

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 τῆς 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: „Wierzimy [...] 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 odblasku, 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 niezmiennie 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 γεννάω (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” (ἄχρόνως καὶ ἀσωμάτως)<sup>60</sup>. Celem było oczywiście podkreślenie różnicy między zrodzeniem przez Ojca i zrodzeniem przez „chwalebą Bogarodzicę”. 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* (Ἔκτεσις 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* („Opoć), 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 ἀναζωγραφηθεῖσα<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> „ἢ 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 trynitalnymi 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 niewyraźalny”<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 niewyraźność (*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 sędzie 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 Vienne

Również Sobór w Vienne (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 wszystkim 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 Vienne (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 perichorezie 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 jedność 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”; πηγῆ καὶ ἀρχῆ). „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 Świąty jest odwiecznie od Ojca i Syna, swą istotę i swe indywidualne istnienie posiada od Ojca i równocześnie od Syna, i odwiecznie pochodzi od Obu jako od jednej zasady i od jedyne go tchnienia”<sup>153</sup>. W stosunku do lyońskiego sformułowania nowością jest to, że wyraźniej podkreślona zostaje odrębność osobowa Ducha Świątego 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 Świątej 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 νίψ 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 Konstantynopolińskiego 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 trójności 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 trójności Boga Jedynego i zakończenie ważnego etapu refleksji nad tym aspektem tajemnicy, który w teologii trynitarniej 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 dekrecie 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, *Teologia*, 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.