska relacja z Bogiem Trójosobowym. Człowiek ma zatem dostęp do Ojca przez Chrystusa i w Duchu Świętym<sup>45</sup>. Obecność i działalność Ducha Świętego są bardziej dyskretne i tajemnicze niż publiczna działalność historycznej postaci Jezusa i Jego obecność w Kościele. Niewątpliwie owa dyskrekcja miała swój wpływ na mówienie o Duchu Świętym jako o Bogu zapomnianym. Ponowne odkrycie Trzeciej Osoby Boskiej zwłaszcza w kontekście chrystologii, soteriologii, eklezjologii i mariologii wyleczyło, zdaniem Francesco Lambiasiego, teologię katolicką z tak zwanej „anemii pneumatologicznej”<sup>46</sup>.

W mariologii ludowej osoba Maryi porównywana jest do Arki Przymierza, na którą zstępuje obłok obecności Ducha, a chwała Pana napełnia ten przybytek (zob. Łk 1, 35; Wj 40, 35). Bóg, który zstępuje na Synaj, by w swoim Duchu zamieszkać w Arce Przymierza, a następnie w świątyni, zstępuje też na Maryję, by zamieszkać w Jej łonie<sup>47</sup>. Jakkolwiek porównanie to jest przejawem wiary ludowej, to jednak uzasadnienie teologiczne jest przekonujące. Po zwiastowaniu Maryja udaje się bowiem „z pośpiechem” do domu Zachariasza i Elżbiety, by odwiedzić swą krewną, która, o czym dowiedziała się podczas zwiastowania, oczekuje dziecka, mimo że jest już w wieku podeszłym. Wizyta ta przypomina obrzęd przeniesienia Arki Przymierza

<sup>45</sup> Zob. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987, s. 217.

<sup>46</sup> Zob. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo...*, dz. cyt., s. 11–18.

<sup>47</sup> Zob. A. Serra, *Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35*, [w:] „*Maria e lo Spirito Santo*”. *Atti del IV Simposio Mariologico Internazionale* (Roma 1982), Roma–Bologna 1984, s. 152.

z domu Abinadaba do Obed-Edoma z Gat, a następnie do Jerozolimy (2 Sm 6, 1–11). Zarówno Arka Starego Przymierza, jak i Maryja, Arka Nowego Przymierza, przemierzają tę samą górzystą krainę Judy. Przeniesienie Arki jest przyczyną radości narodu wybranego. Wizyta Maryi u oczekującej narodzin Elżbiety wywołuje mesjańską radość u rodziców Poprzednika Chrystusa. Jego matka wyraża ją nawet pytaniem: „A skądże mi to, że matka mojego Pana przychodzi do mnie?” (Łk 1, 43). W podobny sposób, choć w innych okolicznościach, zareagował Dawid podczas przenoszenia Arki: „Jakże przyjdzie do mnie Arka Jahwe?” (2 Sm 6, 9). Pobyt Maryi w domu Zachariasza trwał trzy miesiące (Łk 1, 56). Również pobyt Arki w domu Obed-Edoma przeciągnął się do około trzech miesięcy. Istnieje jednak istotna różnica. O ile bowiem Arka Przymierza wyrażała jedynie miejsce obecności Boga i Jego mieszkanie, o tyle Maryja jest rzeczywistym miejscem i mieszkaniem Boga, którego nosiła w swoim łonie przez dziewięć miesięcy<sup>48</sup>. Odwieczny Bóg staje się bliski człowiekowi, ofiarowując mu w miłości Stwórcy i Odkupiciela swoją zbawczą miłość, przez co jest Emmanuel, „Bogiem z nami”. W Duchu wypełnia się zatem tajemnica Przymierza jako spotkania, umowy i wymiany darów. Bóg jako ten, który ukochał, jednoczy się z tym, którego ukochał w wewnętrznej perychorezie życia Bożego.

Teologia określa Maryję jako Oblubienicę Ducha Świętego, a nawet Oblubienicę Trójcy Świętej<sup>49</sup>. Teologia Ducha, dzięki której Chrystus otrzymał pełnię Ducha Świętego (zob. Mt 3, 16; Mk 1, 10; Łk 3, 22; J 1, 33), łączy się ściśle z teologią Słowa, według której Duch Święty jest tym, który kontynuuje dzieło Chrystusa (J 14, 26; Dz 1, 5; 2, 38; Rz 8, 9; Gal 4, 6) i zaangażowany jest w dzieło Nowego Przymierza. W teologii Słowa to Maryja jawi nam się jako Oblubienica eschatologicznych zaślubin między Bogiem a Jego ludem i Duchem Świętym, który na Niej spoczął jako na reprezentantce nowego ludu Bożego, aby wypełnić nowe i wieczne Przymierze w krwi Chrystusa<sup>50</sup> (Mt 26, 28; Mk 14, 24; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25). W czym wyraża się zatem relacja między Matką Pana a Duchem Świętym w kontekście tajemnicy Przymierza? Odpowiedź nie jest prosta, trzeba tu

<sup>48</sup> Zob. S. Manelli, *Mariologia...*, dz. cyt., s. 196.

<sup>49</sup> Zob. B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 237.

<sup>50</sup> Zob. B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 238.

bowiem przywołać odniesienie do wyznania wiary, które odwołuje się do narodzenia Jezusa z Ducha Świętego i Maryi Dziewicy<sup>51</sup>. Pavel Evdokimov pisze w powyższym kontekście: „Istnieje tajemnicza zgodność milczenia trzech pierwszych wieków odnośnie do Ducha Świętego i Dziewicy, ale ich podwójna kenoza osiągnęła punkt kulminacyjny w decyzjach Magisterium Kościoła IV i V wieku”<sup>52</sup>. Wyznając wiarę w bóstwo Ducha Świętego, a Maryję nazywając Bożą Rodzicielką, Kościół wypowiedział się jednoznacznie i stanowczo przeciwko redukcjonizmom i herezjom, które negowały wcielenie Syna Bożego i Jego wiecznie trwającą aktualność zbawczą, zagwarantowaną obecnością Ducha Świętego<sup>53</sup>. W wiekach późniejszych relacja Duch Święty a Maryja uległa mocnemu zniekształceniu na niekorzyść Trzeciej Osoby Boskiej. Teologowie, a nawet święci apostołowie maryjni odbierali często Duchowi Świętemu wiele tytułów i funkcji Jemu właściwych, a przypisali je Maryi. Laurentin wymienia niektóre z nich: „Maryja jest Matką miłosierdzia”, „Przez Maryję do Jezusa”, „Maryja kształtuje w nas Chrystusa”, „Maryja jest naszym natchnieniem i Matką dobrej rady”, „Maryja jest pomostem między nami a Chrystusem”<sup>54</sup>. Nawet przedstawiciel teologii wyzwolenia, którym jest niewątpliwie Leonardo Boff, skądinąd krytycznie nastawiony do mariologii Kościoła rzymskokatolickiego, w *Macierzyńskim obliczu Boga* pisał: „Duch Święty na sposób prawdziwy i rzeczywisty uczynił z Maryi swoją świątynię, swoje sanktuarium, swoje tabernakulum, przez który to fakt jest Ona zjednoczona hipostatycznie z Trzecią Osobą Trójcy Świętej”<sup>55</sup>. Teologowie nie mogą jednak zapominać, że Maryja jest świątynią Boga, a nie Bogiem świątyni. Bóg zawiera Przymierze z człowiekiem, który staje się Jego partnerem. To jednak nie oznacza, że wchodzi z Nim w relację zjednoczenia hipostatycznego. Przymierze ukierunkowane jest na zbawienie człowieka, którego stworzył Bóg, a który wypowiedział Mu posłuszeństwo. W realizacji tego zamysłu Stwórcy posługuje się człowiekiem, z którym zawarł Przymierze, aby jedyny Pośrednik i Odkupiciel z niego mógł

<sup>51</sup> Por. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [dalej: DS], Barcinione 1973<sup>36</sup>, 10.

<sup>52</sup> Zob. P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980, s. 197.

<sup>53</sup> Zob. B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 239.

<sup>54</sup> R. Laurentin, *Esprit Saint et théologie mariale*, dz. cyt., s. 27.

<sup>55</sup> L. Boff, *Il volto materno di Dio*, Brescia 1981, s. 93 [tłum. własne – W. Ż.].

wziąć ludzkie ciało i stać się człowiekiem. Zbawienie jest Jego dziełem, nie jest samozbawieniem. Nie ma innych współodkupicieli. Teologia, opierając się na danych objawienia, musi zawsze eksponować Bożą transcendencję i zwierzchność. W Przymierzu jednak zobowiązują: wolność i miłość, wybranie, powołanie i odpowiedź. W przypadku Maryi wszystkie te wymogi zostały zrealizowane.

Opisując te tajemnice wiary, teologia posługuje się językiem oddającym rzeczywistość ziemską – pojęciami: miłość, wierność, przymierze małżeńskie, przymierze oblubieńcze, gdzie miłość i wierność stanowią istotę wspólnoty Przymierza i zjednoczenia. Współczesna teologia wydaje się odchodzić od kategorii „Oblubienicy Ducha” na rzecz „Oblubienicy w Duchu”, a jako takiej – „Ikony Ducha Świętego”. W tymże Duchu Maryja przyczynia się do tego, że na ziemi możemy widzieć Boga, a w konsekwencji człowieka wobec Boga, co wynika z Przymierza<sup>56</sup>. Dziewica-Matka, Oblubienica w Duchu jawi się nam więc jako ikona Ducha Świętego. On sprawia w Niej to, co w wieczności i całej ekonomii zbawczej sprawia Bóg Ojciec. Z faktu bycia Maryi Oblubienicą w Duchu i ikoną Ducha Świętego wynikają konsekwencje, nad którymi musi Ona się pochylić. Pierwszą jest Jej świętość. Wynika ona z obfitości łaski, którą Bóg Ją obdarował i z postawy zawsze współpracującej z łaską. Kiedy spotykają się łaska i wiara, to, co Boże, z tym, co ludzkie, obecny jest zawsze Duch Święty<sup>57</sup>. Obdarowanie Maryi przez wszechmocnego Boga pełnią łaski ujawnia swego rodzaju dialektykę między zwierzchnością Boga a historycznymi uwarunkowaniami człowieka. Pełnia łaski, jaką Bóg obdarował Maryję, oznacza w języku Biblii potwierdzenie doniosłości Jej Bożego macierzyństwa jako wydarzenia historiozbawczego, a zarazem Jej osobistej decyzji. Decyzja ta, jak świadczy Biblia, była pozytywna.

Druga konsekwencja to Jej stan chwały. Jeśli bowiem świętość Maryi objawia nam tajemnicę wzajemności w miłości i wierności Boga i człowieka, to wynika z tego tajemnica antycypacji albo też zrealizowanej już nadziei. Bóg był zawsze wierny swoim obietnicom.

<sup>56</sup> Zob. P. Evdokimov, *La donna...*, dz. cyt., s. 209.

<sup>57</sup> „Nic dziwnego, że przyjął się u świętych Ojców zwyczaj nazywania Bogarodzicy całą świętą i wolną od wszelkiej zmyzy grzechowej, jakby utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie”. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, 56.

W przypadku Maryi, reprezentantki ludzkości, wiernym okazał się również człowiek. Wypełnione zostało Przymierze i to z Synaju, i to z Nazaretu, potwierdzone w wieczniku i na Golgocie<sup>58</sup>. Jako Dziewica jest więc Ona ikoną Syna, jako Matka jest ikoną Ojca, natomiast jako Oblubienica w Duchu jest ikoną Ducha Świętego. Bóg posłużył się bowiem Maryją, aby objawić światu siebie, swoje oblicze. Ona ukierunkowuje nas ku Transcendencji wkraczającej w immanentność świata. Zdaniem Brunona Fortego fakt, że Maryja jest ikoną Boga Trójosobowego, wypływa z Jej szczególnej relacji jednocześnie do Boga, do Kościoła i do człowieka<sup>59</sup>. Bóg Ojciec staje się w Maryi rozpoznawalny z tego względu, że to Ona ukazuje tajemnicę odwiecznego rodzenia Syna przez Ojca. Rodząc w „pełni czasów” tego samego Syna, którego Ojciec rodzi odwiecznie, Maryja jest ikoną macierzyńską ojcostwa Boga albo, wyrażając się inaczej, ikoną ludzką ojcostwa Bożego<sup>60</sup>. Jako pierwsza uczennica Syna i pierwsza chrześcijanka, Matka, która pozostała Dziewicą, jest także ikoną Bożego i Jej Syna. Wyraża bowiem postawę Osoby odwiecznie kochanej (Syn) wobec Tego, który odwiecznie kocha (Ojciec)<sup>61</sup>. Oblubieńcza rola Maryi w perspektywie historiozbowczej wynika z faktu, że jest Ona reprezentantką narodu wybranego, zawsze wierną wymogom Przymierza. Jest Oblubienicą, reprezentującą w „pełni czasów” i podczas zaślubin (J 2, 1–12) nowy już lud Boży, czyli Kościół, przez co dokonało się Nowe Przymierze we krwi Chrystusa<sup>62</sup>.

Jako Oblubienica Ojca i Syna Maryja jest ikoną w Duchu Świętym. Bruno Forte tezę tę uzasadnia następująco:

Maryja jest Matką Dziewicą, stworzeniem, w którym Przedwieczny poślubił historię, w Przymierzu, które łączy to, co ludzkie, z tym, co Boskie, ziemię z niebem. Tajemnica to oblubieńcza, której Ona jest zarówno miejscem jak i bohaterką oraz świadkiem [...] wynika z tego, że w refleksji wiary

<sup>58</sup> Zob. B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 244.

<sup>59</sup> B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>60</sup> B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 207.

<sup>61</sup> Zob. G. M. Bartosik, *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Forte*, [w:] „*Duch Święty a Maryja*”. *Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie 22–23 maja 1998*, red. S. C. Napiórkowski i in., Częstochowa 1999, s. 154.

<sup>62</sup> G. M. Bartosik, *Maryja...*, dz. cyt., s. 160.

dostrzeżono w Maryi w sposób najdoskonalszy Oblubienicę, w której realizuje się obietnica Nowego Przymierza<sup>63</sup>.

Stary Testament przedstawiał Przymierze zawarte przez Boga z narodem wybranym w kategoriach relacji oblubieńczej, wierności, miłości i zaufania. Można więc powiedzieć, że w Maryi realizuje się starotestamentalne proroctwo wypowiedziane przez Izajasza: „Albowiem spodobałaś się Panu i twoja kraina otrzyma męża. Bo jak młodzieniec poślubia dziewicę, tak twój Budowniczy ciebie poślubi, i jak oblubieniec cieszy się z oblubienicy, tak Bóg twój tobą się rozraduje” (Iz 62, 4–5)<sup>64</sup>.

Tradycja Kościoła odczytywała oblubieńczy wymiar misji Maryi w kategoriach tytułów: „Oblubienica Boga”, „Oblubienica Ojca”, „Oblubienica Chrystusa”, „Oblubienica Ducha Świętego”. Ta różnorodność wyrażen, zdaniem Fortego, ujawnia wielkie bogactwo tajemnicy wybrania i łaski, która dokonała się w Matce Chrystusa. Dlatego proponuje on zrezygnowanie z nazywania Maryi Oblubienicą konkretnej Osoby Boskiej z tego względu, że najpierw należałoby określić kryterium oblubieńczości. Stawia zatem pytanie, do której z Osób Boskich odnosi się bezpośrednio to, co jest określane symboliką oblubieńczą<sup>65</sup>. Jego zdaniem tajemnicę oblubieńczej relacji najlepiej wyraża bowiem Osoba Ducha Świętego, ponieważ:

Ten, który łączy obdarzającego Ojca z obdarowanym Synem i w Nim i przez Niego z całą ludzką naturą, stanowi węzeł miłości w najgłębszej głębi tajemnicy Boga, który jest jednocześnie Jego węzłem miłości ze światem [...] to jest właśnie Duch Święty. To w Nim w sposób najpełniejszy dokonuje się tajemnica przymierza jako spotkania, paktu i wzajemnego daru. On łączy Kochającego z Kochanym w wewnętrznej perychorezie [...]. W Duchu Świętym Bóg wychodzi poza siebie<sup>66</sup>.

Zgodnie z powyższą sugestią Fortego, Matka Pana jest Oblubienicą, która podczas zaślubin (Nazaret, Betlejem, Kana, Golgota)

<sup>63</sup> B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 231 [tłum. własne – W. Ż.].

<sup>64</sup> B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 231.

<sup>65</sup> B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 237.

<sup>66</sup> B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 235–236 [tłum. własne – W. Ż.].



w „pełni czasów” reprezentuje ludzkość wobec Boga. Duch Święty zstępuje na Nią jako na przedstawicielkę nowego ludu Bożego, aby dokonać Nowego Przymierza<sup>67</sup>.

W powyższej perspektywie Bruno Forte, teolog doby posoborowej, biskup Kościoła i w przeszłości przewodniczący Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej zauważa, że w odniesieniu do wzajemnych relacji między Trzecią Osobą Boską a Maryją teologicznie bardziej uzasadnione jest sformułowanie Oblubienica w Duchu Świętym, ponieważ:

Oblubieństwo Maryi objawia się jako relacja oblubieńcza w Duchu Świętym: w Nim Ona łączy się z Ojcem i Synem, w Nim Ona uczestniczy w płodności Jednego i zdolności przyjmowania Drugiego, w Nim Ona staje się Arką Przymierza, która łączy niebo z ziemią, strzegąc Boga w ludzkim ciele. Oblubienica w Duchu Świętym objawia się jako całkowicie przejrzysta dla Jego działalności oblubieńczej [...]. W Duchu Świętym Maryja rodzi formę Boską na ziemi i formę ludzką w niebiosach: w Nim Ona jest bramą Boga na świat i bramą świata w kierunku Boga<sup>68</sup>.

Istnienie Maryi jako ikony w Duchu Świętym w sposób najbardziej czytelny przemawia do nas w tajemnicy Jej świętości i chwalebного uwielbienia poprzez wniebowzięcie. „Świętość Maryi to spotkanie oblubieńcze między «tak» Boga a «tak» Matki Jego Syna [...] spotkanie, które dokonało się w Duchu Świętym, ukazując cud wzajemności w łasce między Stworzycielem a stworzeniem”<sup>69</sup>.

## **2. Mocą szczególnej łaski i przywileju poczęta, w sposób szczególny odkupiona**

Nowy Testament jednoznacznie poświadcza w wielu swoich tekstach oblubieńczy wymiar Ducha Świętego, ukazujący Chrystusa jako Tego, który otrzymuje Ducha Świętego od Ojca (Mt 3, 16; Dz 2, 33; 10, 38; J 16, 14–15; 19, 30). Ten sam Duch, zapowiedziany przez Chrystusa, posłany jest po to, aby aktualizował Przymierze

<sup>67</sup> Zob. G. M. Bartosik, *Maryja...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>68</sup> B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 161 [tłum. własne – W. Ż.].

<sup>69</sup> B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 162 [tłum. własne – W. Ż.].

wypełnione przez Chrystusa, przypominał wszystko, czego nauczał Jezus, czynił ludzi dziećmi Bożymi i prowadził ich do pełnej prawdy (J 14, 26; Dz 1, 5; 2, 38; Rz 8, 9; Ga 4, 6). Jeśli zatem istnieje prawda o Pocieszycielu, Duch Świętym, którego Ojciec pošle w imieniu Jezusa, a który wszystkiego nas nauczy i przypomni nam wszystko, co Jezus nam powiedział (zob. J 14, 26), to również doktryna o niepokalanym poczęciu Maryi i Jej chwalebnym wzięciu do nieba znajduje swe uzasadnienie w doktrynie objawionej.

„Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi” (J 16, 13–14). Dlatego też trzeba interpretować w kontekście powyższych słów dwa ostatnie orzeczenia Magisterium Kościoła mające status dogmatyczny: o niepokalanym poczęciu Maryi (1854) i Jej chwalebnym wzięciu do nieba (1950). Teologia protestancka, a nawet katolicka zarzuca tym orzeczeniom brak podstaw biblijnych. To prawda, że w Nowym Testamencie brak jest konkretnych tekstów maryjnych, które doktrynę tę jasno by uzasadniały. Prawdą jest też, że teologiczna (i nie tylko) droga prowadząca do definicji dogmatycznej niepokalanego poczęcia Maryi była długa i znaczonej decyzjami nieraz dramatycznymi (ślub krwi). Bulla *Ineffabilis Deus* dogmatyzująca niepokalane poczęcie Maryi, odwołując się do aktualnej wiary Kościoła i pobożności wiernych, stwierdza odwieczne przeznaczenie Maryi do Bożego macierzyństwa, pełni łaski i wolności od grzechu. Pius IX rozstrzyga tym samym trwające wiele wieków spory dotyczące kwestii teologicznych: wyjęcia Maryi spod prawa grzechu pierwородnego mimo jego powszechności i odkupienia Dziewicy przed wypełnieniem przez Chrystusa dzieła zbawczego. Owo rozstrzygnięcie dokonane zostało dzięki zastosowaniu terminologii teologicznej: mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego, została nietknięta od wszelkiej zmyły grzechu pierwородnego<sup>70</sup>.

Dogmat ten, jakkolwiek dotyczy osoby Matki Odkupiciela, przede wszystkim potwierdza powszechność odkupienia dokonanego przez Chrystusa i powszechność grzechu pierwородnego. Jawi się zatem

---

<sup>70</sup> Por. DS 2803.

jako swoistego rodzaju znak, w Duchu Świętym dany przez Boga wspólnocie kościelnej i potwierdzający wierność Ojca danym wcześniej obietnicom. Konkretnie więc jest to znak miłości i wierności Boga wobec człowieka. Poprzez niepokalane poczęcie Maryi Bóg Ojciec potwierdza realizację wcześniejszych zapowiedzi, spełnienie ludzkich nadziei i oczekiwań. Tak jak początek każdego człowieka jest w Bogu, tak też w Nim jest jego koniec<sup>71</sup>. Bóg obdarza człowieka tak wielką miłością (która rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego), że przeznacza go do wiecznej chwały już wtedy, gdy ten dopiero w Bożym zamyśle udzielił odpowiedzi. Maryja została zachowana jako wolna od grzechu pierworodnego nie mocą własnych zasług, ale dzięki miłosierdziu Boga, ze względu na przyszłe zasługi Syna<sup>72</sup>. Niepokalane poczęcie jest też znakiem odkupieńczej miłości Chrystusa. Prewencyjne odkupienie Maryi poprzez przywilej i łaskę niepokalanego poczęcia jest potwierdzeniem centralnej roli Chrystusa w dziele zbawczym. Dogmat ten potwierdza bowiem, że odkupienie dokonane przez Chrystusa ukierunkowane jest na zmianę relacji człowieka wobec Boga nie tylko w wymiarze jurydycznym czy ontologicznym, ale również dlatego, że człowiek staje się nowym stworzeniem. Ostatnie słowo należy bowiem nie do grzechu, ale do Chrystusa<sup>73</sup>. Po trzecie, niepokalane poczęcie jest znakiem obecności i działania Ducha Świętego w Kościele. Jeśli zgodnie ze świadectwem ewangelisty Jana (J 14, 26; 16, 13) Duch Święty dopełnia dzieła Chrystusa, to w Maryi owo dopełnienie zapoczątkowane zostało już w momencie Jej poczęcia. Maryja należy do Boga. Udzielona Jej wtedy łaska oznacza samego Boga. Łaska oznacza też wolność, rękojmię życia wiecznego, działanie Ducha Świętego w człowieku nią obdarowanym. Niepokalane poczęcie oznacza zatem, że w Maryi (a dzięki Niej również w nas) wszystko jest łaską Boga, że do Niego należymy. W nas, tak jak w Maryi, jest obecny i działa ten sam Duch Święty, który pozwala nam wzrastać w świętości<sup>74</sup>. Znak ten potwierdza zwycięstwo nad grzechem pierworodnym, które możliwe jest

---

<sup>71</sup> Zob. K. Rahner, *Maria, Madre del Signore*, Fossano 1962, s. 44.

<sup>72</sup> Zob. K. H. Menke, *Incarnato nel seno della Vergine Maria. Maria nella storia di Israele e nella Chiesa*, Milano 2002, s. 177–178.

<sup>73</sup> Zob. K. Rahner, *L'Immacolata Concezione. Saggi di Cristologia e Mariologia*, Roma 1965, s. 429–430.

<sup>74</sup> Zob. A. M. Calero, *La Vergine Maria...*, dz. cyt., s. 208.

w przypadku człowieka otwartego na Bożą łaskę. Wskazuje też na początek nowego świata, ożywianego przez Ducha Świętego i na odzyskaną przez człowieka godność synostwa Bożego, utraconą przez grzech pierworodny<sup>75</sup>.

Skoro niepokalane poczęcie jest znakiem obecności i działania Ducha Świętego w Kościele, gdyż to trzecia Osoba Trójcy Świętej dopełnia dzieła Chrystusa, to w Maryi owo dopełnienie jako efekt działalności Ducha Świętego wypełniło się w tajemnicy Jej Wniebowzięcia. Bóg, który był z Nią obecny już w momencie poczęcia, był też obecny, jak podaje konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus*, w Jej godzinie wypełnienia życia ziemskiego. Kościół dostrzeża w Maryi doskonały owoc świętości, który jest efektem działania Ducha Świętego, przyjętego przez Nią w sposób wolny. Jest wzięta do nieba, czyli w pełni odkupiona, co dokonało się przez niepokalane poczęcie jako osobista łaska i przywilej ze względu na przyszłe zasługi Bożego i Jej Syna. Duch Święty, jednocząc Ojca z Synem, a człowieka przez Syna i w sobie z Ojcem sprawia, że Matka Pana w chwale wniebowzięcia reprezentuje już Kościół chwalebny, do którego ten ziemski dopiero zmierza<sup>76</sup>. Ludzka ikona Bożego ojcostwa i zarazem macierzyństwa dostąpiła już wiecznych zaślubin między Tym, który odkupił Ją przez łaskę i przywilej niepokalanego poczęcia a Jego ludem, którym jest Kościół. W Jej osobistym przeznaczeniu zrealizowane jest już to, co w oblubieńczym Przymierzu obiecano wszystkim odkupionym<sup>77</sup>. Michele Giulio Masciarelli, profesor dogmatyki w rzymskim Marianum, uzasadnia chwałę Maryi, w której zrealizowane zostało już przeznaczenie-obietnica złożona wszystkim ludziom, Jej wyjątkową świętością. Świętość tę nazywa oblubieńczym spotkaniem między „fiat” Boga wobec Maryi i „fiat” Maryi wobec Boga. Spotkanie to dokonało się w Duchu Świętym jako owoc Jego obecności i działalności<sup>78</sup>. O ile jednak

<sup>75</sup> Zob. S. De Fiores, *Immacolata*, [w:] *Nuova Dizzionario di Mariologia*, ed. S. De Fiores, S. Meo, Roma 1985, s. 702.

<sup>76</sup> Zob. S. De Fiores, *Maria partecipe della gloria di Cristo risorto. Apporti e prospettive*, [w:] *L'Assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*, ed. G. C. Moralejo, S. Cecchin, Città del Vaticano 2001, s. 687.

<sup>77</sup> Zob. B. Forte, *Maria...*, dz. cyt., s. 245.

<sup>78</sup> M. G. Masciarelli, *Maria icona perfetta dell'umanità pervenuta per grazia al suo compimento*, [w:] *L'Assunzione di Maria Madre di Dio...*, dz. cyt., s. 422.

niepokalane poczęcie jest łaską i przywilejem udzielonym Maryi przez Wszechmogącego Boga, o tyle Jej wzięcie do chwały niebios jest potwierdzeniem skuteczności zbawczego dzieła Chrystusa i zachętą do nadziei, że dana nam przez Boga obietnica, która spełniła się wobec Maryi, tak samo spełni się wobec nas.

### Zakończenie

Teologia po Soborze Watykańskim II w odniesieniu do mariologii w kontekście trynitologii, stosując się do wskazań Soboru, w rozważaniach swych wróciła do opracowań ojców Kościoła, w których dogmat mariologiczny rozważany był w ścisłym kontekście z dogmatem trynitarnym. Adhortacja apostolska Pawła VI *Marialis cultus* jednoznacznie potwierdza, że rozważania dotyczące Maryi muszą czerpać swe źródło z teologii trynitarnej. Maryja jest bowiem umiłowaną córką Ojca, Matką Bożego Syna i Świątynią Ducha Świętego. To Ją Bóg osłania mocą swojego Ducha. Trójosobowy Bóg swą bezinteresowną i łaskawą wobec stworzenia, jakim jest Maryja decyzją, czyni z Niej namiot spotkania z ludzkością, której odkupienia pragnie<sup>79</sup>. Bóg wybrał, powołał i przeznaczył Ją na bycie Matką swego Syna po to, by w ten sposób objawić światu swe ojcowskie oblicze<sup>80</sup>. Jako Matka jest więc Ona ikoną ojcostwa Bożego. Jako Matka, która pozostała Dziewicą, jest ikoną Syna. Jako Oblubienica w Duchu jest ikoną Ducha Świętego. Odkupiona w sposób szczególny poprzez przywilej niepokalanego poczęcia, osiągnęła już stan chwały niebieskiej, co wyraża dogmat o Wniebowzięciu, wskazując Kościołowi realizm i skuteczność odkupienia dokonanego przez Boga w Chrystusie, a dopełnianego w Duchu Świętym. Tajemnica Maryi (dogmat maryjny) znajduje więc swe uzasadnienie i wyjaśnienie w świetle „Tajemnicy Tajemnic”, jaką jest dogmat trynitarny.

---

<sup>79</sup> Zob. M. Masini, *Maria di Nazaret...*, dz. cyt., s. 274.

<sup>80</sup> Zob. E. Ozorowski, *Czy traktat o Trójcy Przenajświętszej może się obejść bez nauki o Maryi?*, [w:] *Trójca Święta a Maryja. Materiały z sympozjum mariologicznego...*, dz. cyt., s. 10.

## Summary

### **The Marian dogma in the context of the trinitarian dogma. An intertwined historic and saviour perspective**

The special grace that God bestowed upon Mary, as well as Her destiny to be the Mother of His Son, not only allowed Her active participation in the salvation work, but also created a special relationship between the teenage girl from Nazareth and the Trinitarian God. Each human, in the person of Mary, became the partner of God. The New Covenant, initiated in Nazareth, has been confirmed by Christ's blood at Calvary. From that moment on, each human is not only God's partner but also „a son in His Son”. Thus, the mystery of the Trinity explains also the mystery of the Virgin Mary, who remained a virgin even when by the will of the Father and through the Holy Spirit she became the Mother to the Son of God. Neither theology, nor Christian faith make Mary a superhuman, or assign Her with divine qualities. She is rather perceived as the first of the redeemed by grace and the privilege of Immaculate Conception (with the view to subsequent merits of Christ's Passion, His death and resurrection), who having accomplished Her earthly life within the powers of the Holy Spirit, had found the glory of the saved.

God had chosen and called Mary to reveal His face to human, the face of the merciful Father. In the fullness of time, the Trinity entered the history of mankind. Henceforth, the immanence of both the world and human can experience, see and touch the divine transcendence. God the Father is visible in Mary, as she appears to visualise the eternal mystery of the birth of the Son by the Father in the most perfect manner. The very Son is born by her in due time, thus she as the mother, becomes the maternal icon of the fatherhood of God. It is Him who sent His Word to the world and to the history of mankind, to renew the covenant with the Chosen People. The church by considering her maternal mission to God's Son, to which she was called by Her Father, sees Mary as „the most beloved daughter of the Father and the Shrine of the Holy Spirit”.

Mary's virginity is primarily a sign of her fidelity and obedience to God. In the Old Testament the term „virgin” was, however, referred to the Chosen People preserving the fidelity to the promises of the Covenant. Israel lost its virginity when they forgot the obligations arising from the Covenant. In the Annunciation Mary is shown as a representative of the rest of Israel, which has remained faithful to the Covenant. Hence, the Virgin is an icon of the Son of the Father, the Son equal and faithful to Him, whereas in Christ, the Virgin represents the icon of the virginal maternal Church.

The third person of the Trinity is the key to clarifying the mystery of brideship rooted in the Covenant, with reference to Marian and Trinitarian relations. These

relationships, however, shall not be treated on the level of Mary being equal to the Three Divine Persons. Primacy and initiative are always God's acts. It is Him who acts, chooses, appoints, or bestows grace that the Bride in the Holy Spirit, the icon of the greatest works of the Father, delivered by Christ in the Holy Spirit, personally experienced. It was Her, the redeemed by Immaculate Conception, the first Christian to have experienced the glory of the saved by the Assumption.

Keywords: dogma of Mary, dogma of the Holy Trinity, Holy Spirit, mariology

## Bibliografia

- Amato A., *La SS Trinita e Maria. Sintesi teologica*, [w:] I. de la Potterie, *Come collaborare al progetto di Dio con Maria. Principi e proposte*, Roma 1985, s. 9–39 (Mater Ecclesiae. Serie Pastorale, 11).
- Bartosik G. M., *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Forte*, [w:] „*Duch Święty a Maryja*”. *Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie 22–23 maja 1998*, red. S. C. Napiórkowski i in., Częstochowa 1999, s. 149–165.
- Bertalot R., *Ecco la Serva del Signore. Una voce protestante*, Roma 2002.
- Boff L., *Il volto materno di Dio*, Brescia 1981.
- Calabuig I. M., *Maria e la speranza Cristiana. Prospettiva liturgica*, [w:] *Maria icona viva della chiesa futura*, ed. C. Carvello, S. De Fiore Roma 1998, s. 291–308.
- Calero A. M., *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia*, Torino 1995.
- Congar Y. M. J., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, *Duch Święty w „ekonomii”. Objawienie i doświadczenie Ducha*, tłum. A. Paygert, wstęp S. C. Napiórkowski, Warszawa 1995.
- De Fiore S., *Immacolata*, [w:] *Nuova Dizionario di Mariologia*, ed. S. De Fiore, S. Meo, Roma 1985, s. 697–707.
- De Fiore S., *Maria partecipe della gloria di Cristo risorto. Apporti e prospettive*, [w:] *L'Assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*, ed. G. C. Moralejo, S. Cecchin, Città del Vaticano 2001, s. 668–698.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, 325–787, Kraków 2001 (Źródła Myśli Teologicznej, 24).
- Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinione 1973<sup>36</sup>.
- Evdokimov P., *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980.

- Ewangelia według św. Łukasza*, tłum., wstęp, komentarz H. Langkammer, Radom 2005.
- Forte B., *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Milano 1989.
- Fusi A., *Ha creduto meglio degli altri. Maria modello della Chiesa nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Milano 1999.
- Grossi G., *Maria custodiva e meditava la parola*, Padova 2003.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 221–271.
- Jan Paweł II, *Discorso durante l'udienza generale* (10 gennaio 1996), „L'Osservatore Romano” 1996, 11 gennaio, s. 1–2.
- Giovanni Paolo II, *Discorso dell'Angelus* (29 maggio 1983), „Insegnamenti” VI, 1, 1390.
- Kudasiewicz J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996 (Maryja w Dziejach Zbawienia, 1).
- Lambiasi F., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987.
- Laurentin R., *Esprit Saint et theologie mariale*, „Nouvelle Revue Théologique” 89 (1987), s. 24–37.
- Laurentin R., *I vangeli dell'infanzia di Cristo*, Roma 1986.
- Maggi A., *Nostra Signora degli eretici. Maria e Nazaret*, Assisi 1997.
- Manelli S., *Mariologia biblica*, Frigento 2005.
- Mary in the New Testament*, ed. R. E. Brown J. A. Fitzmyer, K. P. Donfried, New York 1978.
- Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological foundations*, t. I, *Towards a papal definition?*, ed. M. Miravalle, Santa Barbara CA 1995.
- Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations*, t. II, *Papal, pneumatological, ecumenical*, ed. M. Miravalle, Santa Barbara CA 1996.
- Mary Coredemptrix. Doctrinal Issues Today*, ed. M. Miravalle, Goleta CA 2002.
- Masciarelli M. G., *Maria icona perfetta dell'umanità pervenuta per grazia al suo compimento*, [w:] *L'Assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*, ed. G. C. Moralejo, S. Cecchin, Città del Vaticano 2001, s. 376–431.
- Masini M., *Maria di Nazaret: storia, mito, simbolo, interpretazioni*, Padova 2006 (I Volti di Maria di Nazaret, 2).
- Menke K. H., *Incarcato nel seno della Vergine Maria. Maria nella storia di Israele e nella Chiesa*, Milano 2002.
- Miravalle M., *With Jesus. The story of Mary co-redemptrix*, Goleta CA 2003.
- Napiórkowski S. C., *Trójca Święta i Maryja oraz teologowie Polscy*, [w:] *Trójca Święta a Maryja. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez*



- Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Częstochowa, 6–8 września 1999 roku*, red. nauk. T. Siudy, K. Pek, Częstochowa 2000, s. 5–6.
- Nossol A., *Wprowadzenie*, [w:] *Wokół tajemnicy Ducha Świętego. Materiały Seminarium Wykładowców Dogmatyki. Góra Świętej Anny 20–21.10.1998*, red. P. Jaskóła, Opole 1998, s. 5–6 (Sympozja, 27).
- Ozorowski E., *Czy traktat o Trójcy Przenajświętszej może się obejść bez nauki o Maryji?*, [w:] *Trójca Święta a Maryja. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Częstochowa, 6–8 września 1999 roku*, red. nauk. T. Siudy, K. Pek, Częstochowa 1999, s. 7–18.
- Perrella S. M., *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea. Saggi di teologia*, Città del Vaticano 2005.
- Prete B., *Nuovissimi studi sull'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Torino 2002.
- Rahner K., *L'Immacolata Concezione. Saggi di Cristologia e Mariologia*, Roma 1965.
- Rahner K., *Maria, Madre del Signore*, Fossano 1962.
- Serra A., *Aspetti mariologici di Lc 1,35*, [w:] „*Maria e lo Spirito Santo*”. *Atti del IV Simposio Mariologico Internazionale (Roma 1982)*, Roma–Bologna 1984, s. 133–200.
- Serra A., *Il Padre celeste e la Madre terrena. Convergenze nella storia della salvezza*, [w:] *Maria e il Dio dei nostri padri, Padre del Signore nostro Gesù Cristo. (XII Simposio Interna zionale Mario logico. Roma, ottobre 1999)*, ed. E. Toniolo, Roma 2001, s. 217–233.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Thurian M., *Maryja Matka Pana, figura Kościoła*, przeł. E. Ogiński, Warszawa 1990 (Theotokos. Seria Mariologiczna, 2).
- Życiński W., *Encyklika Redemptoris Mater*, [w:] *Zrozumieć, aby czcić. Encykliki Jana Pawła II*, red. M. Cholewa i in., Kraków 2014, s. 91–105.
- Życiński W., *Mariologia*, [w:] *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 135–145.



Paweł Holc CM

## TRÓJCA ŚWIĘTA PRZYCZYNA SPRAWCZĄ I WZORCZĄ JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

EKLEZJOLOGICZNE PRYNCYPIUM  
NA KANWIE TEOLOGICZNEGO DIALOGU  
KATOLICKO-LUTERAŃSKIEGO

„Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (J 17, 20–21). Słowa Jezusa z Wieczernika, stanowiące integralną część Jego testamentu, stały się z oczywistych względów ideą przewodnią dla całego ruchu ekumenicznego. Już w samej prośbie Chrystusa skierowanej do Ojca zawarte są istotne elementy definiujące jedność, jaka powinna znamionować wspólnotę Jego wyznawców.

Jedność uczniów Jezusa ma być znakiem dla świata („aby świat uwierzył”), co oznacza, że wiarygodność misji i przesłania Chrystusa, kontynuowanych w Kościele, jest w istotowy sposób związana z jednością. Im bardziej chrześcijanie są „razem”, tym bardziej stają się znakiem. I odwrotnie, wszelkie podziały Kościoła nie tylko rozrywają żywą tkankę ciała Chrystusa, ale sprawiają, że Kościół traci zdolność – albo przynajmniej zdolność ta ulega osłabieniu – do bycia

znakiem-sakramentem w Chrystusie<sup>1</sup>. Dlatego „jedność, którą Pan dał swemu Kościołowi i którą pragnie ogarnąć wszystkich, nie jest czymś mało istotnym, ale stanowi centralny element Jego dzieła. Nie jest też drugorzędnym przymiotem wspólnoty Jego uczniów, lecz należy do jej najgłębszej istoty. Bóg pragnie Kościoła, ponieważ pragnie jedności, i właśnie w jedności wyraża się cała głębia Jego *agape*”<sup>2</sup>. Jedność Kościoła nie jest zatem jakąś „wartością dodaną”, ale łączy się ściśle z samą jego naturą<sup>3</sup>. Innymi słowy, kwestia jedności chrześcijan stanowi „być albo nie być” wspólnoty uczniów Jezusa w zlaicyzowanym i w dużej mierze wypranym z duchowych wartości świecie.

Nie dziwi zatem, że papież naszych czasów uznają sprawę ekumenizmu za kluczowe zadanie swoich pontyfikatów. Przywołajmy w tym miejscu świadectwo Jana Pawła II, który podczas spotkania ze Światową Radą Kościołów w Genewie w dniu 12 czerwca 1984 roku mówił:

Sam fakt mojej obecności tutaj między wami [...] jest znakiem pragnienia jedności. Od samego początku mojej posługi jako biskupa Rzymu deklarowałem z mocą, że zaangażowanie Kościoła katolickiego w ruch ekumeniczny jest nieodwracalne i że poszukiwanie jedności stało się jednym z priorytetów duszpasterskich<sup>4</sup>.

Słowa Jezusowej modlitwy z Wieczernika wskazują jednak przede wszystkim na to, że jedność uczniów Chrystusa ma być zakorzeniona w komunii Syna z Ojcem i odzwierciedlać tę komunie („jak Ty,

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* [dalej: LG], [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, 1.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* o działalności ekumenicznej [dalej: UUS], 25.05.1995, „L'Osservatore Romano” 1995 nr 6, wyd. polskie, 9.

<sup>3</sup> H. Döring, *L'ecumenismo: realtà e speranza*, [w:] *Corso di teologia fondamentale*, t. 3, *Trattato sulla Chiesa*, red. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Brescia 1990, s. 291.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Na drodze ku jedności. Przemówienie do Światowej Rady Kościołów*, Genewa 12.06.1984, „L'Osservatore Romano” 54 (1984) nr 6, wyd. polskie, 1. W podobnym duchu wypowiedział się Benedykt XVI u progu swojego pontyfikatu. Podczas mszy św. w Kaplicy Sykstyńskiej na zakończenie konklawe w dniu 20.04.2005 papież stwierdził: „Rozpoczynając [...] posługę w Kościele Rzymu, skropionym krwią Piotra, jego obecny następca z pełną świadomością bierze na siebie podstawowe zadanie, jakim jest dążyć niestrudzenie do odbudowy pełnej i widzialnej jedności wszystkich uczniów Chrystusa” (Benedykt XVI, *Msza św. w Kaplicy Sykstyńskiej na zakończenie konklawe*, „L'Osservatore Romano” 26 (2005) nr 6, wyd. polskie, s. 5–6).

Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno”). Jeśli zatem pytamy, na czym ma polegać jedność wyznawców Chrystusa, nie sposób pominąć fundamentu wszelkiej jedności, jakim jest Trójca Święta. Sobór Watykański II zamknie tę prawdę w znaczących słowach: „Na tym polega święta tajemnica jedności Kościoła w Chrystusie i przez Chrystusa, gdzie Duch Święty jest sprawcą różnorodnych darów. Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób”<sup>5</sup>.

Trójca Święta pozostaje zatem wzorem i zasadą jedności Kościoła, albo – jak to ujęto w tytule – przyczyną sprawczą i wzorcą komunii uczniów Chrystusa. Tak sformułowane pryncypium ekumenologiczne wydaje się oczywiste w kontekście wiary w Boga Jedynego w Trójcy, wiary, która definiuje sam fundament chrześcijaństwa<sup>6</sup>.

Temu zagadnieniu, które stanowi nie tylko cel wszelkich ekumenicznych dążeń, ale w ogóle klucz do zrozumienia chrześcijaństwa, zostanie poświęcony niniejszy artykuł. Temat zostanie podjęty w kontekście teologicznego dialogu katolickiego-luterańskiego. Dlaczego akurat tego dialogu? Mogłoby się wydawać, że ze względu na bliskość doktrynalną lepszą płaszczyzną dla trynitarno-ekumenologicznej refleksji stanowiłby teologiczny dialog katolicko-prawosławny. Jednak spojrzenie retrospektywne na ostatnie 50 lat pokazuje, że to właśnie relacje katolicko-luterańskie doczekały się najgłębszego i najszerszego opracowania, a ten dialog bilateralny jest najbardziej zaawansowanym ze wszystkich dialogów ekumenicznych, jakie po Soborze Watykańskim II podjął Kościół katolicki. Owoc wspólnej pracy katolickich i luterańskich teologów stanowi też pokaźna liczba obszernych i doskonale przygotowanych dokumentów, które odnoszą się niemal do wszystkich kwestii, kluczowych dla interpretacji chrześcijańskiej wiary<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* [dalej: UR], [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt., 2.

<sup>6</sup> Trynitarnie zakorzenienie wspólnoty uczniów Jezusa opiera się także na tajemnicy stworzenia: człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26). Zgodnie z chrześcijańskim orędziem oznacza to między innymi powołanie do komunii z Bogiem i z braćmi – na wzór samego Boga, który jest Komunią Osób.

<sup>7</sup> Teologiczny dialog katolicko-luterański na forum światowym zamknął się do dnia dzisiejszego w sześciu etapach. W kolejnych latach dialogu powstały następujące dokumenty: etap I (1967–1972): *Ewangelia i Kościół* (tzw. „Raport z Malty”), 1972, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*,

Przedmiotem naszych rozważań nie będzie samo zaznaczone w tytule eklezjologiczne pryncypium, ale raczej jego implikacje, na jakie wskazują strony dialogu bilateralnego. Trzeba przy tym zaznaczyć, że co do nauczania o Trójcy Świętej tak katolicy, jak i luteranie są w pełni zgodni, odwołując się do dziedzictwa niepodzielonego Kościoła<sup>8</sup>. Pytanie, jakie rodzi się w tym kontekście, dotyczy zatem wspólnego rozumienia jedności Kościoła, zakorzenionej w jedności Trójcy Świętej. W czym konkretnie powinna wyrażać się tak pojęta jedność i jak do niej dążyć?

Dobrym punktem wyjścia dla dalszych refleksji może być wspólne świadectwo uczestników dialogu bilateralnego, przywołane w ekumenicznym dokumencie, zatytułowanym *Jedność przed nami*:

Jedność Kościoła, dana w Chrystusie i mająca swe źródło w Trójjednym Bogu, urzeczywistnia się we wspólnocie zwiastowanego Słowa, we wspólnocie sakramentów i we wspólnocie ustanowionego przez Boga i przekazywa-

---

cz. 1, *Lata 1965–1981*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1985, s. 117–140. Etap II (1973–1984): *Wieczernia Pańska*, 1978, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, dz. cyt., s. 141–168; *Drogi do wspólnoty* [dalej: DW], 1980, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, dz. cyt., s. 169–198; *Wszyscy pod jednym Chrystusem* (wspólna deklaracja o Wyznaniu augsburskim), 1980, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem...*, dz. cyt., s. 199–208; *Urząd duchowny w Kościele*, 1981, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” [dalej: SiDE] 1 (1987), s. 40–63; *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, 1983, SiDE 4 (1983), s. 74–79; *Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej*, 1984, SiDE 2 (1993), s. 31–78. Etap III (1986–1993): *Kościół i usprawiedliwienie. Pojęcie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu* [dalej: KU], 1993, SiDE 2 (1995), s. 43–138. Etap IV (1995–2006): *Apostolskość Kościoła*, 2006, SiDE 2 (2010), s. 83–141 oraz SiDE 1–2 (2011), s. 106–215. Etap V (2009–): *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*, 2012, Dziegielów 2013. Najważniejszym owocem bilateralnego dialogu jest bezsprzecznie dokument o usprawiedliwieniu, przyjęty przez Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan i Światową Federację Luterańską: *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, 31.10.1999, SiDE 2 (1997), s. 67–86. Warto nadmienić, że oprócz dialogu teologicznego na forum światowym Kościoły prowadzą zaawansowany dialog na poziomie lokalnym, przy czym na szczególną uwagę zasługują rozmowy bilateralne w Niemczech i w Stanach Zjednoczonych, których wspólne uzgodnienia były aprobowane i wprost inkorporowane do dokumentów dialogu na forum światowym.

<sup>8</sup> Luteranie podziwiają katolickie nauczanie o pochodzeniu Ducha Świętego, które wyraża się w formule „qui ex Patre Filioque procedit”.

nego przez ordynację urzędu. Żyje ona w jedności wiary, którą wspólnie potwierdzamy, wyznajemy i nauczamy; żyje w jedności nadziei i miłości, która nas łączy w pełną zobowiązania wspólnotę. Potrzebuje zewnętrznie widzialnego kształtu, który zawierałby jednocześnie element wewnętrznego zróżnicowania i duchowej różnorodności, jak również element historycznych przemian i rozwoju. Taka wspólnota, która obejmuje wszystkie miejsca i epoki, jest powołana do tego, aby w świadectwie i służbie wyjść naprzeciw potrzebom świata<sup>9</sup>.

Jak można dostrzec, dokument wymienia cały szereg elementów „wewnętrznych” i „zewnętrznych”, które decydują o jedności wyznawców Chrystusa. Niemniej na pierwszym miejscu wskazuje na źródło jedności, którym jest Trójjedyny Bóg. Przyjrzyjmy się zatem, jak to fundamentalne pryncypium eklezjologiczne zostało szczegółowo przedstawione w dialogu bilateralnym.

## 1. Trójca Święta przyczyną sprawczą jedności Kościoła

W teologii klasycznej jedność Kościoła (jako jego znamię) była pojmowana statycznie i ahistorycznie. W istocie sprowadzano ją do trwania w łączności ze Stolicą Apostolską, w myśl zasady: „jeden Kościół, jeden pasterz” (biskup Rzymu). To jednostronne ujęcie, z akcentem położonym na widzialny wymiar Kościoła, umocniło się jeszcze bardziej w dobie Reformacji, jako że ta ostatnia eksponowała z mocą duchowy wymiar wspólnoty uczniów Chrystusa<sup>10</sup>. Na

---

<sup>9</sup> *Jedność przed nami...*, dz. cyt., 3.

<sup>10</sup> Według nauczania reformatorów, Kościół „jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należyte udziela sakramentów. Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy [«satis est»] zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów. Nie jest to konieczne, aby wszędzie były jednakowe tradycje ludzkie albo obrzędy czy ceremonie ustanowione przez ludzi” (*Wyznanie augsburskie*, 1530, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, rozdział VII, s. 144). Warto zaznaczyć, że zdaniem wielu luterskich teologów owo „satis est” wydaje się jednak dziś niewystarczające dla zdefiniowania elementów decydujących o jedności Kościoła (por. np. L. Vischer, *...satis est? Gemeinschaft mit Christus und Einheit der Kirche*, [w:] *Christliche Freiheit – im Dienst am Menschen. Deutungen der kirchlichen Aufgabe heute, zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller*, hg. K. Herbert, Frankfurt am Main 1972, s. 250–251).

zasadzie przeciwwagi katolicka teologia poreformacyjna coraz mocniej podkreślała hierarchiczną strukturę Kościoła<sup>11</sup>.

Sobór Watykański II stara się we właściwej proporcji ukazać związek między elementem widzialnym a niewidzialnym Kościoła<sup>12</sup>, dając jednak pierwszeństwo wymiarowi duchowemu. Stąd pierwszy rozdział konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* został poświęcony tajemnicy Kościoła (*De Ecclesiae mysterio*), to jest relacji wspólnoty wierzących z Trójcą Świętą<sup>13</sup>. W takim kontekście jedność (także w wymiarze *ad intra!*) jawi się przede wszystkim jako dar Boga. Komunia eklezjalna nie jest bowiem budowana w pierwszym rzędzie poprzez akty administracyjne, ale rodzi się z obecności i działania Ducha Świętego, który stanowi *vinculum amoris* Ojca i Syna.

Tę myśl trafnie rozwija pierwsza encyklika ekumeniczna Jana Pawła II:

Istotnie ta jedność dana przez Ducha Świętego nie polega jedynie na tym, że ludzie gromadzą się w społeczność, która jest zwykłą sumą osób. Tę jedność tworzą więzy wyznania wiary, sakramentów i komunii hierarchicznej. Wierni stanowią jedno, ponieważ w Duchu trwają w komunii Syna, w Nim zaś – w Jego komunii z Ojcem: „mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem” (1 J 1, 3). Tak więc dla Kościoła katolickiego komunია chrześcijan nie jest niczym innym, jak

<sup>11</sup> Na przykład dla Roberta Bellarmina Kościół jest przede wszystkim „społecznością”, „widzialną i namacalną jak Republika Wenecji” (por. R. Bellarmin, *Diputatio de conciliis et ecclesia* III,ii, cyt. za: KU 135).

<sup>12</sup> Służy temu przede wszystkim koncepcja Kościoła jako sakramentu, którą Sobór przywołuje już na samym początku konstytucji *Lumen gentium*: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1).

<sup>13</sup> Dopiero kolejne rozdziały dokumentu odnoszą się do widzialnej struktury Kościoła, ale i tu Sobór rozpoczyna od ludu Bożego (por. II rozdział: *De populo Dei*). Jest to szczególnie znaczące, zwłaszcza gdy porówna się soborowy dokument z pierwszą konstytucją dogmatyczną *Pastor aeternus* o Kościele Jezusa Chrystusa Soboru Watykańskiego I. Choć tytuł tego ostatniego dokumentu wskazuje na teologiczną refleksję o Kościele, w praktyce ojcowie Vaticanum I nauczają jedynie o znaczeniu i roli biskupa Rzymu (por. Sobór Watykański I, Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, 18.06.1870, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, 1511–1870, Kraków 2004, s. 913–927 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).



objawieniem się w nich łaski, poprzez którą Bóg czyni ich uczestnikami własnej komunii, to znaczy swojego życia wiecznego<sup>14</sup>.

Skoro Kościół jest dziełem Boga – Bóg zaś zawsze działa zgodnie ze swoją naturą, to znaczy trynitarnie – zatem także jedność Kościoła musi być postrzegana w tej perspektywie<sup>15</sup>.

Rozwijając interesujące nas zagadnienie w kontekście teologicznego dialogu katolicko-luterańskiego, odwołamy się w tym miejscu do dokumentu *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*<sup>16</sup>, w którym tę tematykę szeroko przedstawiono w trzecim rozdziale, zatytułowanym *Kościół Trójjedynego Boga*. Już na wstępie zaznaczono, że nie można zrozumieć Kościoła w oderwaniu od jego wymiaru trynitarnego, ponieważ „Kościół jest wspólnotą powołaną do życia przez Trójjedynego Boga” (KU 49). Dlatego błędem jest postrzeganie go jedynie jako czysto ludzkiego zjawiska społecznego. W konsekwencji także komunii eklezjalna musi być widziana przez pryzmat trynitarnego zakorzenienia, szczególnie z odniesieniem do trzech obrazów biblijnych: ludu Bożego, ciała Chrystusa i świętyni Ducha Świętego.

Kościół – lud Boży rodzi się z wolnego wyboru Boga; innymi słowy, to wspólnota osób należących do Boga, będących Jego własnością. Lud ten pielgrzymuje, jest „w drodze”, zatem podlega różnorodnym pokusom i grzechom, nie jest wolny także od grzechu niszczącego jedność. Jako lud Boży obecny pośród wszystkich narodów, Kościół „skupia w sobie całe zróżnicowanie ludzkiego świata”. Jest to „jeden, niepodzielony lud Boży, powołany przez jednego Pana, w jednym Duchu, do jednej wiary, do solidarności i miłości wzajemnej, do dawania wspólnego świadectwa i służby w świecie oraz do bycia dla ludzi wszystkich ras i warstw społecznych” (KU 53). Z woli Boga w Kościele gromadzą się wszyscy ochrzczeni, bez względu na różnice

---

<sup>14</sup> UUS 9. W dalszej refleksji papież wypowiada bardzo znaczące słowa: „Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności; pragnąć jedności znaczy pragnąć Kościoła; pragnąć Kościoła znaczy pragnąć komunii łaski, która odpowiada zamysłowi Ojca, powziętemu przed wszystkimi wiekami. Taki właśnie jest sens modlitwy Chrystusa: «ut unum sint»” (UUS 9).

<sup>15</sup> F. de Chaignon, *Kościół a Trójca Święta w doktrynie Soboru Watykańskiego II*, [w:] *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter, Poznań 2000, s. 477 (Communio, 13).

<sup>16</sup> W tej części w nawiasach umieszczono stosowne odniesienia do tego dokumentu (KU i numer punktu).

społeczne, rasę, płeć. Wszyscy stanowią jeden lud Boga bez żadnych przywilejów i nadrzędności (KU 55).

Kościół – ciało Chrystusa przez chrzest zespala wiernych z Chrystusem i pomiędzy sobą (KU 56). To, co dokonuje się w chrzcie, zostaje umocnione i aktualizuje się w Eucharystii: jeden Chleb eucharystyczny jednoczy wiernych z Panem i pomiędzy sobą (KU 57). Z tak rozumianego Kościoła jako ciała Chrystusowego wynika postępa diakonijna: „Wszyscy mają służyć swoimi darami budowaniu Kościoła [...] i jego jedności” (KU 58).

Kościół – świątynia Ducha Świętego przynależy istotowo do Trzeciej Osoby Trójcy<sup>17</sup>. Nie chodzi przy tym jedynie o relację przyczynową (Duch powołuje Kościół do istnienia), ale o coś znacznie głębszego: Duch Święty, Duch Ojca i Syna, jest w istocie Duchem Kościoła (KU 59). Tak jak każdy chrześcijanin przez chrzest staje się świątynią Ducha Świętego, analogicznie Kościół nie może istnieć bez Ducha Świętego, w myśl starożytnej zasady „ubi Spiritus Dei ibi ecclesia”. To Duch Święty prowadzi do wiary przez Słowo, działa w sakramentach, które umacniają wiarę, wspiera w modlitwie, otwiera przez Chrystusa dostęp do Ojca, umacnia świadków Ewangelii, zachowuje Kościół w prawdzie, obdarza go różnorodnością darów. „Jako jedyny Duch jest zasadą jedności Kościoła” (KU 61).

Warto zauważyć, że Sobór Watykański II w podobny sposób opisuje naturę Kościoła: Kościół to „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (LG 4). Stąd uprzywilejowaną przez Sobór kategorią teologiczną na określenie Kościoła stało się *communio* – na wzór *communio Trinitatis*. Sobór podkreśla także z mocą szczególną rolę Ducha Świętego w Kościele, który „będąc jednym i tym samym w Głowie i członkach, tak całe ciało ożywia, jednoczy i porusza, że działanie Jego mogli porównywać święci Ojcowie z funkcją, jaką spełnia w ciele ludzkim zasada życia, czyli dusza” (LG 7). Duch wzbudza w Kościele różnorodność charyzmatów i funkcji, czuwając jednocześnie nad tym, by różnorodność nie niszczyła, lecz była

---

<sup>17</sup> Już sama struktura wyznań wiary wskazuje na szczególny związek Kościoła z Duchem Świętym. Wiara w Kościół została wpisana w trzeci artykuł wyznań, co znaczy, że w istocie jest ona wiarą w Ducha Świętego obecnego w Kościele. Stąd na przykład w symbolu nicejsko-konstantynopolińskim wiara w Kościół („wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”) to wiara w Ducha Świętego, który czyni Kościół jednym, świętym, powszechnym i apostołskim.

scalona w jedność (LG 7). „Chrystus [bowiem nabył Kościół – przyp. P. H.] za cenę krwi swojej (por. Dz 20, 28), Duchem swoim go napełnił i w stosowne środki widzialnego i społecznego zjednoczenia wyposażył” (LG 9)<sup>18</sup>.

Teologiczny dialog katolicko-luterański wskazuje zatem na daleko idącą zgodność w postrzeganiu Kościoła jako *communio* na wzór *communio Trinitatis* (KU 63–83)<sup>19</sup>. Trzy wymienione wyżej obrazy Kościoła (lud Boży, ciało Chrystusa, świątynia Ducha Świętego) „nie są wprawdzie pojęciami wymiennymi, lecz istnieje między nimi ścisłe powiązanie i wzajemna zależność. Koreponduje to z nierozdzielnością, a zarazem zróżnicowaną jednością i działalnością trzech Osób Boskich” (KU 64). Dlatego z faktu, iż Kościół jest zakorzeniony w nierozzerwalnej wspólnotcie trynitarnej, wynika, że stanowi on *communio*, obejmującą dwa wymiary: wertykalny i horyzontalny (KU 65)<sup>20</sup>. Tak pojęta komunია rodzi się z działania Bożego, przede

---

<sup>18</sup> Charakterystyczne jest, że także w odniesieniu do znamienia powszechności Kościoła Sobór Watykański II dokonuje reinterpretacji wcześniejszych ujęć. Apologetyka klasyczna wiązała powszechność Kościoła przede wszystkim z nieograniczoną ekspansją wspólnoty wierzących w czasie i przestrzeni (zob. S. Wiedenhofer, *Ecclésiologia*, [w:] *Nuovo corso di dogmatica*, t. 2, red. Th. Schneider, Brescia 1995, s. 145–146). Vaticanum II łączy znamię powszechności z jednością, przypisując fundamentalne znaczenie działaniu Ducha Świętego: „znamię powszechności, które zdobi Lud Boży, jest darem samego Pana, dzięki temu darowi Kościół katolicki skutecznie i ustawicznie dąży do zespolenia z powrotem całej ludzkości wraz ze wszystkimi jej dobrami z Chrystusem – Głową w jedności Ducha Jego” (LG 13). Myśl tę rozwinie my w dalszej części artykułu.

<sup>19</sup> W analizowanym dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie* wskazuje się także na różnice, jakie istnieją pomiędzy katolikami a luteranami w rozumieniu Kościoła jako *communio*. Dotyczą one przede wszystkim relacji Kościół powszechny–Kościół lokalny, a precyzyjniej samej koncepcji Kościoła lokalnego oraz konieczności zachowania (katolicy) bądź też nie (luteranie) posługi biskupa jako nieodzownej dla pełnej eklezjalności lokalnej wspólnoty (por. KU 84–104).

<sup>20</sup> Na te dwa wymiary Vaticanum II wskazuje w samej definicji Kościoła jako sakramentu (por. LG 1). Jednak luteranie odnoszą się z rezerwą do takiego postrzegania wspólnoty wierzących. Po pierwsze, samo użycie kategorii „sakrament” w odniesieniu do Kościoła może, ich zdaniem, wprowadzać nieporozumienia dotyczące właściwych znaków sakramentalnych, to jest chrztu i Eucharystii (KU 129). Po drugie, koncepcja „Kościoła-sakramentu” wydaje się nie brać wystarczająco pod uwagę świętości i grzeszności, które przenikają się nawzajem w Kościele. Dlatego teologia luterańska preferuje nazywanie Kościoła po prostu „znakiem i narzędziem zbawienia” (KU 130). Powraca tu w istocie kwestia tzw. „*simul iustus et peccator*” (kondycja człowieka usprawiedliwionego). *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*

wszystkim przez Słowo, sakramenty i urząd posługiwania (KU 66), co odpowiada trzem fundamentalnym aktom Kościoła: martyrii, liturgii i diakonii<sup>21</sup>.

Głoszenie Słowa dokonuje się w mocy Ducha Świętego (KU 67). Poprzez dar natchnienia Duch Święty działa w samym słowie; działa także w przepowiadającym i słuchającym słowa. Wzbudzając przez słowo wiarę, prowadzi do komunii z Bogiem, a zarazem uspołecznia eklezjalnie słuchacza. Tym samym wiara, która rodzi się ze słuchania (por. Rz 10, 17), stanowi fundament zbawienia i podstawę do przyjęcia sakramentów, które wiarę zakładają, umacniają i wyrażają<sup>22</sup>.

Odpowiedzią na dar wiary jest łaska chrztu udzielanego w imię Trójcy Świętej. „Chrzest jest powołaniem i wybraniem przez Boga; sprawia, że stajemy się Jego własnością; przez to stwarza zarazem wspólnotę powołanych i wybranych” (KU 68). Skutki chrztu to przede wszystkim wszczępienie w Chrystusa i włączenie w Kościół (nowe uspołecznienie), dar Ducha Świętego i, jako konsekwencja, odpuszczenie grzechów. Przyjęcie chrztu oznacza, że wierzący tworzą jedno ciało, wspólnotę, w której nie obowiązują już ludzkie i społeczne podziały (KU 68).

Fundamentalną rolę dla jedności Kościoła odgrywa także Eucharystia: „Celebracja Wieczery Pańskiej przez dziękczynienie (*eucharistia*) wobec Ojca, przez wspomnianie (*anamnesis*) Chrystusa i przez wzywianie (*epiklesis*) Ducha Świętego sprawia, że wierzący przeżywają obecność i wspólnotę trójjedynego Boga” (KU 69). *Koinonia* z Panem znajduje swoje przedłużenie w *koinonii* z braćmi, i to

---

stwierdza, że pomiędzy Kościołami istnieje w tej materii „zróznicowany konsens” (nr 28–30). Problem jednak komplikuje się, gdy luterzańskie *simul* zostanie zaaplikowane do Kościoła. Sobór Watykański II stoi tu na stanowisku, że Kościół ze swej natury jest święty (świętością Boga), dlatego grzech nie może dotyczyć jego istoty, co nie zmienia faktu, że obejmuje on grzeszników, ciągle potrzebuje oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie (por. LG 8).

<sup>21</sup> Por. także obszerne studium katolicko-luterzańskie, będące owocem dialogu bilateralnego w Niemczech: Gruppo di Lavoro Bilaterale della Conferenza Episcopale Tedesca e della Chiesa Unita Evangelica Luterana in Germania, *Comunione ecclesiale nella parola e nel sacramento*, 1984, [w:] *Enchiridion Ocuemicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 2, *Dialoghi locali 1965–1987*, red. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1988, s. 163–173.

<sup>22</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* [dalej: SC], [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt., 59.

do takiego stopnia, że brak jedności ze wspólnotą podważa jedność z Panem (KU 69; por. 1 Kor 10, 16–17). Dlatego „w eucharystycznej *koinonii* z Chrystusem i za jej pośrednictwem tworzy się i umacnia *koinonia* kościelna” (KU 70). Te dwa wymiary wspólnoty (wertikalny i horyzontalny) są nieodłączne.

Z przepowiadaniem Słowa i sprawowaniem sakramentów łączy się konieczność posługi ministerialnej w Kościele (urzędu kościelnego). Tak katolicy, jak i luteranie są zgodni co do konieczności takiej posługi. Wypływa to z faktu, że słowo Boże dociera do nas przede wszystkim „drogą zewnętrzną”, przez przepowiadanie<sup>23</sup>.

Dla jedności Kościoła istotną rolę spełniają również cnoty Boskie: wiara, nadzieja i miłość: „By urzeczywistnić wspólnotę w Chrystusie, należy przyjąć budujące jedność dary Pana wbrew wszelkim pokusom. Jedność żyje, dojrzewa i owocuje tam, gdzie ludzie wspólnie wierzą, mają nadzieję i miłość”<sup>24</sup>. Chodzi tu przede wszystkim o wspólne życie tymi boskimi cnotami, co wyraża już w jakimś stopniu jedność, a zarazem ją buduje<sup>25</sup>. W szczególny sposób przejawia się to podczas celebracji eucharystycznej: „Sprawując ją, wyznajemy naszą wspólną wiarę, składamy świadectwo naszej wspólnej nadziei, dajemy dowód naszej wspólnej miłości w znaczeniu «wspólnoty bez reszty zaangażowanej»”<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Co do rozumienia urzędu kościelnego, obydwie strony dialogu są zgodne, że jest on zakorzeniony w misji Chrystusa i Ducha Świętego, jest konieczny dla Kościoła, przekazywany przez święcenia (ordynację), do jego zadań należy głoszenie Słowa, sprawowanie sakramentów i czuwanie nad jednością. Nie ma natomiast pełnej zgodności co do różnych form urzędu. Chodzi przede wszystkim o znaczenie i funkcję, jaką tradycja katolicka (a także prawosławna) przypisuje urzędowi biskupiemu (*Urząd duchowny w Kościele*, dz. cyt., 6–73). Osobny problem stanowi kwestia uznania ważności luterskich ordynacji (Vaticanum II mówi w tym kontekście o *defectus ordinis* – por. UR 22) oraz wprowadzenie w niektórych Kościołach luterskich ordynacji kobiet (*Urząd duchowny w Kościele*, dz. cyt., 25).

<sup>24</sup> DW 24.

<sup>25</sup> DW 25–31. Warto w tym miejscu przytoczyć jeszcze jeden znaczący fragment tego dokumentu, który odnosi się bezpośrednio do wysiłków na rzecz jedności w powiązaniu z cnotą nadziei: „Działa przeciw nadziei, kto obecną sytuację w ekumenizmie uważa za tak niepomysłną, iż jakakolwiek poprawa jest niemożliwa, albo za tak pomysłną, że żadna poprawa nie jest konieczna. W obu wypadkach razem z nadzieją cierpi sama miłość” (DW 28).

<sup>26</sup> DW 31. W tym kontekście jako szczególnie bolesna jawi się niemożność wspólnego celebrowania Eucharystii. Niemniej, nawet sprawując ją oddzielnie, chrześcijanie

Skoro Trójca Święta jest przyczyną sprawczą jedności Kościoła, priorytet w dążeniach do przywrócenia jedności przynależy modlitwie. Dlatego „za duszę całego ruchu ekumenicznego” Sobór Watykański II uznaje nawrócenie serca, świętość życia oraz publiczne i prywatne modlitwy o jedność (UR 8). Na ten wymiar ekumenicznej działalności wskazuje z mocą Jan Paweł II:

Na ekumenicznej drodze do jedności trzeba przypisać stanowczy prymat wspólnej modlitwie – modlitwemu zjednoczeniu wokół samego Chrystusa. Jeśli chrześcijanie, pomimo podziałów, będą umieli jednoczyć się coraz bardziej we wspólnej modlitwie wokół Chrystusa, głębiej sobie uświadomią, o ile mniejsze jest to wszystko, co ich dzieli, w porównaniu z tym, co ich łączy. Jeśli będą się spotykali coraz częściej i coraz wytrwalej modlili do Chrystusa, będą mieli odwagę podjąć całą bolesną i ludzką rzeczywistość podziałów, odnajdując się w tej wspólności Kościoła, którą Chrystus stale tworzy w Duchu Świętym ponad wszystkimi słabościami i ograniczeniami ludzkimi<sup>27</sup>.

Odbywający się od wielu dziesięcioleci Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan, a także wiele innych wspólnych inicjatyw o charakterze duchowym, stanowią namacalny dowód, iż Kościoły chrześcijańskie żywią głębokie przekonanie, że jedność można i trzeba przede wszystkim przyjąć w modlitwie jako dar<sup>28</sup>. Towarzyszy temu świadomość, że pojednanie i zjednoczenie chrześcijan w jednym Kościele „przekracza ludzkie siły i zdolności”. Stąd nadzieję na jedność chrześcijanie pokładają „całkowicie w modlitwie Chrystusa za Kościół, w miłości Ojca ku nam, w mocy Ducha Świętego” (UR 24).

---

różnych wyznań nie mogą zapominać, że zjednoczenie z Bogiem ma ich prowadzić do większego otwarcia na braci, także z innych Kościołów i Wspólnot.

<sup>27</sup> UUS 22.

<sup>28</sup> Wskazując na miejsce i znaczenie modlitwy w dziele pojednania, warto przypomnieć, że także dialog teologiczny pomiędzy Kościołami nie ogranicza się jedynie do refleksji intelektualnej. Pracom teologicznych komisji bilateralnych czy multilateralnych towarzyszą zawsze spotkania z Kościołami lokalnymi, a przede wszystkim wspólne nabożeństwa w intencji przywrócenia widzialnej jedności. Por. S. C. Napiórkowski, *Proces ekumenicznego uzgodnienia*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajka, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 519–525).

## 2. Trójca Święta przyczyną wzorcą jedności Kościoła

W przytoczonym na początku artykułu fragmencie dekretu *Unitatis Redintegratio* Sobór Watykański II wskazuje również na Trójcę Świętą jako przyczynę wzorcą jedności Kościoła. W czym wyraża się jedność Trójcy Świętej? Odwołajmy się w tym miejscu do starożytnego symbolu *Quicumque* zwanego Atanazjańskim, pochodzącego z lat 450–500<sup>29</sup>. W pierwszej części symbolu wiara w Boga Jedynego w Trójcy została wyrażona następującymi słowami:

Wiara zaś katolicka polega na tym, abyśmy czcili jednego Boga w Trójcy, a Trójcę w jedności, nie mieszając Osób ani nie rozdzielając istoty; inna jest bowiem Osoba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego, lecz Ojca i Syna, i Ducha Świętego jedno jest Bóstwo, równa chwała, współwieczny majestat.

Podobnie wszechmocny jest Ojciec, wszechmocny Syn, wszechmocny i Duch Święty; a jednak nie trzech wszechmocni, lecz jeden wszechmocny. Podobnie Bogiem jest Ojciec, Bogiem Syn i Bogiem Duch Święty; a jednak nie trzech bogowie, ale jeden jest Bóg. Tak też Panem jest Ojciec, Panem Syn, Panem i Duch Święty; a jednak nie trzech panowie, lecz jeden jest Pan. Ponieważ jak każdą z Osób osobno Bogiem i Panem prawda chrześcijańska wyznawać nam każe, tak katolicka religia zabrania nam mówić o trzech bogach lub trzech panach [...].

Jeden jest więc Ojciec, a nie trzech ojcowie; jeden Syn, a nie trzech synowie; jeden Duch Święty, a nie trzech duchowie święci. I nic w tej Trójcy nie jest wcześniejsze lub późniejsze, nic większe lub mniejsze, lecz trzy Osoby w całości są sobie współlistotne i zupełnie równe, tak iż we wszystkim – jak już wyżej wypowiedziano – trzeba czcić i jedność w Trójcy, i Trójcę w jedności. Kto zatem chce być zbawiony, niech takie o Trójcy ma przekonanie<sup>30</sup>.

Jak słusznie zauważa dokument dialogu katolicko-luterańskiego *Drogi do wspólnoty*, jedność Kościoła nie może być utożsamiana z uniformizmem, lecz postrzegana jako „jedność w wielości”<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Symbol *Quicumque* wraz ze *Składem Apostolskim* i symbolem nicejsko-konstantynopolitańskim zaliczany jest do trzech najważniejszych wyznań wiary Kościoła starożytnego. Nie bez przyczyny odwołujemy się do tego właśnie symbolu, ponieważ także tradycja luterańska uznaje go za swoją spuściznę.

<sup>30</sup> Symbol *Quicumque*, lata 450–500, [w:] BF 22.

<sup>31</sup> DW 32. W dalszej części w nawiasach podano odniesienia do tego dokumentu.

Znajduje to swoje zakorzenie w samym Bogu: „jedność w wielości” *ad intra* w Trójcy, której spoiwem jest Duch Święty, odzwierciedla się w działaniu Trójcy *ad extra* przez Ducha Świętego<sup>32</sup>. W konsekwencji jedność eklezjalna, „jedność w Chrystusie została nam dana nie przeciw zróżnicowaniu, ale w harmonii z wielością i w wielości” (DW 34). Duch Święty nie tylko jednoczy, ale także wprowadza rozróżnienie, aby w Kościele mogło ukazać się całe bogactwo Bożych darów.

Po pierwsze, wynika to z faktu, że do jednego ciała Chrystusa należą wiele członków, każdy z własną specyfiką. „Tak to w różnaitości [wszyscy – przyp. P. H.] dają świadectwo jedności prawdziwej w Ciele Chrystusowym; sama bowiem różnaitość łask, posług duchowych i działalności gromadzi w jedno synów Bożych, bo «wszystko to sprawia jeden i tenże Duch» (1 Kor 12, 11)” (LG 32). To Duch Święty, „vinculum amoris Trinitatis”, wzbudza także rozmaite charyzmaty, różne formy pobożności, sposoby życia, tradycje i obrządku, sprawiając przy tym, że to, co różne, nie dzieli, ale służy wspólnemu zbudowaniu (DW 37). Dlatego naucza Sobór Watykański II:

Strzegąc jedności w rzeczach koniecznych, niech wszyscy zachowają w Kościele należną wolność, stosownie do zleconych sobie zadań, zarówno w różnych formach życia duchowego i karności, jak też w różnaitości obrzędów liturgicznych, owszem nawet w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy: we wszystkim zaś niech pielęgnują miłość. W ten sposób działając sami będą z każdym dniem coraz pełniej objawiać w całym tego słowa znaczeniu katolickość, a zarazem i apostołskość Kościoła<sup>33</sup>.

Po drugie, także relacja Kościoł powszechny–Kościoły lokalne ma odzwierciedlać trynitarne pryncypium „jedności w różnaitości”. Kościoł powszechny nie składa się z Kościołóv lokalnych, ale stanowi ich komunię (por. LG 23). Jedność eklezjalna nie może być więc postrzegana w kluczu uniformizmu, ale jako komunია, w której jednoczą

---

<sup>32</sup> Bardzo trafnie ujął to św. Augustyn: „Ojciec i Syn chcą utworzyć wspólnotę między sobą a nami przez to, czym wspólnie są; chcą nas zjednoczyć we wspólnocie przez ów Dar, który Ich łączy; to znaczy przez Ducha Świętego, który jest Bogiem i Darem Bożym; przez Niego zostajemy pojednani z Bogiem, przez Niego pocieszeni” (Augustyn, *O Trójcy Świętej* V, 11, 12–16, przeł. M. Stokowska, oprac. J. M. Szymusiak, Poznań 1963, s. 218–221).

<sup>33</sup> UR 4.



się różne Kościoły lokalne, a co za tym idzie różne dary, ryty, teologie, duchowości, formy pobożności, zwyczaje itd.<sup>34</sup>. Od samego początku tak rozumiany pluralizm był postrzegany jako konstytutywny dla tożsamości chrześcijańskiej<sup>35</sup>. Przeciwnie, pod obrazem „komunii monolitycznej” skrywałby się model jedności „instytucji totalnej”<sup>36</sup>.

Tak pojęty pluralizm<sup>37</sup> jest skutkiem wcielenia się chrześcijaństwa w historię, co wiąże się z różnorodnością kultur, w jakich chrześcijaństwo zaistniało<sup>38</sup>. Jak słusznie zauważa Henri de Lubac, „wiera chrześcijańska jest jedna, natomiast kultura ludzka zmienia się wedle czasu i miejsca. Stąd taka oryginalność społeczno-kulturowa, niekiedy bardzo wyrazista, każdego Kościoła lokalnego. Jest to dobrodziejstwo dla całej katolickości”<sup>39</sup>. W konsekwencji każdy Kościół lokalny, przy zachowaniu prymatu Stolicy Piotrowej, żyje własną tradycją (por. LG 13), co więcej, tą tradycją może i powinien ubogacać wspólnotę Kościoła powszechnego. By tak się stało, konieczne jest spełnienie jednego warunku:

by urzeczywistniła się harmonia, cała różnorodność musi być włączona w podstawowy ruch ku jedności. Rozlanie Ducha Świętego w Pięćdziesiątnicę rozpoczęło ten ruch [...]. Jest oczywiste, że Kościół lokalny nie spełniałby swojej roli i nie zasługiwał na swoją nazwę, jeśliby paraliżował ów ruch ku jedności, który jest dynamizmem Kościołów partykularnych w nim zgrupowanych<sup>40</sup>.

Jak łatwo zauważyć, dotykamy tu dwóch niebezpieczeństw, które burzą komunie eklezjalną, a tym samym sprzeciwiają się trynitarnemu

---

<sup>34</sup> G. Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, Bologna 1997, s. 89 (Corso di Teologia Sistemática. Complementi, 5).

<sup>35</sup> Pontificia Commissione Biblica, *Unité et diversité dans l'Église. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres*, Città del Vaticano 1989.

<sup>36</sup> H. Döring, *L'ecumenismo...*, dz. cyt., s. 291.

<sup>37</sup> H. de Lubac wskazuje na problem językowy, jaki wiąże się tu z użyciem terminu „pluralizm”. Ten termin może bowiem być „wyrazem pewnej ideologii, pewnego systemu czy dominującego nastawienia umysłu” (por. H. de Lubac, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, przeł. M. Spyra, Kraków 2004, przypis 18, s. 55–56). W tym artykule termin „pluralizm” jest rozumiany jako synonim „różnorodności”.

<sup>38</sup> G. Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, dz. cyt., s. 90.

<sup>39</sup> H. de Lubac, *Kościół partykularne...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>40</sup> H. de Lubac, *Kościół partykularne...*, dz. cyt., s. 54.

pryncypium „jedności w różnorodności”. Z jednej strony niebezpieczeństwo uniformizmu powiązanego z imperializmem kulturowym, który kompletnie pomija konieczność inkulturacji chrześcijańskiego orędzia<sup>41</sup>. Z drugiej strony, tendencja do absolutyzowania uprawnionej różnorodności, wyrażająca się również w „jednostronnej i niepokromionej gloryfikacji doktrynalnego pluralizmu”<sup>42</sup>, co w praktyce może prowadzić do różnego rodzaju synkretyzmów. Sobór Watykański II przestrzega przed takim fałszywym partykularyzmem<sup>43</sup>. Odpowiedzią na te zagrożenia jest tylko taka jedność, która jest w stanie połączyć rozmaite kontrasty, co wyraża starożytny termin *communio* – *communio Trinitatis* i *communio Ecclesiae*<sup>44</sup>.

Z oczywistych względów temat „jedności w różnorodności” pojawia się także w dialogu ekumenicznym. W dokumencie katolicko-luterańskim *Jedność przed nami* wskazuje się na tzw. „typy eklezjalne”, który miałyby istnieć w Kościele od najdawniejszych czasów<sup>45</sup>. Chodziłoby tu o archetypy wiary, które „wykazują podobieństwo w pewnych fundamentalnych kwestiach, lecz tym, co je różni wyrażnie od siebie, są tak specyficzne elementy, jak: pobożność, doktryna, etos, struktury kościelne itd.”<sup>46</sup>. Znajdowałoby to swoje odzwierciedlenie w obecnie istniejących Kościołach. Jeśli przyjmie się taką przesłankę jako prawdziwą, trzeba zarazem uznać, że działania na

<sup>41</sup> J. Werbeck, *La Chiesa. Un progetto ecclesiologicalo per lo studio e per la prassi*, Brescia 1998, s. 483–484.

<sup>42</sup> H. de Lubac, *Kościół partykularne...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>43</sup> Por. Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* [dalej: AG], [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekry, deklaracje*, dz. cyt., 22.

<sup>44</sup> H. Döring, *L'ecumenismo...*, dz. cyt., s. 291.

<sup>45</sup> Dokument przywołuje przemówienie kard. J. Willebrandsa do przedstawicieli Kościoła anglikańskiego w Cambridge (styczeń 1970). Kardynał w następujących słowach opisał to, co określa się mianem *typos*: „Gdzie istnieje długa i koherentna tradycja, która uczy człowieka miłości i lojalności oraz tworzy harmonijną i organiczną całość z wzajemnie uzupełniających się elementów, które się wspierają i umacniają, tam mamy do czynienia z rzeczywistością *typosu*”. Każdy *typos* eklezjalny składa się z następujących elementów: „charakterystyczna metoda i wizja teologiczna, charakterystyczna wypowiedź liturgiczna, specyficzna tradycja życia duchowego i pobożnościowego, charakterystyczna dyscyplina kanoniczna. Życie Kościoła potrzebuje wielości *typoi*, które manifestują pełny katolicki i apostołski charakter jednego i świętego Kościoła” (*Documents on Anglican-Roman Catholic Relations*, Washington 1972, s. 38nn, cyt. za: *Jedność przed nami*, dz. cyt., 43).

<sup>46</sup> *Jedność przed nami*, dz. cyt., 42.

rzecz jedności musiałyby się koncentrować nie tyle na eliminowaniu różnic, co „na ukazaniu ich prawowitości oraz na strzeżeniu i utrzymaniu ich we wspólnocie jednego Kościoła”<sup>47</sup>. Jak zobaczymy w dalszych rozważaniach, temu spojrzeniu odpowiada koncepcja „jedności w pojednanej różnorodności”.

W refleksji o jedności Kościoła opartej na pryncypium trynitarzym nie sposób pominąć jeszcze jednego bardzo ważnego zagadnienia. Ponieważ przymioty Boskie są nieosiągalne dla człowieka, jedność, do jakiej dążymy, musi być raczej rozumiana jako zadanie niż jako coś, co w pełni może się zrealizować „tu i teraz”. Innymi słowy jedność Kościoła – tak w wymiarze *ad intra*, jak i *ad extra* – polega raczej na poszukiwaniu i dążeniu do jedności, jest ona zarazem zadaniem i powołaniem. Jedność musi być zatem postrzegana w swoistej dynamice<sup>48</sup>. Ponieważ Kościół istnieje na ziemi w określonym czasie i przestrzeni, jedność jest mu „dana” i zarazem „zadana”. Owa dynamika nie pozwala rezygnować z ustawicznych i wielopłaszczyznowych wysiłków na rzecz przywrócenia komunii wszystkich wyznawców Chrystusa. Co więcej, ta zasada powinna obowiązywać wewnątrz poszczególnych wspólnot wyznaniowych, które stając się coraz bardziej jednością, dają tym samym światu czytelne świadectwo o jedności Boga<sup>49</sup>. Jedność jest i pozostaje jednością w walce pomiędzy dobrem i złem, także w przeciwstawianiu się błędnym drogom ku jedności. I ta walka będzie się toczyć do końca świata<sup>50</sup>. Niemniej nie można zapominać – o czym była mowa w pierwszej części – że jedność jest przede wszystkim darem Boga, dlatego cechuje ją dynamizm łaski, która wlewa wiarę, nadzieję i miłość<sup>51</sup>.

Jedność Kościoła na wzór Trójcy Świętej implikuje dwie fundamentalne kwestie: 1) wspólnota wierzących jest przede wszystkim komunią serc realizowaną przez Ducha Świętego; 2) wspólnota wierzących ma strukturę widzialną (to konieczny warunek, by Kościół mógł być znakiem)<sup>52</sup>. Pierwszej kwestii poświęcono już wcześniej

---

<sup>47</sup> *Jedność przed nami*, dz. cyt., 42.

<sup>48</sup> G. Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, dz. cyt., s. 94–96.

<sup>49</sup> DW 38.

<sup>50</sup> DW 39.

<sup>51</sup> DW 40.

<sup>52</sup> F. de Chaignon, *Kościół a Trójca Święta...*, dz. cyt., s. 479–480, zob. szerzej s. 478–481.

sporo miejsca. Teraz zatrzymamy się na aspekcie widzialnym eklesjalnej komunii<sup>53</sup>. Jak już zaznaczono, wspólnota kościelna musi przyjąć aspekt widzialny, gdyż bez tego wymiaru nie można by mówić o wiarygodności wobec świata, a co za tym idzie – Kościół nie spełniałby fundamentalnego zadania, wynikającego z woli samego Chrystusa (por. modlitwa Jezusa w Wieczerniku)<sup>54</sup>.

Problem ten pojawia się również w dialogu katolicko-luterańskim, w którym zaproponowano konkretne modele jedności dla ewentualnej przyszłej katolicko-luterańskiej wspólnoty, wskazując przy tym, że „niewystarczające okazują się modele jednoczenia, które uwzględniają tylko jeden szczególnie aspekt pojmowania kościelnej jedności”<sup>55</sup>. W konsekwencji nie można na przykład ograniczyć się tylko do jedności „duchowej”, która rezygnowałaby ze wspólnego porządku kościelnego i wspólnej widzialnej organizacji; nie można także zamknąć jedności we wspólnocie opartej jedynie na dialogu. Ten w założeniu jest bowiem etapem przejściowym, nie wyraża w pełni jedności. Nie wystarczy również jedność wyrażająca się poprzez tzw. „wspólnoty w działaniu”, czyli podejmowanie szeregu wspólnych inicjatyw *ad hoc* w różnego rodzaju radach, grupach roboczych, stowarzyszeniach itd. Także praktykowanie interkomunii czy gościnności eucharystycznej pomiędzy różnymi podzielonymi Kościołami nie oznacza jeszcze pełnej komunii<sup>56</sup>.

Zaproponowane w dialogu bilateralnym modele przedstawiają się następująco<sup>57</sup>:

<sup>53</sup> Trzeba pamiętać, że to, co widzialne, nie może przesłonić tego, co niewidzialne. Przestrzega przed tym Sobór Watykański II: „Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła «ciałem», ale nie «sercem»” (LG 14). Na kanwie tych słów można postawić retoryczne pytanie: kto jest w pełniejszej komunii z Kościołem katolickim: katolik, który na co dzień nie żyje autentyczną wiarą (np. tzw. „wierzący niepraktykujący”), czy luterańin, dla którego Ewangelia pozostaje najważniejszym punktem odniesienia?

<sup>54</sup> DW 48–52.

<sup>55</sup> *Jedność przed nami*, dz. cyt., 8.

<sup>56</sup> *Jedność przed nami*, dz. cyt., 9–12.

<sup>57</sup> Modele jedności zostały szeroko zaprezentowane w dokumencie *Jedność przed nami*, dz. cyt., 16–32. Por. także: S. C. Napiórkowski, *Modele jedności*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 519–525; H. Döring, *L'ecumenismo...*, dz. cyt., s. 292; A. Dulles, *Modelli di chiesa*, Padova 2005; P. Neuner, *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le Chiese cristiane*, Brescia 2011, s. 286–303 (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 110).

a) **Unia organiczna lub jedność organiczna.** Ten model nawiązuje do biblijnego pojęcia Kościoła jako „ciała Chrystusa” i został przyjęty na początku XX wieku w różnych ruchach ekumenicznych. Opiera się on na przesłance, że jedność może być zrealizowana jedynie poprzez rezygnację z tradycyjnej kościelnej lub konfesyjnej przynależności i tożsamości. W praktyce chodzi zatem o wypracowanie wspólnego wyznania wiary, zgodności co do sakramentów i urzędu kościelnego oraz jednolitej struktury organizacyjnej, co wiąże się z połączeniem dotychczasowych Kościołów i tożsamości kościelnych w nową wspólnotę z własną nazwą i „własną nową tożsamością”<sup>58</sup>.

b) **Zjednoczenie korporacyjne.** Ten model pojawia się między innymi w wypowiedziach teologów katolickich i w dialogu anglikańsko-katolickim<sup>59</sup>. Bazuje on na zasadniczym konsensusie w sprawach wiary i wspólnego ustroju instytucjonalnego przy zachowaniu przez każdą wspólnotę własnego profilu (nie dochodzi do fuzji). Mamy tu zatem do czynienia ze zjednoczeniem, w którym zachowane zostają różnice.

c) **Wspólnota kościelna przez konkordię.** Ten model wypracowały Kościoły luterańskie, reformowane i unijne w Europie w tzw. *Konkordii Leuenerskiej*<sup>60</sup>. Zakłada on jednomyślność w rozumieniu Ewangelii i przyjęcie, że współpartner nie podlega anatemom zawartym w pismach doktrynalnych. W praktyce konkordia oznacza wspólnotę Słowa i sakramentu oraz wspólnotę w urzędzie kościelnym, z wzajemnym uznaniem ordynacji i możliwością interkomunii i intercelebracji<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Jedność organiczna obejmuje trzy kolejne kroki: współpracę, interkomunię i pełne zjednoczenie. Szerzej o tym modelu: J. E. Vercruyse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, przeł. M. Stebart, Kraków 2001, s. 101–102.

<sup>59</sup> Commissione Internazionale Anglicana-Cattolica Romana, *Conclusioni del „Rapporto finale”*, Windsor 1981, [w:] *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 1, *Dialoghi internazionali 1931–1984*, red. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1986, 136.

<sup>60</sup> *Concordia di Leuenberg*, 1973, [w:] *Enchiridion Oecumenicum...*, dz. cyt., t. 2, *Dialoghi locali 1965–1987*, red. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1989, s. 163–173.

<sup>61</sup> Trudno nie zgodzić się ze zdaniem J. E. Vercruyse’a, że wspólnota kościelna przez konkordię wydaje się modelem minimalistycznym i mało zobowiązującym, ponieważ deklaracja o Słowie, sakramentach i urzędzie „nie ma żadnego bezpośredniego skutku dla struktury Kościołów”. J. E. Vercruyse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., s. 101.

d) **Wspólnota koncyliarna.** Ta propozycja odwołuje się do niepodzielonego Kościoła I tysiąclecia i wyraża się we wzajemnym uznaniu się za członków jednego Kościoła, wyznawaniu tej samej wiary apostołskiej, praktyce pełnej wspólnoty chrztu i Eucharystii, wzajemnym uznaniu urzędów duchownych, jedności w dawaniu świadectwa i służbie wobec świata. Katolicy i prawosławni wskazują tu także na konieczność zachowania urzędu związanego z sukcesją apostołską (episkopat). W modelu tym nie chodzi zatem o jedność monolityczną, lecz o komunie, która dopuszcza różnorodność<sup>62</sup>.

e) **Jedność w pojednanej różnorodności.** Ten model został zaproponowany przez stronę luterzańską w dialogu z Kościołem katolickim<sup>63</sup>. Opiera się on na założeniu, że „wielopostaciowe dziedzictwo konfesyjne jest uprawnione i należy do bogactwa życia całego Kościoła”. Dziedzictwo jednej tradycji czy wyznania traciłoby swój ekskluzywny i oddzielający charakter, a jednocześnie byłoby uprawnione w jednym Kościele na zasadzie „pojednanej różnorodności”.

Przedstawione modele (za wyjątkiem pierwszego) pokazują, że zjednoczenie Kościoła nie musi się opierać na fuzji czy absorpcji. Przykładem mogą być unie zawarte pomiędzy Kościołem rzymskim a Kościołami wschodnimi, w których nie traktuje się tych ostatnich jedynie jako dopuszczonych obrządków, ale jako pełnoprawne Kościoły zachowujące własną liturgię, tradycję duchową, dyscyplinę itd. Odpowiada temu kategoria „Kościołów siostrzanych”, do której odwołuje się Sobór Watykański II<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Szerzej o tym modelu: J. E. Vercruyse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., s. 104–106.

<sup>63</sup> Szerzej o tym modelu: A. A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001, s. 148–149.

<sup>64</sup> Por. Sobór Watykański II, Dekret o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* [dalej: OE], [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt., 2. Jak słusznie zauważa luterński teolog i ekumenista H. Meyer, dekret *Unitatis redintegratio* w części poświęconej Kościołom wschodnim dopuszcza „uprawnioną różnorodność” w oparciu o ideę „wzajemnego uzupełniania się” (por. UR 17, 14 i 16). Niestety, w części dotyczącej Kościołów Zachodu „ukazuje istniejącą różnorodność raczej w formie przeciwieństw”. H. Meyer, *Działanie i dzieje oddziaływania „Dekretu o ekumenizmie” z ewangelickiego punktu widzenia*, tłum. S. J. Koza, [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, red. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, Lublin 1988, s. 98 (Teologia w Dialogu, 5). Być może takie stanowisko jest pokłosiem wcześniejszych relacji ekumenicznych Kościoła katolickiego, który aż do

W kontekście dialogu katolicko-luterańskiego szczególne znaczenie przypisano modelowi „jedności w pojednanej różnorodności”, który pragnie zachować patrymonium różnych wyznań, integrując go w jedyną komunię kościelną, postrzeganą jako ubogacenie, z którego każdy może korzystać<sup>65</sup>. Niemniej nie należy traktować tego modelu jako alternatywnego wobec innych. „Naświetlając jednak aspekt różnorodności, chce [on – przyp. P. H.] być modelem uzupełniającym i zaradzić możliwej jednostronności wspólnoty soborowej”<sup>66</sup>.

### 3. „Jedność w różnorodności” a dialog doktrynalny

W ostatniej części prezentacji zatrzymamy się na szczególnym przejawie relacji międzykościelnych, jakim jest dialog doktrynalny. Jedność Kościołów może być tylko jednością w prawdzie Ewangelii<sup>67</sup>, co również zakłada wspólnotę na poziomie doktrynalnym. Pytanie, jakie rodzi się w tym kontekście, dotyczy tzw. pluralizmu doktrynalnego, to znaczy czy i na ile wiara chrześcijańska może być w rozmaity sposób artykułowana na poziomie sformułowań. Trzeba przy tym pamiętać, że ekspresje doktrynalne są owocem refleksji teologicznej, stąd można także mówić o pluralizmie doktrynalnym, bowiem

---

czasów Piusa XII z dużą rezerwą odnosił się do ewangelickiego ruchu zjednoczeniowego.

<sup>65</sup> G. Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, dz. cyt., s. 94.

<sup>66</sup> J. E. Vercruyse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., s. 107, szerzej s. 106–107. W kontekście dotychczasowych refleksji warto wspomnieć o śmiałej propozycji H. Friesa i K. Rahnera (która swego czasu wywołała szeroką dyskusję, a także krytykę), zawartą w książce *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik” von Heinrich Fries*, Freiburg 1983. Dla naszych rozważań szczególnie interesujące są dwie pierwsze spośród ośmiu tez zaproponowanych przez autorów. Pierwsza zakłada, że obowiązujące dla wszystkich wspólnot lokalnych przyszłego, jednego Kościoła powinny być fundamentalne prawdy chrześcijaństwa zawarte w Piśmie św., *credo* apostoelskim i w wyznaniach wiary soborów w Nicei i Konstantynopolu. Druga teza, stanowiąca dopełnienie pierwszej, wskazuje na tzw. „realne pryncypium wiary”, w myśl którego w żadnym Kościele partykularnym nie byłoby dozwolone kwestionowanie tego, co w innym Kościele obowiązuje jako dogmat wiary. Por. H. Fries, K. Rahner, *Unione delle Chiese possibilità reale*, Brescia 1986, s. 17. Zobacz także obszerny komentarz do tez: odpowiednio s. 23–35 i 36–57 oraz krytyka: s. 177–213.

<sup>67</sup> *Ewangelia i Kościół*, dz. cyt., 14.

„dogmat jest autentycznym wyrazem kościelnym prawdy objawionej; definicja dogmatyczna jest potwierdzeniem rzeczywistości zbawczej, ale za pomocą terminów powiązanych ze zdeterminowanym kontekstem kulturowym, socjologicznym i historycznym”<sup>68</sup>.

Z całą pewnością już Nowy Testament daje świadectwo różnorodności w interpretacji chrześcijańskiej doktryny. Na przykład w nauczaniu o sakramencie chrztu św. Paweł proponuje interpretację chrystologiczną (por. Rz 6, 13–11), natomiast św. Jan interpretację pneumatologiczną (por. J 3, 3–8). Nie są one w opozycji do siebie, ale wzajemnie się dopełniają, ukazując całe bogactwo chrześcijańskiego orędzia. Tak więc już na poziomie Nowego Testamentu możemy mówić o „jedności w różnorodności” teologicznych sformułowań<sup>69</sup>.

Owa jedność w różnorodności może po części wynikać z różnej sytuacji eklezjalno-duchowej konkretnych wspólnot chrześcijańskich. Może mieć również swoje źródło w zmieniających się warunkach historycznych, które są zdeterminowane określonymi koncepcjami filozoficznymi, językowymi itp. Może także wynikać z różnego rozłożenia akcentów w nauczaniu, co powoduje, że zbyt wielkie przywiązanie do określonych formuł uniemożliwia legitymizację innego sposobu ekspresji teologicznej. Może wreszcie wiązać się z przyjętą generalną perspektywą teologiczną. „Niemniej jednak doktryna powinna być przedstawiana w taki sposób, aby mogli ją zrozumieć ci, dla których przeznaczyl ją sam Bóg”<sup>70</sup>.

Jak już zaznaczono, Sobór Watykański II doskonale rozumie złożoność tej problematyki, kiedy w Dekrecie o ekumenizmie zaleca zachowanie należynej wolności także „w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy” (UR 4). Problem ten powraca w encyklice *Ut unum sint*. Jak zauważa Jan Paweł II, często w dialogu teologicznym napotykałyśmy odmienne sformułowania, które pozornie mogą rodzić wrażenie przeciwnych. W praktyce, „z pewnością warto się zastanowić, czy inne słowa nie wyrażają tu takiej samej treści”<sup>71</sup>. „Elementem,

<sup>68</sup> R. Latourelle, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza. Paradosso e tensioni*, Città di Castello 1980, s. 120nn.

<sup>69</sup> Szerzej o pluralizmie teologicznym w Piśmie św., w refleksji patrystycznej i scholastycznej: R. Latourelle, *Cristo e la Chiesa...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>70</sup> UUS 19. Zob. R. Latourelle, *Cristo e la Chiesa...*, dz. cyt., s. 119–120.

<sup>71</sup> UUS 38. Papież rozwija następnie tę myśl: „W tej dziedzinie dialog ekumeniczny, który pobudza strony biorące w nim udział do zadawania sobie pytań, do wzajemnego rozu-



który decyduje o komunii w prawdzie, jest bowiem **znaczenie tejeż prawdy**. Wyrażanie prawdy może przybierać różne formy<sup>72</sup>. Co więcej, czytelność Ewangelii dla współczesnego człowieka domaga się odnowy form wyrazu<sup>73</sup>. Dlatego pluralizm teologiczny nie tylko jest dopuszczalny, ale może być wartością zdecydowanie ubogacającą refleksję teologiczną<sup>74</sup>.

Przykładem takiego spojrzenia są deklaracje chrystologiczne między Kościołem katolickim a starożytnymi Kościołami Wschodu, w których przyczyn historycznych sporów wokół rozumienia Bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa upatruje się w różnych sposobach wyrazu i sformułowaniach. Deklaracje te opierają się na przeświadczeniu, że jedna i ta sama wiara może być wyrażana w rozmaity

---

mienia się i wyjaśniania własnych poglądów, otwiera możliwości nieoczekiwanych odkryć. Polemiki i nieprzejednane spory sprawiły, że dwa sposoby patrzenia na tę samą rzeczywistość – choć pod różnym kątem – przekształciły się w całkowicie sprzeczne poglądy. Należy dziś znaleźć formułę, która ujmując całość rzeczywistości, pozwoli przezwyciężyć jej wizję cząstkową i odrzucić fałszywe interpretacje” (UUS 38).

<sup>72</sup> UUS 19.

<sup>73</sup> UUS 19. W podobnym duchu wypowiedział się już papież Jan XXIII w przemówieniu *Gaudet Mater Ecclesia* na rozpoczęcie Soboru Watykańskiego II w dniu 11.10.1962: „konieczne jest, aby ta pewna i niezmienna doktryna, której należy wiernie przestrzegać, była pogłębiona i prezentowana w sposób odpowiadający wymogom naszych czasów. Czym innym jest bowiem sam depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w naszej doktrynie, czym innym zaś forma, za pomocą której zostają one obwieszczone, z zachowaniem tego samego sensu i tego samego znaczenia” (Jan XXIII, *Gaude Mater Ecclesia*, [w:] *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*, t. 1, Bologna 1979, s. 55\*). Podobne spojrzenie, choć bardziej z duszpasterskiego punktu widzenia, można dostrzec w adhortacji *Evangelii gaudium*. Papież Franciszek zauważa: „olbrzymie i szybkie zmiany kulturowe wymagają, abyśmy nieustannie zwracali uwagę na to, by starać się wyrażać odwieczne prawdy w języku pozwalającym dostrzec ich nieustanną nowość [...]. Niekiedy wierni słuchając języka ściśle ortodoksyjnego wynoszą coś całkowicie obcego autentycznej Ewangelii Jezusa Chrystusa, ze względu na język przez nich używany i rozumiany. Mając święty zamiar przekazania im prawdy o Bogu i człowieku, przekazujemy im w pewnych sytuacjach fałszywego boga lub ideał ludzki, który naprawdę nie jest chrześcijański. W ten sposób pozostajemy wierni jakiemś sformułowaniu, ale nie przekazujemy istoty rzeczy. To jest najpoważniejsze ryzyko”. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, 24.11.2013, Kraków 2013, wyd. II poprawione, 41.

<sup>74</sup> R. Latourelle, *Cristo e la Chiesa...*, dz. cyt., s. 122. Różnorodność wprowadza w język wiary różnice konieczne i żywe, które karmią, poszerzają i odnawiają dyskurs wiary. Jednak pluralizm pociąga za sobą ryzyko, szczególnie w napięciu pomiędzy jednością wiary a mnogością teologicznych interpretacji (por. R. Latourelle, *Cristo e la Chiesa...*, dz. cyt., s. 118).

sposób. Zatem przy zachowaniu istoty doktryny dopuszcza się pluralizm formuł. Jako przykład zacytujemy fragment dokumentu podpisanego w 1994 roku przez Jana Pawła II i Mar Dinkhę IV, katolika i Sa Świętego Apostolskiego Katolickiego Kościoła Wschodu (Kościół asyryjski):

Dawne spory doprowadziły do potępienia osób lub formuł. Duch Pański pozwala nam dzisiaj lepiej zrozumieć, że podziały [...] były w dużej mierze skutkiem nieporozumień. Niezależnie jednak od różnic chrystologicznych, jakie istniały w przeszłości, dzisiaj wyznajemy wspólnie tę samą wiarę w Syna Bożego, który stał się człowiekiem, abyśmy mogli stać się dziećmi Bożymi mocą Jego łaski<sup>75</sup>.

Także w dialogu katolicko-luterańskim podkreślano ten aspekt wzajemnych relacji. Na przykład w dokumencie *Jedność przed nami* wskazuje się, że różnice wynikające z odmiennych tradycji oraz ze specyficznych kontekstów historycznych, etnicznych i kulturowych „mogą być przeżywane jako różne formy wyrażania jednej i tej samej wiary” pod warunkiem, że „ich wspólnym punktem odniesienia jest centrum posłannictwa o zbawieniu i wiary chrześcijańskiej, którego one nie kwestionują”<sup>76</sup>. Z kolei w dokumencie *Apostolskość Kościoła* przypomina się, że w dziejach chrześcijaństwa zawsze istniała „teologiczna różnorodność”. W tym kontekście „pojednana różnorodność” oznaczałaby, że – przy zachowaniu fundamentalnej zgodności – pozostałe różnice przestają być czynnikiem przeciwieństwa<sup>77</sup>. Taki sposób rozumowania opiera się na uznaniu, że inna wspólnota chrześcijańska otrzymała autentyczne dziedzictwo i naucza zgodnie z przesłaniem Ewangelii, a różne sposoby manifestowania wiary „są wzajemnie na siebie otwarte w swojej różnorodności”<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Jan Paweł II, Mar Dinkha IV, *Wspólna Deklaracja Chrystologiczna*, 11.11.1994, „L'Osservatore Romano” 16 (1995) nr 2, wyd. polskie, s. 36–37.

<sup>76</sup> *Jedność przed nami*, dz. cyt., 63. Jako przykład w dokumencie wskazuje się na dialog o Eucharystii i urzędzie kościelnym (*Jedność przed nami*, dz. cyt., 64).

<sup>77</sup> *Apostolskość Kościoła*, dz. cyt., 135.

<sup>78</sup> *Apostolskość Kościoła*, dz. cyt., 137. Autorzy dokumentu wymieniają tematy związane z „pojednaną różnorodnością”, w których rysuje się coraz bardziej znaczący konsens: Kanon Pisma i Kościół (*Apostolskość Kościoła*, dz. cyt., 436–441); Pismo i Tradycja (*Apostolskość Kościoła*, dz. cyt., 442–448); Urząd nauczający: jego konieczność i miejsce (*Apostolskość Kościoła*, dz. cyt., 449–460).

Niewątpliwie teologiczny dialog nad konkretnymi zagadnieniami pozwala zweryfikować, w jakiej mierze różnice mają charakter rozłamowo-kościelny, a na ile mogą być przejawem dopuszczalnego pluralizmu ekspresji wiary. Na tę kwestię zwracają uwagę autorzy najnowszego dokumentu dialogu bilateralnego, zatytułowanego *Od konfliktu do komunii. Luterancko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*. W dokumencie czytamy:

Dialog pokazuje, że partnerzy posługują się różnymi językami i inaczej rozumieją znaczenie słów; dokonują innych rozróżnień i myślą w inny sposób. Jednak to, co na płaszczyźnie ekspresji jawi się jako przeciwieństwo, nie zawsze jest nim w swej istocie. Aby móc dokładnie określić relację między danymi artykułami nauczania, teksty muszą być interpretowane w świetle historycznych kontekstów, w których powstawały. To pozwoli nam zorientować się, gdzie mamy do czynienia z rzeczywistą różnicą lub przeciwieństwem, a gdzie nie<sup>79</sup>.

Bezprecedensowym wydarzeniem w relacjach katolicko-luteranckich było niewątpliwie podpisanie w 1999 roku *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. W świetle naszych dotychczasowych refleksji dokument ten zasługuje na szerszą analizę, ponieważ bazuje właśnie na pryncypium „jedności w różnorodności”. Jedność odzwierciedla się w konsensie co do samej istoty usprawiedliwienia:

Podzielamy wspólną wiarę, że usprawiedliwienie jest dziełem trójjedynego Boga. Bóg posłał na świat swojego Syna dla zbawienia grzeszników. Inkarnacja, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są podstawą i warunkiem usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie oznacza zatem, że Chrystus sam jest naszą sprawiedliwością, która staje się naszym udziałem z woli Ojca przez Ducha Świętego. Wspólnie wyznajemy: „Tylko z łaski i w wierze w zbawcze

---

<sup>79</sup> *Od konfliktu do komunii...*, dz. cyt., 33. W dalszej części w dokumencie czytamy: „Dialog ekumeniczny oznacza rezygnację ze schematów myślenia, powstałych w wyniku różnorodności wyznań i podkreślających różnice między nimi. Zamiast tego partnerzy w dialogu patrzą wpiery na to, co ich łączy, a dopiero później ważą znaczenie różnic. Różnice nie są przy tym pomijane lub bagatelizowane, ponieważ dialog ekumeniczny to wspólne poszukiwanie prawdy wiary chrześcijańskiej” (*Od konfliktu do komunii...*, dz. cyt., 34).

działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków<sup>80</sup>.

W przytoczonym fragmencie podkreśla się zakorzenienie trynitarne, chrystologiczne i pneumatologiczne naszego usprawiedliwienia, jego absolutną darmowość, wewnętrzny związek, jaki istnieje pomiędzy odkupieniem (dokonanym przez Boga w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego i komunikowanym poprzez łaskę), wiarą (dzięki której zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego) i dobrymi uczynkami (które mocą Ducha wypływają z wiary)<sup>81</sup>.

W dalszej części dokumentu sygnatariusze odnoszą się do siedmiu zagadnień szczegółowych, co do których istnieje „zróznicowany konsens”. Są to kolejno: 1) niemoc i grzech człowieka w obliczu usprawiedliwienia; 2) usprawiedliwienie jako przebaczenie grzechów i uczynienie sprawiedliwym; 3) usprawiedliwienie przez wiarę i z łaski; 4) grzeszność usprawiedliwionego; 5) zakon i Ewangelia; 6) pewność zbawienia; 7) dobre uczynki usprawiedliwionego. Prezentacja każdego z tych zagadnień rozpoczyna się od wspólnego wyznania, po którym następują interpretacje proponowane przez partnerów dialogu, które co prawda różnią się między sobą, ale nawzajem się nie wykluczają<sup>82</sup>.

W konkluzji czytamy:

Z wywodów przedłożonych w niniejszej Deklaracji wynika, że między luteranami i katolikami istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. W świetle tego konsensu różnice, które nadal istnieją, są różnicami dopuszczalnymi. [...] dotyczą one języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów w rozumieniu usprawiedliwienia. Toteż można powiedzieć, że luterskie i rzymskokatolickie rozwinięcia usprawiedliwiającej wiary, mimo cechujących je różnic, nie są sobie przeciwstawne i nie naruszają konsensu w podstawowych prawdach<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> *Wspólna Deklaracja...*, dz. cyt., 15, z cytatem zaczerpniętym z dokumentu *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, dz. cyt., 14.

<sup>81</sup> P. Holc, *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, Roma 1999, s. 327–328.

<sup>82</sup> Szersze omówienie tych szczegółowych kwestii zob. P. Holc, *Un ampio consenso...*, dz. cyt., s. 329–337.

<sup>83</sup> *Wspólna Deklaracja...*, dz. cyt., 40.

Tak zdefiniowana jedność w rozumieniu usprawiedliwienia nie jest akordem kompletnym, pełnym, lecz raczej „szerokim konsensem” albo „konsensem zróżnicowanym”, opartym na pryncypium „jedności w różnorodności” lub inaczej „jedności w pojednanej różnorodności”. W istocie nie mamy tu do czynienia z jedną doktryną o usprawiedliwieniu, ale z dwiema: katolicką i luterańską, które pozostają w relacji fundamentalnej zgodności, co nie wyklucza różnego rozłożenia akcentów. Tym samym osiągnięty konsens polega na „pojednanej różnorodności” dwóch doktryn o usprawiedliwieniu<sup>84</sup>.

Teoretycznie możliwy byłby konsens oparty na absolutnej zgodności. W tym przypadku albo jeden z Kościołów musiałby zrezygnować z własnego sposobu nauczania i przyjąć sposób nauczania drugiego, albo obydwaj partnerzy dialogu, rezygnując z własnych języków, musieliby wypracować nową formułę doktrynalną. Trudno sobie wyobrazić, by któryś z tych zabiegów mógł być wprowadzony w życie<sup>85</sup>. Przede wszystkim jednak tak pojmowane porozumienie odzwierciedla istotę jedności, ku której zmierzają strony. Tym samym katolicko-luterański konsensus nie tylko jest do przyjęcia, ale wręcz podkreśla bogactwo teologicznych interpretacji. Powraca tu jak bumerang trynitarne pryncypium „jedności w różnorodności”, które legitymizuje pluralizm teologiczny pod warunkiem zachowania jedności wiary. Innymi słowy, pryncypium trynitarne akceptuje jedność wiary bez konieczności zachowania uniformizmu teologicznego. Tak jak w Trójcy Świętej trzy odrębne Osoby pozostają w doskonałej jedności, tak w przypadku „jedności w różnorodności” na poziomie doktrynalnym konieczne jest, aby różne interpretacje tej samej prawdy wiary pozostawały w fundamentalnej zgodności, a jednocześnie w kwestiach szczegółowych odwoływały się do siebie nawzajem. Tak też we *Wspólnej deklaracji* rozumiany jest osiągnięty konsensus<sup>86</sup>.

Świadczy o tym również znaczenie, jakie we *Wspólnej deklaracji* nadano ekskomunikom z przeszłości:

---

<sup>84</sup> H. Meyer, *Consensus in the doctrine of justification*, „Ecumenical Trends” 26 (1997), s. 166.

<sup>85</sup> H. Meyer, *Ecumenical consensus. Our quest for and emerging structures of consensus*, „Gregorianum” 77 (1996), s. 222.

<sup>86</sup> Szerzej na ten temat: P. Holc, *Un ampio consenso...*, dz. cyt., s. 337–342.

potępienia doktrynalne XVI stulecia, na ile odnoszą się do nauki o usprawiedliwieniu, jawią się w nowym świetle: potępienia Soboru Trydenckiego nie dotyczą nauki Kościołów luterzańskich przedłożonej w tej Deklaracji. Potępienia luterzańskich ksiąg wyznaniowych nie dotyczą nauki Kościoła rzymskokatolickiego przedłożonej w tej Deklaracji.

Powyzsze stwierdzenia nie naruszają powagi potępień doktrynalnych dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. O niektórych z nich nie można mówić po prostu, że były bezprzedmiotowe; zachowują one dla nas znaczenie pożytecznych ostrzeżeń, które winniśmy brać pod uwagę w doktrynie i praktyce<sup>87</sup>.

Z przytoczonego fragmentu wynika wyraźnie, że osiągnięty konsens ekumeniczny nie jest rezultatem jakiegoś fałszywego kompromisu, który polegałby na rezygnacji choćby z części własnego nauczania. Świadczy o tym powaga, z jaką autorzy dokumentu odnoszą się do ekskomunik i ich ważności. Anatemy dotyczące nauki o usprawiedliwieniu nie dzielą już Kościołów, niemniej pozostają jako „znak stop” przeciw wszelkim nadużyciom w interpretacjach doktrynalnych. „Podczas gdy różne formuły nauczania powinny odegrać rolę pozytywną, to znaczy poszerzyć horyzonty poznawcze, anatemy zachowują wiarę w usprawiedliwienie przeciw wszelkiej przesadzie i wszelkim błędom”<sup>88</sup>.

## Zakończenie

Kwestia jedności Kościoła łączy się nierozzerwalnie z tajemnicą Trójcy Świętej. Zachodzi tu wzajemna relacja: Trójca Święta sprawia

<sup>87</sup> *Wspólna Deklaracja...*, dz. cyt., 41–42.

<sup>88</sup> P. Holc, *Un ampio consenso...*, dz. cyt., s. 343. Przyjęcie *Wspólnej Deklaracji* poprzedziły dogłębne badania teologów katolickich i luterzańskich poświęcone wzajemnym ekskomunikom. Na prośbę komisji mieszanej w Niemczech tego zadania podjął się działający od 1946 tzw. Ökumenischer Arbeitskreis, zrzeszający teologów różnych wyznań. Badania prowadzono w trzech obszarach: nauka o usprawiedliwieniu, sakramenty, urząd kościelny. Owocem prac tej grupy było dogłębne studium o anatemach: *Lehrverurteilungen-kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, ed. K. Lehmann, W. Panneneberg, Freiburg im Breisgau–Göttingen 1986 (Dialog der Kirchen, 4). W kolejnych tomach znalazły się obszernie materiały, które stanowią komentarz do studium (t. II i III), oraz odpowiedzi na pytania Kościołów (t. IV).

jedność, będąc zarazem wzorem jedności; z kolei Kościół jako wspólnota wierzących świadczy o trynitarnej komunii Boga<sup>89</sup>. Stąd wielopłaszczyznowe wysiłki zmierzające do pojednania chrześcijan nie mogą być odczytywane jedynie jako „znak czasu”, ale wpisują się w samo serce chrześcijańskiej wiary i jej wiarygodności.

Na tle różnych kolokwiów ekumenicznych szczególne miejsce trzeba przypisać teologicznemu dialogowi katolicko-luterańskiemu. Jego celem nie jest wyeliminowanie tożsamości wyznaniowej, ale przewyciężenie „konfesjonalizmu podziału”, który działa na zasadzie „przeciw”<sup>90</sup>. Niezastąpionym narzędziem na drodze pojednania pozostaje trynitarne pryncypium „jedności w różnorodności”. Co prawda droga do pełnej jedności Kościołów jest jeszcze daleka, ale już teraz możemy się cieszyć konkretnymi owocami dialogu, dzięki którym wspólnoty jawią się rzeczywiście jako „Kościóły-w-relacji”<sup>91</sup>. Pozostaje mieć tylko nadzieję – a nadzieja jedności chrześcijan ma swoje źródło w jedności trynitarnej Ojca i Syna, i Ducha Świętego<sup>92</sup> – że dalsze bilateralne rozmowy zostaną zwieńczone nowymi porozumieniami, które będą kolejnym etapem na drodze ku pełnej jedności<sup>93</sup>.

Osobny problem stanowi w tym kontekście eklezjalna recepcja wspólnych uzgodnień. Nie chodzi przy tym jedynie o konsensus teologów, ale o przełożenie ekumenicznych akordów na codzienne życie Kościołów. Z całą pewnością potrzeba w tym zakresie wiele wysiłku, w tym wiele modlitwy, by wyeliminować wzajemne uprzedzenia i lepiej zrozumieć współbraci w Chrystusie, podejmując wspólne działania na różnych płaszczyznach życia eklezjalnego. Choć teologiczny dialog jest tu niezbędnym, równie ważna jest wspólna i konkretna odpowiedź na wymagania, jakie przed uczniami Chrystusa stawia Ewangelia.

---

<sup>89</sup> S. Wiedenhofer, *Ecclesiologia*, dz. cyt., s. 109–114.

<sup>90</sup> V. Pfnür, *Una rinnovata comunione delle Chiese*, [w:] Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'Anno 2000, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, red. R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000, s. 408.

<sup>91</sup> J. E. Vercauysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, dz. cyt., s. 111.

<sup>92</sup> UUS 8.

<sup>93</sup> W czwartym etapie dialogu katolicko-luterańskiego na poziomie międzynarodowym zamierzano pierwotnie przygotować wspólną deklarację o Eucharystii. Ostatecznie bilateralna Komisja Jedności zrezygnowała z tego zadania, ograniczając się do podjęcia refleksji nad tematem wiodącym, to jest nad apostołskością Kościoła (*Wprowadzenie*, [w:] *Apostołskość Kościoła*, dz. cyt., s. 86).

Na tę fundamentalną dla ruchu ekumenicznego konieczność dziejową wskazuje św. Jan Paweł II:

Szlak nawrócenia serc jest wyznaczany rytmem miłości, która zwraca się równocześnie do Boga i do braci: do wszystkich braci, również do tych, którzy nie są w pełnej komunii z nami. Miłość ożywia pragnienie jedności nawet w tych, którzy nigdy nie dostrzegali jej potrzeby. Miłość tworzy komunie osób i Wspólnot. Jeśli się miłujemy, staramy się pogłębić naszą komunie i czynić ją coraz doskonalszą. Miłość zwraca się do Boga jako najdoskonalszego źródła komunii – która jest jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego – aby z tego Źródła czerpać moc tworzenia komunii pomiędzy ludźmi i Wspólnotami lub odtworzenia jej pomiędzy jeszcze rozdzielonymi chrześcijanami. Miłość jest najgłębszym, życiodajnym nurtem procesu zjednoczenia<sup>94</sup>.

## Summary

### **The Holy Trinity as primary cause and exemplar of Church unity**

The question of the unity of the Church is inseparably connected with the mystery of the Holy Trinity. According to the teaching of the Second Vatican Council, God One in Trinity is the efficient and exemplar cause of unity. This issue so fundamental for ecumenical activity and for the nature of the Church itself echoes in a variety of doctrinal dialogues, which have taken on a particular intensification in recent decades. Among the ecumenical dialogues bilateral Catholic-Lutheran colloquia deserve special attention, because they are the most developed of the dialogues, with the most developed theological documents.

In the mentioned bilateral dialogue, based on a trinitarian principle, the category of „unity in reconciled diversity” was developed. Furthermore, the consensus adopted in the Joint Declaration on the Doctrine of Justification was based on this category. This category is based on the premise that diversity in the Church is not only acceptable, but even desirable. In this perspective, the aim of the dialogue is not to eliminate what constitutes heritage of the community (religious identity), but to overcome the so-called „Confessionalism of division” (all „church elements” which are directed „against” another community).

---

<sup>94</sup> UUS 21.



At the doctrinal level, the doctrine of „unity in reconciled diversity” allows us to capture what is common, and at the same time to verify, how far what is different, is an acceptable interpretation of the faith. It is often seen that the different wording of faith is due to the different intentions and concerns, which are the basis of certain formulas. They do not need to be necessarily excluded one by another but they can be complemented, and so enriching the common Christian heritage. Hence the need for a dialogue that is arduous and maintained in the truth, that brings a moment of full Christian unity in the Church.

Keywords: Catholic-Lutheran dialogue, ecumenism, Holy Spirit, Church unity

## Bibliografia

- Apostolskość Kościoła*, 2006, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2 (2010), s. 83–141 oraz „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1–2 (2011), s. 106–215.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, oprac. J. M. Szymusiak, Poznań 1963.
- Benedykt XVI, *Msza św. w Kaplicy Sykstyńskiej na zakończenie konklawe*, „L’Osservatore Romano” 26 (2005) nr 6, wyd. polskie, s. 5–6.
- Cereti G., *Per un’ecclesiologia ecumenica*, Bologna 1997, s. 89 (Corso di Teologia Sistemica. Complementi, 5).
- Chaignon F., de, *Kościół a Trójca Święta w doktrynie Soboru Watykańskiego II*, [w:] *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter, Poznań 2000, s. 477–488 (Communio, 13).
- Commissione Internazionale Anglicana-Cattolica Romana, *Conclusioni del „Rapporto finale”*, Windsor 1981, [w:] *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 1, *Dialoghi internazionali 1931–1984*, red. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1986, s. 86–87.
- Concordia di Leuenberg*, 1973, [w:] *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 2, *Dialoghi locali 1965–1987*, red. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1989, s. 163–173.
- Döring H., *L’ecumenismo: realtà e speranza*, [w:] *Corso di teologia fondamentale*, t. 3, *Trattato sulla Chiesa*, red. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Brescia 1990, s. 279–299.
- Drogi do wspólnoty*, 1980, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1, *Lata 1965–1981*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1985, s. 169–198.
- Dulles A., *Modelli di chiesa*, Padova 2005.

- Ewangelia i Kościół*, 1972, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1, *Lata 1965–1981*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1985, s. 117–140.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, 24.11.2013, Kraków 2013.
- Fries H., Rahner K., *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik“ von Heinrich Fries*, Freiburg 1983, w języku włoskim: Fries H., Rahner K., *Unione delle Chiese possibilità reale*, Brescia 1986.
- Gruppo di Lavoro Bilaterale della Conferenza Episcopale Tedesca e della Chiesa Unita Evangelica Luterana in Germania, *Comunione ecclesiale nella parola e nel sacramento*, 1984, [w:] *Enchiridion Ocumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 2, *Dialoghi locali 1965–1987*, red. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1988, s. 163–173.
- Holc P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, Roma 1999.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* o działalności ekumenicznej, 25.05.1995, „L'Osservatore Romano” 1995 nr 6, wyd. polskie, s. 4–31.
- Jan Paweł II, *Na drodze ku jedności. Przemówienie do Światowej Rady Kościołów*, Genewa 12.06.1984, „L'Osservatore Romano” 54 (1984) nr 6, wyd. polskie, s. 1, 7–8.
- Jan Paweł II, Mar Dinkha IV, *Wspólna Deklaracja Chrystologiczna*, 11.11.1994, „L'Osservatore Romano” 16 (1995) nr 2, wyd. polskie, s. 36–37.
- Jan XXIII, *Gaude Mater Ecclesia*, [w:] *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*, t. 1, Bologna 1979.
- Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej*, 1984, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2 (1993), s. 31–78.
- Kościół a usprawiedliwienie. Pojęcie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*, 1993, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2 (1995), s. 43–138.
- Latourelle R., *Cristo e la Chiesa segni di salvezza. Paradosso e tensioni*, Città di Castello 1980.
- Lehrverurteilungen-kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, ed. K. Lehmann, W. Panneneberg, Freiburg im Breisgau–Göttingen 1986 (Dialog der Kirchen, 4).
- Lubac H., de, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, przeł. M. Spyra, Kraków 2004.
- Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, 1983, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 4 (1983), s. 74–79.
- Meyer H., *Consensus in the doctrine of justification*, „Ecumenical Trends” 26 (1997), s. 165–168.

- Meyer H., *Działanie i dzieje oddziaływania „Dekretu o ekumenizmie” z ewangelickiego punktu widzenia*, tłum. S. J. Koza, [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, red. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, Lublin 1988, s. 89–99 (Teologia w Dialogu, 5).
- Meyer H., *Ecumenical consensus. Our quest for and emerging structures of consensus*, „Gregorianum” 77 (1996), s. 213–225.
- Napiórkowski A. A., *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001.
- Napiórkowski S. C., *Modele jedności*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajka, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 479–503.
- Napiórkowski S. C., *Proces ekumenicznego uzgodnienia*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajka, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 519–525.
- Neuner P., *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le Chiese cristiane*, Brescia 2011 (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 110).
- Od konfliktu do komunii. Luterąsko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*, 2012, Dziegielów 2013.
- Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan i Światowa Federacja Luterąska, *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, 31.10.1999, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2 (1997), s. 67–86.
- Pfnür V., *Una rinnovata comunione delle Chiese*, [w:] Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'Anno 2000, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, red. R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000, s. 403–415.
- Pontificia Commissione Biblica, *Unité et diversité dans l'Église. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres*, Città del Vaticano 1989.
- Sobór Watykański I, Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, 18.06.1870, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, 1511–1870, Kraków 2004, s. 913–927 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 433–471.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 193–208.
- Sobór Watykański II, Dekret o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 177–186.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 48–78.

- Urząd duchowny w Kościele*, 1981, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1 (1987), s. 40–63.
- Vercruyse J. E., *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, przeł. M. Stebart, Kraków 2001.
- Vischer L., *...satis est? Gemeinschaft mit Christus und Einheit der Kirche*, [w:] *Christliche Freiheit – im Dienst am Menschen. Deutungen der kirchlichen Aufgabe heute, zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller*, hg. K. Herbert, Frankfurt am Main 1972, s. 243–254.
- Werbick J., *La Chiesa. Un progetto ecclesiologicalo per lo studio e per la prassi*, Brescia 1998.
- Wieczera Pańska*, 1978, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1, *Lata 1965–1981*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1985, s. 141–168.
- Wiedenhofer S., *Ecclesiologia*, [w:] *Nuovo corso di dogmatica*, t. 2, red. Th. Schneider, Brescia 1995, s. 59–179.
- Wszyscy pod jednym Chrystusem* (wspólna deklaracja o Wyznaniu augsburskim), 1980, [w:] *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1, *Lata 1965–1981*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1985, s. 199–208.
- Wyznanie augsburskie*, 1530, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 143–163.

Jarosław Kupczak OP

## TRYNITARNY WYMIAR TEOLOGII *IMAGO DEI* RÓŻNE MOŻLIWOŚCI INTERPRETACJI

W pierwszym zdaniu swojego wprowadzenia do lektury Augustyńskiego traktatu *De Trinitate* ks. Józef Tischner napisał, że to dzieło „jest w takiej samej mierze traktatem o Bogu, co traktatem o człowieku”<sup>1</sup>. Krakowski filozof tak dalej prowadził swoją myśl: „Skoro bowiem człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, to znaczy, że rozumienie Boga zależy od rozumienia człowieka i rozumienie człowieka zależy od rozumienia Boga. W języku współczesnej filozofii nazywa się to «spiralą» lub «kołem hermeneutycznym»”<sup>2</sup>.

To antropologiczne uwarunkowanie teologii ma szczególne znaczenie w dzisiejszej kulturze, w której wiele podstawowych przekonań antropologicznych, jeszcze do niedawna oczywistych i niepodważalnych, zostało opatrzonych znakami zapytania. Fundamentalne wątpliwości dotyczące bycia mężczyzną i kobietą, ojcem i matką, odnoszące się do natury małżeństwa czy różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, muszą wpływać także – zgodnie z teorią koła hermeneutycznego – na sposób uprawiania teologii i rozumienie podstawowych pojęć teologicznych.

---

<sup>1</sup> J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury „O Trójcy Świętej” św. Augustyna*, [w:] Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 9.

<sup>2</sup> J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko...*, dz. cyt., s. 9.

Równocześnie jednak przed teologią wyłania się dzisiaj fundamentalnie ważne zadanie, które można by określić jako misję budowania prawdziwie ludzkiej kultury. W sytuacji głębokiego kulturowego zwątpienia w sens różnych wymiarów *humanum* nieraz w historii cywilizacji to właśnie chrześcijańskie Objawienie było w stanie wydobyc z siebie intuicje prowadzące do odbudowania wiary w człowieka i ludzką kulturę.

W taki też sposób patrzemy na temat niniejszego tekstu. Kwestia trynitarnego obrazu i podobieństwa Bożego od zawsze była eksplorowana w chrześcijańskiej teologii jako zachęta do odkrywania głębokiej jedności i więzi między Bogiem – Stwórcą i człowiekiem – Jego stworzeniem. Kolejne epoki zadawały temu w tej kwestii własne, zależne od kulturowych potrzeb pytania, aby zawsze odczytywać z objawionej Bożej prawdy przekonanie o godności i wyjątkowości człowieka, mężczyzny i kobiety.

Możliwość całościowego ujęcia tematu w tym tekście jest z konieczności ograniczona. Pierwsza trudność polega na ograniczeniu tematu rozważań do trynitarnego wymiaru *imago Dei*. Drugie ograniczenie polega na wyborze sylwetek jedynie kilku myślicieli ze skarbcza teologii chrześcijańskiej. Ich poglądy będą przedstawione jedynie w takiej mierze, w jakiej będzie to konieczne do ukazania trynitarnego wymiaru *imago Dei*. Jak zauważono w tytule tekstu, jego celem jest ukazanie możliwości wielu interpretacji tego tematu we wnętrzu ortodoksyjnej teologii i sposobu, w jaki te różne interpretacje wzajemnie na siebie oddziałują.

## Ireneusz z Lyonu

Ireneusz z Lyonu urodził się na terenie Azji Mniejszej (dzisiaj – zachodnia Turcja) między 130 a 140 rokiem<sup>3</sup>. Nie znamy przyczyn opuszczenia przez niego rodzimych terenów i przybycia do Europy. Wiemy, że w roku 177, po męczeńskiej śmierci biskupa Lyonu Potinosa, został jego następcą. Dwa najważniejsze dzieła Ireneusza, nazywanego „ojcem teologii zachodniej”, które przetrwały do naszych

---

<sup>3</sup> Por. W. Myszor, *Wprowadzenie. Kościelne nauczanie w II wieku*, [w:] Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, przeł. W. Myszor, Kraków 1997, s. 5–6.

czasów, to *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* (w łacińskim tłumaczeniu *Adversus haereses*) oraz *Wykład nauki apostołskiej (Demonstratio apostolica)*. Znajdujemy w nich z jednej strony świadectwo małoazjatyckiej tradycji wiary dostosowane w swoim przekazie do aktualnej polemiki z gnozą; z drugiej strony zaś świadectwo wybitnego i samodzielnego umysłu, który w sposób twórczy i dojrzały podchodzi do otrzymanej reguły wiary.

Święty Ireneusz tłumaczy biblijną prawdę o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże w świetle Nowego Testamentu i tajemnicy wcielenia. Kluczowa dla tego tłumaczenia jest nowotestamentalna antropologia, która wyróżnia trzy wymiary w człowieku: ciało, duszę i ducha<sup>4</sup>. Czytamy w *Adversus haereses*:

człowiek doskonały, jak powiedzieliśmy, składa się z trzech części: ciała, duszy i ducha. Duch zbawia i kształtuje, ciało jest jednoczone i kształtowane, a między obojgiem jest dusza, która raz idzie za duchem i bywa przezeń niesiona, kiedy indziej znów zgadzając się na podszepty ciała, spada do ziemskich pożądliwości<sup>5</sup>.

Tak ukształtowany, trzywymiarowy człowiek został stworzony na początku przez „Ręce Ojca to znaczy przez Syna i Ducha” i dopiero w takiej całości tworzy obraz i podobieństwo Boże<sup>6</sup>. Bernard Sesboüé zwraca uwagę, że w swojej trzyczęściowej antropologii Ireneusz zamiennie używa określeń „duch człowieka” i „Duch Boży”<sup>7</sup>. Ta zamiennosc jest znakiem poszukiwań teologicznych autora *Adversus haereses*, ale przede wszystkim przekonania, że duch ludzki osiąga swoją dojrzałość i pełni tylko dzięki Duchowi Świętemu. Tylko wówczas człowiek jest w pełni obrazem i podobieństwem.

Ireneusz jest pierwszym teologiem z kręgu zachodniego, który wprowadza – aczkolwiek nie do końca konsekwentnie – dynamiczne rozróżnienie między obrazem i podobieństwem, nieobecne w myśli

<sup>4</sup> Bernard Sesboüé wskazuje szczególnie na św. Pawła jako na tego, któremu Ireneusz zawdzięcza trzyczęściową antropologię (por. B. Sesboüé SJ, *Tout récapituler dans le Christ: Christologie et Sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris 2000, s. 90–99).

<sup>5</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* [dalej: AH] V, 9, 1; tłum. polskie w: A. Bober SJ, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 54.

<sup>6</sup> Por. AH V, 6, 1.

<sup>7</sup> B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ...*, dz. cyt., s. 95.

biblijnej. Obraz jest początkiem, podobieństwo jego doskonałością, wypełnieniem, możliwym tylko dzięki uczestniczeniu ducha ludzkiego w Duchu Bożym. W takim ujęciu stworzenia człowieka przez „Ręce Boże [...] podczas stworzenia Ręka Syna daje obraz, Ręka Ducha, przez dar tchnięcia, daje podobieństwo”<sup>8</sup>.

Ireneuszowe rozumienie prawdy o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże ma charakter chrystocentryczny. Dla teologa kluczowa jest prawda o tym, że tylko Jezus Chrystus jest doskonałym obrazem Ojca: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15). Ireneusz, czytając dalszą część Listu do Kolosan: „bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1, 16), dochodzi do wniosku, że człowiek, stworzony w Chrystusie – obrazie Boga, jest obrazem Obrazu. Czytamy w *Wykładzie nauki apostoelskiej*:

kto przeleje krew człowieka [powiada Bóg – przyp. J. K.], tego krew w zamian zostanie wylana, bo na obraz Boży stworzyłem człowieka. Obrazem zaś Boga jest jego Syn i na jego obraz stworzony został człowiek. I dlatego w ostatnich dniach objawił się, aby ten obraz ukazać do siebie podobnym<sup>9</sup>.

Wcielenie Syna Bożego i narodzenie się z Maryi Dziewicy było wydarzeniem kluczowym dla zrozumienia znaczenia obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku. Od czasu grzechu pierworodnego i utracenia Ducha Bożego żył on bowiem w stanie zapomnienia o swojej godności i o tym, kim powinien być w zamyśle Stwórcy. Dopiero Jezus Chrystus ukazuje człowiekowi jego prawdziwą naturę i w dziele odkupienia przywraca człowiekowi dar Ducha Świętego, który na nowo doskonali obraz i podobieństwo w każdym chrześcijaninie<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>9</sup> Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, dz. cyt., s. 42.

<sup>10</sup> Niewątpliwie możemy wskazać na podobieństwo między chrystocentryczną antropologią Ireneusza z Lyonu a teologiczną antropologią ostatniego Soboru, wyrażoną szczególnie w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* [dalej: KDK]. Na te analogie celnie zwraca uwagę ks. Krzysztof Krzemiński w: *Człowiek w Duchu Świętym. Recepcja i perspektywy rozwoju soborowej antropologii pneumatologicznej*, Toruń 2012, s. 60–113.



Teologia stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże w myśli Ireneusza z Lyonu ma charakter trynitarny. Unikalność wizji polega tutaj nie tyle na rozważaniu, w jakim miejscu w człowieku realizuje się obraz i podobieństwo Boga, ale raczej na połączeniu swoich rozważań na temat trynitarnego wymiaru teologii *imago Dei* z trynitarną ekonomią zbawienia. Ta zapierająca dech historyczna teologia rozpoczyna się od Boga Ojca, który przez swoje Ręce, Syna i Ducha kształtuje człowieka. Od początku człowiek jest stworzony na obraz Słowa z myślą o Jego wcieleniu. To właśnie włączenie człowieka w historyczne działanie poszczególnych osób Trójcy Świętej nadaje teologii *imago Dei* św. Ireneusza trynitarny charakter.

### Augustyn z Hippony

Święty Augustyn jest tym ojcem Kościoła, którego wizja Trójjedynego Boga jak również rozumienie trynitarnego obrazu Bożego w człowieku w sposób zdecydowany ukształtowało klasyczne rozumienie tych zagadnień w chrześcijańskiej teologii Zachodu<sup>11</sup>. Dziełem, w którym biskup Hippony przedstawia swoje dojrzałe poglądy na ten temat, jest *De Trinitate*, pisane w latach 399–419<sup>12</sup>.

Ten jeden z najważniejszych traktatów Augustyna powstał w szczególnym kontekście teologiczno-historycznym. Pierwszy powszechny Sobór w Nicei (w 325 roku) dokonał kluczowych rozstrzygnięć doktrynalnych w walce z herezją ariańską i sformułował ortodoksyjną terminologię trynitarną, która miała za zadanie przede wszystkim ustalenie relacji między Ojcem i Synem. Kolejne dekady w historii Kościoła upłynęły na walce o trynitarną ortodoksję na terenie całego cesarstwa, wschodniego i zachodniego. Kluczowymi etapami tej walki były: działalność patriarchy Aleksandrii, św. Atanazego, „synod wyznawców” w Aleksandrii (w 362 roku), którego celem była próba uzgodnienia terminologii trynitarniej oraz drugi Sobór powszechny w Konstantynopolu (w 381 roku), który ostatecznie precyzuje słownictwo trynitarnie.

<sup>11</sup> Por. C. M. LaCugna, *God for us. The Trinity and Christian life*, San Francisco 1973, s. 81–109.

<sup>12</sup> Por. J. M. Szymusiak SJ, *Posłowie*, [w:] Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 550.

Dwanaście lat po soborze powszechnym w Konstantynopolu Augustyn doszedł do wniosku, że „przyszła czas na syntetyczne omówienie centralnej nauki naszej wiary”<sup>13</sup>. Z tej decyzji zrodził się traktat *De Trinitate*. W obecnych rozważaniach interesuje nas przede wszystkim zagadnienie trynitarnego wymiaru teologii *imago Dei*. Zanim jednak przejdziemy do ujęcia tego zagadnienia, warto zauważyć, że Augustyn widzi ślady Trójcy św. we wszystkim, co stworzone.

W traktacie *O prawdziwej wierze* z 390 roku Augustyn podkreśla, że wszystko, co stworzone, jest dziełem Ojca, Syna i Ducha Świętego, a w związku z tym niesie w sobie jakiś ślad tej troistości:

A gdy już poznamy Trójcę Świętą w takim stopniu, w jakim jest to możliwe to tym życiu, jasne się stanie i niewątpliwe, że wszelkie stworzenie, czy obdarzone umysłem, czy tylko duszą zmysłową, czy cielesne, w jakimkolwiek stopniu istnieje, z tejże stwórczej Trójcy bierze swoje istnienie, posiada określoną postać i Ona nim według najdoskonalszego porządku kieruje. [...] Wszelka bowiem rzecz, istota, byt czy jestestwo czy jakimkolwiek innym słowem najlepiej to określić, posiada własną postać, odróżniającą ją od innych rzeczy, i nie może naruszać ustalonego porządku rzeczy<sup>14</sup>.

Zdaniem Augustyna jedność (*unitas*), postać (*species*) i porządek (*ordo*) są w każdym istniejącym bycie śladami Trójcy Świętej. Nie tylko struktura rzeczy stworzonych, ale także struktura mówiącej o nich ludzkiej wiedzy wskazuje na Trójcę Świętą. W traktacie *O Państwie Bożym* Augustyn pisze:

Skoro więc w sprawie każdego stworzenia nasuwają nam się trzy [...] pytania: kto je stworzył, przez co stworzył i dlaczego stworzył, i skoro na pytania te mamy odpowiedź: „Bóg, przez Słowo swe, gdyż stworzenie to jest dobre” – to czyż odpowiedź ta w swojej mistycznej głębi nie daje nam wiadomości o Trójcy Świętej, to jest o Ojcu, Synu i Duchu Świętym?<sup>15</sup>

<sup>13</sup> J. M. Szymusiak SJ, *Posłowie*, dz. cyt., s. 549.

<sup>14</sup> Augustyn, *O prawdziwej wierze* VII 13, tłum. J. Ptaszyński, [w:] Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, oprac. W. Seńko, Kraków 1999, s. 743.

<sup>15</sup> Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. II, XI, 23, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2003, s. 46.

Dlatego też platoński podział nauki na fizykę, logikę i etykę, zdaniem Augustyna, wskazuje na tajemnicę Trójjedynego Boga. Czytamy w omawianym traktacie: „trzy rzeczy bierze pod uwagę każdy mistrz, ażeby stworzyć jakieś dzieło: naturę, umiejętność i pożytek. Naturę oceniać należy przy pomocy uzdolnień umysłu, umiejętność z pomocą nabytej wiedzy, a użytek przez osiągnięty pożytek”<sup>16</sup>.

Wszystkie triady, które odnajdujemy w stworzeniu, ustępują jednak w porządku doskonałości temu obrazowi Trójcy Świętej, który Augustyn odnajduje w człowieku. Na tę podstawową realizację *imago Trinitatis* wskazują już słowa Księgi Rodzaju: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam»” (Rdz 1, 26), które w następujący sposób komentuje Augustyn: „I «uczynmy», i «nasze» – powiedziano w liczbie mnogiej, co należy rozumieć jedynie jako wskazanie relacji. Bo nie bogowie stworzyli człowieka i nie na podobieństwo bogów został uczyniony. Forma ta wskazuje, że Ojciec, Syn i Duch Święty stworzyli człowieka na podobieństwo Ojca, Syna i Ducha Świętego, ażeby człowiek był obrazem Boga. A Bóg to Trójca Święta”<sup>17</sup>.

Postawienie tezy, że człowiek jest obrazem Trójcy Świętej, prowadzi biskupa Hippony do odnajdywania w człowieku – podobnie jak to się działo w odniesieniu do całego stworzenia, ale w sposób niezrównanie doskonalszy – triad, które w duszy realizują *imago Trinitatis*. Pierwsza z nich to dusza, miłość i poznanie (*mens, amor, notitia*). Realizują one jedność i troistość wewnątrz ludzkiej duszy, gdyż każda jest czymś innym, a równocześnie są nierozdzielne:

Kiedy dusza zna siebie i miłuje, wówczas te trzy rzeczywistości – dusza, miłość i poznanie – pozostają trójcą bez żadnego pomieszania. Każda z nich jest sama w sobie, a jednak są one z sobie nawzajem, każda cała w pozostałych dwóch całych [„*ea tria sunt singula in se ipsis et invicem tota in totis*”], i dwie całe w każdej poszczególnie. A więc wszystkie we wszystkich [„*omnia in omnibus*”]<sup>18</sup>.

Rozważając opisaną powyżej triadę, autor dochodzi do następnego wymiaru *imago Trinitatis* w człowieku: pamięć, intelekt, wola

<sup>16</sup> Augustyn, *O Państwie Bożym...*, dz. cyt., XI, 25, s. 49.

<sup>17</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., VII, VI, 12, s. 258.

<sup>18</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., IX, V, 8, s. 294–295.

(*memoria, intelligentia, voluntas*). Podobnie jak pierwsza triada, także ta realizuje w sobie jedność i wielość: „Te trzy rzeczy – pamięć, intelekt, wola – stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją”<sup>19</sup>.

Augustyn podkreśla, że przy rozważaniu obrazu Bożego w człowieku należy pamiętać, że w sensie właściwym obraz i podobieństwo realizują się w duszy człowieka ze względu na jej niematerialny charakter i ze względu na zdolność do mądrości, która polega przede wszystkim na kontemplacji Boga<sup>20</sup>. Jednakże również w człowieku zewnętrznym i w jego wymiarze cielesnym możemy odnaleźć jakies ślady Stwórcy (*vestigium*). Pierwsza triada, na którą wskazuje Augustyn w tym wymiarze, to rzecz oglądana (*ipsa res*), widzenie (*visio*) i uwaga na poznawanej rzeczy (*intentio*):

te trzy elementy, choć różnej natury, stanowią jednak pewnego rodzaju jedność, to znaczy: kształt oglądanego ciała, jego obraz wyciśnięty w zmyśle (wizja albo działanie zmysłu) oraz wola zwracająca zmysł do widzialnego przedmiotu i zatrzymująca na nim samą wizję. [...] Otóż, przy całej różności substancji tych trzech elementów, łączą się one w tak doskonałą jedność, że tylko osąd rozumu może przeprowadzić rozróżnienie dwóch pierwszych, tj. formy oglądanego ciała i jego obrazu wytworzonego w zmyśle, czyli wizji. Co do woli, to jest ona udarowana tak wielką mocą łączenia tych dwóch elementów, że z jednej strony, dla poruszenia zmysłu zwraca go na do rzeczy widzialnej, a z drugiej strony – zatrzymuje na niej działający już zmysł<sup>21</sup>.

Druga triada człowieka zewnętrznego to: pamięć, wizja wewnętrzna i wola (*memoria, interna visio, voluntas*), tłumaczona przez Augustyna podobnie do poprzedniej<sup>22</sup>. Zwracając uwagę na triady człowieka zewnętrznego, w sposób analogiczny do triad istniejących w świecie materialnym, autor *De Trinitate* wyraźnie podkreśla, że w sensie właściwym nie tworzą one obrazu Bożego w człowieku o którym mówi Księga Rodzaju:

<sup>19</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., X, XI, 18, s. 326.

<sup>20</sup> Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XII, IV, 4, s. 357.

<sup>21</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XI, II, 5, s. 335.

<sup>22</sup> Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XI, III, 6, s. 336–338.

Trójca ta nie jest obrazem Boga [*imago Dei*]. Jest to bowiem troistość wywodząca się z najniższego, cielesnego stworzenia, od którego dusza stoi wyżej. I tworzy się ona w duszy za pośrednictwem zmysłów cielesnych. Nie znaczy to jednak, aby nie było w niej pewnego podobieństwa. Zresztą, czy istnieje coś, co by stosownie o swojego stopnia i według swojej miary nie nosiło na sobie jakiegoś podobieństwa z Bogiem, z tej racji, że „wszystkie dzieła Pańskie są bardzo dobre” (Syr 39, 21), bo On jest Dobrem najwyższym. Tak więc w tej mierze, w jakiej wszystko jest dobre, każda rzeczy posiada pewne, choć bardzo dalekie podobieństwo z najwyższym Dobrem [„*similitudo summi boni*”]<sup>23</sup>.

Warto zauważyć, że Augustyn używa określeń „obraz Boży” (*imago Dei*) i „podobieństwo do Boga” (*similitudo Dei*) w innym znaczeniu, niż miało to miejsce u św. Ireneusza i przyjęte jest w dużej części teologicznej tradycji, gdzie podobieństwo oznacza doskonałość obrazu. W tych rozważaniach Augustyna podobieństwo jest najbardziej ogólnym znaczeniem obrazu, w którym nie zawiera się cecha doskonałości. Autor *De Trinitate* używa tego ogólnego określenia podobieństwa do Boga w swoich rozważaniach etycznych, aby wyjaśnić naturę grzechu:

Będąc naturalnym, podobieństwo to jest dobre i jest w porządku; lecz jeśli jest ono wypaczone, wtedy staje się złe i występne. Bo nawet w grzechach swoich dusze niczego innego nie szukają niż jakiegoś upodobnienia się do Boga mimo pełnej pychy i niewolą wypaczonej wolności. Nawet pierwsi rodzice nie zgadzali się na grzech, dopóki im nie powiedziano: „Będziecie jako bogowie” (Rdz 3, 5). To prawda, że wszelkie stworzenie nosi na sobie pewne podobieństwo z Bogiem. Ale nie każde jest z tej racji obrazem Boga. Obrazem Boga może być tylko ten byt, ponad którym jest tylko Bóg. Obraz bowiem to bezpośrednie odbicie Boga, zatem żadne stworzenie nie może stanąć między Bogiem, a jego obrazem<sup>24</sup>.

Ostatni temat dotyczący *imago Dei*, na który chcielibyśmy zwrócić uwagę w rozważaniach Augustyna, to zagadnienie tego, czy ludzka wspólnota, a zwłaszcza ta najbardziej podstawowa: małżeństwo

<sup>23</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XI, V, 8, s. 341.

<sup>24</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XI, V, 8, s. 341.

i rodzina, może być uważana za *imago Dei*. Niewątpliwie, wzięwszy pod uwagę powyżej ukazane założenia, na których opiera się Augustyńska teologia *imago Dei*, możemy już przypuszczać, że autor *De Trinitate* odrzuci taką opinię. Wskazuje na to przede wszystkim przekonanie, że obraz Boży nie może istnieć w niczym, co jest materialne, a tylko w niematerialnej duszy. Ta pierwsza intuicja okazuje się słuszna:

opinia tych, którzy dopatrują się troistego obrazu Bożego w trzech osobach, występujących w naturalnym porządku życia ludzkiego, wydaje mi się zupełnie nieprawdopodobna. Szuka się bowiem urzeczywistnienia obrazu Bożego w obecności męża i żony w małżeństwie oraz w dziecku, które dopełnia tę trójcę. Mąż – według owego mniemania – zajmowałby tu w pewnym sensie miejsce Boga Ojca. Dziecko pochodzące od niego przez zrodzenie przedstawiałoby Syna. Trzecia zaś osoba, odpowiadająca Duchowi Świętemu, to by była – jak utrzymują – niewiasta, która pochodzi od męża, nie będąc jednak ani jego synem, ani córką (Rdz 2, 22), chociaż poczyna i rodzi potomstwo<sup>25</sup>.

Augustyn nazywa powyższą analogię fałszywą („falsa”) i absurdalną („absurda”), co jego zdaniem może być łatwo wykazane. Główne ostrze krytyki autora *De Trinitate* uderza w brak precyzji tej analogii. Najważniejsze zarzuty mogą być streszczone w następujący sposób. Po pierwsze, analogia jest nieprawdziwa, gdyż osoby Trójcy Świętej nie mogą być w sposób precyzyjny porównane z członkami rodziny, np. matka nie może reprezentować Ducha Świętego, ponieważ w ludzkiej rodzinie syn pochodzi od matki, a w Trójcy Świętej to Duch Święty pochodzi od Syna<sup>26</sup>. Po drugie, człowiek nie może być stworzony na obraz jednej Osoby Trójcy Świętej, ale tylko na obraz całej Trójcy. Gdyby było inaczej, oznaczałoby to, że „człowiek by nie był na obraz Boży zanimby żony nie pojął i zanimby się im obojgu dziecko nie urodziło”<sup>27</sup>. Najważniejszym argumentem przeciwko społecznemu rozumieniu *imago Dei* pozostaje jednak niewzruszone przekonanie Augustyna, że wymiar materialny: ciało, płeć i różnica płciowa, nie mogą w żaden sposób reprezentować Trójcy Świętej<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XII, V, 5, s. 358.

<sup>26</sup> Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 359.

<sup>27</sup> Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XII, VI, 8, s. 362.

<sup>28</sup> Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XII, VIII, 12, s. 365–366.

Augustyńska teologia *imago Dei* w sposób decydujący wpłynęła na rozumienie tego pojęcia w zachodnim chrześcijaństwie i określiła główne elementy tej teologii na całe wieki. Na obrzeżach teologii pozostały inne sposoby rozumienia *imago Dei*, nawiązujące do chrystocentryzmu św. Ireneusza czy do krytykowanego przez Augustyna społecznego wymiaru obrazu i podobieństwa Bożego. Niewątpliwie popularność Augustyńskiej teologii może być przypisana m.in. św. Tomaszowi z Akwinu, który 800 lat po Augustynie dokonał imponującej syntezy myśli patrystycznej z filozofią Arystotelesa<sup>29</sup>.

### Tomasz z Akwinu

Teologia obrazu Boga znajduje ważne miejsce w myśli Doktora Anielskiego. Święty Tomasz z Akwinu poświęca temu tematu sporo uwagi w swoich najważniejszych dziełach: *Scriptum super libros Sententiarum*, *Quaestiones disputatae de veritate*, *Quaestiones disputatae de potentia* oraz *Summa theologiae*. Nie jest naszym celem przedstawienie różnic między tymi ujęciami czy też rozwoju Tomaszowej teologii. Dlatego też skoncentrujemy się raczej na przedstawieniu trynitarnego wymiaru *imago Dei* w *Summa theologiae*, która powstała w latach 1266–1273 i zawiera najdojrzałą, najbardziej usystematyzowaną teologię obrazu Boga u Tomasza<sup>30</sup>.

Główny fragment *Summa theologiae*, gdzie autor zajmuje się tematem *imago Dei*, znajduje się w pierwszej części tekstu: w traktacie o stworzeniu. Po omówieniu wstępnych kwestii dotyczących stworzenia (q. 44–49) Tomasz zajmuje się stworzeniem aniołów (q. 50–64), całego świata (q. 65–74) i człowieka (q. 75–102). Centralną kwestią znajdującą się w tym miejscu traktatu teologicznej antropologii jest kwestia 93, której głównym tematem jest stworzenie człowieka na obraz Boży<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Na temat związków między Augustynem a Tomaszem w dziedzinie teologii *imago Dei* por. J. E. Sullivan, *The image of God. The doctrine of St. Augustine and its influence*, Dubuque 1963, s. 204–287.

<sup>30</sup> Por. D. J. Merriell, *To the image of the Trinity. A study in the development of Aquinas' teaching*, Toronto 1990, s. 9–10.

<sup>31</sup> Por. C. M. LaCugna, *God for us...*, dz. cyt., s. 143–180.

Akwinata rozpoczyna kwestię 93 od wstępnych ustaleń dotyczących definicji tego, czym jest obraz. Tomasz najpierw rozróżnia – w sposób analogiczny do końcowych rozważań, które przeprowadziliśmy powyżej na temat Augustyna – między *imago* i *similitudo*. To drugie określenie jest szersze, bardziej pojemne i ogólne; *imago* musi zawierać *similitudo*, ale samo *similitudo* nie wystarcza do zaistnienia *imago*. Na przykład jedno jajko może być podobne do drugiego, ale nie są one obrazami siebie. Aby zaistniał obraz musi zaistnieć pochodzenie jednego bytu od drugiego<sup>32</sup>.

Równość nie jest cechą konieczną *imago*, lecz tylko obrazu doskonałego. A więc gdy Księga Rodzaju mówi, że człowiek został stworzony na obraz Boga („ad imaginem Dei” w tłumaczeniu Wulgaty), dla Tomasza nie oznacza to, że człowiek został stworzony na obraz Chrystusa, który jest doskonałym obrazem Boga, ale tylko, że człowiek jest niedoskonałym obrazem Boga. Zgodnie więc ze słowami Listu do Kolosan to Syn Boży jest doskonałym obrazem Ojca („imago Dei perfecta”): „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15) i dlatego Pismo św. nigdy nie mówi o Nim, że jest „ad imaginem”. Podobieństwo (*similitudo*) między Bogiem i Jego Synem jest doskonałe, opiera się bowiem na identyczności natury (*identitas naturae*), podczas gdy podobieństwo między Bogiem i człowiekiem jest jak podobizna króla wyrta na monecie. Wówczas podobieństwo znajduje się „w obcej naturze” („in natura aliena”).

W sposób analogiczny do Augustyna Tomasz odpowiada na pytanie, czy obraz Boga znajduje się w stworzeniach nierozumnych<sup>33</sup>. Możemy odnaleźć w nich jedynie pewne podobieństwo, ale obraz (*imago*) znajduje się jedynie w tych stworzeniach, które posiadają intelekt<sup>34</sup>. Możemy więc wyróżnić trzy stopnie podobieństwa do Boga (*similitudo*). Każdy byt jest podobny do Boga, ponieważ istnieje; istnienia ożywione są podobne do Boga, ponieważ żyją; stworzenia rozumne są podobne do Boga i są obrazem Boga (*similitudo et imago*), ponieważ posiadają rozum. Z tego również powodu anioły są

<sup>32</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* [dalej: Sth] I, q. 93, 1. Wszystkie tłumaczenia tekstów św. Tomasza są dziełem autora artykułu.

<sup>33</sup> Por. Sth I q. 93, 2: „Utrum imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis?”

<sup>34</sup> Por. D. J. Merriell, *To the image of the Trinity*, dz. cyt., s. 180–181.



w większym stopniu obrazem Boga niż ludzie, ponieważ posiadają doskonalszy, bardziej oderwany od materii intelekt<sup>35</sup>.

Obraz Boga w człowieku ma charakter dynamiczny – człowiek, w zależności od tego, czy żyje w łasce, może być obrazem Boga w większy bądź mniejszy sposób. W tej dynamice podobieństwa do Boga i rozwoju *imago Dei* w człowieku możemy wyróżnić trzy zasadnicze etapy<sup>36</sup>. Pierwszy etap to obraz stworzenia (*imago creationis*): jest on właściwy wszystkim ludziom dzięki pochodzeniu od Boga w dziele stworzenia; realizuje się w tym, że człowiek posiada naturalną zdolność poznania i kochania Boga („secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum”). Ten obraz zawarty jest w samej naturze człowieka, wspólnej wszystkim ludziom („haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus”). Drugi etap rozwoju obrazu Bożego w człowieku to obraz odrodzenia, który występuje tylko w usprawiedliwionych przez łaskę („in iustis imago recreationis”). Dzięki łasce nadprzyrodzonej człowiek może w życiu doczesnym habitualnie bądź aktualnie poznawać i kochać Boga („homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae”). Trzeci etap to obraz upodobnienia, który właściwy jest tylko zbawionym w życiu wiecznym („in beatis imago similitudinis”): w tym stanie zbawieni w niebie aktualnie („actu”) poznają i kochają Boga („secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae”)<sup>37</sup>.

Po tym wprowadzeniu możemy zadać podstawowe dla naszych rozważań pytanie o trynitarny wymiar *imago Dei* w myśli Akwinaty. Zasadniczo możemy postawić tezę, że w swoim ujęciu Tomasz podąża wiernie za św. Augustynem i jego wykładem na temat omawianej tutaj kwestii w traktacie *De Trinitate*. Pierwszy krok, którego dokonuje Tomasz, polega na postawieniu kluczowej kwestii: „Czy obraz Boży znajduje się tylko w ludzkim umyśle?” („Utrum imago

---

<sup>35</sup> Por. Sth I q. 93, a. 3.

<sup>36</sup> Por. Sth I q. 93, a. 4: „Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine?”

<sup>37</sup> Należy zauważyć, że podobieństwo występuje tutaj w drugim znaczeniu, różniącym się od znaczenia tego słowa w poprzednich trzech artykułach. Tam *similitudo* oznacza niższy od *imago* stopień podobieństwa do Boga, tutaj oznacza doskonałość *imago*.

Dei sit in homine solum secundum mentem?”<sup>38</sup>. Akwinata odpowiada na to pytanie w dwóch etapach.

Po pierwsze, autor *Summy* pokazuje, że *imago Dei* w człowieku ma naturę duchową. Aby to zilustrować, Tomasz łączy dwa cytaty z listów św. Pawła. Pierwszy pochodzi z Listu do Efezjan: „co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w naszym myśleniu” (Ef 4, 22–23). Drugi tekst znajduje się w Liście do Kolosan: „boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga – przyp. J. K.], według obrazu Tego, który go stworzył” (Kol 3, 9–10). Jeśli odnowa wewnętrzna zakłada przede wszystkim odnowę umysłu (List do Efezjan w wersji Wulgaty mówi: „renovamini spiritu mentis vestrae”) i to odnowienie wyraża się w przyoblekaniu siebie w nowego człowieka „według obrazu jego Stwórcy”, jak stwierdza List do Kolosan, wtedy *imago Dei* odnosi się do odnowienia umysłu i ma charakter duchowy.

Drugi krok stanowią rozważania Akwinaty o roli ciała w *imago Dei*. W centrum tej dyskusji znajduje się Augustyńskie rozróżnienie pomiędzy obrazem (*imago*) i śladem (*vestigium*). Tak jak mówi o tym Augustyn, jedynie w duszy człowieka może być odnaleziony obraz (*imago*), zaś w ciele, tak jak w innych bytach materialnych, możemy wskazać jedynie na ślad (*vestigium*):

w każdym stworzeniu znajduje się jakieś podobieństwo do Boga, ale tylko w stworzeniach rozumnych możemy odnaleźć podobieństwo do Boga na sposób obrazu, w innych stworzeniach jedynie jako ślad. Tym, przez co stworzenie rozumne przewyższa wszelkie inne stworzenie jest intelekt, czy też umysł. Wynika z tego, że tylko w odniesieniu do umysłu możemy mówić o obrazie Boga w stworzeniach rozumnych<sup>39</sup>.

Według Akwinaty w osobie ludzkiej może zostać odnalezione dwojakie podobieństwo (*similitudo*): *imago* w ludzkim intelekcie

<sup>38</sup> Sth I q. 93, 6.

<sup>39</sup> „In omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est, in aliis autem creaturis per modum vestigii. [...] Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem” (Sth I q. 93, 6).

i *vestigium* w ludzkim ciele. Rozróżnienie to wynika po pierwsze z faktu, że *imago* musi zdać test z bycia reprezentacją tego samego rodzaju (*repraesentatio speciei*) co byt, który jest reprezentowany; na przykład duchowy Bóg może być reprezentowany jedynie przez istnienie duchowe (*mens sive intellectus*). Inne rodzaje reprezentacji mogą być nazwane tylko „ślądami” (*vestigium*)<sup>40</sup>. Dlatego Akwinata może pójść tak daleko, żeby powiedzieć, że osoba ludzka nie jest naprawdę („essentialiter”) *imago Dei*, ale raczej że w osobie ludzkiej może zostać odnaleziony obraz Boży<sup>41</sup>.

Tak jak twierdził św. Augustyn, w strukturze duszy człowieka możemy odnaleźć triady, które odbijają Trójcę Świętą. Tomasz mówi o tym w artykule siódmym omawianej kwestii, gdzie zadaje pytanie: „Czy obraz Boży istnieje w aktach duszy ludzkiej?” („Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus?”). Jeśli rozróżnienie na akt i odpowiednią władzę duszy ma pochodzenie arystotelesowskie, to odpowiedź na postawione pytanie ma charakter Augustyński. Jeśli szukamy w duszy człowieka obrazu Trójcy św., gdzie najpierw wypowiedane jest Słowo, które łączy z wypowiadającym Miłość, to do tego, aby obraz mógł zaistnieć, potrzebne jest aktualne wypowiedzenie słowa oraz akt miłości wobec tego słowa. A więc *imago Dei* istnieje pierwszorzędnie w ludzkich aktach poznania i miłości. Drugorzędnie obraz Boga istnieje we władzach duszy<sup>42</sup>. W tym miejscu i w tym kontekście Tomasz odnosi się do Augustyńskiego obrazu Boga w duchowej triadzie duszy: istniejemy, jesteśmy świadomi, że istniejemy, i kochamy tę świadomość: *mens, notitia, amor*<sup>43</sup>. Inny potrójny obraz, bardziej doskonały niż poprzedni, to: *memoria, intelligentia, voluntas*<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> „Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam” (Sth I q. 93, 6).

<sup>41</sup> „Homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem” (Sth I q. 93, 6).

<sup>42</sup> „Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt” (Sth I q. 93, a. 7, *corpus*).

<sup>43</sup> Sth I q. 93, a. 7, *ad primum*.

<sup>44</sup> Sth I q. 93, a. 7, *ad secundum*.

Tomasz, podobnie jak Augustyn, zajmuje się także możliwościami społecznej interpretacji trynitarne wymiaru *imago Dei*. Podążając ściśle śladami św. Augustyna, św. Tomasz wyraźnie odrzuca możliwość takiej interpretacji, a zwłaszcza możliwość jej zastosowania wobec małżeństwa<sup>45</sup>. Akwinata przytacza trzy argumenty: pierwszy z nich neguje możliwość jakiegokolwiek społecznego rozumienia *imago Dei*, a dwa pozostałe podważają możliwość interpretacji małżeństwa jako *imago Trinitatis*.

Zacznijmy od najbardziej ogólnego uzasadnienia. Jeśli przyjmujemy społeczne rozumienie *imago Dei*, mówi Akwinata, wtedy jeden człowiek byłby obrazem jednej osoby boskiej, a nie całej Trójcy<sup>46</sup>. W konsekwencji musielibyśmy zrezygnować z możliwości odnalezienia trynitarne obrazu w indywidualnej osobie ludzkiej. Drugi argument Akwinaty, odnoszący się szczególnie do małżeństwa jako obrazu Trójcy, wskazuje na fakt, że Księga Rodzaju odwołuje się do obecności *imago Dei* w Adamie i Ewie (Rdz 1, 26), nie wspominając o zrodzeniu przez nich dzieci<sup>47</sup>. Trzeci argument jest następujący: porównanie Ojca, Syna i Ducha Świętego do ziemskich ojca, syna i matki oznaczałoby, że Duch Święty powinien być rozumiany jako macierzyńskie źródło Syna, co jest stwierdzeniem absurdalnym<sup>48</sup>.

Dokonując pewnego wartościowania argumentów Akwinaty, możemy zauważyć, że nie wydają się one szczególnie przekonujące. W odniesieniu do pierwszego uzasadnienia możemy powiedzieć, że wątpliwe jest istnienie sprzeczności w widzeniu różnych wymiarów osoby ludzkiej, gdzie rozmaite aspekty *imago*, zarówno trynitarne jak i chrystologiczne, mogą być dostrzeżone. Drugi argument Akwinaty powinien zostać szczegółowo przeanalizowany w oparciu o współczesną biblijną egzegezę Księgi Rodzaju. Pierwszy opis stworzenia (Rdz 1, 1 – 2, 3) definiuje *imago Dei* jako ludzkie panowanie nad całym stworzeniem: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam.

<sup>45</sup> Sth I q. 93, 6, ad 3; por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XII, s. 358–359.

<sup>46</sup> „Unus homo non esset nisi ad imaginem unius personae” (Sth I q. 93, 6, ad 3).

<sup>47</sup> „Secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisiproducta iam prole” (Sth I q. 93, 6, ad 3).

<sup>48</sup> „Sequeretur quod spiritus sanctus esset principium filii, sicut mulier est principium prolis quae nascitur de viro” (Sth I q. 93, 6, ad 2).

Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!»” (Rdz 1, 26)<sup>49</sup>. Istotny element tego panowania Adama i Ewy nad stworzeniem polega na płodzeniu dzieci: „«Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»” (Rdz 1, 28). Wydaje się, że Akwinata tak ściśle podąża tu za Augustynem, że pomija ten istotny element biblijnej teologii podobieństwa do Boga.

W teologii Akwinaty nie znajdziemy wspólnotowej interpretacji *imago Dei*, ale raczej wyraźne Augustyńskie argumenty za odrzuceniem takiej interpretacji. Jednakże w niektórych miejscach Tomasz daje pewne wskazówki, że mógłby, pod pewnymi warunkami, zaakceptować wspólnotowe rozumienie *imago Dei*. Jeden z tych przykładów można odnaleźć w artykule, w którym Tomasz stawia pytanie, „czy obraz Boży znajduje się bardziej w aniołach niż w człowieku”<sup>50</sup>. Generalnie odpowiedź Akwinaty jest pozytywna i zgodna z całością jego Augustyńskich założeń: ponieważ *imago* polega na racjonalnej naturze (*natura intellectualis*), *imago Dei* realizuje się w sposób doskonalszy w aniołach niż w ludziach. Powód tego jest oczywisty: anielska racjonalna natura jest doskonalsza niż jej ludzki odpowiednik<sup>51</sup>.

Dając tak klarowną odpowiedź, św. Tomasz dodaje, że w niektórych aspektach *imago Dei* może być pod pewnymi względami uznane za doskonalsze w ludziach niż w aniołach. Autor *Summy* zauważa na przykład, że „tak jak człowiek jest z człowieka, tak Bóg jest z Boga”<sup>52</sup>. Ludzka zdolność prokreacji jest tu postrzegana przez Akwinatę jako element *imago Dei*, który może także wskazywać, że w jakiś sposób seksualne małżeńskie zjednoczenie uczestniczy w godności *imago*. Doktor Anielski nie rozwija jednak tego kierunku myślenia.

---

<sup>49</sup> Zob. P. Lamarche, *Image et ressemblance: Ecriture sainte*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, continué par A. Derville, vol. 72, Paris 1971, s. 1401–1405.

<sup>50</sup> Sth I q. 93, 3.

<sup>51</sup> „Intellectualis natura perfectior est in eis” (Sth I q. 93, 3).

<sup>52</sup> „Homo est de homine sicut Deus est de Deo” (Sth I q. 93, 3).

## Jan Paweł II

Nie ulega wątpliwości, że przedstawiona powyżej augustyńsko-tomaszowa interpretacja trynitarnego wymiaru *imago Dei* stała się interpretacją klasyczną w historii zachodniego chrześcijaństwa. Zadaniem niniejszego tekstu nie jest – z oczywistych powodów – ukazanie tego wątku w teologii w sposób wyczerpujący, lecz jedynie przedstawienie pewnych możliwości interpretacyjnych, które mieszczą się w ramach teologicznej ortodoksji. Dlatego też autor jako temat ostatniej części wybrał teologiczną antropologię Jana Pawła II, którego interpretacja społecznego wymiaru *imago Dei* może być uznana za reprezentacyjną dla współczesnej dyskusji na ten temat<sup>53</sup>.

Papieski namysł nad teologią *imago Dei* należy odczytywać w odniesieniu do całości projektu antropologicznego Jana Pawła II<sup>54</sup>. Ten projekt ma ostrze antykartezjańskie. Jeżeli dla Kartezjusza i dla tego nurtu myślenia, któremu daje on początek, najbardziej podstawowe doświadczenie człowieka, na którym fundują się inne, wyraża się w stwierdzeniu: „Cogito ergo sum”, to szczególnym zamierzeniem czytającego Księgę Rodzaju Jana Pawła II (jak mówi pięknie profesor Marian Grabowski, dokonującego „translacji obrazów biblijnych na pojęcia filozoficzne” czy też „filozoficznej egzegezy”<sup>55</sup>) jest dowartościowanie ciała w tym antropologicznym projekcie. O człowieku można by powiedzieć: „mam ciało, więc jestem”. W tym świetle Jan Paweł II czyta biblijny opis stworzenia<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Na ten renesans społecznego rozumienia teologii *imago Dei* wskazuje myśl takich współczesnych teologów, m.in. Hans Urs von Balthasar, Angelo Scola, David Schindler, John Zizioulas, Gisbert Greshake.

<sup>54</sup> Fragmenty poniższego tekstu są przepracowaną wersją już wcześniej opublikowanego tekstu autora: *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II*, [w:] *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski i A. Słowikowski, Toruń 2009, s. 181–191.

<sup>55</sup> M. Grabowski, *W stronę antropologii adekwatnej*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, Toruń 2004, s. 20.

<sup>56</sup> Podstawowym źródłem przedstawionych poniżej rozważań są papieskie katechezy o sakramentalności małżeństwa, wygłoszone podczas papieskich audiencji śródowych w Watykanie w latach 1979–1984 i wydane po raz pierwszy po polsku jako: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986. Odtąd będziemy odnosić się do tego tekstu jako do „katechez” bądź jako do „Katechez Środowych”.

W pierwszym opisie Księgi Rodzaju człowiek jest *imago Dei*, ponieważ – stworzony w szóstym dniu – wieńczy dzieło stworzenia, jest jego koroną i ponieważ Stwórca oddaje mu panowanie nad stworzonym światem: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” (Rdz 1, 26)<sup>57</sup>. Ta kapłańska teologia podobieństwa człowieka do Boga jest uzupełniona w drugim, starszym, a jednak przez swój antropologiczny charakter jakby bardziej współczesnym, jak zauważa papież, opisie stworzenia: opisie jahwistycznym. W procesie nadawania imion zwierzętom człowiek okazuje się inny od reszty stworzenia, odnajduje swoją „osobność”, która przejawia się w doświadczeniu pierwotnej samotności wobec stworzenia. Czytamy w opisie Jahwisty: „I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2, 20). To właśnie wyjątkowość i nadrzędność człowieka w świecie przyrody, zdaniem Jana Pawła II, jawi się od strony jego podmiotowego doświadczenia jako samotność.

Papież zwraca uwagę, że w procesie wyodrębnienia się człowieka z całego „widzialnego świata istot żyjących” ujawnia się jego samoświadomość jako „pierwotny i podstawowy przejaw człowieczeństwa”<sup>58</sup>. Samoświadomość Adama pojawia się więc nie jako owoc jego kartezyjskiej koncentracji nad własną jaźnią, ale jako owoc cielesnego, zapośredniczonego w zmysłach spotkania z resztą widzialnego świata. Czytamy w katechezach o sakramentalności małżeństwa:

Samoświadomość idzie w parze ze świadomością świata, wszystkich stworzeń widzialnych, wszystkich istot żyjących, którym pierwszy człowiek „dał nazwy”, aby stwierdzić swoją w stosunku do nich odrębność. Tak więc świadomość ujawnia człowieka jako tego, który posiada władzę poznawania w stosunku do świata widzialnego. Wraz z tym poznawaniem, które niejako wyprowadza go na zewnątrz jego istoty, człowiek równocześnie ujawnia się sobie samemu w całej odrębności jego istoty<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Por. J. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 125–133.

<sup>58</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>59</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 26–27.

W swojej „filozoficznej egzegezie” Jan Paweł II konsekwentnie zauważa, że Adam odnajduje – używając języka nowożytnej filozofii – swoją podmiotowość nie przez duchową koncentrację na własnym „ja”, ale dzięki pośrednictwu swego ciała. Te kolejne etapy odnajdywania podmiotowości, a przez to odnajdywania tych wymiarów, przez które jest niepodobny do świata, a podobny do Boga – *imago Dei* – to chociażby powołanie do pracy, do „uprawiania ogrodu”.

Wśród wszystkich istot stworzonych przez Boga jedynie człowiek jest wezwany do „uprawiania i doglądania” ogrodu, jak pisze Jahwista. Czytamy w katechezach: „Można powiedzieć, że świadomość «nadrzędności» wpisana w definicję człowieczeństwa rodzi się od początku na gruncie specyficznie ludzkiej «praxis»”<sup>60</sup>. Niewątpliwie ta praca w ogrodzie jest możliwa dzięki materialnej rzeczywistości ludzkiego ciała.

W kontekście papieskiej teologii *imago Dei* kluczowym etapem w biblijnym opisie stworzenia jest stworzenie Ewy. Przed tym aktem dzieło to w pewnym sensie jest niepełne, co wyraża się we wspomnianym już poczuciu samotności Adama; dał on bowiem nazwy wszelkim zwierzętom, „ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2, 20). Dopiero powołanie do życia Ewy w czasie – jak pisze papież – „genezyjskiego snu Adama”<sup>61</sup> powoduje ów radosny wybuch: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2, 23).

Stworzenie Ewy jest dalszym etapem samoidentyfikacji mężczyzny, który nadal następuje – znacznie głębiej niż w przypadku nazywania zwierząt – przez ciało. Czytamy w katechezach: „Kobiecość niejako odnajduje siebie w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość. Ta właśnie niejako «osobotwórcza» [...] funkcja płci wskazuje, jak głęboko człowiek przy całej swojej duchowej samotności, przy całej jedyności i niepowtarzalności właściwej osobie, ukonstytuowany jest przez ciało jako «ten» lub «ta»”<sup>62</sup>.

To właśnie stworzenie Ewy wprowadza kluczowy temat społeczny czy też komunijnego wymiaru *imago Dei*. Tak pisze o tym papież:

<sup>60</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>61</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>62</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 42.



Obrazem i podobieństwem Boga stał się człowiek nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także przez komunię osób, którą stanowią od początku mężczyzna i niewiasta. Funkcją obrazu jest odzwierciedlać tego, czym jest obrazem – odzwierciedlać swój pierwowzór. Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże „od początku” nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska komunia Osób<sup>63</sup>.

Niewątpliwie bezpośrednim źródłem takiej papieskiej interpretacji tematu *imago Dei* w Księdze Rodzaju jest znany tekst Soboru Watykańskiego II z konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*:

Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby „wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteśmy” (J 17, 21–22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie [„*aliqua similitudo*”] między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zjednoczonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez szczery dar z siebie samego<sup>64</sup>.

Soborowa historia tego tekstu jest bardzo burzliwa. Wcześniejsze sformułowania były znacznie bardziej radykalne. Oto jedno z nich: „Bóg, który jest jeden, subsystuje w trzech Osobach, z których każda żyje tak w relacji do innych, że jest konstytuowana w tej relacji. Należy sądzić więc, że osoby ludzkie, które są stworzone na obraz Boga jednego i troistego i odnowione na Jego podobieństwo, powinny go w tym naśladować”<sup>65</sup>. W tym tekście relacyjność Boskich Osób nadaje normatywny charakter relacyjności ludzkich więzi. Teologiczna krytyka takich sformułowań sprawiła, że ostateczne brzmienie jest znacznie bardziej ostrożne.

<sup>63</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 39–40.

<sup>64</sup> KDK 24. Soborowa historia tego paragrafu konstytucji duszpasterskiej jest przedstawiona w: J. Kupczak OP, *Komunijny wymiar obrazu Bożego w człowieku w soborowej konstytucji Gaudium et spes*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 44 (2006) nr 1, s. 87–117.

<sup>65</sup> *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. 4, pars VI, Vaticanum 1971, s. 447 [tłum. własne – J. K.].

Jak już wspomnieliśmy, komunijny wymiar teologii *imago Dei* nie był w historii chrześcijańskiej teologii dominującym sposobem rozumienia tego tematu. Znacznie bardziej popularna była psychologiczna czy też strukturalna interpretacja *imago Dei*, w której każda indywidualna osoba ludzka jest stworzona na obraz i podobieństwo Boga. Klasyczną formę takiej interpretacji nadał św. Augustyn, dla którego w ludzkim wnętrzu znajduje się obraz Trójcy Świętej. Za Augustynem podąża Tomasz z Akwinu i znakomita większość teologów Zachodu.

Dla Jana Pawła II znaczenie komunijnej interpretacji *imago Dei* polega na oświetleniu dwóch innych, ważnych aspektów przedstawianej tu teologii. Pierwszym jest antropologiczne znaczenie pojęcia daru (*donum*), drugim – miejsce ludzkiego ciała w teologii *imago Dei*. Zacznijmy od daru.

Filozoficzne pojęcie daru pojawia się w myśli Karola Wojtyły bardzo wcześnie. W książce *Miłość i odpowiedzialność* z 1958 roku dar jest opisany jako istota miłości oblubieńczej. Czytamy tam: „Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego «ja»”<sup>66</sup> oraz w pewnym sensie uczynienie owego nieprzekazywalnego „ja” czyją własnością<sup>67</sup>. Zdaniem Wojtyły tak rozumiana miłość oblubieńcza sięga znacznie dalej niż wszystkie inne formy miłości: pożądanie, życzliwość, czy nawet przyjaźń. W tekście omawianej książki czytamy: „Czymś więcej jest «dać siebie» aniżeli tylko «chcieć dobra», choćby nawet przez to drugie «ja» stawało się jakby moim własnym, jak w przyjaźni”<sup>68</sup>. Miłość oblubieńcza w przekonaniu autora *Miłości i odpowiedzialności* jest więc czymś więcej niż klasycznie rozumiana przyjaźń.

Warto zauważyć, że Wojtyła, czyniąc pojęcie daru fundamentem swojej antropologii i etyki, jakby wyprzedził współczesne zainteresowanie tym terminem. Pojęcie daru jest ważnym tematem refleksji dla wielu współczesnych myślicieli wywodzących się przede wszystkim z kręgu myśli fenomenologicznej; wymieńmy chociażby takie osoby, jak: Jean-Luc Marion, Claude Bruaire, Jacques Derrida, Kenneth L. Schmitz<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 88.

<sup>67</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 89.

<sup>68</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 88.

<sup>69</sup> Zob. J. Derrida, *Given time*, t. I, *Counterfeit money*, tłum. P. Kamuf, Chicago 1992; J. Derrida, *The gift of death*, tłum. D. Willis, Chicago 1995; J. L. Marion, *Being given. Toward a phenomenology of givenness*, tłum. J. L. Kosky, Stanford 2002; J. L. Marion,

Wydaje się, że możemy wskazać na dwie ważne przyczyny współczesnego renesansu pojęcia daru. Po pierwsze, ukazywanie sensu daru – zarówno w relacjach między ludźmi, jak też w opisie samego istnienia – łączy się ze wskazaniem na ten wymiar rzeczywistości, który nie jest utylitarny, który wymyka się kategorii *bonum utile*. Koncentracja na darze jest więc próbą przeciwstawienia się wszechobecnemu dzisiaj utylitarystyce. Po drugie, widzenie i opisywanie istnienia jako daru wydaje się próbą konstruowania nowej teodycei, nowej teologii naturalnej, która od daru zmierza ku Dawcy. Jest to szczególnie istotne w kontekście filozofii Jeana-Luca Mariona<sup>70</sup>.

Dla nas pojęcie daru ma znaczenie przede wszystkim w kontekście teologii *imago Dei*. Kluczowy tekst znajdujemy w encyklice *Dominum et vivificantem*: „Można powiedzieć, iż w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, i że przez Ducha Świętego Bóg bytuje «na sposób» daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą – Miłością. Jest Osobą – Darem”<sup>71</sup>.

Ten tekst niewątpliwie może uchodzić za podsumowanie klasycznej Augustyńskiej teologii trynitarnej. Kluczowy wydaje się związek między pojęciami trynitarne i antropologicznymi. „Bóg bytuje na sposób daru”, a człowiek ma stać się szczerym czy też bezinteresownym darem z siebie samego, jak czytamy w cytowanym już tekście konstytucji *Gaudium et spes*<sup>72</sup>. Dar staje się wymiarem podobieństwa człowieka do Boga, częścią teologii *imago Dei*.

---

*Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996; K. L. Schmitz, *The gift: creation*, Milwaukee 1982; K. L. Schmitz, *The given and the gift. Two different readings of the world*, [w:] *The human person and philosophy in the contemporary world. Proceedings of the meeting of the World Union of Catholic Philosophical Societies. Cracow 23–25 August 1978*, t. 1, red. J. Życiński, Kraków 1980, s. 260–277; C. Bruaire, *Lettre et l'esprit*, Paris 1983; C. Bruaire, *La force et l'esprit*, Paris 1986; *Fenomen daru*, red. A. Grzegorzczak i in., Poznań 2004; R. Horner, *Rethinking god as gift. Marion, Derrida and the limits of phenomenology*, New York 2001.

<sup>70</sup> Por. *On the gift. A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, [w:] *God, the gift and postmodernism*, red. J. D. Caputo, M. J. Scanlon, Bloomington IN 1999, s. 66–71.

<sup>71</sup> Jan Paweł II, encyklika *Dominum et vivificantem* [dalej: DV], 10, [www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem_pl.html) (9.12.2014).

<sup>72</sup> KDK 24.

Jan Paweł II podkreśla, że jeśli stworzenie świata *ex nihilo* może być określone jako „obdarowanie podstawowe i «radykalne»”<sup>73</sup>, to „każde stworzenie nosi w sobie znamię daru jako najbardziej pierwotne i podstawowe”<sup>74</sup>. W gruncie rzeczy takie rozumienie daru jest innym sposobem postrzegania niekonieczności i stworzonności wszelkiego bytu. Wyjątkowe znaczenie stworzonego „znamienia daru” w człowieku polega na tym, że tylko on – jak pisze papież – potrafi „zidentyfikować sam sens daru w powołaniu z nicości do istnienia” oraz „odpowiedzieć Stwórcy językiem tej identyfikacji”<sup>75</sup>.

Tak właśnie możemy spojrzeć na miłość oblubieńczą mężczyzny i kobiety, Adama i Ewy, na ich stawanie się szczerym, bezinteresownym darem dla siebie nawzajem. Taka właśnie relacja, miłość, wzajemny dar stają się odbiciem Boga. W relacji mężczyzny i kobiety kluczową rolę tworzywa ich wzajemnej jedności stanowi ciało. Czytamy w katechezach: „Chodzi tu zaś o wartość oblubieńczego sensu ciała, o wartość przejrzystego znaku, poprzez który Stwórca – wraz z odwiecznym wezwaniem mężczyzny i kobiety i wzajemną fascynacją męskości i kobiecości – wpisał w serce obojga dar komunii, czyli tajemniczą rzeczywistość swego obrazu i podobieństwa”<sup>76</sup>.

Dar komunii jest w rzeczywistości ludzkiej obrazem i podobieństwem Trójjedynego Boga, *imago Dei*<sup>77</sup>. Jeżeli w tworzeniu tej jedności między mężczyzną i kobietą kluczowa rola należy do płci, fizyczności, zmysłowości, to musimy na nowo spojrzeć na rolę ludzkiego ciała, rolę „wzajemnej fascynacji męskością i kobiecością” jako tworzywa *imago Dei*. Niewątpliwie Jan Paweł II odżegnuje się od jakiegokolwiek biologizmu w patrzeniu na ciało, ale z drugiej strony raczej ma George Weigel, kiedy pisze, że papieskie „Katechezy Środowe” są „przełomowym momentem w wypędzaniu z katolickiej teologii moralnej manichejskiego demona wraz z jego deprecjonowaniem płciowości człowieka”<sup>78</sup>. Oddajmy głos samemu papieżowi:

<sup>73</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>74</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>75</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>76</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>77</sup> Por. P. A. Fox, *God as communion. John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the retrieval of the symbol of the Triune God*, Collegeville MN 2001.

<sup>78</sup> G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Kraków 2000, s. 433–434.

Ciało ludzkie było od początku wiernym świadkiem i wrażliwym sprawdzianem pierwotnej „samotności” człowieka w świecie, stając się zarazem przez swoją męskość i kobiecość przejrzystym wymiarem wzajemnego obdarowania w komunii osób. W ten sposób ciało ludzkie w tajemnicy stworzenia nosiło na sobie niepowątpiewalne znamię „obrazu Bożego”, stanowiło też swoiste źródło pewności tego obrazu wyrażonego w całym człowieczeństwie<sup>79</sup>.

Wyraźne potwierdzenie przez Jana Pawła II znaczenia ludzkiego ciała w teologii *imago Dei* jest kolejnym krokiem w przewyciężaniu dualistycznej antropologii, która wywarła tak głęboki wpływ na współczesny sposób pojmowania człowieka. Adekwatna antropologia papieża jest niewątpliwie powrotem do najbardziej twórczych intuicji antropologii biblijnej, w której ciało jest jedynym sposobem ludzkiego istnienia w świecie, a człowiek jest „ciałem wśród ciał”<sup>80</sup>. „Mam ciało, więc istnieję”.

Bez rozszerzania historycznych analogii możemy jedynie zwrócić uwagę na to, że kwestia ciała w teologii *imago Dei* nie była w historii chrześcijańskiej teologii szczególnie popularnym tematem. Stanowisko starożytnej szkoły aleksandryjskiej: Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesusa, którzy uczyli, że Boży obraz realizuje się przede wszystkim w duchowej części człowieka, stało się ujęciem klasycznym. Różni teologowie wymieniali więc te wymiary duszy ludzkiej, w której realizuje się *imago Dei*: rozumność, niematerialność, niezniszczalność, wolność, *apatheia*<sup>81</sup>.

Jan Paweł II zdaje się podejmować w swojej teologii *imago Dei* chrystologiczny sposób refleksji, charakterystyczny dla starożytnej szkoły egzegetów syryjskich (św. Ireneusza, Teodora z Mopsuestii, pseudo-Klemensa). W tej szkole myślenia człowiek jest nie tyle stworzony jako „obraz Boży”, ale jest stworzony „na obraz Boży” (*ad imaginem*), podczas gdy prawdziwym obrazem, ikoną niewidzialnego Boga (εικον του θεου) – zgodnie z klasycznymi sformułowaniami Nowego Testamentu – jest wyłącznie Jednorodzony Syn Boży, Jezus Chrystus (por. Rz 8, 29; 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15).

<sup>79</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>80</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>81</sup> Por. J. Kirchmeyer, *Grecque (Eglise)*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, dz. cyt., vol. 6, kol. 818–819.

Niewątpliwie takie stwierdzenie pozwala nam również na odpowiednio głęboką interpretację tego najczęściej cytowanego przez Jana Pawła II tekstu Soboru Watykańskiego II z konstytucji *Gaudium et spes*:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie<sup>82</sup>.

Fragment ten jest w gruncie rzeczy sformułowaniem papieskiej metody rozważań, która leży u źródeł jego antropologicznego projektu: „stworzenia pełnej chrześcijańskiej alternatywy wobec humanistycznych filozofii XX wieku”<sup>83</sup>. Jak wiemy chociażby z lektury książki *Pamięć i tożsamość*, to właśnie kalekie i redukcjonistyczne ujęcia fenomenu człowieka papież uważa za jedno ze źródeł tragedii XX wieku.

Nie ulega wątpliwości, że wskazany przez Sobór Watykański II społeczny (komunijny) wymiar *imago Dei* jest dzisiaj jednym z bardziej eksplorowanych i wykorzystywanych tematów teologicznych<sup>84</sup>. Takie rozumienie tej teologii odpowiada dzisiejszemu trynitarnemu zakorzenieniu teologii chrześcijańskiej, gdyż analogia dotyczy nie relacji między Jedynym Bogiem i jednostką ludzką, ale relacji między Trójcą Osób a ludzką wspólnotą<sup>85</sup>. Społeczne rozumienie teologii *imago Dei* pozwala powiązać za pomocą biblijnej kategorii *koivonia* – *communio* teologię trynitarną z eklezjologią – eklezjologią *communio*. W szczególnie istotnym dzisiaj zaangażowaniu teologii w obronę chrześcijańskiego rozumienia rodziny i małżeństwa przed współczesnymi herezjami z gatunku teorii *gender* komunijne rozumienie *imago Dei* dostarcza niesłychanie płodnych rozwiązań, które pomagają w konstruowaniu przekonującego dla dzisiejszego

<sup>82</sup> KDK 22. Por. J. Kupczak OP, *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, Toruń 2004, s. 69–97.

<sup>83</sup> J. Navarro-Valls, cyt. za: J. Elson, *Man of the year*, „Time” 1994 nr 26, s. 65.

<sup>84</sup> S. J. Grenz, *The social God and the relational self: A trinitarian theology of the imago Dei*, Louisville 2001.

<sup>85</sup> M. A. Fatula, *The Triune God of Christian faith*, Collegeville 1990.

człowieka teologicznego modelu małżeństwa i rodziny, ojcostwa i macierzyństwa, ciała i płci<sup>86</sup>. W społeczno-politycznym zorientowaniu myśli teologicznej interesująca nas tutaj teologia wydaje się dzisiaj ważną odpowiedzią Kościoła na błąd współczesnego indywidualizmu i jego fatalne konsekwencje dla ludzkich społeczności i dla Kościoła.

### Uwagi końcowe

W artykule przedstawiono cztery interpretacje trynitarnego wymiaru teologii *imago Dei*, pochodzące od czterech świętych teologów, z których każdy tworzył w innej epoce: Ireneusza, Augustyna, Tomasza z Akwinu i Jana Pawła II. Ireneusz widzi obraz Trójcy Świętej w człowieku w perspektywie historycznego włączenia człowieka w trynitarną ekonomię zbawienia, gdzie Syn i Duch Święty są rozciągniętymi w czasie stwórczymi i zbawczymi „dłońmi Ojca”. Augustyn i Tomasz preferują natomiast strukturalną wizję trynitarnego *imago Dei*, w której obraz Boży widziany jest w duchowej części ludzkiej natury, zwłaszcza wtedy, gdy skierowana jest ona ku kontemplacji Boga w aktach cnót nadprzyrodzonych. Jan Paweł II koncentruje się na społecznym czy też komunijnym rozumieniu obrazu Bożego, który był *explicite* odrzucany zarówno przez Augustyna, jak i przez Tomasza z Akwinu. Celem artykułu było ukazanie komplementarności tych ujęć, które we wzajemnym oddziaływaniu wydają się pełniej oddawać prawdę biblijnego tekstu (Rdz 1, 26).

Hans Urs von Balthasar ukazał chyba w sposób najbardziej przekonujący, że teologiczna tradycja chrześcijańskiej ortodoksji żyje nie tyle przez konstruowanie domkniętego systemu myślowego, ile przez twórcze napięcia i kontrapunkty w interpretacji Objawienia. W tym świetle możemy patrzeć na przedstawione w tym tekście cztery propozycje trynitarniej interpretacji teologii *imago Dei*. Mimo

---

<sup>86</sup> Na temat prób ukazania różnicy płciowej między mężczyzną i kobietą w kontekście *imago Trinitatis* por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, vol. IV, *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 80–81; C. M. LaCugna, *God for us...*, dz. cyt., s. 243–319; G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 347; D. L. Schindler, *Heart of the world, center of the Church. Communio ecclesiology, liberalism, and liberation*, Grand Rapids MI 1996, s. 244–249.

polemicznego ostrza i wzajemnej krytyki każda z nich, oddalona od pozostałych wiekami rozwoju teologii, wydobywa z tajemnicy objawienia inne barwy i stara się ukazać jego prawdę i piękno w kontekście własnych założeń i stawianych przez każdą epokę pytań.

## Streszczenie

Artykuł przedstawia cztery interpretacje trynitarnego wymiaru teologii *imago Dei* pochodzące od czterech świętych teologów, z których każdy tworzył w innej epoce: Ireneusza, Augustyna, Tomasza z Akwinu i Jana Pawła II. Ireneusz widzi obraz Trójcy Świętej w człowieku w perspektywie historycznego włączenia człowieka w trynitarną ekonomię zbawienia, gdzie Syn i Duch Święty są rozciągniętymi w czasie stwórczymi i zbawczymi „dłońmi Ojca”. Augustyn i Tomasz preferują strukturalną wizję trynitarnego *imago Dei*, w której obraz Boży widziany jest w duchowej części ludzkiej natury, zwłaszcza wtedy, gdy skierowana jest ona ku kontemplacji Boga w aktach cnót nadprzyrodzonych. Jan Paweł II koncentruje się na społecznym czy też komunijnym rozumieniu obrazu Bożego, który był *explicite* odrzucany zarówno przez Augustyna, jak i przez Tomasza z Akwinu. Artykuł stawia tezę o komplementarności tych ujęć, które we wzajemnym oddziaływaniu wydają się pełniej oddawać prawdę biblijnego tekstu (Rdz 1, 26).

## Summary

### **The trinitarian dimension in *imago Dei* theology. Various possibilities of interpretation**

This article presents four interpretations of the Trinitarian dimension of *imago Dei* theology, by four theologians who wrote during four different eras: St. Irenaeus, St. Augustine, St. Thomas Aquinas, and St. John Paul II. Irenaeus saw the image of the Holy Trinity in man from the historical perspective, which included it in the Trinitarian economy of salvation, where the Son and Holy Spirit are stretched during the time of creation and salvation as the „hands of the Father”. Augustine and Thomas prefer a structural vision of the Trinitarian *imago Dei*, in which the image of God is seen in the spiritual part of human nature, especially when it is directed towards the contemplation of God in acts of supernatural virtues. John Paul II focuses on the social or communion understanding of the image of God, which was explicitly rejected by both Augustine and Thomas Aquinas. This article argues for the



complementarity of these approaches, which in interaction seem to fully indulge the truth of the biblical text (Gen 1:26).

Keywords: body, woman, man, image of God, person, similarity, mind, will

## Bibliografia

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. 4, Vaticanum 1971.
- Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. II, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2003.
- Augustyn, *O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, [w:] Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, oprac. W. Seńko, Kraków 1999, s. 733–818.
- Balthasar H. U., von, *Theodramatik*, vol. IV, *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
- Bruaire C., *L'être et l'esprit*, Paris 1983.
- Bruaire C., *La force et l'esprit*, Paris 1986.
- Derrida J., *Given time*, t. I, *Counterfeit money*, tłum. P. Kamuf, Chicago 1992.
- Derrida J., *The gift of death*, tłum. D. Willis, Chicago 1995.
- Elson J., *Man of the year*, „Time” 1994 nr 26, s. 65.
- Fatula M. A., *The Triune God of Christian faith*, Collegeville 1990.
- Fenomen daru*, red. A. Grzegorzczak i in., Poznań 2004.
- Fox P. A., *God as communion. John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the retrieval of the symbol of the Triune God*, Collegeville MN 2001.
- Grabowski M., *W stronę antropologii adekwatnej*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, Toruń 2004, s. 15–67.
- Grenz S. J., *The social God and the relational self: A trinitarian theology of the imago Dei*, Louisville 2001.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- Horner R., *Rethinking god as gift. Marion, Derrida and the limits of phenomenology*, New York 2001.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. polskie (fragmenty) w: A. Bober SJ, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 54.
- Jan Paweł II, encyklika *Dominum et vivificantem.*, [www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem_pl.html) (9.12.2014).
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

- Kirchmeyer J., *Grecque (Eglise)*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, continué par A. Derville, Paris 1971, vol. 6, kol. 818–819.
- Krzemiński K., *Człowiek w Duchu Świętym. Recepcja i perspektywy rozwoju soborowej antropologii pneumatologicznej*, Toruń 2012.
- Kupczak J. OP, *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II*, [w:] *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski i A. Słowikowski, Toruń 2009, s. 181–191.
- Kupczak J. OP, *Komunijny wymiar obrazu Bożego w człowieku w soborowej konstytucji Gaudium et spes*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 44 (2006) nr 1, s. 87–117.
- Kupczak J. OP, *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, Toruń 2004, s. 69–97.
- LaCugna C. M., *God for us. The Trinity and Christian life*, San Francisco 1973.
- Lamarche P., *Image et ressemblance: Ecriture sainte*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, continué par A. Derville, vol. 72, Paris 1971, s. 1401–1405.
- Marion J. L., *Being given. Toward a phenomenology of givenness*, tłum. J. L. Kosky, Stanford 2002.
- Marion J. L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Merriell D. J., *To the image of the Trinity. A study in the development of Aquinas' teaching*, Toronto 1990.
- Myszor W., *Wprowadzenie. Kościelne nauczanie w II wieku*, [w:] Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, przeł. W. Myszor, Kraków 1997, s. 5–13.
- On the gift. A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, [w:] *God, the gift and postmodernism*, red. J. D. Caputo, M. J. Scanlon, Bloomington IN 1999, s. 66–71.
- Schindler D. L., *Heart of the world, center of the Church. Communio ecclesiology, liberalism, and liberation*, Grand Rapids MI 1996.
- Schmitz K. L., *The gift: creation*, Milwaukee 1982.
- Schmitz K. L., *The given and the gift. Two different readings of the world*, [w:] *The human person and philosophy in the contemporary world. Proceedings of the meeting of the World Union of Catholic Philosophical Societies. Cracow 23–25 August 1978*, t. 1, red. J. Życiński, Kraków 1980, s. 260–277.
- Sesboüé B. SJ, *Tout récapituler dans le Christ: Christologie et Sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris 2000.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.

- Sullivan J. E., *The image of God. The doctrine of St. Augustine and its influence*, Dubuque 1963.
- Synowiec J., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987.
- Szymusiak J. M. SJ, *Posłowie*, [w:] Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 529–621.
- Tischner J., *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury „O Trójcy Świętej” św. Augustyna*, [w:] Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 9–11.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, [www.corpusthomicum.org/iopera.html#OM](http://www.corpusthomicum.org/iopera.html#OM) (9.12.2014).
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Kraków 2000.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.



ks. Robert J. Woźniak

## ONTOLOGIA TRYNITARNA I POLITYKA

UWAGI NA MARGINESIE  
DEBATY ERIKA PETERSONA I CARLA SCHMITTA  
O POLITYCZNEJ TEOLOGII

Zagadnienie relacji między teologią trynitarną i polityką nie należy do tematów zbyt często podejmowanych w refleksji teologicznej. Wobec zauważalnego obecnie powrotu teologii politycznej do kanonu refleksji humanistycznej konieczne wydaje się naszkicowanie głównych wątków myślowych, jakie teologia trynitarna wprowadziła do teorii polityki. Niniejsza prezentacja, z konieczności wybiórcza, koncentruje się wokół „debaty”, która miała miejsce między Erikiem Petersonem i Carlem Schmittem. Po krótkim i syntetycznym jej przedstawieniu zaproponuję kilka uwag natury metodologicznej, które mogą stać się przydatne w każdej dyskusji na temat odniesień do monoteizmu trynitarnego i polityki oraz teologii i polityki w ogóle. Tak zaplanowaną całość poprzedza krótkie omówienie współczesnych problemów relacji teologia–polityka, ze szczególnym uwzględnieniem problemu monoteizmu, który pozostaje kluczowym zagadnieniem każdej chrześcijańskiej teologii trynitarniej.

## 1. Wprowadzenie: monoteizm jako problem polityczny

Nowożytność nie zawsze odnosiła się pozytywnie do religii<sup>1</sup>. Co najmniej od czasów Oświecenia była ona postrzegana jako źródło zabobonu i przestarzałej wizji świata. W tym duchu tworzono koncepcje od transformacji sfery religijnej aż do jej rzeczywistej likwidacji. Od czasu powstania pierwszych systemów ateistycznych, przez XIX-wieczną krytykę religii (Karol Marks, Ludwig Feuerbach i Friedrich Nietzsche), aż do ruchu *new atheism* (Richard Dawkins, Christopher Hitchens) i radykalnej ateologii (Michael Onfray) nowożytność ujawnia swój antyreligijny popęd<sup>2</sup>, który z biegiem czasu nie tylko nie słabnie, ale wręcz przybiera na sile.

Jednym z toposów stale powtarzających się w nowożytnej debacie nad religią, jej naturą i miejscem w społeczeństwie jest wątek polityczny. Polityczna krytyka odnosi się do destabilizującej struktury społeczne funkcji religii, która nie poddaje się procesom demokratyzacji i pluralizacji. Manifest takiego sposobu myślenia, jego rekapiitulację odnaleźć można w poglądach Jürgena Habermasa przed rokiem 2001<sup>3</sup>. Niemiecki filozof przyjmuje, iż fundamentem trwałej i dojrzałej struktury społecznej jest praktyka racjonalnej komunikacji międzyludzkiej. Z jej perspektywy istnienie religii stanowi *de facto* pewnego rodzaju kłopot. Religia ze swoim własnym, partykularnym, opartym na fragmentarycznym oglądzie systemem wartości i kodów komunikacyjnych sprawia, że proces racjonalnej, zobiektywizowanej komunikacji społecznej nie może osiągnąć swej pełnej i dojrzałej postaci. Dopóki religie zajmują jedno z centralnych i uprzywilejowanych miejsc w życiu społecznym, dopóty nie będzie możliwe szersze i pełniejsze racjonalne porozumienie komunikacyjne, a zatem i pełna postać demokracji. Tak można by streścić w zarysie paradygmatyczny

<sup>1</sup> Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie: Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg in Br. 2012, s. 235–335. Zob. również dwie prace G. M. Hoff, *Die neuen Atheisten: Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009 oraz *Religionskritik heute*, Kevelaer 2010; A. McGrath, *Why God won't go away: is the new atheism running on empty?*, Lockerley 2011.

<sup>2</sup> R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2009 (*Visiae Mundi*, 1).

<sup>3</sup> Na temat jego koncepcji i dyskusji, jaka miała miejsce między nim a Ratzingerem, oraz istotnej zmiany perspektywy filozoficznej oceny zjawiska religii zob. R. J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 138–141 (*Myśl Teologiczna*, 56).

zarzut przeciw religii, sformułowany z perspektywy nowożytnej koncepcji społecznej. To właśnie ów zarzut jest motorem skrajnych wersji koncepcji oddzielenia religii i państwa, społecznej marginalizacji sfery religijnej oraz różnych wersji sekularyzacji.

Po wydarzeniach 11 września 2001 roku powyższy argument powrócił do debaty publicznej. Zaczęto podnosić głosy o istnieniu związków religijnego monoteizmu i posługującego się przemocą terroryzmu. Terroryzm zrodzony w obrębie skrajnych ugrupowań islamskich przypomnieć miał wtedy i ostatecznie udowodnić, iż religie, w szczególności zaś te monoteistyczne, niosą ze sobą przemoc, terror i odrzucenie podstawowych praw człowieka. I chociaż taka interpretacja nie może zostać uznana za jedyną, co pokazuje filozoficzne „nawrócenie” samego Habermasa<sup>4</sup>, to wydaje się, że zdominowała ona większą część opinii publicznej.

Z podobny zarzutem spotkały się również judaizm i chrześcijaństwo. W swoich pracach egiptolog Jan Assmann dowodzi, iż monoteizm żydowski i chrześcijański, wykształcony w relacji do religii egipskiej, odznacza się również skłonnością do przemocy<sup>5</sup>. Odpowiada za to, jego zdaniem, „żydowskie rozróżnienie” („mosaische Unterscheidung”)<sup>6</sup>. Monoteizm żydowski, inaczej niż pierwotny kosmoteizm

---

<sup>4</sup> Zob. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 2002 nr 568, s. 8–21. Na temat religijnych i teologicznych tropów poglądów Habermasa zob. *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, red. T. M. Schmidt, K. Wenzel, Freiburg in Br. 2009.

<sup>5</sup> Świadectwem burzliwej dyskusji teologicznej wywołanej tezami Assmanna jest książka: *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, red. P. Walter, Freiburg in Br. 2005 (Quaestiones Disputatae, 216), w której na szczególną uwagę zasługują przyczynki Ericha Zengera (*Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld vom Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht*, s. 39–73) i Klaus Müllera (*Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik*, s. 74–82). Warto prześledzić wymianę myśli zawartą w: *Religion, Politik und Gewalt. Kongress-band des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.–22. September 2005 in Berlin*, red. F. Schweitzer, Gütersloh 2006 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 29) oraz G. Palmer, *Fragen nach dem einen Gott: Die Monotheismusdebatte im Kontext*, Tübingen 2007 (Religion Und Aufklärung, 14); szczególnie ważny jest tu artykuł Ch. Markschescha, *Was kostet der Monotheismus?* (s. 283–296). Szersza debata, również z udziałem filozofów, została udokumentowana w: *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, red. R. Schieder, Berlin 2014.

<sup>6</sup> J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, München 2010.

egipski, przynosi ze sobą fundamentalny rozdział między prawdą a fałszem, prawdziwą a fałszywą religią. To sprawia, że staje się on swoistego rodzaju mową przemocy („Sprache der Gewalt”<sup>7</sup>), która z obiektywnego punktu widzenia arbitralnie wskazuje na istnienie jedynej prawdy. Assmann zarzuca religii żydowskiej, a za nią chrześcijaństwu, że przynoszą one przemoc ufundowaną na przekonaniu o istnieniu tylko jedynej prawdy, jedynej prawdziwej religii, jedyne prawdziwego Boga. Takie ujęcie sprawy, jego zdaniem, utrwała podziały i doprowadza do powstania trudnych do przekroczenia antynomii społecznych i kulturowych.

Stanowiska przytoczone powyżej wskazują na istnienie w obecnym dyskursie filozoficzno-społecznym tezy o powiązaniu między polityką a religią, a w szczególności tą jej wersją, która opiera się na doktrynalnym i kultycznym monoteizmie. Zwolennicy takiego ujęcia dysponują oczywiście szeroką gamą argumentów historycznych, które potwierdzają jego prawdziwość<sup>8</sup>. W tym względzie nie tylko religia jako taka, ale przede wszystkim monoteizm staje się głównym problemem politycznym. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że – jak zauważono wcześniej – prowadzi on do eskalacji przemocy, ale również i z tego powodu, że związany jest z określonym rozumieniem życia społecznego i jego struktur. Zdaje się on zawierać, przynajmniej *implicite*, pewną wizję polityczną, usprawiedliwiającą i rekomendującą silne skupienie życia publicznego w jednostkowym przywódcy na zasadzie: jeden Bóg i jeden Jego reprezentant – władca. Można więc zaryzykować tezę, iż określona teologia promuje określoną doktrynę polityczną, a sama polityka przybiera cechy politycznej teologii<sup>9</sup>. W przypadku monoteizmu będzie on zawsze tworzył monolityczną wizję polityczną, w której władza skupiona jest w ręku tak czy inaczej rozumianego suwerena, ikony boskiej władzy na ziemi. Czy teza ta jest prawdziwa także i w przypadku monoteizmu chrześcijańskiego?

<sup>7</sup> J. Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006.

<sup>8</sup> Związki między teologią a polityką ukazuje wyraźnie klasyczna praca E. H. Kantorowicza *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2008 (szczególnie s. 36–70).

<sup>9</sup> Wyjaśnienie tego pojęcia można znaleźć w: C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Warszawa 2012, s. 45 (przypis 1).



## 2. Debata Peterson–Schmitt albo o możliwości chrześcijańskiej teologii politycznej

Interesująca nas teza omówiona w poprzednim punkcie doczekała się okazałej literatury przedmiotowej. Jej najciekawszym ideowo fragmentem jest słynna już debata między teologiem i patrologiem Erikiem Petersonem a prawnikiem i filozofem Carlem Schmittem.

W swoim szkicu poświęconym monoteizmowi jako problemowi politycznemu (z 1935 roku)<sup>10</sup> Peterson dochodzi do zasadniczego wniosku o niemożliwości istnienia jakiegokolwiek teologii politycznej w obrębie chrześcijaństwa<sup>11</sup>. Jego zdaniem teologię polityczną należy uznać za coś właściwego niektórym prądom kultury helleńskiej i judaizmowi<sup>12</sup>. Choć w wczesnym chrześcijaństwie pojawiały się próby wykorzystywania teologii na użytek polityki czy też teologizowania polityki (choćby u Euzebiusza z Cezarei), to jednak nie zostały one uznane za prawowierną interpretację doktryny wiary.

Starożytny monoteizm interesował Petersona od samego początku jego kariery naukowej. W swojej dysertacji habilitacyjnej niemiecki teolog dowodzi, iż formuła  $\eta\epsilon\iota\varsigma\ \Theta\eta\epsilon\omicron\varsigma$  może odnosić się zarówno do Boga, jak i władcy i nie musi z konieczności wyrażać uznania teologicznego monoteizmu<sup>13</sup>. Oznacza to, iż wspomniana formuła, formalnie trącająca monoteizmem, nie musi go oznaczać materialnie. Może ona okazać się aklamacją polityczną, nie zaś religijną. Pierwsze formalne odwołanie się do terminu „teologia polityczna” pojawia się u Petersona dopiero w małym przyczynku *Göttliche Monarchie* (1925), który w dużej mierze antycypuje interesującą nas rozprawę z roku 1935<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, [w:] E. Peterson, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 23–63 (Ausgewählte Schriften, 1). Zwięzłe ujęcie idei Petersona w perspektywie teologii trynitarniej zob. F. Ch. Bauerschmidt, *The trinity and politics*, [w:] M. Levering, G. Emery, *Oxford handbook of the trinity*, Oxford 2011, s. 536–538.

<sup>11</sup> E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., s. 59.

<sup>12</sup> E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., s. 58.

<sup>13</sup> Świadczy o tym problematyka pracy habilitacyjnej Petersona, która została poświęcona zagadnieniu monoteizmu w kulturach antycznych. Zob., E. Peterson, *Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation*, Würzburg 2013 (Ausgewählte Schriften, 8).

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna*, dz. cyt., wyd. 2, Warszawa 2014, s. 54.

Interesujący nas przyczynek Petersona to erudycyjna próba wykazania prawdziwości tych tez, w szczególności w odniesieniu do kultury greckiej i teologii żydowskiej. *Monoteizm jako problem polityczny* jest obszerną i szeroko zakrojoną analizą różnych wątków filozofii i teorii politycznej od czasów Platona aż do św. Augustyna, przez Filona, Tertuliana i Euzebiusza z Cezarei. Twierdzenie o niemożliwości istnienia teologii politycznej w chrześcijaństwie opiera jednak Peterson przede wszystkim na swojej analizie teologii arian i ortodoksyjnej odpowiedzi na nią.

Otóż zradykalizowany arianizm Eunomiusza z Kyziku zawierał, zdaniem Petersona, silny moment polityczny. Eunomianizm, zgodnie z intencją jego pomysłodawcy, był próbą obrony transcendencji Boga i monarchii<sup>15</sup>. Polityczna teologia arian, którą odnajdujemy w Eunomiuszowej recepcji ariańskiej redakcji *Konstytucji Apostolskich*, widzi w Chrystusie wypełnienie starotestamentalnych pro-roctw (szczególnie Dn 2, 34), głoszących, iż obiecany Mesjasz położy kres politeizmowi i rozczłonkowanej strukturze władzy, zaprowadzając monoteizm i jedynowładztwo Rzymu). Takie ujęcie wyraża dokładnie polityczność teologii arian. Chrześcijaństwo jednak głosi monoteizm swoistego rodzaju, który opiera się na niespotykanej w przestrzeni stworzenia koncepcji jedności. Peterson powołuje się tutaj na trzecią mowę teologiczną Grzegorza z Nazjanzu, który utrzymuje, iż chrześcijaństwo głosi monarchię, jednak nie taką, jaka znana jest z politycznych systemów starożytnych. Nie jest to bowiem monarchia jedynej osoby, ale monarchia Trójjedynego Boga („dreieinige Gottes”<sup>16</sup>). Zdaniem Petersona tak rozumiana ortodoksyjna doktryna trynitarna wstrząsnęła polityczną teologią Imperium Rzymskiego, kierując interes polityczny cesarzy w stronę teologii arian, która lepiej wpisywała się w tradycyjną koncepcję władzy boskiego cesarza<sup>17</sup>. Zauważmy, iż główna siła argumentu Petersona opiera się na przekonaniu o istotnej inności starożytnego (judeo-helleńskiego) i chrześcijańskiego ujęcia koncepcji monarchii. Monarchia Boga, rozumiana przez chrześcijan w kategoriach trynitarnych, wykracza poza wszelki porządek stworzony. Z tego względu nie może być prezentowana

<sup>15</sup> E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., s. 56.

<sup>16</sup> E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., s. 58.

<sup>17</sup> E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., s. 57.

jako odzwierciedlenie immanentnego porządku władzy. Również jej aplikacja w drugą stronę i próba uczynienia z niej modelu dla władzy ziemskiej może okazać się wielce problematyczna, a być może niemożliwa do realizacji. Tym samym Peterson ogłasza nieadekwatność określonej trynitarnie chrześcijańskiej doktryny wiary i politycznej teologii. Jako że chrześcijaństwo jest monoteizmem trynitarnym, teologia polityczna nie może istnieć w jego obrębie, podobnie jak wszelkie próby usprawiedliwienia takiego czy innego systemu sprawowania władzy nie znajdują oparcia ani potwierdzenia w proklamacji doktryny ewangelicznej. Jednocześnie sama Ewangelia zostaje wyzwolona *ipso facto* z uzależnienia od władzy świeckiej<sup>18</sup>.

Na marginesie dodać trzeba, iż nie ulega wątpliwości, że koncepcja ta posiada swój bliższy kontekst w historycznych wydarzeniach powolnego dochodzenia nazistów do władzy w Niemczech i w próbach religijnych interpretacji istoty ruchu narodowo-socjalistycznego. W takim kontekście sprzeciw Petersona wobec możliwości doktrynalnego usprawiedliwienia konkretnej formy sprawowania władzy przybiera szczególny charakter i zyskuje na historycznym znaczeniu. Stanowi nie tylko sprzeciw intelektualisty wobec pewnego rodzaju nadużycia doktrynalnego, ale wyraz niemożności mariażu nazizmu i religii, szczególnie chrześcijańskiej. W tym znaczeniu krytyka Petersona może być rozumiana jako próba ostrzeżenia przed nadchodzącą katastrofą.

Teoria Petersona okazała się niemożliwa do zaakceptowania<sup>19</sup> przez jednego z jego bliższych przyjaciół i jednocześnie wybitnego

---

<sup>18</sup> E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., s. 59. Należy podkreślić, iż argument z teologii trynitarniej nie jest jedynym służącym Petersonowi do rozwiązania zbyt ścisłych więzów między chrześcijaństwem a polityką. Peterson dysponuje w tym względzie drugim argumentem. Chodzi o Augustyńską eschatologię, która stanowiąc przeciwwagę dla Euzebiańskiej teologii imperium rzymskiego, wskazuje, iż pokój, którego oczekują chrześcijanie, jest dziełem Boga, a nie cesarza, i posiada charakter transcendentny. Por. M. J. Hollerich, *Introduction*, [w:] E. Peterson, *Theological tractates*, Stanford 2011, s. xxiv (Cultural Memory in the Present).

<sup>19</sup> Wspomniany brak akceptacji związany był również i z tym, iż Peterson w ostatnim przypisie do swojego tekstu z 1935 wyraźnie odwołuje się do Schmitta, przypisując jego autorstwu termin „polityczna teologia”. W tym samym przypisie autor zdradza intencję, jaką przyświecała mu przy pisaniu *Monoteizmu*, a którą była chęć polemicznego wobec Schmitta wykazania niemożliwości teologii politycznej. Zob. E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., przypis 168.

eksperta w dziedzinie filozofii polityki, Carla Schmitta. Podstawą jego rozumienia polityki jest założenie istnienia ścisłego, organicznego i nierozzerwalnego związku między pojęciami politycznymi i teologicznymi. „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie – notuje autor – to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”<sup>20</sup>. W tej perspektywie należy czytać i rozumieć krytykę, jaką Schmitt skierował wobec Petersonowskiej koncepcji przeciwnej istnieniu politycznej teologii, a która znalazła wyraz w *Teologii politycznej*. Schmitt przyjmuje, iż Petersonowska negacja chrześcijańskiej teologii politycznej oznacza *de facto* sprzeciw wobec wszelkich form chrześcijańskiej obecności w polityce. Teoria Petersona (Schmitt nazywa ją „legendą o definitywnym teologicznym odrzuceniu”<sup>21</sup>) miałaby w ten sposób odsłaniać swoje zaplecze w postaci przekonania o radykalnej apolityczności chrześcijaństwa.

Jak stwierdza Michael J. Hollerich<sup>22</sup>, interpretacja Schmitta opiera się na braku dokładnego zrozumienia tezy Petersona, który *de facto* nigdy nie głosił tak radykalnego odpolitycznienia chrześcijaństwa i Ewangelii, przestrzegając jedynie przed potencjalnymi skutkami zbyt uproszczonych schematów łączenia tego, co polityczne, z tym, co religijne, szczególnie w przypadku chrześcijaństwa. Tak radykalne tezy byłyby nie do przyjęcia, ponieważ wszystko wskazuje na to, że chrześcijaństwo ma jednak coś do powiedzenia polityce. Peterson usilnie próbował bronić teologii i chrześcijaństwa przed redukcjonistycznymi interpretacjami służącymi do celów politycznych. Teologia polityczna, którą poddaje on krytyce, polega na nieuzasadnionym przekształceniu dogmatu wiary w ideologiczne zaplecze usprawiedliwiające taką czy inną formę władzy. W tym względzie, powtórzmy, nie ulega wątpliwości, że diagnoza Petersona jest słuszna: chrześcijaństwo i jego dogmaty, w tym szczególnie prawda wiary o trójjedności Boga, nie mogą być ideologizowane dla fundowania teoretycznego zaplecza politycznego władzy, nie mogą tym samym stanowić jej ostatecznej legitymizacji.

Zauważmy, iż w omawianej debacie kluczową rolę odgrywa teologia trynitarna. To z niej właśnie Peterson czerpie siłę swojej

---

<sup>20</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna*, dz. cyt., s. 77.

<sup>21</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna*, wyd. 2, dz. cyt., s. 31–34.

<sup>22</sup> M. J. Hollerich, *Introduction*, dz. cyt., s. xxv.

argumentacji przeciwko upolitycznieniu teologii i teologizowaniu polityki. Jego zdaniem chrześcijaństwo dzięki przeobrażeniu treściowej zawartości monoteizmu odcięło się od wszelkich prób upolitycznienia. Klasyczny monoteizm może stać się swoistego rodzaju paradygmatem politycznym na zasadzie: jeden Bóg, jeden monarcha. Należy jednak zgodzić się z Petersonem, że nie chodzi w nim o zwykły monoteizm bez żadnej klasyfikacji, lecz o monoteizm trynitarny<sup>23</sup>. Ten, choć nie przestaje dzielić z każdym innym monoteizmem podstawowej prawdy o jedyności Boga, to jednak ujmuje ją zdecydowanie inaczej. Trynitarna koncepcja Boga modyfikuje znacząco zwyczajne rozumienie jedyności Stwórcy. Objawienie interpretowane w Kościele wyraźnie wskazuje, iż boska jedność polega nie tyle na Jego byciu monolityczną monadą, ile na osobowej wielości dawanego i przyjmowanego życia. Boska jedność i jedność tworzą w ten sposób najwyższą formę relacyjnej, osobowej wielości. Monarchia Boga rozciąga się na wszystkie trzy boskie Osoby, które stanowią ją w absolutnej harmonii.

To wszystko zabezpiecza chrześcijaństwo przed zbyt daleko idącymi mariażami z różnymi wersjami polityki. Ontologia boskiego wewnętrznego życia jest tak odległa od wszystkiego, co znamy z powszedniego doświadczenia, iż jej proste przeniesienie w przestrzeń polityczną okazuje się zadaniem trudnym, narażonym na wysokie ryzyko pomieszania porządków dyskursu, a czasami wręcz niemożliwym. Dzieje się tak szczególnie wtedy, kiedy konkretna teoria polityczna szuka w monoteizmie trynitarnym usprawiedliwienia swoich własnych zasad i reguł sprawowania władzy. W tym względzie należy zgodzić się z Petersonem bez żadnych zastrzeżeń, przyjmując jego wersję polityczno-trynitarnego apofatyizmu. Z drugiej strony, trzeba wyrazić za Schmittem brak zaufania do zbyt zradykalizowanych form takiego apofatyizmu, kiedy rościłby on sobie pretensje do odrzucenia wszelkiego zaangażowania chrześcijan w politykę. Wydaje się, o czym sam Peterson milczy, że istnieją takie formy teologii politycznej, które mogłyby być usprawiedliwione wewnątrz chrześcijaństwa. Innymi słowy: przekonanie Petersona, iż polityczna teologia w takiej wersji, w jakiej on ją przedstawia, jest w chrześcijaństwie

---

<sup>23</sup> Jego główne wyznaczniki ideowe opisuje: Y. Labbe, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris 1987 (Cogitatio Fidei).

niemożliwa, należy uznać za wiarygodne. Stwierdziwszy to, trzeba jednak postawić pytanie, czy w ogóle istnieje jakakolwiek forma teologii politycznej, która byłaby do pogodzenia z chrześcijańskim depozytem wiary. Pytaniem tym zajmiemy się w następnym paragrafie.

### **3. Próba trynitarnie ufundowanej teologii politycznej w ramach szerszego projektu ontologii trynitarniej**

Wydaje się, że uwzględniając zastrzeżenia Petersona, istnienie teologii politycznej opartej na doktrynie chrześcijańskiej jest możliwe. Taka teologia musiałaby jednak uwzględniać specyfikę monoteizmu trynitarnego, stanowiącego samo centrum chrześcijańskiej wiary. Czy, historycznie rzecz ujmując, dysponujemy formami teologii politycznej spełniającymi postawiony wymóg?

Dwudziesty wiek był świadkiem pojawienia się wielu form politycznej teologii. Zostawmy na boku te, które w sposób oczywisty same wykazały swoją nieadekwatność i nieprawdziwość. Wśród nich należy postawić na pierwszym miejscu komunizm i nazizm, dwa przekleństwa wieku, będące niczym innym jak zlaicyzowanymi formami skorumpowanej, odkształconej i zmutowanej eschatologii chrześcijańskiej, prefigurowanej w teologii historii Joachima z Fiore<sup>24</sup>.

Formą dominującą polityczne teorie w chrześcijaństwie są teologie wyzwolenia. Zapoczątkowane w minionym wieku, powstały jako mariaże lewicujących i rewolucyjnych w zabarwieniu europejskich prądów społecznych, przeszczepionych na grunt Ameryki Łacińskiej. Ich manifestem pozostaje książka Gustavo Gutiérreza *La teología de la liberación*<sup>25</sup>. Podstawowym założeniem wszelkich form teologii wyzwolenia jest poczucie solidarności społecznej, bez której niemożliwe jest dzieło ewangelizacji. W swoim podstawowym dziele

<sup>24</sup> H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I–II, Paris 1979; szczegółowe omówienie trynitarnych aspektów politycznej wizji Joachima można odnaleźć w: A. Stagliano, *L'Abate calabrese – Fede cattolica nella Trinita e pensiero teologico della storia in Gioacchino Da Fiore*, Città del Vaticano 2014 [tłum. własne – R. W.].

<sup>25</sup> Ostatnie, siedemnaste wydanie tej pozycji: G. Gutiérrez, *La teología de la liberación*, Salamanca 2009 (Verdad e Imagen).

Gutiérrez nie odwołuje się jednak do teologii trynitarniej, która najwyraźniej nie jest dla niego podstawą zaproponowanych rozwiązań. Brak ten stanowi zapewne jeden z najbardziej odczuwalnych mankamentów jego teorii wyzwolenia, która sprawia, że całość wizji pozbawiona jest głębszego ufundowania teologicznego. Uzupełniana jest ona jednak systematycznie przez wielu spośród głównych teologów wyzwolenia oraz jej sympatyków. Spośród nich wypada zatrzymać się nad propozycją Leonarda Boffa, która wydaje się paradygmatyczna dla całego ruchu teologii wyzwolenia. Autor *A Trindade, a sociedade e a libertação*<sup>26</sup> twierdzi, iż właściwie ujęta teologia trynitarna, szczególnie w perspektywie latynoskiego kontekstu<sup>27</sup>, prowadzi do wykształcenia krytycznego podejścia do osoby, wspólnoty, społeczeństwa i Kościoła<sup>28</sup>. Krytyczny wymiar trynitarniej refleksji może ujawnić się dopiero wtedy, kiedy sama ona zostanie uwolniona od odziedziczonego balastu w postaci determinujących ją pojęć metafizyki klasycznej<sup>29</sup>. Aby teologia trynitarna mogła służyć wyzwoleniu ludzkości, sama musi zostać wyzwolona konceptualnie z okowów ahisterycznego myślenia w kategoriach metafizycznych. Boff zwraca szczególną uwagę na dwubiegunową współzależność Trójcy i społeczeństwa: ludzka społeczność odnosi się do Trójcy<sup>30</sup>, która

---

<sup>26</sup> L. Boff, *A Trindade, a sociedade e a libertação*, Petrópolis 1986. Korzystam z angielskiego tłumaczenia tej klasycznej już pozycji: L. Boff., *Trinity and society*, Maryknoll NY 1988.

<sup>27</sup> L. Boff, *Trinity and society*, dz. cyt., s. 11–13, 123.

<sup>28</sup> L. Boff, *Trinity and society*, dz. cyt., s. 148.

<sup>29</sup> L. Boff, *Trinity and society*, dz. cyt., s. 118.

<sup>30</sup> Mamy tu do czynienia z autorską recepcją szeroko dyskutowanej w najnowszej teologii trynitarniej tendencji tzw. trynitaryzmu społecznego, który próbuje dokonać opisu ontologii wewnętrznego życia Boga, odwołując się do modeli zaczerpniętych z teorii społecznej. Trzeba wyraźnie stwierdzić, iż taka praktyka (obecna chociażby u J. Moltmanna) nie może być przyjmowana bez istotnych dopowiedzeń. Jeśli przenosimy pojęcie społeczności do wnętrza boskiego życia, musimy zdawać sobie sprawę z jego totalnej nieadekwatności i konieczności analogicznego rozumienia języka w teologii. Wspólnota Trzech Osób Boskich przekracza każde ludzkie doświadczenie wspólnoty. Jej cechą wyróżniającą jest przede wszystkim fakt, iż wspólnota w Bogu posiada charakter ontologiczny, oznacza rzeczywistość jeden „byt”, nie zaś, jak w przypadku ludzkich społeczności, szereg bytów powiązanych ze sobą w wolny sposób. W tym sensie Greshake rozróżnia, z całą słusznością, wspólnotę ludzką i boskie *communio* (zob. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 2009). Najnowsze, aktualne streszczenie i podsumowanie całej debaty na temat „social trinitarianism” można znaleźć w: G. van den Brink, *Social trinitarianism: a discussion*

znów stanowi jej doskonały model<sup>31</sup>. Tym samym trynitarne wspólnota staje się teologicznym fundamentem integralnego wyzwolenia. Dla Boffa faktem jest, iż chrześcijańska wizja społeczeństwa powinna opierać się na teologii trynitarnej. Przy czym nie próbuje on stworzyć teologii politycznej w sensie teologicznego usprawiedliwienia konkretnej formy działania politycznego, ale zręby teologicznej krytyki zastanych modeli sprawowania władzy.

Naszkiecowana powyżej, z konieczności zdawkowa, próba połączenia teologii trynitarnej i kwestii polityczno-społecznej, jaką odnajdujemy w teologii wyzwolenia, zbliża się<sup>32</sup> znaczeniowo do paradygmatu ontologii trynitarnej, zaproponowanej i sformułowanego przez Klausa Hemmerlego<sup>33</sup>. Projekt ten opiera się na klasycznym założeniu, iż cała rzeczywistość stworzenia nosi na sobie „ślady trynitarności”. Takie ujęcie pozwala przyjąć zasadę, wedle której teologia trynitarne dostarcza nie tylko modeli obrazujących objawioną prawdę o wewnętrznym życiu Boga i o Jego zaangażowaniu w dzieje świata, ale również zawiera w sobie konkretne postulaty, zdolne, wbrew fundamentalnej tezie Kanta, kształtować codzienne *praxis* chrześcijańskiego zaangażowania w świat na wielu jego poziomach i w wielu wymiarach, w tym również społecznym. Szeroko dzisiaj dyskutowana ontologia trynitarne zakłada istnienie naturalnego, opartego na samym trynitarnej akcie stwórczym powiązania między byciem świata i byciem Boga. W tym przypadku istota teologii politycznej nie polega już na dogmatycznej legitymizacji formy władzy, lecz na propozycji odniesienia paradygmatów jej sprawowania do teologii

---

*of some recent theological criticisms*, „International Journal of Systematic Theology” 16 (2014) nr 3, s. 331–350. Warto również zapoznać się z interesującymi głosami K. Tunner, *Social trinitarianism and its critics*, [w:] *Rethinking trinitarian theology: disputed questions and contemporary issues in trinitarian theology*, ed. G. Maspero, R. J. Woźniak, London–New York 2012, s. 368–386 i K. Kilby, *Perichoresis and projection: problems with social doctrines of the trinity*, „New Blackfriars” 81 (2000) nr 957, s. 432–445. Z punktu widzenia teologii analitycznej zob. artykuły zebrane w: *Philosophical and theological essays on the Trinity*, ed. Th. McCall, M. Rea, Oxford 2010, szczególnie s. 19–169.

<sup>31</sup> L. Boff, *Trinity and society*, dz. cyt., s. 119.

<sup>32</sup> Możemy w tym przypadku mówić o zbliżeniu jedynie z tego powodu, że kontekstualizacja, jakiej poddaje teologię trynitarne teologia wyzwolenia, sama została poddana gruntownej krytyce. Chodzi przede wszystkim o to, że niektóre formy teologii wyzwolenia przybierały niepokojący, otwarcie polityczny charakter.

<sup>33</sup> K. Hemmerle, *Tezy ontologii trynitarnej*, przeł. L. Skolik, Kielce 2003.



trynitarnej, z których teoria polityczna mogłaby czerpać konkretne wzorce postępowania. Teologia trynitarna nie stanowi tutaj żadnego ideologicznego umocowania teorii politycznej, ale wyznacza dla niej niedościgły wzorzec tworzenia schematów właściwych działań.

Z zachowaniem zasady analogii można pokusić się o przedstawienie dwóch momentów, które, będąc istotnymi dla namysłu teologii trynitarnej i dla jej konkretnych konceptualizacji zrodzonych z głębi Objawienia, mogą stanowić istotną korzyść dla zgodnego z duchem Ewangelii uprawiania polityki i rozumienia władzy. Chodzi o kluczowe pojęcia **relacji** i **miłości** oraz o powiązane z nimi pojęcia **jedności** i **równości**.

Pojęcie relacji jest najbardziej kluczową ideą teologii trynitarnej. Zgodnie z klasycznym ujęciem właściwym zarówno dla Greków jak i łacinników, odpowiada ona za konstytuowanie osób boskich w ich odrębności (Tomasz z Akwinu). Boska, trynitarna jedność posiada charakter relacyjny, jest tworzona przez szereg przeciwstawnych relacji (tradycja wylicza istnienie czterech relacji immanentnych). Relacyjność wpisana jest w samą istotę trynitarnego życia Boga aż tak dalece, że można stwierdzić, iż to właśnie ona je konstytuuje. Relacyjna natura boskiego życia stanowi, zgodnie z rozpowszechnioną interpretacją, sens Janowego twierdzenia o tym, że Bóg jest miłością. Miłość jest wyjątkowym, uprzywilejowanym sposobem bycia w relacji; jest ona dla niej swoistego rodzaju spoiwem. Relacje zarządzane przez miłość tworzą strukturalną jedność<sup>34</sup>.

Wewnątrz boskiej relacyjnej struktury bycia i miłości panuje absolutna równość, której nie niweczy (wręcz przeciwnie) porządek pochodzeń. Zgodnie z nauczaniem Kościoła Ojciec, Syn i Duch Święty są równi sobie co do godności, wieczności i mocy. W relacyjnej strukturze ontologicznej tworzą jeden wieczny i nieskończony boski byt.

Tak naszkicowana struktura boskiej ontologii życia wewnętrznego może rzeczywiście, zgodnie z podstawowym założeniem ontologii trynitarnej, stać się modelem życia społecznego i działalności politycznej. Oczywiście, chociaż boska relacyjność, która w miłości tworzy doskonałą strukturę jedności w wielości i absolutnej równości,

---

<sup>34</sup> Ideę strukturalnej teologii trynitarnej, zbudowaną na strukturalnej ontologii Rombacha, można znaleźć w G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt.

nieosiągalną w tym samym stopniu w porządku stworzenia, to analogicznie może być traktowana jako paradygmat społeczno-polityczny<sup>35</sup>. Relacyjność, rozróżniona jedność zmierzająca do ustanowienia wspólnoty równych przez wzajemną miłość pozostają wyznacznikami chrześcijańskiego rozumienia i pojmowania działalności politycznej i społecznej. Jak widać teologia trynitarna, nie aspirując nigdy do bycia teorią polityczną, we właściwym ujęciu swej treści nie stroni od dostarczania wzorców polityce.

Zauważmy, iż w takim ujęciu nie dokonuje się żadnego rodzaju upolitycznienie teologii, przed którym przestrzegał Peterson, lecz zachodzi proces odwrotny – uteologicznienie polityki, którego możliwości istnienia bronił tak mocno Schmitt. Mamy tu do czynienia z procesem paralelnym do tego, który miał miejsce w obrębie dziejów metafizyki Zachodu. Niektóre jej wersje przybrały niebezpieczną postać ontoteologii, w której Bóg został przymocowany w zwyczajną przestrzeń bytu, a koncepcja rzeczywistości zredukowana została do bytu najwyższego. Również i w interesującej nas tu dziedzinie polityki może dokonywać się podobne zjawisko, swoistego rodzaju „poli-teo-logia”, która prowadzi do niebezpiecznego rozmycia transcendencji w immanentnych strukturach społecznych. Teologia trynitarna, jak pokazał Peterson, stanowiła doskonałe narzędzie broniące chrześcijańskiego rozumienia transcendencji przed takowym jej rozmyciem wewnątrz polityki. Jednocześnie dostarczyła ona wystarczających narzędzi konceptualnych, aby stworzyć i zaprezentować chrześcijańską wizję życia polityczno-społecznego. Właśnie w tym znaczeniu stanowi ona fundament wszelkiej chrześcijańskiej teologii politycznej, wskazując na jej transcendentny, ponadhistoryczny cel – wspólnotę z Ojcem, Synem i Duchem Świętym.

#### 4. Zakończenie

Przedstawione wyżej argumenty wskazują wyraźnie na złożoność problemu możliwości istnienia teologii politycznej. Kierując

---

<sup>35</sup> Oprócz wspomnianego Boffa podobny sposób myślenia można odnaleźć u J. Moltmanna, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, Gütersloh 1986 i E. Combona, *La Trinidad, modelo social*, Madrid 2000.

się intuicjami Petersona, należy stwierdzić, iż jego zastrzeżenia są słuszne: w rzeczywistości próba teoretycznego ufundowania jakiejś konkretnej formy polityki w oparciu o istotne dane teologii chrześcijańskiej musi zakończyć się fiaskiem. Dzieje się tak z powodu specyficznie chrześcijańskiego rozumienia jedyności Boga w kategoriach trynitarnych. To właśnie teologia trynitarna, jako specyficzna forma monoteizmu, a raczej rzeczywistość, którą próbuje ona ująć językowo, wykracza poza wszelkie schematy polityki. Teologia trynitarna jest w istocie rzeczy apolityczna, co oznacza, że nie zostaje ona wyprowadzona z żadnych immanentnych teorii politycznych, społecznych czy filozoficznych, lecz z samego tylko objawienia<sup>36</sup>. Objawiona treść monoteizmu trynitarnego sprawia, iż nie może ona wynikać wprost bądź stanowić jakiegokolwiek formy przepracowanych struktur zaczerpniętych z immanencji świata i analogicznie przeniesionych na boską rzeczywistość. Z tego samego powodu, zdaje się sugerować Peterson, trynitarna prawda wiary nie może być wykorzystywana do budowania zaplecza politycznego dla konkretnych form polityki i sprawowania władzy<sup>37</sup>.

W trakcie prezentowania argumentów odkryliśmy jednak, że zasadnicza apolityczność teologii trynitarniej (w powyższym rozumieniu) nie oznacza *de facto* jej totalnej apolityczności. Inspirując się

---

<sup>36</sup> Zgodnie z przeświadczeniem starej Tradycji chrześcijańskiej prawda o trynitarniej naturze boskiego życia wewnętrznego, aby mogła zostać poznana, musi zostać objawiona. Bez szczególnego Objawienia nie jest ona poznawalna samymi tylko siłami ludzkiego intelektu, w odróżnieniu od prawdy o istnieniu Boga.

<sup>37</sup> Na marginesie trzeba zaznaczyć, iż również dzisiaj istnieje polaryzacja poglądów dotyczących możliwości teologii politycznej. Pogląd Petersona podziela J. Ratzinger (Benedykt XVI), który podobnie jak autor *Monotheismus* nie widzi możliwości upolitycznienia teologii chrześcijańskiej już z samej jej natury. John Milbank nie przyjmuje takiego stanu rzeczy; jego zdaniem teologia chrześcijańska wymaga konkretnej wersji polityki w postaci chrześcijańskiego socjalizmu. Milbankowa wizja teologii, w tym również jego rozumienie dogmatu trynitarnego, naznaczone jest wymownym zbliżeniem teologii i polityki. Więcej na temat różnicy poglądów między Ratzingerem i Milbankiem zob. P. F. Kucer, *Truth and politics: a theological comparison of Joseph Ratzinger and John Milbank*, Minneapolis MN 2014 (Emerging Scholars). W wypadku tej różnicy kluczowym jej fundamentem zdają się różne interpretacje Vico: „As will be shown, Ratzinger’s critical appreciation of socialism, but final rejection of all political ideology when it is presented as best representative of Trinitarian faith and Milbank’s promotion of socialism as integral to Trinitarian faith in practice are rooted in their response to Vico” (P. F. Kucer, *Truth and politics...*, dz. cyt., s. 2).

podejściem właściwym dla projektu ontologii trynitarnej, można, jak się okazuje, znaleźć pewnego rodzaju przestrzeń dla wskazania politycznych wymiarów trynitologii. Innymi słowy, teologia trynitarzna może współistnieć i współtworzyć pewnego rodzaju teologię polityczną pod warunkiem, że przez taką rozumieamy teologiczne inspiracje do konkretnej działalności politycznej.

W powyższej perspektywie pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie o związek monoteizmu i przemocy, które postawiono na samym początku. W zasadzie kwestia ta została już rozstrzygnięta. Otóż teologia trynitarzna i właściwa jej wersja monoteizmu w postaci monoteizmu trynitarного, jako teoria relacji, równości i miłości stanowi każdorazowo, na mocy swej własnej definicji, totalne odrzucenie wszelkiej logiki przemocy<sup>38</sup>. Obarczanie monoteizmu (szczególnie jego trynitarnej, chrześcijańskiej postaci) oskarżeniem o szerzenie przemocy nie jest w żadnym razie usprawiedliwione jakimkolwiek aspektem jego doktryny. Jeśli może odwołać się do czegoś w swoim poszukiwaniu źródeł przemocy, to jedynie do obarczającej skutkiem pierwotnego upadku ludzkiej natury.

## Summary

### **Trinitarian ontology and politics: the debate between Erik Peterson and Carl Schmitt on the political theology**

The article discusses political theology of Erich Peterson. His main insight consists in proving that trinitarian theology, as fundamental core of christian doctrine of God, is fundamentally non political both in its origin and in its structure. I argue that this a-political character of christian theology does not preclude the possibility of its impact in the various areas of human social and individual life. Using methodology of so called trinitarian ontology I try to show that such an influence of trinitarian thinking to the social and political life is more than desirable.

Keywords: Erik Peterson, Carl Schmitt, Trinity, politics, trinitarian theology

---

<sup>38</sup> Por. dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy*, Kraków 2014.

## Bibliografia

- Assmann J., *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, München 2010.
- Assmann J., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006.
- Bauerschmidt F. Ch., *The trinity and politics*, [w:] M. Levering, G. Emery, *Oxford handbook of the trinity*, Oxford 2011, s. 536–538.
- Boff L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, Petrópolis 1986.
- Boff L., *Trinity and society*, Maryknoll NY 1988.
- Böttigheimer Ch., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie: Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg in Br. 2012.
- Brink G., van den, *Social trinitarianism: a discussion of some recent theological criticisms*, „International Journal of Systematic Theology” 16 (2014) nr 3, s. 331–350.
- Combon E., *La Trinidad, modelo social*, Madrid 2000.
- Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, red. R. Schieder, Berlin 2014.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- Gutiérrez G., *La teología de la liberación*, Salamanca 2009 (Verdad e Imagen).
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 2002 nr 568, s. 8–21.
- Hemmerle K., *Tezy ontologii trynitarnej*, przeł. L. Skolik, Kielce 2003.
- Hoff G. M., *Die neuen Atheismen: Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009.
- Hoff G. M., *Religionskritik heute*, Kevelaer 2010.
- Hollerich M. J., *Introduction*, [w:] E. Peterson, *Theological tractates*, Stanford 2011, s. xi–xxx (Cultural Memory in the Present).
- Kantorowicz E. H., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2008.
- Kilby K., *Perichoresis and projection: problems with social doctrines of the trinity*, „New Blackfriars” 81 (2000) nr 957, s. 432–445.
- Kucer P. F., *Truth and politics: a theological comparison of Joseph Ratzinger and John Milbank*, Minneapolis MN 2014 (Emerging Scholars).
- Labbe Y., *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris 1987 (Cogitatio Fidei).
- Lubac H., de, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I–II, Paris 1979.
- Markschiesch Ch., *Was kostet der Monotheismus?*, [w:] G. Palmer, *Fragen nach dem einen Gott: Die Monotheismusdebatte im Kontext*, Tübingen 2007, s. 283–296 (Religion Und Aufklärung, 14).
- McGrath A., *Why God won't go away: is the new atheism running on empty?*, Lockerley 2011.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy*, Kraków 2014.
- Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, red. T. M. Schmidt, K. Wenzel, Freiburg in Br. 2009.
- Moltmann J., *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, Gütersloh 1986.
- Müller K., *Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik*, [w:] *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, red. P. Walter, Freiburg in Br. 2005, s. 74–82 (Quaestiones Disputatae, 216).
- Palmer G., *Fragen nach dem einen Gott: Die Monotheismusdebatte im Kontext*, Tübingen 2007 (Religion Und Aufklärung, 14).
- Peterson E., *Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation*, Würzburg 2013 (Ausgewählte Schriften, 8).
- Peterson E., *Monotheismus als politisches Problem*, [w:] E. Peterson, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 23–63 (Ausgewählte Schriften, 1).
- Philosophical and theological essays on the Trinity*, ed. Th. McCall, M. Rea, Oxford 2010.
- Religion, Politik und Gewalt. Kongress-band des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.–22. September 2005 in Berlin*, red. F. Schweitzer, Gütersloh 2006 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 29).
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, wyd. 2, Warszawa 2014.
- Spaemann A., *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2009 (Visiae Mundi, 1).
- Stagliano A., *L'Abate calabrese – Fede cattolica nella Trinita e pensiero teologico della storia in Gioacchino Da Fiore*, Città del Vaticano 2014.
- Tunmer K., *Social trinitarianism and its critics*, [w:] *Rethinking trinitarian theology: disputed questions and contemporary issues in trinitarian theology*, ed. G. Maspero, R. J. Woźniak, London–New York 2012, s. 368–386.
- Woźniak R. J., *Przeszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007 (Myśl Teologiczna, 56).
- Zenger E., *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld vom Gewalttätigkeit und Gevaltverzicht*, [w:] *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, red. P. Walter, Freiburg in Br. 2005 s. 39–73 (Quaestiones Disputatae, 216).

## NOTY O AUTORACH

Aleksandra Brzemia-Bonarek – doktor nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego. Od 2009 roku asystent, a od 2011 roku adiunkt w Katedrze Sakramentologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Od 2014 roku adiunkt na Wydziale Prawa Kanonicznego tej uczelni. obrońca węgła przy Sądzie Metropolitalnym w Krakowie. Autorka monografii *Dopuszczalność dowodów zdobytych w sposób niegodziwy w kanonicznym procesie małżeńskim*, Katowice 2006 oraz artykułów prawno-kanonicznych polsko i obcojęzycznych w publikacjach zbiorowych i w periodykach z zakresu prawa kościelnego. Obszar badań naukowych obejmuje kościelne prawo procesowe oraz teologiczny rdzeń warsztatu kanonisty. Aktualnie w ramach zainteresowań badawczych autorki znajdują się zagadnienia związane z problematyką teologiczno-prawną przystępowania do i korzystania z sakramentów przez osoby z niepełnosprawnością intelektualną. Pierwsze wnioski zostały zaprezentowane podczas wykładu monograficznego: „Dopuszczalność osób z niepełnosprawnością intelektualną do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej” wygłoszonego dla słuchaczy teologii i prawa kanonicznego w roku akademickim 2012/2013. Mężatka, matka czwórki dzieci.

Szymon Drzyżdżyk – doktor habilitowany teologii (teologia dogmatyczna), kapłan diecezji bielsko-żywieckiej. Świecenia kapłańskie przyjął w 1995 roku. Studiował na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (licencjat kanoniczny z filozofii – w 1994 roku, magisterium z teologii – w 1995 roku, doktorat z teologii – w 1999 roku, habilitacja z teologii – w 2009 roku). Kierownik Katedry Sakramentologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Prowadził także wykłady z zakresu sakramentologii, mariologii i trynitologii w Instytucie Teologicznym im. Świętego Jana Kantego w Bielsku-Białej. Jest

autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnonaukowych, trzech monografii i redaktorem kilkunastu książek. Publikował w takich czasopismach, jak: „Znak”, „Polonia Sacra”, „Teologia w Polsce”, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne”, „Principia Filozoficzne”, „Materiały Homiletyczne”, a także w czasopismach popularnonaukowych. Jest autorem książek: *Chrześcijaństwo i liberalizm*, Bielsko-Biała 2000, *Etyczne podstawy demokracji*, Kraków 2003 oraz *Boh zachraňujúci prostredníctvom sviatosti*, Prešov 2009. Mieszka w Krakowie.

Paweł Janusz Holc CM – prezbiter Zgromadzenia Księża Misjonarzy, doktor teologii, adiunkt w Katedrze Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, rektor Instytutu Teologicznego Księża Misjonarzy w Krakowie i przełożony domu prowincjalnego od 2012 roku. Obszar badań: teologiczny dialog katolicko-luterański, ze szczególnym uwzględnieniem centralnego problemu nauki o usprawiedliwieniu oraz związanych z nim zagadnień z zakresu eklezjologii, sakramentologii i mariologii. Opublikował m.in.: *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, Roma 1999; *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione. Dibattito previo e analisi del documento*, „Credere Oggi” 4 (2002); *Małżeństwo w „Księgach symbolicznych” luteranizmu*, [w:] *Sakramentalność małżeństwa*, red. Z. Kijas, J. Krzywda, Kraków 2002 (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 18); *Znaczenie katolicko-luterańskiego konsensu w sprawie nauki o usprawiedliwieniu dla Kościołów lokalnych*, [w:] *Życie ekumenia w Kościołach lokalnych*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2003 (Ekumenizm i Integracja, 9); *«Consenso differenziato» come categoria fondamentale nei dialoghi ecumenici*, [w:] *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks*, red. C. A. Valls, C. Dotolo, G. Pasquale, Roma 2004.

Tadeusz Kałużny SCJ – doktor habilitowany teologii; kierownik Katedry Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu w Wyższym Seminarium Misyjnym Księża Sercanów; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków. Obszar badań: teologia ekumeniczna, historia i osiągnięcia międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych, teologia prawosławna. Opublikował m.in. *Nowy sobór ogólnoprawosławny: natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008; *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*, Kraków 2012.

Dariusz Kasprzak OFMCap – ur. w 1966 roku, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (od 2012 roku), pracownik Katedry Patrologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, doktor habilitowany nauk



teologicznych w zakresie patrologii (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, 2008), doktor nauk patrystycznych (Augustinianum, Rzym, 1999), autor trzech monografii i sześćdziesięciu artykułów naukowych z zakresu patrologii. Główne kierunki zainteresowań: Kościół patrystyczny, patrystyczna egzegeza i teologia biblijna, teologia patrystyczna, duchowość okresu patrystycznego. Ostatnio wydał: *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008.

Jarosław Kupczak OP – prof. dr hab.; kierownik Katedry Antropologii Teologicznej Wydziału Teologicznego oraz dyrektor Ośrodka Badań nad Myślą Jana Pawła II Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wykłada także w Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, na Uniwersytecie św. Tomasza „Angelicum” i w Filozoficzno-Teologicznym Kolegium Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie. Jego ostatnia książka to: *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013 i *Gift and communion. John Paul II's theology of the body*, Washington 2014.

Jan Daniel Szczurek – prezbiter archidiecezji krakowskiej, doktor habilitowany teologii, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym tegoż uniwersytetu, kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej i dyrektor Instytutu Teologii Dogmatycznej na tymże wydziale; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, prodziekan Wydziału Teologicznego w latach 2003–2006, dziekan tegoż wydziału w latach 2006–2012. Obszar badań: teologia dogmatyczna, a głównie teologia trynitarna ze szczególnym uwzględnieniem teologii Boga Ojca. Drugim obszarem zainteresowań jest teologia kapłaństwa. Opublikował m.in.: *The unique priesthood of Christ in the teaching of the Second Vatican Council*, „Theologia Bogoslovie” 1 (2001); *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003; *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej*, Kraków 2003; *Opatrzność Boża i jej zbawcza celowość*, Kraków 2013.

Robert J. Woźniak – ur. w 1974 roku, prezbiter archidiecezji krakowskiej, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, adiunkt Katedry Antropologii Teologicznej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zajmuje się szczególnie teologią trynitarną, relacjami teologii i filozofii oraz teologicznymi wątkami postmodernizmu. W roku 2008 otrzymał Nagrodę Ergo Hestii i Znaku im. ks. J. Tischnera za książkę *Przyszłość, teologia, społeczeństwo* (Kraków 2007). Opublikował również: *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de San Buenaventura*, Pamplona 2007; *Desafíos de la vida eclesial en el umbral del nuevo siglo*, Lima 2008; *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw* (red.), Kraków 2008; *Rethinking trinitarian*

*theology*, red. R. Woźniak, G. Maspero, London–New York 2012); *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012; *Sekret Credo*, Kraków 2014.

Wojciech Życiński SDB – doktor habilitowany teologii, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym tegoż Uniwersytetu, kierownik Katedry Mariologii, członek Pontificia Academia Mariana Internationalis, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Prodziekan Wydziału Teologicznego w latach 1994–1997, dziekan tegoż wydziału w latach 1997–2000, a w latach 2000–2006 prorektor uczelni. Główny obszar badań stanowi mariologia w ujęciu historiozbawczym i ekumenicznym. Opublikował m.in.: *Jedność w wielości. Perspektywy mariologii ekumenicznej*, Kraków 1992; *Uczyńcie co wam mówi Syn*, Kraków 2008; *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin 2010; *Mütter des Glaubens. Maria und die großen Frauengestalten des Ersten Testaments*, Wien 2014.

# INDEKS OSÓB

## A

Abram 20, 33  
Abramowiczówna Z. 64, 91, 105  
Achileus 39  
Aeitales 39  
Alberigo G. 46, 56  
Álvarez E. Á. 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 134  
Alzati C. 44, 55  
Amato A. 206, 231  
Ambroży z Mediolanu (Ambrosius Mediolaniensis) 23, 32, 43, 218  
Anatolis K. 9, 32  
Anzelm 126  
Apolinary z Hierapolis 156, 173  
Apolinary z Laodycei 22  
Ariusz 12, 17, 18, 23, 39, 47, 48, 53, 77, 160  
Ariusz (drugi) 39  
Aryston z Pelli 156, 173

## B

Bacci L. 35, 56  
Baldini A. 41, 55  
Balter L. 123, 136, 241, 265

Arystoteles 279  
Arystydes z Aten 156, 173  
Asklepas 11  
Assmann J. 303, 304, 317, 318  
Atanaryk 48, 49  
Atanazy z Aleksandrii (Athanasius) 11, 12, 13, 16, 18, 19, 30, 32, 38, 42, 47, 55, 66, 67, 102, 247, 273  
Augustyn z Hippony (Augustinus Hippo-nensis) 16, 22, 32, 74, 81, 102, 109, 120, 124, 126, 159, 248, 265, 269, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 290, 295, 296, 297, 299, 306, 307  
Auksencjusz z Durostorum (Auxentius Durostorensis) 48, 52, 55  
Auksencjusz z Mediolanu 22  
Ayres L. 28, 32  
Balthasar H. U. von 80, 81, 103, 286, 295, 297  
Bardski K. 169, 173

- Baron A. 10, 11, 12, 23, 33, 36, 39, 56, 62, 76,  
78, 83, 85, 86, 87, 95, 99, 103, 104, 112,  
134, 162, 173, 205, 231, 240, 267
- Barth K. 209
- Bartosik G. M. 223, 225, 231
- Barzanò A. 40, 43, 55
- Bauerschmidt F. Ch. 317
- Baus K. 42, 55
- Bazylikus 15
- Bazyli Wielki 75, 103, 161, 163, 172
- Bazyli z Ancyry 19
- Beek A. van de 172
- Behr J. 9, 32
- Bellarmin R. 240
- Benedykt VIII, papież 29
- Benedykt XIII 86
- Benedykt XV, papież 180, 198
- Benedykt XIV, papież 178, 179, 198
- Benedykt XVI, papież 236, 265, 315
- Berardino A. di 37, 46, 55, 56
- Berger K. 46, 59
- Bernard z Pawii (Bernardus Paviensis) 176, 198
- Bernon z Reichenau (Berno Augiensis) 29, 32
- Bertalot R. 209, 231
- Bidez J. 38, 59
- Bieńkowski L. 87, 104
- Biondi B. 40, 41, 55
- Blackwell B. 40, 57
- Blaza M. 115, 117, 134
- Bober A. 271, 297
- Bobrinskoy B. 122, 123, 124, 125, 127, 128,  
134
- Boff L. 221, 231, 311, 312, 314, 317
- Böhnke M. 128, 135, 136
- Bokwa I. 240, 267
- Bonamente G. 37, 41, 55
- Bonawentura 61
- Borchardt C. F. A. 9, 32
- Böttigheimer Ch. 302, 317
- Brachet J. Y. 108, 115, 118, 119, 124, 134
- Bralewski S. 11, 32, 36, 38, 56
- Brekelmans A. 156, 166, 167, 168, 172
- Brennecke H. Ch. 9, 32
- Brink G., van den 317
- Brown R. E. 218, 232
- Bruaire C. 290, 291, 297
- Brumlik M. 303, 317
- Bujak J. 108, 111, 123, 124, 126, 127, 129, 130,  
131, 134
- Burnet T. 146, 164, 172

## C

- Cabrol F. 150, 165, 174
- Calabuig I. M. 216, 231
- Caldecott S. 115, 116, 117, 137
- Calero A. M. 212, 227, 231
- Camelot P. Th. 15, 32
- Campenhausen H. von 151, 152, 156, 166, 172
- Caputo J. D. 291, 298
- Carpenter H. J. 157, 172
- Carrol W. H. 148, 172
- Carrozzi L. 16, 32
- Carvello C. 216, 231
- Cattaneo E. 11
- Cecchin S. 228, 231, 232
- Ceran W. 42, 56
- Cereti G. 244, 249, 251, 253, 255, 265, 266
- Chadwick H. 43, 56, 147
- Chaignon F. de 241, 251, 265
- Charyzjusz 13
- Chase F. H. 148, 149, 150, 151, 165, 172
- Chauvet P. 128, 134
- Chauvot A. 46, 56
- Cheyne T. K. 147, 173
- Cholewa M. 202, 233
- Cichocki M. 304, 318

Ciobotea D. 123, 125, 135  
 Clément O. 122, 124, 135  
 Coffey D. 109, 118, 119, 121, 135  
 Colorbasus 36  
 Combon E. 314, 317  
 Congar Y. M. J. 218, 231  
 Conybeare F. C. 144, 145, 146, 147, 148, 149,  
 150, 164, 165, 168, 173

## D

Dal Covolo E. 40, 55, 56  
 Damazy (Damasus), papież 21, 22, 24, 33, 43  
 Damianus 27  
 Darda-Staab R. 46, 59  
 Dawkins R. 302  
 Delehayé H. 48, 58  
 De Fiores S. 216, 228, 231  
 De Giovanni L. 41, 56  
 Denzinger H. 63, 79, 103  
 Derrida J. 290, 291, 297, 298  
 Derville A. 285, 298  
 Devillers L. 103

## E

Elson J. 294, 297  
 Emery G. 305, 317  
 Erdő P. 195, 198  
 Erlebach G. 198  
 Ernst C. 15, 32  
 Euart S. A. 185, 200  
 Eufratas 17  
 Eugeniusz IV, papież 88, 94  
 Eunomiusz 47, 48, 56, 306  
 Eustatios z Antiochii 11

## F

Faller O. 23, 32  
 Farina R. 40, 57  
 Fatula M. A. 294, 297

Cozzi A. 108, 114, 115, 120, 121, 122, 135  
 Crehan J. 152, 166, 173  
 Crook J. 36, 56  
 Cuneo B. H. 148, 165, 173  
 Cuntz O. 46, 58  
 Cyryl z Aleksandrii 67, 68, 69, 70

Dębek I. 46, 59  
 Diesner H. J. 44, 56  
 Dionizy z Mediolanu 42  
 Donfired K. P. 218, 232  
 Döring H. 236, 249, 250, 252, 265  
 Dossetti G. L. 12, 13, 33  
 Doutreleau L. 140, 173  
 Dulles A. 252, 265  
 Dumézil B. 36, 56  
 Duns Szkot 178  
 Durand E. 93, 103, 108, 115, 118, 119, 124,  
 134

Eustatios z Sebasty 12, 21, 22, 26  
 Euzebiusz z Cezarei (Eusebius Caesariensis)  
 11, 30, 33, 38, 39, 40, 41, 46, 47, 56, 63,  
 64, 65, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 164,  
 165, 305, 306, 307  
 Euzebiusz z Nikomedii 46, 47  
 Euzebiusz z Pamfilii 149  
 Euzebiusz z Samosaty 22  
 Euzojusz 39  
 Evdokimov P. 221, 222, 231

Faş L. 89, 104  
 Feder A. 20, 33  
 Feliks z Trewiru 25

Ferguson E. 147, 148, 164, 173  
 Ferraro G. 115, 135  
 Feuerbach L. 302  
 Ficoń M. 188, 198  
 Fiedorowicz M. 151, 153, 154, 155, 157, 160,  
 161, 162, 167, 173  
 Filostorgiusz z Borissos 57  
 Fischer B. 200  
 Fischer L. 29, 33  
 Fisichella R. 263, 267  
 Fitzmyer J. A. 218, 232  
 Flawian z Konstantynopola 69, 70  
 Flogaus R. 128, 135  
 Flusser D. 147

## G

Gajka J. S. 246, 267  
 Gajusz, diakon 39  
 Gallo L. A. 61, 104  
 Galot J. 61, 71, 104, 108, 115, 116, 118, 119, 135  
 Gałkowski T. 189, 190, 194, 198  
 Garrigues J. M. 108, 118, 119, 120, 121, 135  
 Gasparri P. 177, 198  
 Gaudemet J. 23, 33, 42, 57  
 Gelzer H. 46, 58  
 Gemeinhardt P. 117, 118, 135  
 Gemmiti D. 41, 57  
 Giesecke H. E. 57  
 Gigilewicz E. 61, 104  
 Glaesener H. 43, 57  
 Gliściński J. 17, 18, 19, 33, 36, 57  
 Glorie F. 22, 32  
 Gnilką J. 153, 155, 166, 173

## H

Habermas J. 302, 303, 317  
 Hansen G. Ch. 38, 59  
 Hanson R. P. C. 9, 33  
 Harwood A. 143, 174

Fontaine J. 44, 58  
 Forte B. 206, 207, 212, 213, 220, 221, 223,  
 224, 225, 228, 231, 232  
 Fotyn z Sirmium 17  
 Fox P. A. 292, 297  
 Franciszek, papież 257, 266  
 Franciszek Ksawery 178  
 Frankiewicz M. 291, 298  
 Friedberg E. 176, 198  
 Fries H. 255, 266  
 Fritigern 49  
 Fusco F. 37, 55  
 Fusi A. 204, 232

Gózdź K. 208, 233  
 Grabowski M. 286, 294, 297, 298  
 Gracjan (Gratianus), cesarz 42, 43, 176  
 Green H. B. 147, 150, 164, 173  
 Grenz S. J. 294, 297  
 Greshake G. 286, 295, 297, 311, 313, 317  
 Grossi G. 216, 217, 232  
 Grün A. 152, 173  
 Grylewicz F. 154, 172  
 Gryson R. 53, 55  
 Grzegorzczyk A. 291, 297  
 Grzegorz Palamas 127  
 Grzegorz XII, papież 86  
 Grzegorz z Nazjanzu 73, 104  
 Grzegorz z Nyssy 66, 67, 104, 124  
 Gutiérrez G. 310, 311, 317  
 Guzowski K. 208, 233

Hazlett I. 44, 57  
 Heather P. 36, 47, 49, 57  
 Helladios 39  
 Hemmerle K. 312, 317

Henryk II, cesarz 29  
Henry of Livonia 176, 198  
Herakleon 36  
Herbert K. 239, 268  
Hermiasz 156, 173  
Hieronim z Pragi 86  
Hilary z Poitiers (Hilarius Pictaviensis) 9, 15,  
19, 20, 32, 33, 42  
Hilgenfeld H. 46, 58  
Hitchens Ch. 302

## I

Indicja z Werony 23  
Inna 48  
Instancjusz 23

## J

Jagiełło Władysław, król 87  
Jan Antiocheński 68  
Jan Damasceński 124, 127  
Jan Paweł II, papież 7, 107, 196, 199, 202,  
203, 204, 207, 232, 233, 236, 240, 246,  
256, 258, 264, 266, 286, 287, 288, 289,  
290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297,  
298, 299, 319, 320, 321, 322; zob. też  
Wojtyła Karol  
Jan XXII, papież 86  
Jan XXIII, papież 257, 266  
Jaskóła P. 218, 233, 254, 267, 320  
Jedin H. 42, 55  
Jensen C. S. 176, 198

## K

Kaljundi L. 176, 198  
Kamuf P. 290, 297  
Kannengiesser Ch. 44, 58  
Kant E. 312  
Kantorowicz E. H. 304, 317

Hoff G. M. 302, 317  
Höffner M. 164, 174  
Holc P. 260, 261, 262, 266  
Hollerich M. J. 307, 308, 317  
Horner R. 291, 297  
Hozjusz z Kordoby 37, 38, 42  
Hryniewicz W. 109, 113, 115, 116, 117, 120,  
121, 123, 127, 134, 136, 246, 254, 267  
Huels J. M. 185, 198  
Hus J. 86

Ireneusz z Lyonu 140, 162, 173, 270, 271, 272,  
273, 277, 279, 293, 295, 296, 297, 298  
Itacjusz 24, 25  
Izaak 22

Jenson R. W. 152, 166, 173  
Joachim z Fiore (Joachim z Flore) 79, 80, 85,  
89, 310, 317  
Jones H. M. 40, 57  
Jowinian 24  
Julian Apostata, cesarz 42, 56, 58  
Juliusz 39  
Juliusz I, papież 16, 17, 18  
Jurewicz O. 42, 56  
Justyna, cesarzowa 43  
Justyn II, cesarz 28  
Justyn Męczennik 149, 155, 156, 173  
Justynian I (Justinianus), cesarz 37

Karol Wielki, cesarz 28  
Karpones 39  
Karski K. 109, 113, 115, 121, 136  
Kartezjusz 286  
Kasjaniuk E. 61, 104

Kasper W. 108, 115, 136  
 Kasprzak D. 36, 38, 57  
 Kattan A. E. 128, 135, 136  
 Kavanagh A. 151, 166, 173  
 Kazikowski S. J. 46, 47, 58, 59  
 Kelly H. A. 156, 174  
 Kelly J. N. D. 65, 104, 161, 173  
 Kern W. 236, 265  
 Kijas Z. 109, 136, 320  
 Kilby K. 312, 317  
 King N. 44, 57  
 Kirchmeyer J. 293, 298  
 Klaudian 52  
 Klauser T. 49, 58  
 Klauza K. 87, 104  
 Kleinheyer B. 185, 200  
 Klein R. 44, 56  
 Klemens Aleksandryjski 293  
 Koczwarra S. 76, 104  
 Koev T. 123, 125, 126, 136

## L

Labbe Y. 309, 317  
 LaCugna C. M. 273, 279, 295, 298  
 Lamarche P. 285, 298  
 Lambiasi F. 219, 232  
 Landon E. H. 176, 199  
 Langkammer H. 216, 232  
 Lanne E. 117, 118, 136  
 Larchet J. C. 122, 123, 124, 125, 127, 136  
 Laspeyers E. A. T. 176, 198  
 Latourelle R. 256, 257, 266  
 Laurentin R. 29, 33, 211, 218, 221, 232  
 Lee S. 145, 174  
 Lehmann K. 262, 266  
 Leon I Wielki, papież 69, 70

## Ł

Łukaszuk T. D. 75, 104, 109, 110, 112, 115, 116

Kokowski A. 45, 57  
 Konstancjusz II, cesarz 18, 19, 20, 27, 41, 42, 56  
 Konstantinidis Ch. 125, 135  
 Konstantyn I Wielki (Constantinus I), cesarz  
 11, 20, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 46, 53,  
 54, 56, 59, 159  
 Konstantyn II, cesarz 41, 46  
 Kornatowski W. 274, 297  
 Kosky J. L. 291, 298  
 Kosmala H. 147, 164  
 Kowal J. 142  
 Koza S. J. 246, 254, 267  
 Krueger P. 39, 40, 41, 56  
 Krzemiński K. 272, 298  
 Krzyżanowski W. 161, 172  
 Ksantypa 169  
 Kucer P. F. 315, 317  
 Kudasiewicz J. 154, 167, 174, 208, 217, 232  
 Kupczak J. 289, 294, 298  
 Kwadratus 156, 173

Leon II, papież 28  
 Leon III, papież 28  
 Leśniewska J. 107, 134  
 Leśniewski K. 107, 134  
 Levering M. 305, 317  
 Liberiusz, papież 18, 21, 42  
 Lies L. 108, 110, 111, 114, 136  
 Longosz S. 47, 49, 57  
 Lubac H. de 249, 250, 266, 310, 317  
 Lucyferiusz z Cagliari 42  
 Luiselli B. 35, 36, 49, 50, 51, 52, 57, 157, 174  
 Lukiusz 39  
 Luter M. 209, 210, 238, 266

Łukaszuk R. 154, 172



**M**

- Maccarrone M. 44, 57  
 Macedoniusz 77  
 Maggi A. 202, 232  
 Magnus Maksymus 43  
 Majewski M. 151, 174  
 Maksym Cynik 23  
 Maksymian 25  
 Maksymin 17  
 Maksym Wyznawca 124, 127  
 Manelli S. 212, 220  
 Mansi J. D. 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24,  
     25, 26, 28, 33  
 Marceli z Ancyry 16, 17  
 Marculus 18  
 Marczewski M. 29, 33  
 Mar Dinkha IV 258, 266  
 Marion J. L. 290, 291, 298  
 Markschesch Ch. 303, 317  
 Marks K. 302  
 Martineau J. 146, 147, 174  
 Masciarelli M. G. 228, 232  
 Masini M. 214, 229, 232  
 Maspero G. 93, 103, 312, 318, 322  
 Maur H. auf der 185, 200  
 Mazzarino S. 57  
 Mazzini I. 35, 56  
 Mączyńska M. 49, 57  
 McCall Th. 312, 318  
 McGrath A. 302, 317  
 McNamara E. 185, 186, 199
- McPartlan P. 115, 116, 117, 137  
 Melecjusz z Antiochii 22  
 Menas 39  
 Menke K. H. 227, 232  
 Meo S. 228, 231  
 Merecki J. 302, 318  
 Merriell D. J. 279, 280, 298  
 Meslin M. 57  
 Meyer H. 254, 261, 266, 267  
 Michalski M. 155, 172  
 Migne J. P. 11, 15, 32, 33, 34, 38, 48, 55, 56,  
     57, 58, 59, 63, 74, 102, 103, 105, 144, 145,  
     146, 173  
 Milbank J. 315, 317  
 Milcjades 156, 173  
 Milcjades, papież 41  
 Miller L. F. 150, 151, 161, 162, 166, 174  
 Miravalle M. 215, 232  
 Misiarczyk L. 156, 173  
 Mohrmann Ch. 51, 57, 58  
 Moltmann J. 311, 314, 318  
 Mommsen T. 39, 40, 41, 56  
 Moralejo G. C. 228, 231, 232  
 Morales X. 11  
 Morka J. 148, 172  
 Mountain W. J. 22, 32  
 Müller K. 303, 318  
 Munier C. 25, 32, 33  
 Myszor W. 162, 173, 270, 298
- N**  
 Napiórkowski A. A. 254, 267  
 Napiórkowski S. C. 107, 134, 201, 218, 223,  
     231, 232, 238, 246, 252, 265, 266, 267,  
     268  
 Naumowicz J. 156, 173  
 Navarro-Valls J. 294  
 Nestoriusz 67, 68, 69, 70  
 Neuner P. 252, 267  
 Niebuhri G. 49, 58  
 Nietzsche F. 302  
 Nossol A. 218, 233  
 Nowicka U. 184, 199

**O**

Oberdorfer B. 119, 123, 125, 128, 135, 136  
 Oeldemann J. 129, 130, 131, 136  
 Ogiński E. 208, 233  
 Olivi P. J. 85  
 Olszaniec S. 42, 58

**P**

Pace E. A. 159, 172  
 Paciuszkiewicz M. 185, 199  
 Palladiusz 23, 27, 47  
 Palmer G. 303, 317, 318  
 Panneneberg W. 262, 266  
 Paprocki H. 29, 33, 109, 113, 115, 121, 136  
 Pavanello P. 184, 199  
 Pavan M. 35, 58  
 Paweł VI, papież 229  
 Paweł z Konstantynopola 12  
 Paygert A. 218, 231  
 Pek K. 201, 233  
 Pelikan J. 163, 164, 168, 174  
 Perrella S. M. 205, 233  
 Peterson E. 301, 305, 306, 307, 308, 309,  
 310, 314, 315, 316, 317, 318  
 Piotr z Aleksandrii (Petrus Alexandriae) 43  
 Pfnür V. 263, 267  
 Pierrot M. l'abbé 144, 173  
 Pietras H. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 23, 30, 31,  
 33, 34, 36, 37, 38, 39, 56, 58, 62, 65, 67,  
 69, 70, 71, 73, 74, 76, 78, 83, 85, 86, 87,

Ombres R. 176, 184, 199  
 Onfray M. 302  
 Opitz H. G. 11, 47, 55  
 Orygenes 145, 146, 157, 163, 164, 293  
 Ozorowski E. 229, 233

95, 99, 103, 104, 112, 134, 162, 173, 205,  
 231, 240, 267  
 Pietri Ch. e L. 46, 56  
 Pina 48  
 Piotr Folszchnik 15  
 Pius IV, papież 98  
 Pius IX, papież 226  
 Pius XII, papież 255  
 Poliksena 169  
 Popescu D. 126, 127, 136  
 Popowski R. 64, 104  
 Potinos z Lyonu 270  
 Potterie I. de la 206, 231  
 Pottmeyer H. J. 236, 265  
 Pressencé E. de 143, 144, 164, 174  
 Prete B. 213, 233  
 Primian z Kartaginy 25  
 Prokopiusz z Cezarei (Procopius Caesariensis) 49, 58  
 Pryscilian 23, 24, 25, 43  
 Pseudo-Hilarius 20, 33  
 Pseudo-Klemens 293  
 Puniet D. de 165

**R**

Rahnera H. 44  
 Rahner H. 42, 44, 58  
 Rahner K. 15, 32, 227, 233, 255, 266  
 Rak P. 36, 56  
 Ratzinger J. 302, 315  
 Read G. 186, 199

Rea M. 312, 318  
 Rémondon R. 41, 58  
 Ribaillier J. 91  
 Richardus de Sancto Victore 91  
 Richter A. L. 176, 198  
 Righetti M. 15, 28, 29, 34

Rima 48  
 Rivella M. 187, 200  
 Roberson A. 11  
 Robinson A. 147  
 Rodaniesz z Tuluzy 42  
 Romaniuk K. 154, 167, 174

## S

Saturninus 19  
 Seńko W. 274, 297  
 Scanlon M. J. 291, 298  
 Scardigli B. 35, 58  
 Scardigli P. 35, 49, 58  
 Schaeferdiek K. 49, 58  
 Schatz K. 36, 37, 38, 58  
 Schieder R. 303, 317  
 Schindler D. L. 286, 295, 298  
 Schmidt T. M. 303, 318  
 Schmitt C. 301, 304, 305, 307, 308, 309,  
 314, 316, 318  
 Schmitz H. 185, 200  
 Schmitz K. L. 290, 291, 298  
 Schneider Th. 243, 268  
 Schönmetzer A. 63, 103  
 Schrijnen J. K. F. H. 51, 58  
 Schultz J. J. 115, 136  
 Schwartz E. 12, 39, 56  
 Schweitzer F. 303, 318  
 Scola A. 286  
 Seckler M. 236, 265  
 Secundus z Ptolemais 39  
 Sekundian 23, 27  
 Serédi I. 177, 198  
 Serra A. 207, 219, 233  
 Sesboüé B. 271, 272, 298  
 Setton K. M. 40, 58  
 Simonetti M. 9, 11, 34, 35, 38, 41, 43, 47, 48,  
 58  
 Singer H. 177, 199

Rouge J. 44, 58  
 Rousseau A. 140, 173  
 Rufin (Rufinus Magister) 176, 177, 191, 199  
 Rufin z Akwilei 38, 58, 144, 145, 146, 160,  
 163  
 Ryszard Wiktoryn 91

Sisbertus, król 176  
 Siudy T. 201, 233  
 Skolik L. 312, 317  
 Skorupa A. 195, 198  
 Skóra B. 156, 172  
 Sloterdijk P. 303, 317  
 Słowikowski A. 286, 298  
 Smith W. B. 185, 186, 200  
 Smyth K. 15, 32  
 Sobański R. 185, 195, 200  
 Sobczyk A. J. 61, 105  
 Sokrates Scholastyk (Socrates Scholasticus)  
 12, 38, 46, 47, 58, 149  
 Sordi M. 44, 55  
 Sozomen 38, 42, 47, 59  
 Spaemann A. 318  
 Spaemann R. 302  
 Spychała D. 36, 42, 43, 44, 59  
 Spyra M. 249, 266  
 Stagliano A. 310, 318  
 Starowieyski M. 73, 74, 103, 104, 155, 169,  
 173, 174  
 Stavrou M. 123, 127, 136  
 Stebart M. 253, 268  
 Stenzel A. 156, 174  
 Stirnemann A. 114, 134, 135, 136, 137  
 Stokowska M. 248, 265, 269, 299  
 Straub J. A. 40, 59  
 Stroheker K. F. 59  
 Suárez Fr. 178  
 Sullivan J. E. 279, 299

Sułowski Z. 154, 172  
 Sutherland Blacked J. 147, 173  
 Synowiec J. 287, 299  
 Szczepański J. 36, 57  
 Szczot E. 179, 200  
 Szczurek J. D. 91, 100, 105

## Ś

Świderkówna A. 155, 174

## T

Tacjan Syryjczyk 156, 173  
 Tacyt 52  
 Tamm M. 176, 198  
 Tarazios, patr. 28  
 Tarnowska M. 29, 33, 292, 299  
 Tavard G. H. 115, 116  
 Teller A. 143, 146, 164  
 Teodor Lektor 28, 34  
 Teodor z Bizancjum 36  
 Teodor z Mopsuestii 293  
 Teodozjusz I, cesarz 36, 43, 44, 45, 49, 54,  
 59  
 Teofil 46  
 Teofil z Antiochii 156, 173  
 Teonas 38, 39  
 Tertulian 77, 87, 105, 146, 157, 169, 174, 306

## U

Uglione R. 40, 55, 56  
 Ulrich J. 10, 34

## V

van den Brink G. 311  
 van Hove A. 12  
 Vannier M. A. 116, 117, 121, 122, 137  
 Verbeek S. M. 185, 200  
 Vercruyse J. E. 253, 254, 255, 263, 268  
 Vico G. 315

Szewczyk P. M. 11, 32, 34  
 Szostek A. 76, 104  
 Szymona W. 151, 153, 173  
 Szymusiak J. M. 48, 55, 248, 265, 273, 274,  
 299

Theonas z Marmaryki 39  
 Thiel A. 14, 15  
 Thompson E. A. 49, 59  
 Thurian M. 208, 209, 212, 233  
 Tischner J. 269, 299  
 Tomasz z Akwinu (Thomas Aquinas) 120,  
 158, 165, 177, 178, 184, 187, 188, 189,  
 194, 197, 200, 208, 279, 280, 281, 282,  
 283, 284, 285, 290, 295, 296, 299, 313,  
 32  
 Toniolo E. 207, 233  
 Tovar G. H. 114, 115, 136  
 Tunner K. 312, 318  
 Turner P. 156, 157, 174  
 Tymoteusz, patr. 28  
 Tyrawa J. 295, 297, 311, 317

Ursacjusz z Singidunum 17, 21

Viller M. 285, 298  
 Vincentius 16, 17  
 Vischer L. 239, 268  
 Vitus 16, 17  
 Voicu S. J. 244, 253, 265, 266

**W**

Walens, cesarz 42, 48–49  
Walens z Mursy 18, 21  
Walentynian I (Valentinianus), cesarz 42, 43  
Walter P. 303, 318  
Warzeszak J. 108, 110, 116, 137  
Weigel G. 292, 299  
Weinandy T. G. 115, 116, 117, 137  
Wenham G. J. 65, 105  
Wenzel K. 303, 318  
Werbick J. 250, 268  
Whitaker E. C. 156, 166, 174  
Wiedenhofer S. 243, 263, 268  
Wilczyński M. 48, 59  
Wilflinger G. 114, 134, 135, 136, 137

**Y**

Young R. 143, 146, 164

**Z**

Zakrzewski J. 36, 58  
Zega W. 155, 174  
Zelzer M. 23, 32  
Zenger E. 303, 318  
Zenon Izauryjczyk, cesarz 15

**Ż**

Żelazny J. 164, 174  
Żurowska M. 124, 135

Willebrands J. 250  
Williams D. H. 10, 34  
Williams R. 9, 34, 147, 173  
Willis D. 290, 297  
Wnętrzak T. 10, 38, 56  
Wojtyła K. 180, 200, 290, 299, zob. też Jan  
Paweł II  
Wolfram H. 45, 46, 49, 59  
Woźniak R. J. 62, 93, 103, 105, 302, 312, 318,  
322  
Wulfila 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55,  
57  
Wyklif J. 86

Zenon z Werony (Zeno Veronensis) 25, 34  
Zizioulas J. 122, 123, 125, 126, 127, 137, 286,  
292, 297  
Zubert B. W. 179, 182, 183, 184, 185, 190, 200

Życiński J. 291, 298  
Życiński W. 202, 208, 209, 233



## SPIS TREŚCI

Jarosław Kupczak OP, ks. Jan Daniel Szczurek Wstęp .....	5
Dariusz Kasprzak OFMCap Recepcja <i>credo</i> nicejskiego w nauczaniu synodalnym Kościoła zachodniego IV wieku.....	9
Dariusz Kasprzak OFMCap Polityczne i kulturowe konsekwencje sporów ariańskich w IV wieku .....	35
ks. Jan Daniel Szczurek Rozwój teologii Boga Ojca w soborowym nauczaniu Kościoła o Trójcy Świętej .....	61
Tadeusz Kałużny SCJ <i>Filioque</i> na nowo odczytane. Katolicka i prawosławna recepcja dokumentu watykańskiego ...	107
Aleksandra Brzemia-Bonarek, ks. Szymon Drzyżdżyk Od chrztu w imię Jezusa do chrztu w imię Trójcy Świętej .....	139
Aleksandra Brzemia-Bonarek, ks. Szymon Drzyżdżyk Chrzest dziecka wbrew woli rodziców. Analiza teologiczno-prawna.....	175

Wojciech Życiński SDB Dogmat maryjny w kontekście dogmatu trynitarnego. Perspektywa historiozbawcza . . . . .	201
Paweł Holc CM Trójca Święta przyczyną sprawczą i wzorcą jedności Kościoła. Eklezjologiczne pryncypium na kanwie teologicznego dialogu katolicko-luterańskiego . . . . .	235
Jarosław Kupczak OP Trynitarny wymiar teologii <i>imago Dei</i> . Różne możliwości interpretacji . . . . .	269
ks. Robert J. Woźniak Ontologia trynitarna i polityka. Uwagi na marginesie debaty Erika Petersona i Carla Schmitta o politycznej teologii. . . . .	301
Noty o autorach . . . . .	319
Indeks osób . . . . .	323