

Wizerunek Boga Ojca  
według przesłania  
s. Eugenii Ravasio  
w kontekście tradycji  
ikonograficznej



Maria Dorota Szcześniak

Wizerunek Boga Ojca  
według przesłania  
s. Eugenii Ravasio  
w kontekście tradycji  
ikonograficznej

---

Studium kulturoznawcze

Wydawnictwo Naukowe  
Akademii Ignatianum w Krakowie

Kraków 2023

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2023

Publikacja dofinansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego przez Akademię Ignatianum w Krakowie przyznanej przez Ministra Edukacji i Nauki w roku 2022

Recenzenci

Dr hab. Franciszek Witold Chmielowski, prof. ASP

Dr hab. Józef Kałużny, prof. UPJPII

Redakcja

Bożena Małecka

Projekt okładki i stron tytułowych

PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

Ilustracja na okładce

Ambrogio Bevilacqua, *Bóg Ojciec*, koniec XV w., Pinacoteca di Brera, Mediolan,  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/438415>

Opracowanie typograficzne i łamanie

Jacek Pawłowicz

ISBN 978-83-7614-556-3

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620

[wydawnictwo@ignatianum.edu.pl](mailto:wydawnictwo@ignatianum.edu.pl)

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Dystrybucja:

Wydawnictwo WAM

Dział Handlowy

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: [handel@wydawnictwowam.pl](mailto:handel@wydawnictwowam.pl)

Księgarnia Wysyłkowa

tel. 12 62 93 260

[www.wydawnictwowam.pl](http://www.wydawnictwowam.pl)

# Spis treści

<b>Wstęp</b> .....	7
<b>Rozdział I. Podstawy nauki o Bożym ojcostwie</b> .....	19
1. Bóg jako Ojciec w Biblii .....	25
1.1. Stary Testament .....	26
1.1.1. Ojciec stworzenia .....	27
1.1.2. Ojciec Izraela .....	27
1.1.3. Ojciec króla .....	31
1.1.4. Ojcostwo indywidualne .....	33
1.1.5. Obrazy ojca .....	35
1.2. Nowy Testament .....	37
1.2.1. Ojcostwo bezpośrednie .....	38
1.2.2. Ojcostwo zapośredniczone .....	52
2. Bóg Ojciec w dogmatyce katolickiej .....	65
3. Koncepcje Bożego ojcostwa .....	74
<b>Rozdział II. Ikonografia Boga Ojca w sztuce chrześcijańskiej</b> .....	97
1. Sztuka wczesnochrześcijańska .....	98
2. Sztuka bizantyjska .....	102
3. Sztuka rуска .....	114
4. Sztuka zachodniego średniowiecza .....	121
5. Sztuka XVI–XX wieku .....	139
<b>Rozdział III. Eugenia Elisabetta Ravasio – życie i dzieło</b> .....	155
1. Środowisko kulturowe rodziny Ravasio i wczesna młodość Elisabetty ...	156
2. Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Apostołów i funkcja matki przełożonej ..	163
3. Dalsze losy .....	170
4. Wizerunek Boga Ojca zalecany w <i>Orędziu</i> – analiza formalna i ideowa ..	176
4.1. Przesłanie <i>Orędzia</i> i zarzuty wobec jego treści .....	176

4.2. Wątpliwości dotyczące <i>Orędzia</i> .....	182
4.2.1. Język .....	183
4.2.2. Kult Boga Ojca .....	184
4.2.3. Święto Boga Ojca .....	186
4.2.4. Możliwość objawień Boga Ojca .....	191
4.2.5. Opinia komisji .....	193
4.2.6. Członkowie komisji .....	193
5. Historia powstania i analiza wizerunku Boga Ojca .....	196
5.1. Stan dotychczasowych badań .....	197
5.2. Historia powstania .....	198
5.3. Opis .....	200
5.4. Analiza i interpretacja .....	202
5.4.1. Lia Gladiolo .....	202
5.4.2. Formuły obrazowe .....	204
5.4.3. Szata stylistyczna .....	210
5.4.4. Tło kulturowe .....	212
5.5. Wnioski .....	217
<b>Zakończenie</b> .....	219
<b>Bibliografia</b> .....	223
<b>Aneks ilustracyjny</b> .....	247
<b>Indeks osób</b> .....	291
<b>Summary: Image of God the Father According to the Message of S. Eugenia Ravasio in the Context of the Iconographic Tradition: A Cultural Study</b> .....	299

## Wstęp

Przedmiotem niniejszej książki jest wszechstronna analiza wizerunku Boga Ojca (il. 117), powstałego w 1994 roku na podstawie zaleceń s. Eugenio Ravasio (1907–1990). W 1932 roku ta włoska zakonnica ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Apostołów spisała *Orędzie*, które – według jej słów – zostało jej przekazane przez samego Boga Ojca. Jednym z postulatów *Orędzia* było stworzenie plastycznego wyobrażenia pierwszej osoby Trójcy Świętej.

Użyte w tytule książki określenie „studium kulturoznawcze” wyznacza kierunek namysłu nad wizerunkiem, wpisując się w długą już tradycję podobnych badań zapoczątkowanych przez Jacoba Burckhardta czy Johana Huizingę<sup>1</sup>. Za niezbędne uważali oni osadzenie dzieła we właściwym kontekście historycznym, rozumianym kompleksowo jako całość kulturowa. Tropem tym podążył również Aby Warburg, zwracając jednocześnie uwagę na występowanie schematów i formuł kulturowych, a następnie Erwin Panofsky, dla którego obrazy nie mogły być rozumiane bez wiedzy o kulturze, w której powstały. Według myśli Josefa Strzygowskiego, na której oparł się – jak udowodnił to ostatnio Piotr Scholz – Ernst Gombrich, tylko wnikliwa analiza i osadzenie dzieła w uniwersum kultury pozwalają wnikać w jego istotę. Strzygowski historię kultury rozumiał w kategoriach porównawczej historii sztuki – aby móc wykazać osadzenie dzieła w historii, ale i samodzielność, co także uważam za kluczowe w niniejszej publikacji<sup>2</sup>.

Określenie „studium kulturoznawcze” odnosi się również do doświadczeń tej dyscypliny wyznaczanych dwudziestowiecznymi zmianami orientacji

---

1 Na temat rozwoju dyscypliny zob.: P. Burke, *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, Kraków 2012; R. Konersmann, *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, Warszawa 2009.

2 Zagadnienia te porusza Piotr Scholz w swoim znakomitym artykule: P. Scholz, *Porównawcza historia sztuki jako historia kultury*, w: *Perspektywy badań nad kulturą*, red. R. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska, Łódź 2008, s. 45–63.

badawczej<sup>3</sup>. Zwrot lingwistyczny, traktujący każde zjawisko, a więc i obraz, w kategoriach tekstu, który można i należy odczytać, tłumaczy część teologiczną niniejszej pracy, natomiast zwrot ikoniczny, zakładający ponowne odkrycie obrazu jako niezależnego medium, znajduje swoje odzwierciedlenie w części poświęconej formułom obrazowym (ikonografii Boga Ojca)<sup>4</sup>. Przywracanie kontekstu historycznego i kulturowego dzieła uprawiane w ramach tzw. *anthropological turn*, a więc w dużej mierze umieszczanie dzieła w kontekście jego powstania, stanowi część trzecią publikacji. Należy odnotować jeszcze podejście Petera Burkęa do świadectw wizualnych – a takim z całą pewnością jest omawiany wizerunek – traktuje on je nie tylko jako uzupełnienie dokumentów pisanych, ale podkreśla ich niezależność i konieczność odczytania w ideologicznym kontekście powstania.

Celem niniejszej książki jest wskazanie źródeł przedstawienia wizerunku Boga Ojca – teologicznych, ikonograficznych oraz historycznych. Wszystkie one rozumiane są jako szeroko zakreślony kontekst kulturowy wizerunku, ukazujący jego elementy tradycyjne i nowatorskie. Obszary te odsłonią konstrukcyjny charakter obrazu i ustalą jego główne linie interpretacyjne – sytuację historyczną, sens ikonograficzny i przekaz ideowy. Dążenia te przekładają się na stawiane w książce hipotezy, z których podstawową jest twierdzenie, że wizerunek Boga Ojca – choć organicznie związany z przesłaniem *Orędzia* s. Eugenii Ravasio – stanowi pełnoprawne i samodzielne medium komunikacyjne<sup>5</sup>. Przedstawienie posługuje się sobie właściwym językiem, który nie jest suplementarny czy poboczny względem słowa pisanego. Wizerunek stanowi zwieńczenie dotychczasowych rozważań o pierwszej osobie Trójcy Świętej i jednocześnie wyznacza w tym obszarze nowy etap. Przedstawienie jest wynikiem sytuacji kulturowej, w której powstało.

3 Zob. D. Bachmann-Medick, *Cultural turns. Nowe kierunki w badaniach o kulturze*, Warszawa 2012.

4 A. Zeidler-Janiszewska, O tzw. zwrocie ikonicznym we współczesnej humanistyce. Kilka uwag wstępnych, „Dyskurs” 2006, nr 4, s. 150–159.

5 Współczesna kultura staje się w coraz większym stopniu kulturą obrazu. Badacze zwracają uwagę wszechobecność przedstawień w każdym aspekcie życia społecznego. Zob. np.: K. Chmielecki, „Visual culture studies” jako paradygmat refleksji kulturoznawczej, w: *Perspektywy badań nad kulturą*, red. R. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska, dz. cyt., s. 65–76; T. Kostyrko, *Spółczesna przestrzeń dzieła sztuki*, w: *Kultura jako przedmiot badań. Prace ofiarowane Profesorowi Jerzemu Kmicie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara, Poznań 2001, s. 283–287.

Aby wykazać istotność podejmowanych w tej publikacji zagadnień, konieczne jest zarysowanie dotychczasowego stanu wiedzy, uzasadnienie wyboru poruszanej problematyki oraz wskazanie jej wyjątkowości.

Wizerunek Boga Ojca powstały według zaleceń s. Eugenii Ravasio nie został dotychczas wyczerpująco opracowany. Zaledwie dwa artykuły odnoszą się bezpośrednio do tego zagadnienia. Zofia Bator poświęciła wizerunkowi tekst, w którym nie uniknęła jednak licznych błędów w analizie (o czym szczegółowo piszę w dalszej części). Ciekawe spojrzenie na przedstawienie proponuje drugi artykuł – Zbigniew Treppa zestawił obraz z ujęciem *Jezusa Miłosiernego* Eugeniaza Kazimirowskiego (do jego rozstrzygnięć przyjdzie jeszcze powrócić). Tak skąpy stan badań sprawił, że podstawową literaturą jest ta traktująca szerzej o obrazowaniu Boga Ojca w sztuce. Najważniejsi autorzy i ich stanowiska zostaną przywołane później, w tym miejscu odnotować jednak trzeba osobę François Boespfluga, który plastycznym przedstawieniom Boga Ojca poświęcił liczne, znakomite studia.

Badanie sytuacji historycznej, sensu ikonograficznego oraz przekazu ideowego wizerunku Boga Ojca wpisuje się w szerszy nurt badań nad dziełami sztuki religijnej. Metoda badania dzieł religijnych, traktująca je również jako płaszczyznę refleksji teologicznej, a tak musi być w przypadku omawianego wizerunku Boga Ojca, ma już swoje wyraźnie zaznaczone miejsce w nauce<sup>6</sup>. Mowa tu o nurcie określonym w polskiej literaturze przedmiotu mianem teologii sztuki, którego konkretne podwaliny pojawiły się w połowie XIX wieku w publikacjach takich autorów jak Karl Rosenkranz czy Ferdinand Piper<sup>7</sup>. W szerokim rozumieniu – a takie właśnie, jak wcześniej zaznaczyłam, stosuję – jest to nauka badająca procesy i formy, w jakich sztuka wyobrazeniowo przedstawia treść religijną. To właśnie XIX wiek był czasem, w którym pojawiło się przekrojowe ujęcie ikonografii chrześcijańskiej uwzględniające to, co najistotniejsze dla niniejszej pracy – a więc omówienie wizerunków Boga (choć tylko średniowiecznych). Chodzi tu o pracę Adolphe'a Napoléona Didrona wydaną w 1844 roku, której pierwszy tom zatytułowano *Iconographie chrétienne: histoire de Dieu*<sup>8</sup>.

---

6 L. Kalinowski, *Teologia sztuki*, w: *Mistrzowi Mieczysławowi Porębskiemu uczniowie*, red. L. Gryglewicz i in. Kraków 2001, s. 173–177.

7 Zob.: K. Rosenkranz, *Entwurf einer Theologie der Kunst*, w: K. Rosenkranz, *Studien*, Leipzig 1848, s. 127–160; F. Piper, *Einleitung in die monumentale Theologie*, Gotha 1867.

8 A.-N. Didron, *Iconographie chrétienne: histoire de Dieu*, Paris 1844.

Badaczami, którzy analizowali przedstawienia plastyczne Boga Ojca, uwzględniając aktualne nauczanie Kościoła dotyczące Trójcy Świętej i potrafili powiązać te wizerunki z szeroko pojętymi prądami teologicznymi (za które w pierwszej kolejności uznają wszelkiego rodzaju ikonoklazmy na czele z ikonoklazmem bizantyjskim), byli André Grabar, Kurt Weitzmann czy Émile Mâle<sup>9</sup>. Anna Różycka-Bryzek podejmując namysł nad mozaiką w kościele San Michele in Affricisco w Rawennie przekonująco wywiodła racje, dla których obrazowanie pierwszej osoby Trójcy Świętej na gruncie sztuki bizantyjskiej nie było możliwe<sup>10</sup>. Powiązanie wizerunków Boga Ojca (lub ich braku) z teologią danego czasu występuje też w pracach Stephena Bigham, Anne Freeman i Paula Meyvaerta<sup>11</sup>. Podobnie słynny fresk Michała Anioła interpretuje Maria Rzepińska<sup>12</sup>. Jak głęboko nurt ten zakorzenił się w nauce, zaobserwować można na przykładzie pracy Robin Jensen i Marka Ellisona, którzy początki sztuki chrześcijańskiej analizują właśnie w takim kluczu, a praca ta – co warto zaznaczyć – jest podręcznikiem akademickim<sup>13</sup>.

Do zagadnienia przedstawień Boga Ojca w sztuce można też podejść w nieco innym kluczu, śledząc w pierwszej kolejności zmiany formuł obrazowania – a więc w większym stopniu ikonografię niż ikonologię pierwszej osoby Trójcy Świętej. Takie ujęcie problemowe zaobserwować można u Wiktora Lazarewa, Wojciecha Bałusa, Piotra Skubiszewskiego czy Tadeusza Dobrzeńckiego<sup>14</sup>.

- 
- 9 A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, Princeton (NJ) 1968; K. Weitzmann, *The Icon: Holy Images, Sixth to Fourteenth Century*, London 1978; É. Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, du XVII<sup>e</sup>, du XVIII<sup>e</sup> siècle. Italie, France, Espagne, Flandres*, Paris 1932.
- 10 A. Różycka-Bryzek, *O możliwości przedstawienia Boga na przykładzie raweńskiej mozaiki z VI w.*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religiologica” 1966, t. 29, s. 25–31.
- 11 S. Bigham, *The Image of God the Father in Orthodox Theology and Iconography and Other Studies*, Torrance (CA) 1995; A. Freeman, P. Meyvaert, *The Meaning of Theodulf's Apse Mosaic at Germigny-des-Prés*, „Gesta” 2001, t. 40, nr 2, s. 125–139.
- 12 M. Rzepińska, *The Divine Wisdom of Michelangelo in “The Creation of Adam”*, „Artibus et Historiae” 1994, t. 15, nr 29, s. 181–187.
- 13 *The Routledge Handbook of Early Christian Art*, red. R.M. Jensen, M.D. Ellison, Abingdon-Thames 2018.
- 14 В.Н. Лазарев, *Об одной новгородской иконе и ереси антитринитариев*, w: *Культура древней Руси. Посвящается 40-летию научной деятельности Николая Николаевича Воронина*, red. А.Л. Монгайт, Москва 1966; W. Bałus, *O dwóch wyobrażeniach Boga w malarstwie sakralnym na przełomie XIX i XX wieku*, w: *Figury i figuracje. Materiały LIV ogólnopolskiej sesji naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Lublin 20–22 października 2005*, red. M. Kitowska-Lysiak, R. Kasperowicz, M. Lachowski, L. Lameński, Warszawa

Próby takiego ujęcia podejmują też Olga Cyrek i Norbert Mojżyn<sup>15</sup>. Autorem, który łączy oba spojrzenia jest – wspomniany już – Boespflug, podchodzący do zagadnień najbardziej szeroko i problemowo.

Istotne w mojej opinii miejsce w rozwoju ikonografii Boga Ojca zajmuje sztuka ruska, stąd konieczność poruszenia tej – zazwyczaj pomijanej – problematyki i odwołania się do literatury często zaledwie wzmiankowanej w studiach sztuki europejskiej. Podstawowymi w tym zakresie były prace Wiktora Lazarewa, Walentyny Antonowej, Lidii Retkowskiej, Konrada Onascha, także Sergiusza Awierincewa oraz – jeśli chodzi o polską literaturę – Aleksandry Sulikowskiej-Gąski<sup>16</sup>.

W obrębie obu wymienionych nurtów wyłowić można pytania, które przewijają się przez cały namysł nad obrazowaniem Boga w sztuce. Każde przedstawienie Absolutu musi pozostawiać niedosyt. Rodzi to naturalną wątpliwość co do słuszności przedstawień w ogóle, a – gdy już się pojawią – pytanie na ile trafnie oddają przekazywane treści. Tego typu rozważania podejmują André Grabar, Ernst Kantorowicz, Hans Belting, François Boespflug, Zbigniew Treppa<sup>17</sup>.

---

2006, s. 127–152; P. Skubiszewski, *Maiestas Domini. Zagadnienie początków*, w: *Mare incultum. Oddziaływanie cywilizacji śródziemnomorskiej*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2009, s. 15–57; T. Dobrzeński, *U źródeł przedstawień: „Tron Łaski” i „Pietas Domini”*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 1971, t. 15, nr 1, s. 221–312.

15 O. Cyrek, *Wyobrażenia Boga Ojca w ikonografii nowożytnej w kontekście dogmatu trynitarnego. Kanon obowiązujący w sztuce zachodniej i wschodniej*, „Studia Redemptoryskie” 2012, t. 10, s. 224–249; N. Mojżyn, *Ojcostwo Boga. O niektórych przedstawieniach Boga Ojca w relacji do Syna w chrześcijańskiej sztuce religijnej*, „Fides et Ratio” 2014, t. 2, nr 18, s. 125–148.

16 Oprócz przywołanych już prac dodatkowo: В.Н. Лазарев, *Искусство Новгорода*, Москва–Ленинград 1947; V. Antonova, *La «Trinité» de Roublev étudiée à la Galerie Tretiakov (Patine et peinture originelle)*, w: *Évolution générale et développements régionaux en histoire de l'art. Actes du XXII<sup>e</sup> Congrès International d'histoire de l'art*, Budapest 1969, s. 249–252; Л.С. Ретковская, *О появлении и развитии композиции Отечество в русском искусстве XV–XVI веков*, w: *Древнерусское искусство XV – начала XVI веков*, red. В.Н. Лазарев, О.И. Подобедова, В.В. Косточкин, Москва 1963, s. 235–261; K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, Warszawa 2013; S. Awierincew, *Złoto w systemie symboli kultury wczesnobizantyjskiej*, w: S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji. Szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej*, Warszawa 1988, s. 175–201; A. Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007.

17 Oprócz już wymienionych prac dodatkowo: E. Kantorowicz, *The Quinity of Winchester*, „The Art Bulletin” 1947, t. 29, nr 2, s. 73–85; H. Belting, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, Gdańsk 2010; Z. Treppa, *Kulturowe i teologiczne kryteria oceny wartości obrazu w kontekście kultu Jezusa Miłosiernego*, w: *Sztuka polska a Kościół dzisiaj. Analiza*

Problemem, który zaznacza się w namyśle nad formułami obrazowania Boga, jest też zagadnienie zapożyczeń i sposobów wypracowywania określonych formuł ikonograficznych. Mam tu na myśli czerpanie z już wypracowanej ikonografii, zarówno świeckiej (ikonografia cesarska czy mówiąc szerzej – władzy w przedstawieniach *Maiestas Domini*), jak i sakralnej (ikonografia maryjna w wyobrażeniach *Pietas Domini*). Określone zapożyczenia niosą za sobą konkretne treści istotne dla właściwej interpretacji przedstawień, czego świadomi byli np. Hans L'Orange, André Grabar i François Boespflug<sup>18</sup>.

Ta kwestia łączy się z ewentualnością pojawienia się w obrazowaniu Boga nowej formuły. Gdy dodatkowo obraz dany szybko zostaje otoczony kultem, w odpowiedzi na taką praktykę powinno zareagować Magisterium Kościoła. Sytuacje takie poddają analizie Boespflug (przypadek Krescencji z Kaufbeuren<sup>19</sup>) i Treppa (na przykładach Małgorzaty Marii Alacoque i Faustyny Kowalskiej<sup>20</sup>). Obrazowanie nadprzyrodzonego w sztuce łączy się tym samym z problematyką przedstawiania wizji mistycznych – ta kwestia znalazła odbicie w pracach m.in. Kurta Weitzmana, Victora Stoichity, Justyny Łukaszewskiej-Haberkowej, Anety Kramiszewskiej<sup>21</sup>.

Wspomniane objęcie wizerunków różnymi formami kultu jest również często podnoszoną kwestią. Kluczowe jest tu studium Davida Freedberga, ale również prace Beltinga i każde inne rozważania związane ze zjawiskami ikonoklazmów w sztuce<sup>22</sup>.

---

*sztuki sakralnej w perspektywie Jubileuszu 1050. rocznicy Chrztu Polski*, Warszawa 2016, s. 257–270.

- 18 Znane już czytelnikowi prace A. Grabara i F. Boespfluga należy uzupełnić o: H.P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo 1953.
- 19 F. Boespflug, *Dieu dans l'art: «Sollicitudini Nostrae» de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, Paris 1984.
- 20 Z. Treppa, *Obraz jako medium wtajemniczające w misterium. Na przykładzie obrazów nieręką-ludzka-wykonanych i pochodzących z wizji mistycznych*, Gdańsk 2017.
- 21 K. Weitzmann, *The Miniatures of the Sacra Parallela: Parisinus Graecus 923* (Studies in Manuscript Illumination), Princeton (NJ) 1979; V. Stoichita, *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art*, London 1997; J. Łukaszewska-Haberkowa, *Kto powinien zajmować się wizjami? Umiejętność objaśniania oraz teoria interpretacji tekstów średnio-wiecznych na przykładzie „Scivias” Hildegardy z Bingen*, „Perspektywy Kultury” 2011, t. 5, s. 59–70; A. Kramiszewska, *Doświadczenie mistyczne w przekładzie na język sztuki. Wyzwania i pułapki na przykładzie ikonografii Trójcy Świętej*, w: *Fides ex visu. Okiem mistyka*, red. A. Kramiszewska, Lublin 2012, s. 211–223.
- 22 D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Kraków 2005; A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin: Dossier archéologique*, Paris 1957. Praca Beltinga została już przywołana.

Zagadnieniem, które rysuje się wyraźnie w podejmowanych badaniach i z pewnością zasługuje na dokładniejsze studia, jest ściśle powiązanie ikonografii Boga Ojca i Syna Bożego. Ten problem – niezwykle istotny – jest podnoszony przez Skubiszewskiego, ale też Antonia Ferruę czy Annę Różycką-Bryzek (oraz wielu innych)<sup>23</sup>.

Podobnie niewystarczające jest opracowanie kwestii przedstawiania w sztuce Boga Ojca ulegającego afektom. Wyobrażenia cierpiącego Boga Ojca są odnotowywane przez badaczy. Zagadnieniu temu jednak powinno się poświęcić więcej uwagi, zwłaszcza w kontekście silnego trendu przypisującego pierwszej osobie Trójcy Świętej odczuwanie emocji, widocznego we współczesnej myśli teologicznej takich autorów, jak chociażby Jean Galot (o czym będzie jeszcze szerzej mowa)<sup>24</sup>.

Jak widać choćby z powyższej prezentacji stanu badań, analiza ikonografii Boga Ojca jest zagadnieniem szerokim, poruszającym wiele różnorodnych kwestii. Nie istnieje całościowe opracowanie przedstawień wyłącznie Boga Ojca ujęte w kluczu historycznym, wyłowić jednak można najistotniejsze zagadnienia dotyczące tej problematyki, a także wskazać pewne luki bądź niedostatki w literaturze przedmiotu.

Kolejną przyczyną podjęcia problematyki ikonografii Boga Ojca jest fakt omawiania jej przez badaczy raczej przy okazji przedstawień Trójcy Świętej czy obrazowania Syna Bożego, a nie jako odrębne zagadnienie (co nie jest błędem samym w sobie, wskazuje jednak na inny rozkład akcentów). Stąd trudno o całościowe ujęcie tematu w literaturze przedmiotu. Istnieją studia cząstkowe – liczne i nierzadko bardzo istotne, niewyczerpujące jednak z całą pewnością tematu. Podobnie sam wizerunek Boga Ojca przedstawiony w *Orędziu* s. Eugonii nie posiada wyraźnie zaznaczonego miejsca w nauce. Treści jakie niesie jej *Orędzie*, analizowane zarówno od strony teologicznej, jak i kulturoznawczej, wymagają bliższej analizy, zwłaszcza mając na uwadze rosnącą jego popularność. *Orędzie* zostało przetłumaczone na wiele języków, znaleźć je można zarówno w Internecie, jak i księgarniach, a sam wizerunek Boga Ojca jest często reprodukowany, pojawia się w charakterze dewocyjnego obrazka w wielu kościołach. Siostra Eugenia Ravasio i jej życie omawiane są podczas kazań i na różnych portalach

---

23 Oprócz znanych już prac: A. Ferrua, *Qui filius diceris et pater inveniris: mosaico novellamente scoperto nella catacomba di S. Domitilla*, „Rendiconti. Pontificia Accademia Romana di Archeologia” 1960, t. 61, nr 33, s. 209–224.

24 J. Galot, *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976.

religijnych. Rosnąca popularność przesłania *Orędzia* świadczy więc o dużym kulturowym znaczeniu propagowanego przez nią wizerunku Boga Ojca i wiążących się z nim zagadnień.

O wyjątkowości przesłania s. Eugenio stanowi kilka kwestii. W *Orędziu* narracja prowadzona jest pierwszoosobowo – przemawia sam Bóg Ojciec. Zwraca się On do Eugenio osobiście – bez pośrednictwa Syna i Ducha (przy całym bezdyskusyjnym podkreśleniu jedności Trójcy Świętej). Logiczny jest więc niezwykle silny nacisk położony w przesłaniu na pierwszą osobę Trójcy Świętej i kwestię jej ojcostwa. Ten aspekt jest niezwykle istotny dzisiaj we współczesnym świecie, w którym mówi się otwarcie o kryzysie ojcostwa. Kryzys ten przekłada się bezpośrednio na samo postrzeganie pierwszej osoby Trójcy Świętej. *Orędzie* porusza więc niezwykle aktualną tematykę. Postulowane przez Eugenio stworzenie wizerunku Boga Ojca, który byłby przeznaczony do kultu, jest również niezwykle. „Widzenie” Boga Ojca, a co za tym idzie, także możliwości jego przedstawienia w sztuce – to tematy wielowiekowych dyskusji i sporów teologicznych, które mają wymiar zarówno teologiczny, jak i artystyczny, a ich punkt wyjścia znajduje się w starotestamentowym zakazie wykonywania podobizn Jahwe. Zalecenie stworzenia wizerunku Boga Ojca, wydane – jak chce s. Eugenio – bezpośrednio przez niego samego, niezależnie od tego czy uznać te objawienia za prawdziwe czy też nie, stanowi wyraźną cezurę w podchodzeniu do tej problematyki i wyznacza nowy etap. W przedstawieniu Boga Ojca skupia się więc wiele zagadnień, co sprawia, że mamy do czynienia z wyjątkowym i pod wieloma względami nowatorskim zjawiskiem w kulturze.

W strukturze pracy odzwierciedla się przyjęte podejście do badanego zagadnienia. Całość podzielona została na trzy części, według wspomnianych już obszarów badawczych, a więc: sytuacji historycznej wizerunku, jego ikonografii i przekazu ideowego. Kolejność została jednak odwrócona i analiza wizerunku rozpoczyna się wskazaniem podstaw nauki o Bożym ojcostwie, następnie omówieniem ikonografii Boga Ojca (najpierw w układzie chronologicznym, a następnie typologicznym), a dopiero na końcu historycznymi uwarunkowaniami powstania samego dzieła. Decyzja ta podyktowana została konkretnymi powodami. Pojawienie się wizerunku Boga Ojca według wizji s. Eugenio Ravasio jest zwieńczeniem pewnego procesu „zapominania” o pierwszej osobie Trójcy Świętej, ale zarazem też początkiem odkrywania jej na nowo. Przedstawienie skupia w sobie dotychczasowe nauczanie o Bogu Ojcu i wpisuje się w historię ikonografii pierwszej osoby Trójcy Świętej, ale sięga też po innowacyjne rozwiązania i otwiera nowe perspektywy. Wydaje się, że o wiele bardziej logiczny i jasny

jest więc taki układ treści, który najpierw zbiera dotychczasowe rozstrzygnięcia i intuicje odnoszące się do omawianej problematyki, a następnie przedstawia wymowę wizerunku na tym tle.

Układ ten wyznacza szczegółowe cele badawcze. Chodzi więc najpierw o wskazanie kulturowych źródeł wizerunku – biblijnych (Pismo Święte jest zarówno wytworem kultury – kwestia natchnienia Bożego w żaden sposób tego nie neguje – jak i kulturę kształtuje), dogmatycznych (rozumianych jako wynik sytuacji historycznej Kościoła), a także z pogranicza lub jawnie sprzecznych z nauczaniem Kościoła (zob. podrozdział „Koncepcje Bożego ojcostwa”, ukazujący aktualne tendencje w podchodzeniu do omawianej problematyki). Rozdział pierwszy stanowi więc swego rodzaju wprowadzenie w historię badań nad Bożym ojcostwem.

W rozdziale drugim podjęto kwestie związane z kulturowymi uwarunkowaniami powstania ikonografii Boga Ojca, a następnie jej funkcji kulturotwórczej (o ile taka występuje, niektóre wizerunki pierwszej osoby Trójcy Świętej nie znalazły bowiem swej kontynuacji w późniejszej sztuce chrześcijańskiej). Podstawą źródłową tej części opracowania jest analiza konkretnych dzieł sztuki.

Trzeci rozdział stanowi analizę samego wizerunku Boga Ojca według *Orędzia* s. Eugenii Ravasio. Jednak do jej przeprowadzenia niezbędne jest najpierw poznanie biografii Eugenii – jej środowiska kulturowego, okoliczności powstania *Orędzia*, jej działalności w czasie pełnienia funkcji matki przełożonej i dalszych jej losów. Podstawowym źródłem w tej części jest opracowanie autorstwa kapucyna o. Andrei D’Ascanio, który znał osobiście s. Eugenię<sup>25</sup>.

Niestety wszystkie dokumenty dotyczące działalności s. Ravasio zostały utajnione przez Watykan (o czym piszę w trzeciej części pracy), więc duża część informacji podawanych przez o. D’Ascanio jest niemożliwa do zweryfikowania. Tam, gdzie tylko można było powołać się na inne źródła bądź poszerzyć spojrzenie na omawianą kwestię, robiłam to jak najdokładniej (wycinki prasowe, broszura wydana przy okazji zakładania miasta Adzopé, korespondencja ze Stowarzyszeniem Armata Bianca itp.). Niedosyt związany z nieznanymi dokładnymi losami siostry zaspokojony może być dopiero decyzją Stolicy Apostolskiej o odtajnieniu dokumentów dotyczących jej osoby. Jednak najważniejsze fakty i wydarzenia z życia s. Eugenii zostały już opracowane, ponadto są one

---

25 A. D’Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, Isola del Liri 1982.

istotne o tyle, o ile miały wpływ na omawiany wizerunek (tak bowiem pomyślany jest zakres tematyczny pracy).

W dalszej części rozdziału trzeciego dokładnej analizie poddane zostało samo *Orędzie* i podnoszone wobec niego zarzuty (analiza została przeprowadzona z wykorzystaniem licznych odwołań do dzieł i komentarzy św. Tomasza z Akwinu, Émile'a Guerry, Andrzeja Maryniarczyka, Jana Szczurka, braci Alberta i Auguste'a Valensin czy Jeana Galota). Historia powstania i analiza wizerunku Boga Ojca prowadzona jest według narzędzi właściwych dla historii sztuki, znów poszerzonych spojrzeniem kulturoznawczym.

Metodyka niniejszej pracy czerpie z doświadczeń kulturoznawstwa, o których była już mowa przy okazji wyjaśniania tytułu publikacji. Obraz traktowany jest jako świadek historii (Peter Burke), którego wiarygodność weryfikowana jest m.in. przez pytania o zapośredniczenia i świadomość kontekstów kulturowych (*anthropological turn*)<sup>26</sup>. Komparatystyka, na którą zwracał tak wielką uwagę Strzygowski, pozwala na stwierdzenie na ile obraz jest nowością w sztuce, a na ile czerpie z wcześniejszych rozwiązań<sup>27</sup>. Ta metoda pozwala wydobyć to, co właściwe dla danego dzieła sztuki i wskazać jego wyjątkowość<sup>28</sup>. To, co można nazwać „interwizualnością” i na co składają się cytaty, zapożyczenia (nieraz plagiaty) oraz toposy obecne w dziele, wskazuje na liczne ścieżki interpretacji i sposoby funkcjonowania przedstawień (formuły i schematy w ujęciu Warburga)<sup>29</sup>. Pozwala to ująć historię kulturową jako opowieść, pewien proces historyczny, metodologicznie odpowiedzialny za efektywność poznawczą zjawisk artystycznych<sup>30</sup>. Ukazanie wizerunku Boga Ojca według przesłania s. Eugenii Ravasio, a także jego wymowy (do analizy której służyła m.in. hermeneutyka biblijna w początkowym rozdziale), jako zwieńczenia pewnej linii rozwojowej ukazanej w pierwszej i drugiej części publikacji pozwala na ostatnim etapie podnieść

26 P. Burke, *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 26, 37; P. Burke, *Naoczność. Materiały wizualne jako świadectwa historyczne*, Kraków 2012, s. 19–29. O wadze elementów materialnych w życiu społecznym pisał też: J. Topolski, *Kultura a świadomość historyczna*, w: *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, Warszawa 1983, s. 34.

27 P. Scholz, *Porównawcza historia sztuki jako historia kultury*, dz. cyt. s. 59.

28 O narracji tradycji prowadzonej w czasie teraźniejszym pisze: I. Topp, *Kultura posttradycyjna? O tradycji w kulturze współczesnej*, w: *Perspektywy badań nad kulturą*, red. R. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska, dz. cyt., 119–132.

29 P. Burke, *Naoczność. Materiały wizualne jako świadectwa historyczne*, dz. cyt., s. 21.

30 A. Grzegorzczak, *Problem teoretycznego ujęcia przemiany w sztuce*, w: *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, Warszawa 1983, s. 211.

kwestie dotąd nieporuszane, których krytyczna analiza wnosi konkretne zmiany do dotychczasowego rozumienia dzieła.

Podstawowa metoda badania samego wizerunku wykorzystuje stosowane w historii sztuki: opis preikonograficzny, analizę ikonograficzną i ikonologiczną. W metodzie tej w zaskakujący sposób znajdują swoje odbicie co najmniej dwa z kulturoznawczych zwrotów. *Iconic turn* zwraca bowiem uwagę na autonomiczność obrazów i ich wagę w kulturze – a więc podkreśla ich odrębność<sup>31</sup>. Metoda rozpropagowana przez Erwina Panofsky'ego (a na gruncie polskim przez Jana Białostockiego) tak właśnie traktuje obraz, zwracając uwagę na sens spostrzeżeniowy, który pojawia się przed sensem językowym (odwołując się do określeń Maurice'a Merleau-Ponty'ego), jednak wyodrębnione poziomy badań korespondują z trzema poziomami interpretacji tekstu opracowanymi przez filologa klasycznego Georga F. Asta (poziom dosłowny, historyczny i kulturowy)<sup>32</sup>. Tak więc przyjęta metoda wpisuje się w to, co nieco później pojawiło się na szerokiej skalę i zostało określone jako zwrot lingwistyczny. Zaznaczyć jeszcze można, że poddanie badaniu poszczególnych elementów wizerunku czerpie z również z metodologii semiotyki i semiologii.

\* \* \*

Na koniec pragnę serdecznie podziękować prof. dr. hab. Pawłowi Taranczewskiemu za wsparcie merytoryczne i duchowe w trakcie prowadzonych przeze mnie badań. Dziękuję również dr. Pawłowi F. Nowakowskiemu za bezcenne uwagi oraz niezmiennie okazywaną życzliwość i cierpliwość. Nie mogę przecenić wkładu prof. dr. hab. Janusza Smołuchy, który wielokrotnie wyciągał do mnie pomocną dłoń. Wyrazy wdzięczności składam także prof. dr. hab. Franciszkowi Chmielowskiemu oraz dr. hab. Józefowi Kałużnemu za trud związany z recenzją niniejszej publikacji. Na koniec chcę podziękować dr. Romanowi Małeckiemu z Wydawnictwa Naukowego Akademii Ignatianum w Krakowie za koordynowanie prac związanych z przygotowaniem książki do druku.

---

31 Zob. A. Zeidler-Janiszewska, *O tzw. zwrocie ikonicznym we współczesnej humanistyce. Kilka uwag wstępnych*, dz. cyt.

32 P. Burke, *Naoczność. Materiały wizualne jako świadectwa historyczne*, dz. cyt., s. 55.



## Rozdział I

### Podstawy nauki o Bożym ojcostwie

W celu dokonania możliwie całościowej analizy wizerunku Boga Ojca zalecanego przez s. Eugenię, a więc uwzględniającej także jego przekaz ideowy, należy w pierwszej kolejności przedstawić podstawy nauki o Bożym ojcostwie. Zagadnienia związane z pierwszą osobą Trójcy Świętej stanowią niekwestionowany zrab teologii katolickiej. Jednak liczba naukowych opracowań i analiz teologicznych poświęconych ściśle i intencjonalnie Bogu Ojcu i nauce o Bożym ojcostwie jest o wiele mniejsza, niż należałoby się spodziewać. Świadomy i pogłębiony teologiczny namysł wraz z uporządkowaniem dotychczasowej (istniejącej, choć rozproszonej i często przytaczanej na marginesach innych rozstrzygnięć) wiedzy dotyczącej Boga Ojca napotyka na tak podstawowe trudności, jak kwestia nadania mu odpowiedniej nazwy (patrylogia, paterologia, teopatrologia, a może patroteologia?). Sytuacja taka wynika z kilku względów, które zostaną pokrótce przedstawione na tle historycznych i kulturoznawczych uwarunkowań namysłu (stanu badań) nad Bożym ojcostwem. Podstawową przyczyną niewystarczającego opracowania zagadnień związanych z ojcostwem Boga jest pozorna oczywistość tej kwestii. Punktem wyjścia rozważań o pierwszej osobie Trójcy Świętej jest misja i działalność Chrystusa, który przyszedł, aby objawić Ojca (J 1,18). Za sprawą Syna objawienie Ojca uzyskało swoją pełnię. Tym samym teologiczna nauka o Jezusie Chrystusie powinna być ukierunkowana na naukę o Ojcu, jednak nie zawsze z należyтым naciskiem jest to podkreślane<sup>1</sup>. Logiczne jest również to, że aby mówić o przedmiocie misji Jezusa, trzeba w pierwszej kolejności tę misję poznać przynajmniej w głównych zarysach.

---

1 Co ciekawe, o wiele lepiej rzecz ma się z nauką o Duchu Świętym, której punktem wyjścia jest także objawienie Nowego Testamentu. Zob. J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003, s. 7.

Impulsem, który przyczynił się do zgłębienia tajemnicy Boga-Człowieka, były herezje pierwszych wieków chrześcijaństwa, atakujące Bóstwo lub człowieczeństwo drugiej osoby Trójcy Świętej. Nie dziwi więc, że pierwsze sobory powszechne podejmowały przede wszystkim problematykę chrystologiczną. Dąty następujących po sobie soborów i wypowiedzi takich teologów jak Tertulian, Orygenes, Mariusz Wiktoryn, Atanazy Aleksandryjski, Augustyn (by wymienić tylko kilku) wyznaczają kolejne etapy poznawania tajemnic wiary chrześcijańskiej<sup>2</sup>. Wraz z kształtowaniem się dogmatu trynitarnego (do czego konieczne było m.in. uznanie boskiej natury Jezusa Chrystusa) zarysowały się dwie linie rozwoju teologii Wschodu i Zachodu, mające do dziś wpływ na postrzeganie pierwszej osoby Trójcy Świętej<sup>3</sup>. O ile chrześcijański Wschód podkreślał troistość Boga i podstawową rolę pierwszej osoby Trójcy Świętej, o tyle Zachód patrzył na tę problematykę przez pryzmat jednej natury osób Bożych. Ta druga tendencja, obecna na Zachodzie, nawet przy bardzo niewielkich przesunięciach akcentów, łatwo skutkowała zacieraniem różnic pomiędzy poszczególnymi osobami Trójcy Świętej (które przy zachowaniu jedności natury pozostają przecież odrębne) i zaciemnianiem obrazu Boga Ojca.

Doprowadziło to w efekcie do utożsamiania nauki o Bogu Ojcu z nauką o Bogu w ogóle. XI synod w Toledo w 675 roku objaśnił, że użycie słowa Bóg nie jest równoznaczne ze wskazaniem na Ojca, Syna czy Ducha Świętego, ale na Boga samego w sobie<sup>4</sup>. Pociągnęło to za sobą praktykę częstego zwracania się do Boga, nawet gdy można było zwrócić się konkretnie do pierwszej osoby Trójcy Świętej.

Bóg Ojciec, posiadający najwyższy autorytet, był nierzadko postrzegany na podobieństwo osób, które dzierżyły władzę ziemską i egzekwowały ją nie zawsze w sposób miłosierny i sprawiedliwy (np. władcy docześni czy papieże). Różnego rodzaju klęski naturalne też bywały łączone z Bogiem, którego rządy rozciągają się nad całym stworzeniem (będzie o tym mowa w rozdziale poświęconym ikonografii).

- 
- 2 É. Guerry, *Do Ojca*, Warszawa 1962, s. 9; J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 29–30.
  - 3 R.I. Anagboso, *Fatherhood in God: Theological, Biblical and Sociological Perspectives. Towards a Rediscovery of the Christian Image of the Father* [Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia partim edita, Pontifica Universitas Sanctae Crucis], Sancti Bernardi 2011, s. 88–89.
  - 4 *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. 11, red. G.D. Mansi, Florentiae 1765, s. 133–134.

Poważny kryzys w postrzeganiu Boga Ojca nastąpił w XVI wieku wraz z reformacją<sup>5</sup>. Według Marcina Lutra Bóg zbawia arbitralnie. Bóg nie tyle jest dobrym ojcem, co działa w sposób „nieobliczalny”, czyny człowieka są wynikiem jego odwiecznych decyzji, nie zaś pochodną właściwie użytej wolności człowieka. Jeszcze bardziej radykalny w postrzeganiu obrazu Boga Ojca był Jan Kalwin. Wojny religijne, zwłaszcza wojna trzydziestoletnia (1618–1648), prowadzone w imię Boże, także przyczyniły się do deformacji postrzegania Boga Ojca oraz religii chrześcijańskiej w ogóle. Surowy wizerunek Boga Ojca skutkował niechęcią do wszystkiego, co z nim związane, także do podejmowania refleksji teologicznej nad jego przymiotami<sup>6</sup>.

Rewolucja francuska wprowadziła do życia społeczno-politycznego nowe rozumienie władzy. Według ideologów rewolucji władza nie pochodzi od Najwyższego, jak uważano dotąd w zasadzie w całym świecie chrześcijańskim, ale od ludu. To lud jest jedynym źródłem władzy i jej gwarantem. Tym samym podważone zostały nie tylko boskie pochodzenie i autorytet władzy, ugruntowany dotąd teologicznie, ale wszelkie autorytety<sup>7</sup>. Pociągnęło to za sobą wiele różnorodnych, najczęściej negatywnych skutków na poziomie życia społecznego, politycznego czy ekonomicznego. Dalszym etapem w postępującej destrukcji religii i jej wpływu na życie społeczne był marksizm, głoszący śmierć wszystkich bogów i dążący do utworzenia społeczeństwa komunistycznego (rozumianego w sensie egalitarnym)<sup>8</sup>. Po raz kolejny dochodzi więc do odrzucenia autorytetu religii, a co za tym idzie refleksji nad wszelkimi prawdami wiary, w tym nad ojcostwem Boga Ojca.

Na poziomie najbardziej podstawowym, a więc odnoszącym się do relacji rodzinnych, dekonstrukcji figury ojca dokonał Zygmunt Freud. Figura ojca jest dla niego postacią będącą źródłem napięć, mniej lub bardziej utajonych konfliktów i kompleksów. Zniszczył on tym samym najbardziej bezpośredniego reprezentanta Najwyższego na ziemi<sup>9</sup>. W dzisiejszych czasach mówi się już otwarcie o kry-

5 H. Alessandri, *Bóg Ojciec w świecie bez ojców*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1999, t. 110, nr 2, s. 83–85.

6 Niekorzystny obraz Boga Ojca w pismach licznych teologów wraz z najczęściej pojawiającymi się nadużyciami analizuje Jean Rivièrè – przytacza on m.in. przykład Jacques’a-Bénigne Bossueta (1627–1704). Zob. J. Rivièrè, *Le dogme de la Rédemption. Étude théologique*, Paris 1914, s. 230–250.

7 H. Alessandri, *Bóg Ojciec w świecie bez ojców*, dz. cyt., s. 86–87.

8 Tamże, s. 87.

9 Tamże, s. 88.

zysie, a nawet klęsce ojca<sup>10</sup>. Swój udział – oprócz wspomnianych już „kamieni milowych” – ma w tym procesie również dziedzictwo filozofii egzystencjalnej takich myślicieli, jak Søren Kierkegaard czy Martin Heidegger. Trzeba również przywołać Friedricha Nietzschego („Bóg umarł”) oraz Jeana-Paula Sartre’a<sup>11</sup> czy w końcu feminizm postulujący nawet używanie terminu „matka” w miejsce „ojca”<sup>12</sup>.

Raymond Anagboso zwraca uwagę, że rozważania o Bogu Ojcu mogą przyjąć dwie drogi. *Via ascendente* (droga wstępująca) obiera za punkt wyjścia obraz ludzkiego ojca, od którego następnie wznosi się do obrazu Ojca Niebieskiego, zaś *via discendente* (droga zstępująca) skupia się na obrazie Boga Ojca objawionym w Piśmie Świętym i według tego obrazu mierzy ojcostwo ziemskie<sup>13</sup>. Nietrudno zauważyć, że w ludzkiej naturze leży skłonność do projekcji osobistych doświadczeń na obraz rzeczywistości transcendentnej (zarówno rodzinnych, jak i społecznych czy politycznych), co skutkuje wypaczaniem obrazu Boga Ojca. Naszkicowane powyżej w dużym skrócie przyczyny doprowadziły w efekcie do dość ograniczonego w swoim charakterze namysłu nad przymiotami pierwszej osoby Trójcy Świętej, zwłaszcza na poziomie kulturoznawczym.

Ten „pesymistyczny” obraz ojcostwa Bożego w szeroko pojętej kulturze wymaga korekty. Émile Guerry podejmując refleksję nad obecnością motywów związanych z pierwszą osobą Trójcy Świętej w życiu Kościoła przywołuje dwa liturgiczne święta: Najświętszego Serca Pana Jezusa oraz Chrystusa Króla Wszechświata<sup>14</sup>. Pierwsze z nich, ogłoszone przez papieża Piusa IX w 1856 roku pod wpływem objawień Małgorzaty Marii Alacoque, mających miejsce w latach 1673–1675, stanowi zachętę do rozwoju kultu Boga Ojca. Teologiczną podstawą tego kultu jest biblijne objawienie o miłości Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, do

10 W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 172; G. Angelini, *Dio Padre e la società senza Padri*, „Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale” 1998, t. 23, nr 4, s. 367–378; J. Rémy, *L’image d’un Dieu Père dans une société sans père*, „Lumière et vie” 1971, t. 20, nr 104, s. 5–25.

11 S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1979, s. 95, 345–383.

12 J. Szczurek, *Kult Boga Ojca i jego znaczenie teologiczno-antropologiczne*, w: *Religia we współczesnej Europie*, red. J. Dziedzic, Kraków 2008, s. 325.

13 R.I. Anagboso, *Fatherhood in God: Theological, Biblical and Sociological Perspectives. Towards a Rediscovery of the Christian Image of the Father*, dz. cyt., s. 92.

14 É. Guerry, *Do Ojca*, dz. cyt., s. 9–10.

Boga Ojca, który go posłał na świat<sup>15</sup>. Natomiast uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata została wprowadzona do liturgii Kościoła przez papieża Piusa XI na zakończenie roku jubileuszowego 1925 (encyklika *Quas primas*)<sup>16</sup>.

Również w życiu niektórych świętych można dostrzec swego rodzaju „nabożeństwo” do Boga Ojca. W swoich pismach pełen ufności stosunek do Boga Ojca prezentuje doktor Kościoła – św. Teresa z Lisieux (1873–1897). Jej nauka dotycząca dziecięctwa duchowego ma swój oczywisty punkt wyjścia w odniesieniu do Boga jako Ojca. Ta święta Karmelu z przejęciem opisywała prostotę, z jaką należy rzucić się w objęcia Boga Ojca<sup>17</sup>.

Również w refleksji teologicznej, zwłaszcza dwudziestowiecznej, poświęconej tajemnicy Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa oraz zgłębiającej tajemnicę Eucharystii, można dostrzec położenie silnego akcentu na zbawczą wartość ofiary złożonej Bogu Ojcu przez Jezusa Chrystusa, jego Syna<sup>18</sup>. Każda Eucharystia jest ofiarą Syna składaną z miłości i dobrowolnie Bogu Ojcu. Warta odnotowania w tym względzie jest pozycja irlandzkiego benedyktyna bł. Kolumbana Józefa Marmiona OSB pt. *Chrystus życiem duszy* (1917), która pośrednio przyczyniła się do rozwoju nabożeństwa do Boga Ojca<sup>19</sup>.

Od około połowy XX wieku można zaobserwować pewien wzrost teologicznej wrażliwości na zagadnienie ojcostwa pierwszej osoby Trójcy Świętej<sup>20</sup>. Przyczyniło się do tego niewątpliwie nowe podejście do egzegezy biblijnej. Odnotować tu należy analizy Joachima Jeremiasa dotyczące aramejskiego słowa *Abba*<sup>21</sup> czy opracowanie Witolda Marchela odnoszące się do nowotestamen-

---

15 Ustanowione przez papieża Klemensa XIII w dniu 6 lutego 1765 r., wówczas tylko dla Królestwa Polskiego, w wyniku zgody papieża na skierowany do niego memoriał biskupów polskich.

16 É. Guerry, *Do Ojca*, dz. cyt., s. 10.

17 Por. m.in.: Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy. Rękopisy autobiograficzne „A”, „B”, „C”. Rady i wspomnienia. Ostatnie rozmowy. Wybór listów, poezji, modlitw*, red. O. Filek, Kraków 1996, s. 99, 194, 204, 213.

18 É. Guerry, *Do Ojca*, dz. cyt., s. 11.

19 K. Marmion, *Chrystus życiem duszy*, Kraków 1923, s. 114–134, 330–356.

20 Por. bibliografia w: R.I. Anagboso, *Fatherhood in God: Theological, Biblical and Sociological Perspectives. Towards a Rediscovery of the Christian Image of the Father*, dz. cyt., s. 75–76.

21 Zob. m.in. J. Jeremias, *Abba*, w: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, s. 15–67.

talnej genezy zwracania się do Boga Ojca tym terminem<sup>22</sup>. Należy również przywołać publikacje jezuitę Jeana Galota, profesora Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, który w swoich publikacjach podkreślał prymarne miejsce pierwszej osoby Trójcy Świętej w religii chrześcijańskiej<sup>23</sup>. Można wręcz zauważyć, że ten wybitny teolog żywił szczególne nabożeństwo do Boga Ojca.

Swego rodzaju kamieniem milowym, który przyczynił się do ożywienia zarówno refleksji teologicznej, jak i kultu Boga Ojca była dopiero encyklika Jana Pawła II *Dives in misericordia* (1980). Mamy tutaj do czynienia z oficjalną wypowiedzią doktrynalną Kościoła na poziomie dokumentu papieskiego o randze encykliki, która w centrum refleksji stawia osobę Boga Ojca bogatego w miłosierdziu. Dotąd bowiem w refleksji patrylogicznej teologowie odwoływali się głównie do nauczania pierwszych soborów (będzie jeszcze o tym mowa). Również list apostolski Jana Pawła II *Tertio millennio adveniente*, w którym wyraża on życzenie, aby rok 1999 był poświęcony Bogu Ojcu, wyznacza pewną cezurę czasową w teologicznym namyśle nad Bogiem Ojcem, co widać także na gruncie polskim<sup>24</sup>.

Zaobserwowana dwudziestowieczna odnowa refleksji teologicznej nad pierwszą osobą Trójcy Świętej oraz ożywienie kultu Boga Ojca tylko w pewnym stopniu przyczyniły się do odzyskania swego rodzaju „balansu” w teologii trynitarnej. Chrześcijaństwo zawsze było i jest chrystocentryczne. To tajemnica Wcielenia Syna Bożego świadczy o jego *differentia specifica* wśród innych religii. Nie może to jednak być przeszkodą do refleksji teologicznej nad dwiema pozostałymi osobami Trójcy Świętej – Boga Ojca i Ducha Świętego. Każda z osób Trójcy Świętej jest odrębną osobą, choć posiadającą wspólną naturę z pozostałymi osobami. Należy więc każdą z tych osób poznawać w ich odrębności. Teologia stosunkowo niedawno dostrzegła potrzebę większej koncentracji na pierwszej osobie Trójcy Świętej. Wśród innych, pozateologicznych przyczyn odkrycia na nowo ojcostwa Boga Ojca, jest i to, że problematyka związana z ojcostwem

22 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens. Nouvelle édition entièrement refondue*, „Analecta Biblica” 1971, 19A.

23 J. Galot, *Serce Ojca*, Warszawa 1962; J. Galot, *Notre Père qui est amour*, Saint-Maur 1998; J. Galot, *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Louvain 1985; J. Galot, *Père, qui es-tu? Petite catéchèse sur le Père*, Versailles 1996.

24 Tematyce tej są poświęcone m.in.: „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. Tajemnica Ojca” 1999, t. 110, nr 2; K. Romaniuk, *Być ojcem według Biblii*, Warszawa 1998; *Abyście znali Ojca waszego. Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, red. zb., Poznań 1999.

przeszła w XX wieku swego rodzaju renesans na gruncie antropologii, psychologii czy innych nauk o człowieku.

## 1. Bóg jako Ojciec w Biblii

Punktem wyjścia rozważań dotyczących ojcostwa Bożego jest Biblia. Analizując pod tym kątem Stary i Nowy Testament, należy pamiętać, że objawienie Boże miało charakter progresywny, następowało etapami. Bóg stopniowo udzielał się człowiekowi, przygotowując go na przyjęcie prawdy o sobie samym, ukazanej ostatecznie w osobie posłaniu Jezusa Chrystusa<sup>25</sup>.

Objawienie tajemnicy Boga Ojca ma swoją zapowiedź się w Starym Testamencie i dopełnia w czasach Nowego Przymierza, ukazując konsekwentną ciągłość swego rozwoju. Nastręcza to jednak pewnych trudności. Często nie jest łatwo określić, które informacje zawarte w Starym Testamencie odnoszą się do osoby Boga Ojca, które do wszystkich osób, a które do Syna Bożego lub Ducha Świętego. Wynika to z tego, że prawda wiary o Bogu jedynym w Trójcy Świętej nie została wprost objawiona w Starym Testamencie. Można co najwyżej mówić o jej prefiguracji czy symbolicznych zapowiedziach. Objawione w Starym Testamencie wszelkie przymioty Boga stają się bardziej zrozumiałe w świetle Nowego Testamentu, który w sposób wyraźny naucza o odrębności poszczególnych osób Trójcy Świętej (przy całej niepodzielności jej natury)<sup>26</sup>. Ponieważ objawienie Boże ma charakter progresywny, dlatego niezwykle trudno jest też precyzyjnie „oddzielić” ojcostwo Boga Starego Testamentu od jego ojcostwa objawionego w Nowym Testamencie. To pierwsze staje się bowiem zrozumiałe dopiero w kluczu interpretacyjnym tego drugiego (typ-antytyp – w myśl słów św. Pawła: „Wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych” – 1 Kor 10,11). Jedyną wykładnią Pisma Świętego – jak mówi Benedykt XVI – jest bowiem Chrystus<sup>27</sup>.

Rozróżnienie na ojcostwo Boże w Starym i Nowym Testamencie ma więc charakter zabiegu czysto metodologicznego. Bóg Ojciec jest przecież jeden i ten sam, opisywany na wszystkich kartach Pisma Świętego.

25 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 27–28.

26 J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 69–74.

27 Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, Poznań 1994, s. 42.

Świadomość autorów ksiąg Starego i Nowego Testamentu tego, kim jest Bóg, jest różna. Biblia jest księgą natchnioną, której autorem pierwszorzędym jest sam Bóg. Wybrał On autorów ludzkich, którymi się posłużył, w pełnym poszanowaniu ich wolności, zdolności i sił, aby przekazali wszystko, i tylko to, czego On chciał. Jednak jako ludzie byli oni uwikłani w okoliczności swego czasu i kultury<sup>28</sup>. Stąd choć Biblia stanowi całość, objawienie Bożego ojcostwa przebiega etapami, które uwzględniają wielorakie ograniczenia człowieka. W narastającej świadomości autorów biblijnych ojcostwo Boże objawia się na wszystkich etapach historii zbawienia. Najpierw obejmuje więc stworzenie, utworzenie narodu wybranego, instytucję króla-pomazańca, aby następnie – w czasach Nowego Przymierza – objawić się w ojcostwie dla Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, i rozciągnąć się w zaskakujący oraz niespotykany nigdzie indziej sposób na każdego człowieka.

## 1.1. Stary Testament

O ojcostwie Boga Stary Testament wypowiada się ostrożnie i w oszczędny sposób. Biblijne wypowiedzi poruszające tę kwestię są rozproszone, zaś wielu badaczy wprost sądzi, że nie jest to temat ani wiodący, ani centralny, zaś samo pojęcie ojcostwa nie należy do głównych elementów konstytuujących starotestamentalne wyobrażenie Boga<sup>29</sup>. Może to mieć swoje źródło w idei fizycznego ojcostwa, właściwej kultom pogańskim przypisującym swym bóstwom przymioty i tytuł ojca, od czego przecież autorzy ksiąg biblijnych musieli zdecydowanie się odciąć. Może także wynikać z ugruntowanego wśród ludów Starożytnego Wschodu obrazu ojca jako surowego, pozbawionego ciepła autorytetu, decydującego o losie rodziny, a zwłaszcza niepełnoletnich dzieci<sup>30</sup>. Dopiero z czasem ten obraz nieco łagodnieje, pozwalając na częstsze używanie takiego porównania w Piśmie Świętym.

Jako punkt wyjścia tej części rozważań może posłużyć fragment Katechizmu Kościoła Katolickiego wyznaczający kolejność omawianych zagadnień:

28 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 37–39.

29 J. Szczurek, *Kult Boga Ojca i jego znaczenie teologiczno-antropologiczne*, dz. cyt., s. 305–330; W. Chrostowski, *Bóg jako Ojciec w judaizmie*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 212; J. Galot, *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, dz. cyt., s. 44.

30 W. Chrostowski, *Bóg jako Ojciec w judaizmie*, dz. cyt., s. 207.

W Izraelu Bóg jest nazywany Ojcem, dlatego że jest Stwórcą świata (Pwt 32,6). Bóg jest Ojcem jeszcze bardziej z racji przymierza i daru prawa danego Izraelowi, Jego synowi pierworodnemu (Wj 4,22). Jest także nazywany Ojcem króla Izraela (2 Sm 7,14). W sposób zupełnie szczególny jest Ojcem ubogich, sierot i wdów, którzy są objęci Jego miłującą opieką (Ps 68,6)<sup>31</sup>.

### 1.1.1. Ojciec stworzenia

Od Boga wszystko bierze swój początek – mówi Biblia (por. Iz 45,18; 2 Mch 7,23; Iz 41,4)<sup>32</sup>. W tak sformułowanym stwierdzeniu nie chodzi jednak początek w sensie fizycznego przekazywania życia, jak to miało miejsce w ówczesnych kultach pogańskich. Chodzi raczej o moc stwórczą, zdolną powołać do istnienia, tchnąć życie i je podtrzymać (Rdz 2,7; Iz 46,3–4)<sup>33</sup>. Pismo Święte uczy, że Bóg jest ojcem wszelkiego stworzenia. Tak rozumiane ojcostwo Boga przekracza poziom dosłowności i odsyła do głębszej refleksji nad samą istotą bycia ojcem.

Analogią pomocną w rozważaniach nad Bożym ojcostwem i – jak się wydaje – najłatwiejszą do zrozumienia przez człowieka uwikłanego w doczesność jest właśnie analogia, jaka zachodzi między Bogiem Ojcem a doczesnym, ziemskim ojcem. Jak każda analogia, także i ta, choć wyraża z jednej strony podobieństwo Boga Ojca do ziemskiego ojca, to jednak z drugiej strony wskazuje na radykalną „inność” tego ojcostwa. Kreacyjna zdolność Boga, jego władza, ale także troska i stanowczość w sposób oczywisty odsyłają do pojęcia ojcostwa. Stąd też w Starym Testamencie mamy do czynienia z pojmowaniem Boga zarówno w kategoriach władzy, jak i czułości rodzicielskiej. Jednocześnie przymioty Boga wykraczają nieskończenie poza wszelkie możliwe ludzkie wyobrażenia ojcostwo. Nikt z ludzi nie jest ojcem tak, jak Bóg, a jego ojcostwo obejmuje cały świat.

### 1.1.2. Ojciec Izraela

Doświadczenie Boga opisane na kartach Starego Testamentu opierało się na wejściu z nim w relację. Interakcja pomiędzy Bogiem a wybranymi przez niego podmiotami (najpierw konkretnymi ludźmi, a następnie całym narodem

31 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 66.

32 Zob. *Creation in the Biblical Traditions*, red. R. Clifford, J. Collins, Washington 1992.

33 C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, s. 257–278; J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. 1: *Błogosławiony Pan, Bóg Izraela (Łk 1,68)*, Kielce 2000, s. 61–75, 102–121.

wybranym) pozwalała na lepsze poznanie Stwórcy i pogłębianie bliskości z nim<sup>34</sup>. Św. Ireneusz z Lyonu nazywał ten proces wzajemnym przyzwyczajaniem się do siebie Boga i człowieka<sup>35</sup>. Bóg był Bogiem przymierza, zawierał z ludźmi umowy. Obiecując Noemu (Rdz 9,1–17), że nie zniszczy już ziemi i jej mieszkańców, zobowiązywał się do opieki i troski, które nigdy nie ustaną. Tym samym dał się poznać jako Pan i Żywiciel, odnosząc się do powinności właściwych głowie rodziny. Zawierając przymierza z kolejnymi patriarchami, powoli budował świadomość narodową ludu wybranego<sup>36</sup>.

Ojcowski stosunek Boga do swego ludu był szczególnie widoczny w czasie wyjścia z Egiptu. Bóg wysyłając Mojżesza do faraona każe mu oznajmić: „To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael. Mówię ci: Wypuść mego syna, aby mi cześć oddawał; bo jeśli zwlekać będziesz z wypuszczeniem go, to Ja zesłę śmierć na twego syna pierworodnego” (Wj 4,22). Wędrówka narodu wybranego przez pustynię pozwoliła mu z jednej strony doświadczyć Bożej opatrności, z drugiej natomiast ukazała namacalną rzeczywistość przybranego synostwa, jakim został obdarzony cały naród wybrany<sup>37</sup>. Przymierze zawarte na górze Synaj ukonstytuowało ostatecznie Izraelitów jako naród, przypieczętowało ich tożsamość jako „synów pierworodnych”. Skarżący się na krnąbrność powierzonego sobie ludu Mojżesz pytał: „Czy to ja poczęłem ten lud w łonie albo ja go zrodziłem, żeś mi powiedział: «Noś go na łonie swoim, jak nosi piasunka dziecię, i zanieś go do ziemi, którą poprzysiągłem dać ich przodkom?»” (Lb 11,12)<sup>38</sup>. To Bóg był stwórcą i opiekunem narodu, który sam sobie wybrał i to On pełnił względem niego ojcowskie powinności<sup>39</sup>. Zawierając przymierze, Izrael ze swej strony zobowiązywał się do przestrzegania nakazów, ale przede wszystkim do wiernej miłości wobec Boga (Pwt 6,5). Sama zaś więź łącząca naród z Bogiem często porównywana była do więzi małżeńskiej (Iz 54,5; Oz 3,1). Takie postrzeganie tej relacji tworzyło swoistą „boską rodzinę”, w której rola małżonka-ojca przypadła Bogu.

34 R.I. Anagboso, *Fatherhood in God: Theological, Biblical and Sociological Perspectives. Towards a Rediscovery of the Christian Image of the Father*, dz. cyt., s. 100–101.

35 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 28.

36 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 51.

37 R. Rumianek, *Synem moim pierworodnym jest Izrael (Wj 4,22)*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7)*. *Biblia o Bogu Ojcu*, dz. cyt., s. 61.

38 W. Chrostowski, *Bóg jako Ojciec w judaizmie*, dz. cyt., s. 206.

39 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 23–25.

Co istotne, w interpretacji fragmentów mówiących o Bożym ojcostwie ważny jest fakt, że pochodzą one z okresu niewoli babilońskiej oraz czasu powygnaniowego<sup>40</sup> (Jr 3,4,19; 31,9; Iz 45,9–11; Ml 1,6). Niebezpieczeństwo pojmowania ojcostwa Bożego „na sposób cielesny” znacznie wtedy zmalało wśród członków narodu wybranego, który zwłaszcza wtedy potrzebował otuchy i zapewnienia o stałości Bożej miłości. Niezmiennność Bożego ojcostwa względem swego ludu była umocnieniem w czasie próby i zarazem obietnicą mającej niezawodnie nadejść pociechy. Jednak same pojęcia synostwa i ojcostwa w odniesieniu do Izraela i Boga są starsze, występowały bowiem już wcześniej, przed czasami proroków (np. Wj 4,22–23). W powszechnym przekonaniu Bóg zawsze był szczególnym opiekunem Izraela. To On utworzył, wybrał i podtrzymywał naród wybrany, a czynił to z miłości, w sposób wolny, na mocy rozporządzenia swej suwerennej woli<sup>41</sup>. Ta ojcowska miłość była pełna czułości i cechowała się autentyczną bliskością (Jr 31,20), była przeniknięta głęboką troską i staraniem. Po raz pierwszy widoczne jest to u Ozeasza, którego osobiste cierpienie stanowi przejmującą metaforę miłości Boga do wiarołomnego ludu (por. Oz 11,1–4)<sup>42</sup>. Miłość Bożą często porównywano do uczucia matki do dzieci (Iz 66,13; Ps 131,2), jednak była od niej silniejsza i bardziej niezawodna (Iz 49,14–15; Ps 27,10)<sup>43</sup>. Przekraczała kategorie ludzkiego ojcostwa i macierzyństwa, zarazem będąc ich początkiem i miarą. Taka miłość potrafiła przewyciężyć każdą niewierność (Oz 14,2–6; Jr 31,9), była hojna i szczodra (Jr 3,19), z drugiej jednak strony postrzegano ją jako wymagającą, niewykluczającą surowości. Bóg jako najwyższy autorytet (Ml 1,6; Tb 13,4) pragnął wychowywać naród wybrany (Pwt 8,5; Mdr 11,10), dlatego też karciał go i strofował (Prz 3,11–12). Zawsze jednak przebaczał, był niezdolny chować urazy (Jr 31,20). Znajdował się pośrodku swego ludu nie po to, aby zatracać, ale by ocalać (Oz 11,8–9). Izraelici zawsze postrzegali bowiem Boga, jako tego, kto ocala i zbawia (Iz 59,1)<sup>44</sup>. Dlatego też ojcostwo Boga i jego zbawcze działanie w ramach historii są ze sobą ściśle powiązane. Ze zbawczego i ocalającego działania Boga Izraelici wnioskowali o jego ojcostwie wobec całego narodu (Iz 63,16).

---

40 Tamże, s. 53.

41 Tamże, s. 50–51.

42 Tamże, s. 57.

43 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 63.

44 J. Kudasiewicz, *Poznawanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 156–169.

Ta ojcowska relacja Boga do narodu wybranego wymagała od niego postawy miłości, pobożności i posłuszeństwa. Na mocy szczególnego wybrania Izrael korzystał z wyjątkowej Bożej opieki i miał udział w Bożym dziedzictwie (Wj 15,16–17). Trzeba jednak podkreślić, że owo „usynowienie” narodu wybranego jest usynowieniem przybranym, nie nosi ono znamion pokrewieństwa fizycznego. Co ciekawe jednak, dookreślane jest ono terminem zaczerpniętym bezpośrednio z kategorii ojcostwa fizycznego – Izrael jest pierworodnym synem Boga. Termin ten ma określony zakres znaczeń, a jego interpretacja wskazuje na cechy Bożego ojcostwa Starego Testamentu. Przede wszystkim odnosi się on do pierwszego potomka męskiego – szczególnie wyczekiwanego i uprzywilejowanego (nad nikim nie płacze się tak, jak nad pierwszym synem – por. Za 12,10). Pojęcia tego używano także w odniesieniu do pierwocin zbiorów – panowało powszechne przekonanie, że pierwsze plody ziemi zawsze były najlepsze. Ofiarowywano je więc Panu, ufając, że poświęcenie tej jednej części zbiorów przyczyni się do otrzymania błogosławieństwa dla reszty.

Z czasem termin „pierworodny” zaczęto odnosić do konkretnego pokolenia – synów Lewiego, których powinnością była służba Bogu, niejako w zastępstwie wszystkich synów Izraela (Lb 3,12)<sup>45</sup>. O randze statusu pierworodnego świadczy też ostatnia plaga egipska (Wj 12,1–30) – najstraszniejsza i zarazem najskuteczniejsza, czyli śmierć pierworodnego syna faraona.

Z przytoczonych powyżej faktów wyprowadzić można kilka wniosków. Po pierwsze, wyjątkowość namaszczenia i uświęcenia narodu, przeznaczanego specjalnie dla Boga jako jego osobista własność (Jr 2,3). Następnie, postrzeganie Izraela jako pośrednika, poprzez którego Bóg pragnął przyjść do wszystkich narodów. I w końcu bardzo osobisty wymiar relacji z Bogiem, a mianowicie szczególne umiłowanie, konkretne przywileje i zadania. Dziedzictwem wybranych jest bowiem sam Bóg (por. Pwt 18,2).

Darmowy wybór Izraela przez Boga wynikający z miłości (Pwt 7,7–9) nadał bardzo głębokie znaczenie pojęciu ojcostwa Bożego w Starym Testamencie<sup>46</sup>. W wielu fragmentach to nie ludzie (Izraelici) przypisują ten tytuł Bogu, ale sam Bóg przez usta swych proroków ogłasza się ojcem Izraela (Jr 31,9). Izajasz w swej modlitwie błagalnej za lud (Iz 63,7–64,11) aż trzy razy powraca do tytułu ojca w odniesieniu do Boga (63,16 – dwa razy; 64,7 – jeden raz). To w tym zawołaniu

45 R. Rumianek, *Synem moim pierworodnym jest Izrael (Wj 4,22)*, dz. cyt., s. 62–64.

46 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 51; J. Kudasiewicz, *Poznawanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 201–217.

prorok pokłada całą nadzieję, zna bowiem dobrze cechy Bożej miłości<sup>47</sup>. Pojęcie Boga jako ojca Izraela było zatem kluczowe dla tożsamości narodu wybranego. Więż łączącą Boga z jego ludem postrzegano na kształt więzi ojcowskiej, niezwykle pięknej i wiernej. Jednocześnie, mając za podstawę rozumienie Boga jako ojca Izraela, powoli rozwijało się objawienie innej prawdy – o ojcostwie Boga w stosunku do króla-mesjasza.

### 1.1.3. Ojciec króla

Pojęcie synostwa narodu wybranego znajduje się w centrum nie tylko przymierza zawartego pomiędzy Bogiem a jego ludem, ale także tego zawartego z domem Dawida. Władza i zwierzchność króla mają jako podstawę jego osobisty sojusz z Bogiem. Przywilej pierworództwa przyznany jest tym razem konkretnej osobie. Fundamentalne dla rozważań o Bogu jako ojcu króla są dwa fragmenty Pisma Świętego – psalm 2 oraz wyrocznia proroka Natana (2 Sm 7,1–16).

Ten pierwszy tekst uważany jest za hymn koronacyjny króla judzkiego. Łączony jest nie tylko z samą uroczystością, ale także z każdą jej rocznicą<sup>48</sup>. Formuła „Ja ciebie dziś zrodziłem” (Ps 2,7), znajdująca się w samym sercu tekstu i będąca jego kulminacją, podnosi akt intronizacji z poziomu adopcji do nadania nowego życia<sup>49</sup>. Bunt wobec pomazańca Bożego jest więc buntem wobec samego Boga. Bóg zwraca się bezpośrednio do króla, ofiarowuje mu narody w dziedzictwo (Ps 2,7–8). Król ze swej strony zobowiązany jest do oddawania Bogu czci i należnych hołdów (Ps 2,10–12).

Psalm powstał około roku 587 p.n.e., kiedy to Jechoniasz stał się jedynym kontynuatorem królewskiej linii Dawida<sup>50</sup>. Wzięty do niewoli przez Nabuchodonozora, został następnie umieszczony jako rezydent na dworze późniejszego króla Ewila Merodaka<sup>51</sup>. Osoba króla judzkiego w czasie niewoli babilońskiej nabrała wymiaru symbolicznego, to we władcy ogniskowała się nadzieja na odzyskanie wolności. Klęska nie mogła być przecież nieodwracalna, skoro Bóg pozostawił narodowi swego pomazańca. W tych trudnych chwilach próby sam

47 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 51, 60–61.

48 W. Chrostowski, *Ty jesteś moim Synem (Ps 2,7). Bóg jako Ojciec króla*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, dz. cyt., s. 38.

49 J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 64–65.

50 W. Chrostowski, *Ty jesteś moim Synem (Ps 2,7). Bóg jako Ojciec króla*, dz. cyt., s. 49.

51 Por. m.in.: P. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik – konkordancja*, t. 3, Pelplin 2005, s. 368; F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, s. 227.

Bóg wspomagał swego sługę, a przez niego cały naród. W królu cały naród uzyskiwał potwierdzenie swego Bożego synostwa. Szybko jednak psalm ten nabrał wymowy mesjańskiej. Idea królestwa, początkowo utożsamiana z państwem, musiała ulec redefinicji w sytuacji upadku Królestwa Judzkiego (587/6 p.n.e.)<sup>52</sup>. Tajemniczy król, którego władanie miało być odbiciem uniwersalnego panowania Boga, stał się wyczekiwaną postacią przyszłości, a jego królestwo nabrało cech apokaliptycznych<sup>53</sup>. Należy odnieść się w tym miejscu do psalmu 89, w którym pojawia się postać króla przyzywająca Pana jako „Ojca, Boga mego i Skalę mego ocalenia” (w. 27)<sup>54</sup>. Pojawiający się w tym psalmie obraz ręki pomazańca, którą Bóg „wyciągnie na morze”, zaś „prawicę jego na rzeki” (w. 26) wskazuje jasno ten sam zakres władzy Pana i jego wybranego.

Proroctwo Natana (2 Sm 7,8–16) wypowiedziane zostało, gdy król Dawid postanowił wybudować świątynię dla Pana. Natan początkowo umocnił Dawida w tym postanowieniu, jednak jeszcze tej samej nocy ukazał mu się Pan, który jasno oznajmił, że przywilejem wybudowania świątyni Bóg obdarzył potomka Dawida, nie zaś dla jego samego (2 Sm 7,12–13). W proroctwie tym Natan przypomina darmość wyboru Izraela i uczynione dla niego cuda. Podkreśla stałość i nierozzerwalność przymierza z królem, obiecuje, że łaska Boga dla domu Dawida nigdy się nie cofnie, zaś tron króla utwierdzony będzie na wieki (2 Sm 7,15–16). Również i w tym tekście pojawia się formuła adopcyjna: „Ja będę mu Ojcem, a on będzie Mi synem” (2 Sm 7,14), wskazująca na intymność i ścisłość relacji między Bogiem a jego wybranym. Ta więc nie jest w żadnym razie powieleniem boskiego pochodzenia, właściwego władcom pogańskim – jest realizacją przymierza między Bogiem a narodem<sup>55</sup>. Król staje się depozytariuszem Bożej łaski i narzędziem jego błogosławieństwa<sup>56</sup>.

Wyroczenia Natana pochodzą najprawdopodobniej z okresu niewoli babilońskiej, czasu, gdy świątynia jerozolimską leżała w gruzach. Wygłoszone proroctwo ukazuje nową jakość w pojmowaniu religii. Przestaje ona być religią

52 J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 66.

53 W. Chrostowski, *Ty jesteś moim Synem (Ps 2,7). Bóg jako Ojciec króla*, dz. cyt., s. 49. Należy przypomnieć, że Jezus uczynił Królestwo Boże centralnym tematem swego nauczania, odnosząc się tym samym do omawianego psalmu.

54 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 25–26.

55 W. Chrostowski, *Ty jesteś moim Synem (Ps 2,7). Bóg jako Ojciec króla*, dz. cyt., s. 49.

56 J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 62–63.

miejsca, a staje się religią czasu, której gwarantem trwałości jest dynastia<sup>57</sup>. I znów zmiana interpretacyjna – podobnie jak w psalmie 2 – następuje w okresie powygnaniowym. Wtedy udaje się odbudować świątynię, jednak monarchia nie zostaje wskrzeszona, co naturalnie prowadzi do rozumienia tekstu jako zapowiedzi dotyczącej przyszłości, nakazującej oczekiwać Bożego pomazańca. Idealizacja dziejów sprzed niewoli babilońskiej (mająca także miejsce w przypadku psalmu 2) doprowadziła do idealizacji króla. Na mocy otrzymanego namaszczenia zyskiwał on status świętego (poświęconego Bogu), otrzymywał konkretną misję, posiadał wyjątkową pozycję pośród wszystkich Izraelitów (podobnie jak naród wybrany pośród innych narodów). Do niego bezpośrednio odnosiło się synostwo Boże, posiadał on wszelkie przywileje wynikające z jego statusu bycia pierworodnym synem. Ta szczególna więź była przedmiotem tęsknoty Izraelitów w czasach, kiedy formalna państwowość narodu wybranego nie istniała<sup>58</sup>.

Niecierpliwie oczekiwanie namaszczonego króla wiązało się z wiarą, że będzie on pozostawał w sposób wcześniej nigdy niespotykany w bezpośredniej relacji z Bogiem. Król jako syn Boży miał być związany z Panem o wiele silniej niż wszyscy dotychczasowi królowie Izraela. Ojcostwo Boże uwidaczniające się w związku z domem Dawida jest wyraźną zapowiedzią ojcostwa, które stanie się udziałem Syna Bożego.

#### 1.1.4. Ojcostwo indywidualne

Uważna lektura Starego Testamentu pokazuje, że Bóg obdarza miłością ojcowską także pojedyncze osoby. Według niektórych badaczy znajduje to swoje odbicie w imionach teoforycznych<sup>59</sup>. I tak np. Abimelek oznacza „król jest moim ojcem”, zaś Abinadab – „mój ojciec jest hojny”. O ojcowskim staraniu mówią także już wspomniane: psalm 27 (w. 10) i psalm 103 (w. 13). Pan lituje się nad tymi, którzy się go boją – bojaźń Pańska staje się kryterium kwalifikującym do okazania człowiekowi ojcowskiej czułości.

---

57 W. Chrostowski, *Ty jesteś moim Synem (Ps 2,7)*. *Bóg jako Ojciec króla*, dz. cyt., s. 56.

58 Tamże, s. 59.

59 Opinię taką wyraża Jean Galot, a za nim przytacza ją Jan Szczurek (J. Galot, *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, dz. cyt., s. 41; J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 58–59). Witold Marchel uważa, że jest to kwestia o wiele bardziej skomplikowana (W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 26–29, 43).

Księgi mądrościowe mówią wyraźnie o Bogu jako ojcu poszczególnych ludzi. Boże wychowywanie, o którym mowa już była przy okazji analizy ojcostwa Boga w stosunku do Izraela, odnosi się również do interpretacji losów pojedynczych ludzi (Prz 3,11–12). Ojcem tytułuje też Boga bohater wołający o pomoc na kartach Mądrości Syracha (Syr 23,1), świadomy swej całkowitej zależności od Pana<sup>60</sup>.

Dzieckiem Pańskim może mienić się sprawiedliwy, czyli ten, kto unika ścieżek nieprawych i stroni od nieczystości (Mdr 2,13.16.18). Oznacza to, że czynnikiem rozstrzygającym nie musi tu być wcale przynależność do narodu wybranego, jest nim indywidualne postępowanie każdego człowieka. Taki właśnie jest motyw przewodni całej Księgi Rut. Moabitka – obca, nienależąca do narodu wybranego – znajduje swoją nagrodę u Boga Izraela, pod którego skrzydła przyszła się schronić (Rt 2,12)<sup>61</sup>. Ogłasza się nad nią błogosławieństwo równe Racheli, Lei i Tamar (Rt 4,11), jej potomstwo wymienia się wśród przodków Dawida (Rt 4,18–22), a ją samą przy okazji rodowodu Jezusa (Mt 1,5). Otoczyła ją ojcowska i uprzedzająca troska Boga<sup>62</sup>. Tym samym pojęcie synostwa objąć może także obcych, nienależących do narodu wybranego. Ten, kto wiecie życie zgodne z nakazami Pańskimi, może mówić o Bogu jako swoim Ojcu<sup>63</sup>.

Co ciekawe, rzeczywistość ojcowskiej opieki jest postrzegana w kategoriach Bożej Opatrzności<sup>64</sup>. Boże „sterowanie” światem jest faktycznie ojcowskim prowadzeniem, jak jasno pokazuje Księga Mądrości (Mdr 14,2–3)<sup>65</sup>. W tym też fragmencie następuje dalsze rozszerzenie zakresu terminu ojcostwa. Bóg jest ojcem wszystkich ludzi, całego świata. Autor Księgi Mądrości ukazuje szaleństwo pogan wyruszających w podróż morską i pokładających w związku z tym swoją ufność w bożkach i ich (drewnianych) podobiznach. Nie ma nawet słowa o tym, by byli oni w jakikolwiek sposób nazywani sprawiedliwymi. A jednak, mimo to, ich statki także kierowane są ręką Boga. Jego ojcowskie miłosierdzie

60 J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 60.

61 C.A. Newsom, Sh.H. Ringe, *Women's Bible Commentary*, Louisville (KY) 1998, s. 84–90.

62 Zob. G. Ryś, *Rut Moabitka. Krewna Boga*, Kraków 2013.

63 J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 17.

64 O pojęciu Opatrzności Bożej zob.: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 136–160; o providencji w tradycji biblijnej: P.S. Mazur, *Prowidencja ludzka jako podstawa roztropnego formowania zasad życia osobowego i społecznego człowieka. Studium z antropologii filozoficznej na bazie tekstów św. Tomasza i jego współczesnych komentatorów*, Kraków 2009, s. 30–33.

65 J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 61.

jest rozumiane uniwersalnie<sup>66</sup>. W tym kontekście należy jeszcze przywołać tytuł „Odwieczny Ojciec”, pojawiający się u Izajasza (Iz 9,5) jako jedno z określeń mającego nadejść mesjasza.

Widać więc jak na kartach Starego Testamentu stopniowo rozszerza się rozumienie terminu ojcostwa w odniesieniu do Boga. Jest to jeszcze poszerzenie dyskretne i nieśmiałe, które dość ostrożnie wkracza do świata Starego Przymierza. Nie można go jednak pomijać ani nie doceniać jego wartości.

### 1.1.5. Obrazy ojca

Zawieszając na chwilę rozważania dotyczące jedynie obrazu Boga jako ojca, należy przywołać na koniec obrazy „zwykłych” ojców Starego Testamentu – także budujące świadomość i zakres pojęcia ojcostwa u wierzących. Przy całej odmienności w rozumieniu Boga w kategoriach ojca i ludzkiego ojcostwa, terminy te mają przecież pola wspólne, a Biblia jako księga natchniona w każdym miejscu mówi coś o Bogu, sposobach jego działania i jego przymiotach.

Od Adama stworzonego na obraz i podobieństwo Boga wywodzi się podobieństwo każdego człowieka do Stwórcy – a więc w linii męskiego przodka. Rodzina izraelska miała charakter patriarchalny. Rodowód wywodzony zawsze od ojca. Był on żywicielem i opiekunem wszystkich domowników. Księga Syracha zaświadcza o tym, jak wiele od niego zależało (Syr 30, 1–13). To na nim spoczywał obowiązek wychowania i wykształcenia synów, utrzymania ich w karności i wpojenia właściwych ścieżek postępowania. To ojciec wyrażał zgodę na zawarcie związku małżeńskiego (Rdz 28,1), decydował o losie córek (Wj 21,7)<sup>67</sup>. Był wcieleniem i emanacją całej rodziny, gwarantem jej jedności (Rdz 12,1–2). To w jego mocy leżało udzielenie błogosławieństwa lub przekleństwa (Rdz 27,1–45). Syn jest w pewnym sensie przedłużeniem ojca, bezpotomna śmierć zaś uważana jest za karę Boską (Lb 3,4).

Termin ojciec odnosi się w sposób oczywisty do protoplastów pokoleń Izraelitów. Abraham stał się przecież ojcem wielu (Rdz 12,3). Tytuł ojców-założycieli narodu wybranego przysługujący patriarchom stał się ich udziałem nie tyle ze względu na ich ojcostwo fizyczne, ile na złożoną przez Pana obietnicę i wiarę z jaką ją przyjęli<sup>68</sup>. Dzięki temu stali się ojcami także w sensie duchowego autorytetu i stałego punktu odniesienia.

66 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 77–84.

67 R. Rumianek, *Synem moim pierwotnym jest Izrael (Wj 4,22)*, dz. cyt., s. 61.

68 Tamże.

W tym kontekście nie można pominąć poruszającego obrazu Dawida oplakującego swego syna Absaloma (2 Sm 19,1–9). Zrozpaczony ojciec zawodzi nad śmiercią syna-buntownika – jego smutek nie znajduje utulenia. Podobnie poruszająca jest rozpacz Jakuba, gdy myśli, że jego dziecko zginęło (Rdz 37,34–35). Jednak jedną z najbardziej przesywających scen biblijnych związanych z dramatem ojcostwa jest oczywiście ofiara z Izaaka złożona przez Abrahama, który nie odmówił Bogu swego umiłowanego syna (Rdz 22,1–19).

Wszystkie te fragmenty wnoszą pewne wskazówki do biblijnego rozumienia ojcostwa Bożego, zapowiadają też niektóre treści rozwinięte dopiero w Nowym Testamencie. To Bóg jest ostatecznym autorytetem w każdej sytuacji, a jego decyzje są wiążące i nieodwołalne. Jest najpewniejszym punktem odniesienia, a przyjaźń z nim zapewnia wypełnienie nawet najbardziej nieprawdopodobnych obietnic. Jako ojciec płacze nad każdym dzieckiem, nawet tym, które wystąpiło przeciw Niemu samemu. Zdolny jest do największych ofiar. Stary Testament także w taki sposób ukazuje autorytet, miłość i opiekę Boga, będące fundamentem pojmowania go jako ojca.

Imię Boga w Izraelu otaczane było czcią tak wielką, że wymówić mógł je tylko najwyższy kapłan, jeden raz do roku, pełen drżenia i obaw. Objawiając swoje imię „Jestem, który jestem” (Wj 3,14), Bóg objawiał w przedziwny sposób również prawdę o sobie samym<sup>69</sup>. Imię pozwala w jakimś sensie poznać tego, który je nosi. Gdy Bóg objawia się Mojżeszowi jako „miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech” (Wj 34,6–7), dostarcza równocześnie zestawu pojęć, które dają o nim pewną (choć zawsze niepełną) wiedzę<sup>70</sup>. Przez usta proroków i królów Bóg nakazuje zwracać się do siebie jako do ojca. Takim imieniem pragnie być przywoływany. To określenie jest przekąźnikiem głębokiej treści duchowej – przybliża do zrozumienia tajemnicy Bożego przywierza, jego mądrości i miłości względem wszystkich ludzi.

69 J. Naumowicz, *Imiona Boga w teologii Grzegorza z Nazjanzu*, w: *Filozofia wobec tajemnic religijnych*, red. J. Sochoń, A. Wierciński, Warszawa 2005, s. 59.

70 Por.: G. Lohfink, *Modlitwa moją ojczyzną. Teologia i praktyka modlitwy chrześcijańskiej*, Poznań 2011, s. 18–25; A. Wierciński, *The Inexpressible Delights in Our Expression: How (not) to Speak of God*, w: *Filozofia wobec tajemnic religijnych*, Warszawa 2005, s. 13–17.

## 1.2. Nowy Testament

Tajemnica wcielenia Jezusa Chrystusa wyznacza nowy etap w historii zbawienia. Syn Człowieczy odkrywa zasłonięte dotąd oblicze tego, który go posłał. Bóg przestaje być ojcem w znaczeniu jedynie Stwórcy i opiekuna, a ukazuje się jako ojciec w odwiecznej relacji do swego jedyne Syna<sup>71</sup>. Tym samym poszerzone zostają o nowe obszary możliwości poznania pierwszej osoby Trójcy Świętej. W nauczaniu Jezusa termin „Ojciec” staje się imieniem własnym Boga<sup>72</sup>.

Syn Boży przyszedł na świat, aby objawić prawdziwe oblicze Boga Ojca. Czasy, gdy twarz Przedwiecznego pozostawała w ukryciu (Wj 33,23), minęły wraz z objawieniem tajemnicy Wcielenia<sup>73</sup>. Od tej chwili Jednorodzony poucza o Ojcu (J 1,18), a jego wiedza o nim jest pełna (J 14,9; Mt 11,27). Jediną drogą prowadzącą do pierwszej osoby Trójcy Świętej jest Jezus Chrystus (J 14,6). Nie przyszedł On sam od siebie, ale został posłany przez tego, który jest autorem całego planu zbawienia (J 7,28). Każde jego słowo i czyn są niejako powtórzeniem działania Stwórcy (J 5,19). Wynika z tego jasno, że w Bogu Ojcu wszystko ma swój początek, od niego wychodzi wszelka inicjatywa. Doskonałe posłuszeństwo Jezusa Chrystusa było oczywiście nieodzowne dla wypełnienia zamysłu Posyłającego, jednak głębokie zjednoczenie osób boskich pokazuje jak dalece sam Bóg Ojciec oddał się we własnym Synu<sup>74</sup>.

Cała wiedza o Ojcu objawia się w Synu, stąd wszelkie rozważania o pierwszej osobie Trójcy Świętej mają za punkt wyjścia Jezusa Chrystusa. W nim jako Synu Bożym także i wierzący mają bezpośredni przystęp do Boga Ojca<sup>75</sup>. Nie czerpią oni od niego jedynie „teoretycznej” wiedzy o Ojcu niebieskim, ale – zanurzając się w nim – odkrywają, że mają tego samego Ojca. Czym innym jest ojcostwo Boga w stosunku do Jezusa Chrystusa, a czym innym w stosunku do chrześcijan. Na to rozróżnienie wskazują wyraźnie jego słowa: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego” (J 20,17)<sup>76</sup>. To pierwsze jest synostwem wynikającym

71 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 66.

72 J. Drgas, *Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca* (J 14,9). *Bóg Ojciec w Ewangelii Janowej*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem* (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*, dz. cyt., s. 116.

73 Tamże, s. 121.

74 Por. J. Ratzinger, *Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, w: *Abyście znali Ojca waszego. Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, red. zb., Poznań 1999, s. 15.

75 C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 172–73.

76 J. Drgas, *Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca* (J 14,9). *Bóg Ojciec w Ewangelii Janowej*, dz. cyt., s. 117.

z odwiecznego zrodzenia – więź Jezusa z Ojcem jest jedyna i niepowtarzalna, to drugie natomiast wynika z przybrania za synów i jest wspólne wszystkim wierzącym<sup>77</sup>. Możliwe jest dzięki wcieleniu Boga i dzięki „mocy z wysoka” – Duchowi „przybrania za synów” (Rz 8,15). Rozważając tajemnicę ojcostwa Boga, należy mieć na uwadze to rozróżnienie.

W pierwszej kolejności zostanie więc omówiona wzajemna relacja Ojca i Syna. Życie Słowa Wcielonego jest bowiem zwierciadłem, które ukazuje twarz Nieskończonego. Nauczanie, cuda, modlitwa Syna mówią nieustannie o tym, który go posłał, potwierdzając prawdziwość przesłania, które głosił. Następnie należy bliżej przyjrzeć się kategorii przybranego synostwa wszystkich wierzących, którego gwarantem i zarazem poświadczycielem jest Duch Święty. Nie można zatem podejmować refleksji nad nauką o Bogu Ojcu (patrylogii) bez równoległego uwzględniania chrystologii i pneumatologii. Poruszona zostanie również kwestia ojcostwa ziemskiego jako „echa” ojcostwa niebiańskiego. Ostatnią zaś część refleksji stanowić będzie kontrowersyjny problem cierpienia Boga Ojca. Zagadnienia te stają się bowiem kontekstem do dokonujących się zmian w świadomości wierzących dotyczących pojmowania ojcostwa Bożego.

### 1.2.1. Ojcostwo bezpośrednie

Ojcostwo Boże względem Jezusa Chrystusa jest wielokrotnie potwierdzone na kartach Ewangelii. Jest On przedstawiany jako syn Dziewicy, która stała się brzemiennej za sprawą Ducha Świętego, zaś jego Ojcem jest sam Bóg (Mt 1,18.20)<sup>78</sup>. Najważniejszym zdaniem w genealogii Jezusa-Pomazańca Bożego jest to, które mówi o jego narodzeniu z Maryi<sup>79</sup>. Ten zadziwiający fakt nie był łatwy do przyjęcia dla jemu współczesnych. Stopniowo prawda ta ujawniała się jednak coraz pełniej, ukazując zarazem tajemnicę boskiego ojcostwa. Sam zaś sposób zaświadczenia o tym, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Synem Bożym, mówi wiele o Bogu Ojcu i o głębi ich wzajemnej relacji.

Jedyne zachowane przez Ewangelie słowa Jezusa pochodzące z czasów jego dzieciństwa odkrywają sedno tego, co wypełniało całą jego istotę. „Czemuście

77 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 42; R.I. Anagboso, *Fatherhood in God: Theological, Biblical and Sociological Perspectives. Towards a Rediscovery of the Christian Image of the Father*, dz. cyt., s. 77.

78 C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 182.

79 J. Łach, *Określanie Boga Ojcem w Ewangelii św. Mateusza*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, dz. cyt., s. 74.

Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2,49)<sup>80</sup>. Mając dwanaście lat, Jezus określa swoje życie jako całkowicie podległe Ojcu, wypełnione pragnieniem szukania we wszystkim jego woli<sup>81</sup>. Bliskość relacji z Ojcem jest niezwykle mocna i niezaprzeczalna w życiu Jezusa od samego początku. Na każdy impuls pochodzący od Ojca Syn odpowiada natychmiast, w sposób tak bezkompromisowy i stanowczy, że nawet jego Matka w pierwszym odruchu nie może zrozumieć jego postępowania. Chwała Ojca góruje nad wszystkim. Relacja z Bogiem Ojcem ma pierwszeństwo względem każdej innej, zobowiązania wobec niego mają charakter prymarny. To, co należy do Ojca, jest podstawowym miejscem przebywania Syna.

Stałe towarzyszenie Synowi znajduje swój wyraz w zapewnieniach Ojca czynionych w sposób zupełnie bezpośredni. Otwarte poświadczenie miłości i namaszczenia Syna ma miejsce w czasie chrztu Janowego (Mt 3,17; Mk 1,11; Łk 3,21) i przemienienia na Górze Tabor (Mt 17,6; Mk 9,7; Łk 9,35). Wyraźnie słyszalny głos odpowiada też na prośbę Syna o wślawienie imienia Ojca: „Już wślawiłem i jeszcze wślawię” (J 12,28). Natomiast słowa „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3,17) nawiązują równocześnie do mesjańskich zapowiedzi Starego Testamentu. Oczekiwany Mesjasz miał przecież w sposób zupełnie wyjątkowy uczestniczyć w relacji z Bogiem (2 Sm 7,14; Ps 2,7). Idea królestwa Bożego obecna w nauczaniu Jezusa Chrystusa wskazuje na nowy sposób bycia Boga wśród swego ludu<sup>82</sup>. Wyczekiwane królestwo w znaczeniu politycznym (uwolnienie spod wszelkich zależności) uzyskuje swoje wypełnienie w znacznie przekraczającym tę wizję Królestwie Bożym głoszonym przez Jezusa<sup>83</sup>. Potwierdzając wypełnianie się obietnic, Bóg objawia się jako rzeczywisty ojciec – Ojciec Jezusa Chrystusa.

### Obraz Ojca w działalności Syna

Ziemska wędrówka Jednorodzonego Syna Bożego jest przepelniona obecnością Boga Ojca. Każda aktywność Syna dokonuje się w ścisłej jedności z tym,

---

80 Na temat tej sceny zob. H. Ordon, *A był im poddany... (Łk 2,51)*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1995, s. 13–24.

81 É. Guerry, *Do Ojca*, dz. cyt., s. 34–36.

82 J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 66.

83 Konflikt dwóch wizji mesjanistycznych królestwa szczególnie widoczny jest w zestawieniu Jezusa z Barabaszem (*Bar-Abbas* znaczy tyle, co „syn ojca”): J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, t. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 46–47.

który go posłał. Wyrażają to słowa samego Jezusa: „Syn nie mógłby niczego czyinić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni” (J 5,19). Pytanie o przymioty Ojca objawiające się w działalności Syna jest punktem wyjścia niniejszych rozważań.

## Cuda

Najwyższy autorytet i suwerenność Ojca widoczne są w cudach dokonywanych przez Syna. Według niektórych badaczy powodem zgorszenia Żydów było nie tyle nazywanie się przez Jezusa Synem Bożym, ile przypisywanie sobie stałej zdolności czynienia tego, co czyni sam Bóg<sup>84</sup>. Pierwszy cud dokonany w Kanie Galilejskiej, mający obudzić wiarę Apostołów w boskość Jezusa, ukazuje zasadę działania właściwą tylko Bogu (J 2,1–12). Jedynie On zdolny jest zmienić samą istotę rzeczy. Jest to cud ukazujący zwierzchność nad naturą, całkowite podporządkowanie świata stworzonego. Podobne w wymowie było wydarzenie związane z uspokojeniem burzy. Zdziwienie Apostołów było wówczas bezgraniczne: „Oni zaś przestraszeni i pełni podziwu mówili nawzajem do siebie: «Kim właściwie On jest, że nawet wichrom i wodzie rozkazuje, a są Mu posłuszne»” (Łk 8,25).

Liczne uzdrowienia ukazują bezmiar miłosierdzia Boga litującego się nad każdą nędzą fizyczną i duchową. Nie ma choroby, nad którą Syn w imieniu Ojca nie zechciałby się pochylić. Spośród wielu przykładów jednym z ciekawszych jest ten dotyczący kobiety cierpiącej na krwotok (Mt 9,18–22; Mk 5,21–34; Łk 8,40–48). Jej choroba czyniła ją w oczach współczesnych jej Żydów nieczystą. Każdy, kogo się dotknęła, automatycznie również stawał się nieczysty<sup>85</sup>. Nie dziwi więc, że gdy przyprowadzono ją przed Jezusa, była zalekniona i drżąca. On jednak pieczętuje jej uzdrowienie słowami: „Córko, twoja wiara cię ocaliła, idź w pokoju i bądź uzdrowiona ze swej dolegliwości” (Mk 5,34). Samo uzdrowienie dokonało się jednak wcześniej, w momencie, gdy chora dotknęła szaty Jezusa. On zaś „natychmiast uświadomił sobie, że moc wyszła od Niego” (Mk 5,30). Nieoczekiwanie w tym fragmencie odsłania się przed wierzącymi oblicze Ojca. Syn jest tak dalece poddany woli Ojca, że ten może czynić co tylko zapragnie przez jego ręce. Jezus jako Bóg Wcielony, i z tego względu „będący do nas

84 Na ten temat szerzej: J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 97.

85 R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996, s. 112–113. N.C. Benages, *The Perfume of the Gospel: Jesus' Encounters with Women*, Roma 2012, s. 17–30.

podobny we wszystkim oprócz grzechu” (Hbr 4,15), tym razem nie uzdrowił kobiety w sposób świadomy. Poczul, że przez niego uczynił to ten, który go posłał i zawsze posłuszny jego woli pobłogosławił tę, która pociągnięta przez Ojca dotknęła się z ufnością jego szat. Zwracając się do niej w familiarny sposób terminem „córko”, potwierdził niejako tę rozciągniętą nad nią ojcowską opiekę<sup>86</sup>.

Chrystus dokładnie wiedział, w jakim celu przyszedł na świat. Wiedział, że jego orędzie kierowane jest w pierwszej kolejności do „owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15,24). Kobieta kananejska prosząca za swoją córką dręczoną przez złego ducha nie należała do społeczności, której Jezus w sposób elementarny winien był posłużyć (Mk 7,24–30; Mt 15,21–28)<sup>87</sup>. Była jednak jedną z niewielu osób, które miały odwagę wdać się w spór z Jezusem i jedyną, której argumentację Jezus uznał<sup>88</sup>. Na jego oschłe słowa: „Pozwól wpierw nasycić się dzieciom; bo niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom” (Mk 7,27), odpowiedziała nieustępliwie: „Tak, Panie, lecz i szczenięta pod stołem jadają z okruszyn dzieci” (Mk 7,28). Kobieta ta musiała mieć w sobie coś szczególnego. Jezus nie zwykł przecież ulegać jakimkolwiek naciskom, rzadko (wcale?) zmieniał raz podjętą decyzję. Rozpoznał jednak w jej słowach głos kogoś innego. Głos tego, któremu zawsze był posłuszny. Wiara kobiety była tak wielka, że mogła mieć tylko jedno źródło. A skoro Ojciec przysłał ją do Syna, to On, gdy tylko rozpoznał jego wolę, natychmiast uwolnił jej dziecko od choroby.

Sława Jezusa sprawiała, że nieustannie cisnęły się do niego tłumy, każdy bowiem chciał go dotknąć (Mk 3,10). On znosił to jednak cierpliwie, choć niewątpliwie sytuacje takie musiały być uciążliwe. Dowodem na to są środki, które przedsiębrał nauczając. Polecił między innymi, aby łódka była dla niego stale w pogotowiu „ze względu na tłum, aby się na Niego nie tłoczyli” (Mk 3,9), wychodził też na górę, widząc tłumy (Mt 5,1). Można przypuszczać, że tak postępując, kierował się z jednej strony względami bezpieczeństwa, z drugiej – czysto praktycznymi, trudno przecież nauczać, gdy lud napiera tak zdecydowanie i nieustannie. Jednak widać w tym fragmencie także ludzki rys natury Jezusa, który doświadcza zmęczenia i nieraz potrzebuje choćby skrawka przestrzeni dla siebie. Choć mógł przecież swobodnie uzdrawiać „na odległość”, nie cofał się nigdy przed dotknięciem człowieka, nawet cierpiącego na najbardziej zniekształcające i odrażające choroby. Świadczy o tym historia z trędowatym (Mt 8,1–4;

86 Por. C.A. Newsom, Sh.H. Ringe, *Women's Bible Commentary*, dz. cyt., s. 355.

87 N.C. Benages, *The Perfume of the Gospel: Jesus' Encounters with Women*, dz. cyt., 31–46.

88 C.A. Newsom, Sh.H. Ringe, *Women's Bible Commentary*, dz. cyt., 356.

Mk 1,40–45; Łk 5,12–16). Chrystus szuka wręcz bardzo osobistego i bezpośredniego kontaktu: „Przyprowadzili Mu głuchoniemego i prosili Go, żeby położył na niego rękę. On wziął go na bok, osobno od tłumu, włożył palce w jego uszy i śliną dotknął mu języka” (Mk 7,32–33). Te działania Jezusa ukazują jego Boską naturę. Miłość Ojca do każdego człowieka, która jest jednocześnie miłością ponaglającą samego Syna, znajduje swój wyraz również w kontakcie fizycznym. Jezus mógł po ludzku szukać oddechu od cisnącego się do niego ludu, jako Syn Ojca jednak wyciągał ręce do każdego potrzebującego. Nigdy nie odwrócił się ze zgorszeniem od żadnej ułomności, gotów dotknąć tego, co najbardziej chore. Kontakt fizyczny stwarzał przestrzeń wspólną pomiędzy nim a cierpiącym, ukazywał jak dalece Bóg solidaryzuje się z człowiekiem<sup>89</sup>. Działanie Syna jest więc odbiciem zasady działania Ojca, który szukając utraconego z ludzkością kontaktu, poprzez wcielenie Syna czyni podobną „przestrzeń wspólną”. Przestrzeń dotyku i fizycznej obecności. Przestrzeń bliskości.

Jezus jest również tym, któremu nawet złe duchy są posłuszne. Rozliczne uwolnienia z opętań są dowodem jego najwyższej władzy nad każdym stworzeniem. Władza ta zaś może pochodzić tylko od Boga. Demony dobrze wiedzą kim jest ten, który każe im odejść. Jezus jednak surowo nakazuje im milczeć (Mk 1,23–28). Objawienie Jezusa jako Syna Bożego dokonuje się bowiem stopniowo, w poszanowaniu ludzkich zdolności na przyjęcie tak wstrząsającej prawdy. Cuda rozmnożenia chleba (pierwsze rozmnożenie: Mt 14,13–21; Mk 6,32–44; Łk 9,12–17; J 6,1–15; drugie rozmnożenie: Mt 15,32–39; Mk 8,1–9) wyznaczają niejako pomost pomiędzy opieką Boga nad narodem wybranym w czasie wędrówki do ziemi obiecanej (Wj 16,1–36) a wciąż tą samą troską o swój lud w czasach Nowego Przymierza. Ta ciągłość podkreśla niezmiennność Boga i jego stałość. Zapowiada jednocześnie cudowny chleb eucharystyczny, który będzie gwarantem, nie tak jak dotychczasowe cuda – życia doczesnego, ale tym razem – wiecznego, dla wszystkich tych, którzy będą go spożywać (J 6,48–51).

Najwyższa władza Jezusa widoczna jest także w mocy odpuszczania grzechów, przywileju przynależnym tylko Bogu (Mk 2,5–7). Podobnie przywracanie do życia świadczy w sposób oczywisty o Bożym synostwie Jezusa. Panem życia i śmierci jest przecież Stwórca (por. m.in. 1 Sm 2,6)<sup>90</sup>. Cuda wskrzeszenia miały miejsce w przypadku młodzieńca z Nain (Łk 7,11–17), córki Jaira (Mk 5,21–24.

89 N.C. Benages, *The Perfume of the Gospel: Jesus' Encounters with Women*, dz. cyt., s. 21.

90 O Ojcu jako źródle życia zob. J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 112–114.

35–43) oraz Łazarza (J 11,1–44). Ostatecznie swoje ukoronowanie wydarzenia te znajdują w Zmartwychwstaniu, którym Bóg uroczyście potwierdzi Bóstwo i zarazem synostwo Jezusa Chrystusa, Słowa Wcielonego<sup>91</sup>.

Trwałość i głęboka bliskość Ojca i Syna oraz ich wzajemna miłość sprawiają, że żaden z nich nie zostawia niczego dla siebie<sup>92</sup>. Ojciec przekazał wszystko Synowi, Syn zaś niezmiennie wskazuje na Ojca (Łk 10, 22). W dziełach Syna uwiadczenia się zamysł Ojca. Poprzez Syna Bóg stwarza nową rzeczywistość, sprowadza na ziemię swoje królestwo, co szczególnie widoczne jest w cudach. Poprzez Syna objawia się chwała Ojca. Widzialne znaki są świadectwem boskiej mocy i tego, że Jezus prawdziwie jest posłany przez Ojca, który udziela mu mocy dokonywania tych znaków. Więcej – to Ojciec ich w nim dokonuje. Pełnienie dzieł Bożych przez Jezusa jest ściśle związane z dziełem stworzenia świata i zbawczym działaniem Boga w historii ludu wybranego<sup>93</sup>. Wszystko to jasno wskazuje na Ojca jako pierwszą przyczynę wszystkiego i ukazuje cechy jego wszechogarniającej miłości.

### Nauczanie

Przybliżenie obrazu Ojca dokonuje się nie tylko przez same czyny jego Syna, ale również przez jego nauczanie. Słowo Wcielone nie może przecież już ze swej natury pozostać milczące. Należy więc postawić pytanie o to, w jaki sposób Jezus głosi Słowo Boże i jaki obraz Ojca ukazuje się w nauczaniu Syna.

Jezus doskonale zna Pisma, w czasie kuszenia stanowczo odpowiada dosłownymi cytatami (Mt 4,1–11, Łk 4,1–13). Nie opiera się jednak na ogólnie przyjętej interpretacji uczonych w Piśmie i faryzeuszy. Naucza w sposób zupełnie nowy, jak ktoś, kto ma autorytet (Mt 7,29). Przemawia w swoim, a także Ojca, imieniu: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom (...) A Ja wam powiadam (...)” (Mt 5,21–22)<sup>94</sup>. Jezus przedstawia się jako suwerenny prawodawca, zachowuje absolutną niezależność w kwestii szabatu (Mk 2,27–28), relatywizuje przepisy czystości rytualnej (Mk 7,1–23), przemawia z mocą, a swą naukę potwierdza

91 C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., 185.

92 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 153.

93 J. Warzecha, *Ojcostwo Boga w Piśmie Świętym*, w: *Abyście znali Ojca waszego. Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, red. zb., Poznań 1999, s. 39.

94 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 152.

cudami<sup>95</sup>. Zachowuje niezmiennie całkowitą wierność wobec woli Bożej wyrażonej w Piśmie, rzuca na nią jednak zupełnie nowe światło<sup>96</sup>. Nic dziwnego, że lud zdumiewał się słysząc naukę Jezusa: „Nigdy jeszcze nikt nie przemawiał tak, jak ten człowiek przemawia” (J 7,46).

Sposób głoszenia nauki przez Jezusa jest niezwykle stanowczy. Kiedy skonfundowani Apostołowie po raz kolejny nie mogą zrozumieć słów swego Nauczyciela, a zgorzchniony tłum wycofuje się, On pyta tylko: „Czy i wy chcecie odejść?” (J 6,67). Nie zmienia nauki, nie podaje łatwiejszej, okrojonej wersji. Wiernie przekazuje to, co polecił Mu Ojciec. Zrezygnowany Piotr odpowiada w imieniu wszystkich: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6,68). Zdarza się jednak, że forma przekazu Jezusa zbliża się do sposobu, w jaki rodzic przemawia do dziecka. Gdy Chrystus uspokaja swoich uczniów, mówi łagodnie: „Nie bój się, mała trzódka, gdyż spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo” (Łk 12,32). Podobny ładunek emocjonalny zawiera fragment z Księgi Izajasza: „Nie bój się, robaczku Jakubie, nieboraku Izraelu! Ja cię wspomagam – wyrocznia Pana” (Iz 41,14). Użyte zdrobnienia pokazują, że nawet na poziomie języka Jezus zniża się do człowieka, skraca dystans. Przemawiający przez usta Izajasza Stwórca jest tym samym, który teraz pełniej, choć z nie mniejszą czułością, mówi przez usta swego Syna.

W nauczaniu Jezusa warunkiem decydującym o wejściu do królestwa niebieskiego jest pełnienie woli Ojca (Mt 7,21; Łk 6,46). Cała działalność publiczna Chrystusa wypełniona jest głoszeniem tej woli, zaś podstawowym fragmentem Pisma Świętego mówiącym na ten temat jest Kazanie na Górze, jak chce Mateusz (Mt 5,1–7,29), lub też równie według Łukasza (Łk 6,20–49)<sup>97</sup>. Błogosławieni określani są synami Bożymi (Mt 5,9). Mają oni już teraz nazywać Boga swoim Ojcem, jednak pełna manifestacja ich synostwa będzie miała miejsce dopiero na końcu czasów<sup>98</sup>. Ich dobre czyny prowadzą innych bezpośrednio do

95 Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, dz. cyt., s. 76–77.

96 Jezus walczy o autentyczny sens prawa. Rdzeniem prawodawstwa w Starym Testamencie jest obrona bezsilnych przed możnymi. Zob. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kraków 1995, s. 26–27.

97 J. Łach, *Określanie Boga Ojcem w Ewangelii św. Mateusza*, dz. cyt., s. 74; J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, t. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, dz. cyt., s. 65–114.

98 P. Kasiłowski, *Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski (Mt 5,48). Naśladowanie Ojca w Ewangelii Mateusza*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, dz. cyt., s. 190.

myśli o Ojcu i każą oddawać mu chwałę (Mt 5,16). Nakłada to na wierzących obowiązek radykalnego opowiedzenia się za ideą naśladowania Ojca (*imitatio Patri*)<sup>99</sup>. Tak zwana „zasada drugiej mili” dobrze to oddaje. Żydzi zmuszeni byli nieść na odcinku jednej mili bagaż żołnierza rzymskiego, jeśli tylko ten wydał im takie polecenie<sup>100</sup>. Jednak nikt przy zdrowych zmysłach nie zamierzał wydłużać tej trasy nawet o krok. Miłosierdzie Ojca nakazuje natomiast dobrze czynić złe czyniącym i pamiętać o tym, że deszcz pada zarówno na sprawiedliwych, jak i niesprawiedliwych (Mt 5,45; Łk 6,27–30). Miłość nie wyklucza nikogo i wymaga szczodrości<sup>101</sup>. „Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące!” (Mt 5,41). Doskonałość Ojca ma być doskonałością wierzących w niego (Mt 5,48; Łk 6,36). Radykalizm przykazań związany jest z radykalizmem miłości Boga wkraczającego w historię w osobie swego Syna<sup>102</sup>. Ojciec jest tym, który widzi w ukryciu (więcej: On sam działa w ukryciu!), nie cierpi obłudy, zwróci każdą uczynioną w cichości ofiarę (Mt 6,3; Łk 6,38. 41–42). Zna potrzeby każdego swego dziecka (Mt 6,8). Bierze na siebie zmartwienia związane z codziennym życiem – skoro zadbał o lilie, o ileż bardziej zadba o tych, którzy są od nich daleko ważniejsi (Mt, 6 25–32). Jedynym obowiązkiem, jaki nakłada na wierzących, jest troska o Królestwo Boże (Mt, 6,33–34). Najwyższy nigdy nie pozostaje obojętny wobec wytrwałej modlitwy, nagradza pokornych (Mt 7,1–11). Jest skałą, a ten kto się na nim oprze, nigdy się nie zachwieje (Mt 7,24–27; Łk 6,48).

Przypowieść o nielitościwym dłużniku (Mt 18,23–35) ma uświadomić słuchaczom jak bezgraniczne jest Boże przebaczenie. Nakłada to na wierzących konieczność odpuszczenia każdej wyrządzonej im krzywdy. Nieproporcjonalność dwóch zaciągniętych długów pokazuje Boga nie tylko jako darującego wszystkie krzywdy, ale również jako czyniącego to chętnie i hojnie.

Wyjątkowa opieka ojcowska roztacza się nad tymi, którzy z powodu Syna będą wydawani sądom. Sam Duch Ojca będzie mówić przez nich, a ci, którzy wytrwają, będą zbawieni (Mt 10, 17–23). Nie trzeba jednak przywoływać aż tak

---

99 Tamże, s. 187; J. Kudasiewicz, *Poznawanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 325–338; J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 132–134.

100 D.J. Weaver, *The Nonviolent Atonement*, Grand Rapids (MI)–Cambridge 2011, s. 38–39; zob. R.A. Horsley, *Jesus and the Politics of Roman Palestine*, Columbia (SC) 2014.

101 Por. St. Augustine, *The Lord's Sermon on the Mount* (Ancient Christian Writers, t. 5), Westminster (MD) 1956, s. 1, 19, 61.

102 J. Łach, *Określanie Boga Ojcem w Ewangelii św. Mateusza*, dz. cyt., s. 189.

ewidentnych przykładów, żeby ukazać troskę Stwórcy<sup>103</sup>. Ojciec interesuje się najdrobniejszymi detalami: „U was zaś nawet włosy na głowie wszystkie są policzone” (Łk 12,7a), Jezus zapewnia wielokrotnie o jego opiece (Łk 12,7b). Bóg troszczy się o odrzuconych i opuszczonych, nieustrudzenie podąża za każdym grzesznikiem i każdemu wybacza. Następujące po sobie kolejno w Ewangelii Łukasza: opowieść o zabłąkanej owcy, zgubionej drachmie, synu marnotrawnym, a następnie Łazarzu i bogaczu, trędowatych, szczerze modlących się celniku, przynoszonych do Jezusa dzieciach, a w końcu o niewidomym i Zacheuszu mówią o tym wyraźnie. Ta część Ewangelii (od 15 do początków 19 rozdziału) nazywana jest nawet z tego względu Ewangelią wydziedziczonych<sup>104</sup>.

### Przypowieść o ojcu i dwóch synach

Perłą wśród wyżej wymienionych historii, prawdziwą Ewangelią w Ewangelii, jest opowieść o ojcu i dwóch synach, niezwykle trafnie nazywana też przypowieścią o miłosiernym ojcu (częściej, niekoniecznie słusznie: o synu marnotrawnym, Łk 15,11–32), mówiąca o niewyczerpanej miłości Boga wobec każdego człowieka. Składa się ona właściwie z dwóch zestawionych ze sobą przypowieści: pierwszej mówiącej o młodszym synu (Łk 15,11–24) i drugiej opowiadającej o starszym (Łk 15,25–32). O tym, że w istocie jest to opowieść o Ojcu niebieskim wskazują słowa młodszego syna, w których zaciera on granicę pomiędzy wystąpieniem przeciw głowie rodziny a złamaniem nakazów boskich: „Ojczy, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie” (w. 21). Sformułowanie to nawiązuje do wypowiedzi faraona, pragnącego zahamować plagę szarańczy (Wj 10,16). Odniesień do Starego Testamentu jest zresztą więcej<sup>105</sup>. Wołanie ojca o nowe szaty jest echem opisu ubioru Józefa podniesionego do funkcji zarządcy całego Egiptu (Rdz 41,42), a samo spotkanie ojca i syna przywodzi na myśl pojednanie Jakuba z Ezawem: „[...] pospieszył na jego spotkanie i objąwszy go za szyję ucałował go; i rozplakali się obaj” (Rdz 33,4). Jeśli chodzi o starszego syna, jego postawa bliska jest tej, jaką reprezentuje prorok Jonasz. Podkreśla to ciągłość objawienia Bożego i pozwala na głębsze poznanie tego, który w Starym Testamencie mówi o sobie „Jestem, który Jestem” (Wj 3,14).

103 O Bożej znajomości spraw ludzkich zob. J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 120–123.

104 Th.W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London 1967, s. 282 i n.

105 S. Mędała, *Pewien człowiek miał dwóch synów (Łk 15,11). Bóg jako Ojciec w Ewangelii Św. Łukasza*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, dz. cyt., s. 98.

Bezgraniczna i uniwersalna miłość ojca każe mu wyglądać utraconego syna i dostrzec go, gdy ten „jest jeszcze daleko” (w. 20). Jediną reakcją czekającego jest głębokie wzruszenie, nie rozlicza on syna ani nie czyni mu wyrzutów. Wynikająca z samego rdzenia ojcostwa miłość do syna objawia się m.in. w trosce o godność swego dziecka<sup>106</sup>. Ojciec przyjmuje go więc z otwartym sercem, hojnie obdarowuje, cieszy się prawdziwie z jego powrotu. Natomiast starszy syn żądający swojej części majątku ma prawo się spodziewać zupełnie innego przyjęcia. Jednak postawa ojca lokuje się ponad ustalonymi przez kulturę granicami honoru, krzywdy i przebaczenia.

Ojciec nie szuka swego, nie unosi się gniewem. Jest cierpliwy i łaskawy, wszystko znosi, we wszystkim pokłada nadzieję. Jego miłość wszystko przetrzyma i nigdy nie ustanie (por. 1 Kor 13,4–8). Kocha marnotrawnego syna, gdy ten powraca po popełnionym grzechu, odarty z godności, kocha też swoje starsze dziecko, które zawsze przy nim było, nigdy go jednak nie rozumiało (w. 28 i 31)<sup>107</sup>. W obu przypadkach miłość ta jest cierpliwym i wiernym oczekiwaniem na przemianę serca i odnalezienie miejsca w rodzinnym domu.

### Modlitwa

Całe życie Jezusa jest świadectwem dawanym na rzecz Ojca. Świadectwo ma jednak to do siebie, że dawane jest na zewnątrz. Jezus przyszedł pouczyć o Ojcu – potwierdzają to jego cuda i nauczanie, a także słowa płynące bezpośrednio z nieba. Jednak nie mniej interesujące jest wejście w rzeczywistość modlitwy Syna, czyli niejako spojrzenie do wewnątrz<sup>108</sup>. Ten aspekt życia Słowa Wcielnego uchyla drzwi do tajemnicy nieustannego dialogu toczącego się pomiędzy osobami boskimi. Pokazuje też, tyleż niezaprzeczalnie, co paradoksalnie, Jezusa jako człowieka. W jego modlitwie bowiem zawiera się jedyna skarga, na którą Syn kiedykolwiek sobie pozwolił, skarga złożona na poziomie czysto ludzkich odczuć i emocji.

O pierwszeństwie relacji z Ojcem w stosunku do wszystkich innych więzi była już mowa przy okazji odnalezienia Jezusa w świątyni. Postawa Jezusa w tym

---

106 Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 17–22.

107 Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg, Ojciec Miłosierdzia. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 1998, s. 64–67.

108 Zob. K. Mielcarek, *Modlitwa w życiu Jezusa*, „Teofil” 2016, t. 34, nr 1: *Wykład Pacierza*, s. 74–82.

względnie jest tak samo nieprzejeżdżana w ciągu całego jego życia. Wszystko, co wypływa z tej relacji, jest zasadniczo głównym obiektem starania Syna: „Bo kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (Mt 12,50). Obejmuje to także troskę o świątynię – „gorliwość o dom Twój mnie pożera” (Ps 69,10) – widoczną tak wyraźnie w scenie wypędzenia przekupniów ze świątyni (Mk 11,15–18). Wydarzenia te ukazują jeszcze jedną cechę Boga, dotychczas niewspomnianą. Bóg jest Bogiem zazdrosnym (por. m.in. Iz 9,6). Jemu należy się pierwsze miejsce i jego zapalczliwość budzi się w odniesieniu do każdej relacji, rzeczy czy pragnienia, które go wyprzedzają (por. m.in. Wj 32,12). Gotów jest dać wszystko tym, którzy za nim idą (J 16,23; Mt 7,11; Łk 11,11–13), On musi być jednak „Pierwszy i Ostatni” (Ap 22,13).

Każda modlitwa Syna uznaje to pierwsze miejsce należne Ojcu. Przed rozpoczęciem działalności publicznej Duch wyprowadza Jezusa na pustynię (Łk 4,1–13; Mt 4,1–11; Mk 1,12). To miejsce odosobnienia postrzegane było zawsze jako napełnione szczególną obecnością Bożą (por. Oz 2,16; Jr 2,2). Przenikająca wszystko cisza i pustka czyniły wyraźnym głos Boga, dawały możliwość zanurzenia się w nim, a następnie opuszczenia samotni „w mocy Ducha” (Łk 4,14)<sup>109</sup>. Udając się na pustynię, Jezus oddaje całą swą działalność, wszystkie czyny i słowa Ojcu. Gdy jego misja dobiega końca, czyni to samo wołaniem: „Ojcie, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Wszystko otrzymał od Ojca, wszystko jemu składa w ofierze.

Żywa i ciągła łączność Ojca i Syna każe przyjąć, że Jezus modlił się ustawicznie, że jego dialog z Ojcem nigdy nie ustawał<sup>110</sup>. Był czas, który Jezus oddawał wyłącznie Ojcu. I choć niewątpliwie jemu powierzał wszystkich tych, którzy zostali złożeni w jego ręce, to jednak czynił to na osobności. Modlitwa była podstawowym elementem życia Syna, z niej czerpał moc<sup>111</sup>. Gdy uczniowie nie mogli sobie poradzić z uzdrowieniem epileptyka, Jezus dokonuje tego właśnie siłą modlitwy i postu (Mk 9,14–29). Spędza długie godziny na samotnej modlitwie. Modli się w czasie chrztu (Łk 3,21), przed wyborem dwunastu Apostołów – całą noc (Łk 6,12), podobnie przed zadaniem pytania o to, za kogo uważają go uczniowie (Łk 9,18). Piotr nie mógłby udzielić właściwej odpowiedzi, gdyby Ojciec proszony uprzednio przez Syna mu jej nie objawił (Mt 16,17). Modli się także „sam jeden, na górze” po rozmnożeniu chleba (Mt 14,23). Uczniowie także

109 Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, dz. cyt., s. 27.

110 É. Guerry, *Do Ojca*, dz. cyt., s. 40.

111 Por. K. Mielcarek, *Modlitwa w życiu Jezusa*, dz. cyt., s. 80–82.

pragnęli mieć udział w tej jedności z Bogiem na polu modlitwy. W odpowiedzi na ich prośbę, Jezus uczy ich modlitwy „Ojcie nasz” (Łk 11,1–4; Mt 6,9–13). Włącza ich też w swoje czuwanie w Getsemani. Tym razem to On prosi, aby modlili się z nim (Mt 26,38). Uczniowie jednak zasypiają, czyniąc tę modlitwę kolejnym samotnym spotkaniem z Ojcem, którego oblicze powoli zakrywa się przed targanym niepokojem Synem. On jednak „pogrążony w udręce jeszcze usilniej się modlił” (Łk 22,44).

Wydawać by się mogło, że modlitwa w pewien sposób izoluje Jezusa od świata i wydarzeń. Ponieważ jednak jest ona połączeniem z Ojcem, zapewnia też łączność z tymi, których Ojciec miłuje. Modlitwa czyni Jezusa zawsze bliskim i obecnym. Nawet gdy wydaje się, że Nauczyciel jest daleko, pogrążony w modlitwie na swej górze, to właśnie dlatego, że jest u Ojca, widzi targaną wiatrem łódkę Apostołów (J 6,16–21)<sup>112</sup>, a dostrzegając niebezpieczeństwo, natychmiast przychodzi im na ratunek.

Zwracając się do Ojca, Jezus ma niezachwianą niczym pewność jego ważnej obecności. Słowa, które Syn wypowiada wskrzeszając Łazarza: „Ojcie, dziękuję Ci, żeś mnie wysłuchał. Ja wiedziałem, że mnie zawsze wysłuchujesz. Ale ze względu na otaczający Mnie lud to powiedziałem, aby uwierzyli, żeś Ty Mnie posłał” (J 11,41–42), brzmią niemal przepraszająco. Pełna ufności wdzięczność pozostaje niewzruszona nawet w obliczu tego, że cud przecież jeszcze się nie dokonał. Jezus dopiero za chwilę wykrzyknie: „Łazarzu, wyjdź na zewnątrz!” (J 11,43), dopiero za chwilę zmarły powstanie. Historia ta pokazuje troskę Ojca o tych, którzy są bliscy jego Synowi. Wielu cisnęło się do Jezusa, wielu uzdrowiał, wielu nauczał, ale ta rodzina z Betanii była jemu szczególnie bliska. Maria i Marta posyłając po Pana przekazują mu wiadomość: „oto choruje ten, którego Ty kochasz” (J 11,3), a wers dalej ewangelista podkreśla to raz jeszcze: „Jezus miłował Martę i jej siostrę, i Łazarza”. To w obliczu tego jednego wydarzenia Syn Człowieczy, nie ujmując czysto ludzkiego bólu, płacze. Ojciec jednak przyjmuje w sobie tylko właściwy sposób tych, którzy dostąpili zaszczytu przyjaźni z jego Synem. To w nich w pełni objawia się jego chwała (J 11,4), oni mają najrzadszy z możliwych przywilej podążenia drogą, którą już niedługo i w nieporównywalnie większym wymiarze pójdzie Syn<sup>113</sup>. Oni zostają podniesieni w sposób

---

112 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, t. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 301.

113 Jako zapowiedź wskrzeszenia Syna m.in. u św. Augustyna: St. Augustine, *To Consentius, Against Lying*, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, t. 3, red. Ph. Schaff, Buffalo (NY) 1887, s. 27.

najbardziej cudowny i niesamowity. Logika Ojca objawia się w tej scenie w sposób zupełnie zaskakujący. Opuszczający grób i owinięty w śmiertelne chusty Łazarz antycypuje to, co dopiero będzie mieć miejsce. Bóg, przez wzgląd na swego jedyne Syna i jego miłość do tego człowieka, daje Łazarzowi przystęp do przywileju, z którego wielkości ten jeszcze nie mógł w pełni sobie zdawać sprawy. Przepaść między Bogiem a człowiekiem zniknie dopiero wraz ze śmiercią krzyżową Syna, a światu objawi się w momencie zmartwychwstania. Jednak serce Ojca jest tak przepełnione miłością, że przelewa się ona już wcześniej – choć oczywiście tylko w obliczu przyszłych zasług Syna i szczególnej jego relacji z rodziną z Betanii<sup>114</sup>. Ojciec ukazuje się jako niezwykle, niewyobrażalnie wręcz hojny. Jego łaskawość przekracza wszelkie granice ludzkich kalkulacji. Zwlekanie Syna z przybyciem do domu Łazarza jawi się w tym obrazie wprost jako łaska, bo ta chwilowa zaporą, ustawiona po to, aby potem z tym większą siłą i mocą wylała się nagromadzona ojcowska miłość, jest niemal tym samym, co tajemnica milczącego nad Golgotą nieba. Ojciec nie może się oprzeć zbawieniu tych, w których widzi rysy swego Syna. A Łazarz musiał nosić w sobie to podobieństwo jako jego przyjaciel. W Synu Ojciec jest gotów dać każdemu nowe życie. Nowa jakość tego życia, niezaprzeczalna i bezdyskusyjna, wynika z zanurzenia w Synu. Łazarz staje się nowym stworzeniem (2 Kor 5,17). Powiązanie z Chrystusem jest tu tak wyraźne, że łączność ta staje się przedmiotem niepokoju arcykapłanów. Sama obecność Łazarza stanowi bowiem świadectwo dane Synowi Człowieczemu i jako taka prowadzi do Ojca. Nic dziwnego, że przerażona starszyzna postanawia go stracić (J 12,10, por. J 17,14). Ta łączność losów Chrystusa i tego, który ma w nim życie, zostanie potem ujęta słowami św. Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego” (Ga 2,20).

Modlitwa Jezusa przy grobie Łazarza jest modlitwą dziękczynienia, jednak zachwyty Syna nad przymiotami Ojca nie pojawia się jedynie w tym fragmencie Pisma Świętego. Radość w Duchu ogarnia Syna, gdy rozmyśla nad mądrością Stwórcy, który tajemnice królestwa objawił prostaczkom (Łk 10, 21–22; Mt 11,25–26)<sup>115</sup>. Nie znaczy to, że Jezus nie zna modlitwy prośby – wręcz przeciwnie.

114 Umownego terminu „serce Ojca” używam za publikacją Jeana Galota o tym tytule (J. Galot, *Serce Ojca*, dz. cyt.).

115 Fragment ten ukazuje Ojca jako objawiającą się poprzez Syna mądrość i nawiązuje do Syr 51,1–12. Wiara rozumiana jest tu w kategoriach ubóstwa przed Bogiem – to właśnie oznajmia Jezus, mówiąc o pełnym poznaniu Boga. Wskazanie na Ducha Świętego jako źródło radości jest ważne z punktu widzenia teologii trynitarniej. Szerzej o tym frag-

Nie zapominając o dziękczynieniu i uwielbieniu, Syn nie waha się też błagać Ojca. Prosi więc za tymi, którzy są najbliżej: „Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiać jak pszenicę; ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara” (Łk 22,31–32). W modlitwie arcykapłańskiej (J 17) pragnie, aby Ojciec otoczył go chwałą, po to jedynie, aby On na powrót jemu tę chwałę mógł oddać (w. 1 i 5), wraca tu jego troska o Apostołów (w. 11)<sup>116</sup>, a następnie pojawia się błaganie za tych, „którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie, aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie” (w. 20–21), a więc za cały Kościół<sup>117</sup>. Jako doskonały Syn Boga Ojca, ukrzyżowany Jezus prosi za swymi oprawcami (Łk 23,34). Jako wycieńczony i skatowany człowiek woła: „Eli, Eli, lema sabachthani?” (Mt 27,46). Syn modlący się psalmami obejmuje w sobie wszystkie cierpienia i nadzieje narodu wybranego<sup>118</sup>. Oddając swego Ducha w ręce Ojca, pokazuje, że aby pojąć ogrom miłości Syna umierającego na krzyżu, trzeba wznieść się do tego, który go posłał. Ponieważ to On jest autorem planu zbawienia, On także znajduje się u źródła miłości Syna do ludzkości<sup>119</sup>.

Jezus zanosí przed Ojca jeszcze jedną modlitwę próśby – tym razem za siebie: „Abba, Ojczy, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]!” (Mk 14,35–36). Szczeróć i otwartóć tej modlitwy pokazuje brak jakiegokolwiek dystansu w zwracaniu się Jezusa do Ojca<sup>120</sup>. Próśba jest odważna – Syn przecież wiedział w jakim celu przyszedł na świat. Jednak to nie samo błaganie, a formuła „Abba” była w pierwszej kolejności przedmiotem dociekań badaczy. Do momentu opublikowania przez Joachima Jeremiasa studium na ten temat panowało powszechne przekonanie o wyjątkowości tego zwrotu, który miał się wywodzić z dziecięcego gaworzenia i funkcjonować przede wszystkim w obrębie rodziny. Zwrócenie się w ten sposób do Boga miało w związku z tym wskazywać na wyjątkowość relacji Jezusa z Najwyższym, widoczną także na płaszczyźnie

---

mencie: J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 79–83.

116 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, t. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, dz. cyt., s. 98–103.

117 Zob. A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième Évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris 1972.

118 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, t. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, dz. cyt., s. 153, 160.

119 J. Galot, *Serce Ojca*, dz. cyt., s. 17.

120 G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Poznań 2012, s. 440–442.

najbardziej elementarnej – języka<sup>121</sup>. Hipoteza ta, choć niezwykle kusząca, nie znalazła jednak potwierdzenia w toku dalszych badań. Ostatecznie rozprawił się z nią James Barr, udowadniając, że nic nie wskazuje na jakikolwiek związek etymologiczny pomiędzy słowem „Abba” a mową dziecięcą oraz że termin ten był powszechnie używany przez dorosłych w czasach Jezusa. Nie można go więc uznać za wyznacznik intymnej relacji pomiędzy Ojcem i Synem<sup>122</sup>.

### 1.2.2. Ojcostwo zapośredniczone

Objawienie Boga jako Ojca nie było łatwe do przyjęcia dla żyjących w czasach Jezusa. Był to prawdziwy przewrót światopoglądowy i religijny, zupełnie zmieniający optykę dotychczasowego postrzegania Najwyższego. Nic więc dziwnego, że Chrystus wprowadza swoich słuchaczy w tę tajemnicę stopniowo i z wielką delikatnością.

Jezus mówi: „mój Ojciec” (Mt 16,17; J 6,32), ale także: „wasz Ojciec” (Mt 5,16; 6,1). To rozróżnienie to wskazuje na dwie rzeczy. Po pierwsze, od momentu Wcieleńia Bóg jest znany wierzącym przede wszystkim jako Ojciec Jezusa Chrystusa<sup>123</sup>. Zyskuje nowy, całkowicie dosłowny tytuł indywidualny. Takie rozumienie ojcostwa Boga widać wyraźnie u pierwszych chrześcijan: „wielbili Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Rz 15,6), „Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy” (2 Kor 1,3). Po drugie, Jezus uczy, że również wierni mają swojego Ojca w niebie; to ojcostwo jest pojmowane odmiennie niż w Starym Przymierzu. O przynależności do królestwa Bożego decyduje bowiem podobieństwo do Ojca, pełnienie jego woli. Bóg zaś jest Ojcem i dobrych, i złych, hojnie obdarzającym wszystkie swoje ziemskie dzieci (Mt 5,45). Nie znaczy to jednak, że na końcu czasów nie odda każdemu według jego uczynków (Mt 13,41–43). Jezus prowadzi swoich słuchaczy do coraz bardziej osobistej relacji z Ojcem. Mówi: „Albowiem Ojciec sam was miłuje” (J 16,27), a wcześniej, gdy uczniowie proszą, aby nauczył ich się modlić, swoją naukę rozpoczyna słowami: „Ojcie nasz” (Łk 11,2–4; Mt 6,9–13)<sup>124</sup>.

121 Zob. J. Jeremias, *Abba*, w: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, dz. cyt. Za nim podąża też: W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt.

122 J. Barr, „*Abba*” *Isn't Daddy*, „*Journal of Theological Studies*” 1988, t. 39, nr 1, s. 28–47.

123 J. Kudasiewicz, *Poznanwanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 495–498.

124 Zob. R. Guardini, *Modlitwa Pańska*, Kraków 2003; W. Słomka, *Ojcie nasz. Najdoskonalsza z modlitw*, Częstochowa 2001; J. Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris 1969; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 622; G. Lohfink, *Modlitwa moją ojczyzną. Teologia i praktyka modlitwy chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 69–70.

Ta niewyobrażalna nowość relacji z Bogiem, na którą Chrystus tak ostrożnie przygotowuje Apostołów, jest zapowiadana w jego nauczaniu. Jej nowego znaczenia uczniowie nawet nie przeczuwają. Jezus mówi im wprawdzie: „W owym dniu poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was” (J 14,20), zapewnia, że nie zostawi ich sierotami (J 14,18) i gwarantuje skuteczność każdej modlitwy zanoszonej w jego imię do Ojca (J 16,23). Jednak dystans, jaki oddziela uczniów do Najwyższego, wydaje się wciąż nie do pokonania<sup>125</sup>. Ojciec przecież jest „w niebie”, w rzeczywistości najbardziej niedostępnej dla człowieka, transcendentnej<sup>126</sup>.

### Duch przybrania za synów

W Jezusie ma się wypełnić starotestamentowa obietnica nowego przymierza z domem Izraela, która swoje źródło ma mieć w nieprawdopodobnej bliskości potomka króla i Boga (2 Sm 7,1–16). Rodzi się pytanie o znaczenie tego wydarzenia dla Apostołów i wszystkich, którzy razem z nimi będą mieć udział w Chrystusie. Prawo Boga zostanie umieszczone w głębi ich istoty, nie będzie już wypisane na kamiennych tablicach, jak dotychczas, ale wyryte w żywych sercach (Jr 31,31–34). Znajomość Boga stanie się powszechna, przystęp do niego – bezpośredni i pewny, dziecinnie (to słowo najlepiej oddaje dokonującą się przemianę) wręcz łatwy. Wymownym obrazem tej spełniającej się na oczach uczniów obietnicy jest rozdarta na dwoje zasłona przybytku (Mt 27,51; por. Iz 25,7). To właśnie poprzez zrealizowanie swej obietnicy Pan pocieszy swój lud i otrze łzy z każdego oblicza (Iz 25,8).

Chrystus zapowiada to pocieszenie w czasie Ostatniej Wieczerzy (J 14,16–17). I nagle okazuje się ono być Osobą, okazuje się mieć imię. Duch Prawdy, ogłoszony w Księdze Joela (Jl 3,1–2), bez różnicy wyleje się na każdego, młodzieńca i starca, niewolnika i wolnego. Duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej (Iz 11,2) zamieszka w każdym, czyniąc z wiernych świątynię Boga (1 Kor 3,16)<sup>127</sup>. Piotr natychmiast rozpoznaje wypełnienie się słowa Bożego w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,1 i n.)<sup>128</sup>. Duch posłany jest

125 É. Guerry, *Do Ojca*, dz. cyt., s. 15.

126 Por. J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 127–130.

127 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 214–215.

128 O objawiającej funkcji Ducha Świętego zob. J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 91–95.

przez Ojca wyciska teraz swoją pieczęć na wierzących (Łk 24,49; 2 Kor 1,21–22). Rola Ducha Świętego jest tak doniosła, że Jezus mówi otwarcie o pożyteczności swojego odejścia: „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,26). Duch Święty jest więc gwarantem zachowania ortodoksji (w pierwotnym znaczeniu tego słowa) nauki Chrystusa. Samym jądrem tej nauki jest przedstawienie Boga jako Ojca, umożliwienie wierzącym „wpatrywania się z odsłoniętą twarzą” w oblicze Najwyższego (2 Kor 3,18). To dzieło dokonuje się w Duchu Świętym.

Duch Święty jest duchem „przybrania za synów”. Zaświadcza, że „jesteśmy dziećmi Bożymi” (Rz 8,15–16). To On wieńczy dzieło Chrystusa, to w nim następuje rozciągnięcie synostwa jedynego Syna Bożego na inne osoby. On także pozwala wołać, więcej – sam woła, tak jak dotychczas ośmielał się wołać tylko Jednorodzony: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem” (Ga 4,6–7, por. Rz 8,15)<sup>129</sup>. Bóg nie chce i nie potrafi już patrzeć na człowieka inaczej niż tylko przez swego Syna<sup>130</sup>. Tym samym wołanie „Abba!” staje się okrzykiem całego Kościoła, to w nim zawiera się sedno tożsamości chrześcijańskiej<sup>131</sup>.

Św. Paweł rozważając zagadnienie adopcji Bożej posługuje się językiem prawniczym zaczerpniętym ze świata grecko-rzymskiego<sup>132</sup>. Na mocy przywoływane go tu aktu adopcji adoptowany wchodził do danej rodziny i zyskiwał prawa właściwe naturalnym potomkom rodziny. Tego rodzaju wypadki nie miały miejsca w kulturze żydowskiej, stąd rzadkość tego terminu w Biblii, występuje on tylko w listach Pawłowych<sup>133</sup>. Ludzka adopcja zmienia jedynie status społeczny osoby, nie zastępuje w żadnym razie naturalnych więzi. Inaczej rzecz ma się z adopcją Bożą. Sytuuje się ona na poziomie ontologicznym. Chrześcijanie są dziećmi Boga dzięki ściślemu związkowi z przedwiecznym Słowem Wcielonym. Jezus zaś jest Synem Boga w porządku naturalnym (Rz 8,29–30). Synostwo chrześcijan opiera

129 Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg, Ojciec Miłosierdzia. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, dz. cyt., s. 44–45.

130 J. Galot, *Serce Ojca*, dz. cyt., s. 14.

131 J. Galot, *Fêter le Père*, Paris 1993, s. 16–17.

132 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 202.

133 Tamże, s. 202–204.

się więc na realnym uczestnictwie w synostwie Chrystusa, „przyobleczeniu się” w Syna, dokonującym się w mocy Ducha Świętego (por. Ef 4,24)<sup>134</sup>.

Inicjatywa posłania Ducha Świętego, podobnie jak i Syna, pochodzi od pierwszej przyczyny wszystkiego – od Boga Ojca. Choć dokonuje się ona w Synu i Duchu, to tym, który adoptuje w ścisłym znaczeniu, jest sam Bóg Ojciec. Chrześcijanie nie zwracają się imieniem Ojca ani do Chrystusa, ani do Parakleta. To od pierwszej osoby Trójcy Świętej „bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3,14–15), to Ojciec „wybrał nas przed założeniem świata i to On z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów” (Ef 1,4–5). Przywołane fragmenty jednoznacznie ukazują odwieczność planów Bożych dotyczących usynowienia wszystkich wierzących<sup>135</sup>. Ojcostwo okazuje się pierwotne i nieodłączne od natury Boga<sup>136</sup>. Zbawcze dzieło Chrystusa zanurzone w Duchu Świętym zaowocowało tym, że każdy chrześcijanin został nazwany dzieckiem Bożym i rzeczywiście nim jest (1 J 3,1). Stan synostwa zawiera w sobie pewną dynamikę, jest bowiem ono zawsze postrzegane w perspektywie eschatologicznej: „Stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8,19) i dalej: „Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,22). Pełna manifestacja synostwa Bożego będzie miała miejsce dopiero na końcu czasów (Mt 13,43)<sup>137</sup>. Świat oczekuje jej z wytęsknieniem, „bo ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9). Wszelkie stworzenie dąży do osiągnięcia stanu całkowitego usynowienia, ujętego w przedwiecznym planie Bożym.

Wołanie „Abba!” (Ga 4,6; Rz 8,26), początkowo będące błaganiem Ducha Bożego we wnętrzu każdego chrześcijanina, zyskało z czasem charakter świadomej modlitwy wznoszonej do Boga Ojca, modlitwy powołującej się na autorytet synostwa Jezusa Chrystusa. Człowieczeństwo Chrystusa nabrało zatem nowego wymiaru. Dzięki Wcieleniu Słowa Bożego każdy człowiek może być nazywany „synem w Synu”. Włączenie w Chrystusa jest także włączeniem w jego modlitwę.

---

134 Tamże, s. 206–207.

135 Na temat wybrania i przeznaczenia: J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 135–141.

136 F. Mickiewicz, *Przez Jezusa w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca (Ef 2,18). Bóg jako Ojciec w Listach św. Pawła*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, dz. cyt., s. 136.

137 P. Kasilowski, *Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski (Mt 5,48). Naśladowanie Ojca w Ewangelii Mateusza*, dz. cyt., s. 190.

W ten sposób błagania Ducha Świętego (por. 1 Kor 12,3) stały się nierozdzielnie związane z najgłębszymi ludzkimi pragnieniami, a termin „Abba” stał się używanym z wdzięcznością tytułem Najwyższego<sup>138</sup>. Wierni zyskali tym samym dostęp do wewnętrznego życia Trójcy Świętej<sup>139</sup>. Zostali włączeni, dzięki jedności z Synem i Duchem, w relacje zachodzące pomiędzy poszczególnymi osobami Trójcy Świętej. Zostali niejako „wpuszczeni” do domu Ojca, a tym, który ich niecierpliwie wyglądał i z radością otworzył im drzwi, był On sam.

### Ojcostwo ludzkie

Na kartach Nowego Testamentu pojawia się jeszcze jeden obraz niezwykle dyskretnego, ale jakże istotnego wymiaru ojcostwa. Jest ono ukazane niejako na marginesie ojcostwa Bożego i w żaden sposób go nie zaciemnia ani z nim nie konkuruje. Mowa oczywiście o ojcostwie św. Józefa.

Długie i szczęśliwe życie w otoczeniu liczego potomstwa było jednym z najczęstszych błogosławieństw wypowiedzianych przez Izraelitów nad tymi, dla których pragnęli oni dobra. To błogosławieństwo udzielane przez Boga tym, których On miłuje (Rdz 24,60; 28,1–4; Ps 128; Ps 144,12), świadczące o fundamentalnej roli rodziny<sup>140</sup>. Szacunek wobec rodziców łączył się zawsze w Izraelu z szacunkiem względem samego Boga, a jego brak podlegał surowej karze (Wj 20, 12; 21,15.17; Kpł 20, 9). Rodzice ziemscy stanowią bowiem odbicie Ojca niebieskiego, uczestniczą w przekazywaniu obrazu Boga, mają bezpośredni wpływ na kształtowanie jego wizerunku<sup>141</sup>. Niezwykle ważną kwestią jest więc rodzina, w której Bóg umieścił swego Jednorodzonego Syna. Wybór ziemskiego ojca dla Jezusa nie miał w sobie nic z przypadku. Józef był bowiem reprezentantem samego Boga, łączyła go z nim bardzo bliska więź. Żaden inny święty nie pełnił w historii zbawienia tak szaczonej funkcji. Ojcostwo Józefa wiele mówi zatem o ojcostwie Bożym i jako takie zasługuje na pogłębioną analizę.

Ewangelisci nie przekazali ani jednego słowa wypowiedzianego przez tego potomka Dawida. Jako przedstawiciel Najwyższego kryje się w jego cieniu, aby ustąpić mu we wszystkim, zaś gdy jego Syn rozpoczyna swą publiczną działalność, znika zupełnie ze sceny rozgrywającego się dramatu. Jego miejsce jest

138 W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 223.

139 J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 47.

140 W. Rakocy, *Bóg – Biblia – rodzina*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1995, s. 34.

141 Zob. C. Rodd, *The Family in Old Testament*, „Bible Translator” 1967, t. 18, nr 1, s. 19–26.

jednak wyjątkowe<sup>142</sup>. Należy do porządku Wcielenia i jest integralną częścią tajemnicy Chrystusa<sup>143</sup>. Józef niejako „ściąga” ojcostwo niebieskie na ziemię. Dom, który stworzył jako głowa rodziny dla Jezusa, jest domem, którego pragnął dla swego Syna sam Ojciec niebieski.

Niewiele wiadomo o Cieśli z Nazaretu. Z pomocą przyjść jednak może jego imiennik ze Starego Testamentu. Patriarcha Józef jest najczęściej interpretowany jako figura Chrystusa, jednak jest też niewątpliwie „złączony” z mężem Maryi (na podobieństwo dwóch Józefów zwracał uwagę m.in. św. Bernard z Clairvaux). Cechy, które u ewangelicznego Józefa są zaledwie dyskretnie zarysowane, nabierają wyrazistości w kontekście historii o patriarsze z Księgi Rodzaju. Pozwala poznać to istotne „właściwości” tego, który został przeznaczony na ziemskiego ojca Odkupiciela. Patriarcha Józef, syn Jakuba, był umiłowanym dzieckiem swego ojca, zarówno ze względu na matkę (Rachelę, ukochaną żonę Jakuba), jak i na swą mądrość i piękno. Analogicznie można patrzeć na tajemnicze wybranie Józefa (nie tylko jako ojca, ale także jako męża Maryi). Do starotestamentowego patriarchy Bóg mówił we śnie, a jego czystość doprowadziła go aż do więzienia (oskarżony przez żonę Potifara)<sup>144</sup>. Dzięki swej pokorze i roztropności ustanowiony został zarządcą potężnego Egiptu, zaś błogosławieństwo dla tego kraju płynęło przez wzgląd na niego. Cała aprowizacja była w jego rękach i to dzięki niemu rodzina Izraela ocalała i żyła w dostatku. Był on mężem opatrnościowym, od początku przygotowywanym do wypełnienia swej misji. Podobieństwo z Józefem z Nazaretu dostrzec też można w fakcie, że starotestamentowy patriarcha nie wszedł do ziemi obiecanej. Bóg wprawdzie zapewnił go o tym, że wyprowadzi Izraelitów z Egiptu, on sam jednak nie oglądał tej chwili na własne oczy. Podobnie mąż Maryi uczestniczył w obietnicy wyzwolenia, nie był jednak świadkiem ostatecznego wyrwania ludzkości z nędzy grzechu. Gdy w Egipcie zapanował przepowiedziany głód, faraon oznajmił: „Udajcie się do Józefa i, co on wam powie, czyńcie” (Rdz 41,55). W trudnej sytuacji Bóg namaszcza Józefa i udziela mu autorytetu. Podobnie dzieje się w przypadku Cieśli z Nazaretu wyznaczonego do funkcji zarządcy domu świętej rodziny. Sam Jezus uznaje ojcostwo Józefa i w konsekwencji jest

---

142 Zwracali na to uwagę m.in.: Jan Gerson, Teresa z Ávili, Jan od Krzyża, Franciszek Salezy, Jean Eudes, Jean-Jacques Olier, Alfons Liguori, Jean-Joseph Lataste czy Pius IX.

143 A. Doze, *Józef, cień Ojca. Refleksje z duchowości nazaretkańskiej*, Kalisz 2006, s. 11, 203. J. Galot, *Święty Józef*, Kraków 1997, s. 59.

144 Na temat czystości Józefa por. m.in.: J.I. Prcela, *St. Joseph. The Virginal Father of Jesus: Lifelong Biblical and Theological Reflections*, Victoria (BC) 2012, s. 42–48.

mu poddany (Łk 2,51)<sup>145</sup>. Dwa prorocze sny starotestamentowego Józefa (symboliczny pokłon ziemi i nieba) wskazują na niezwykłą godność nadaną mu przez Pana (także nowotestamentowy Józef miał ważny sen). A przecież misja Ciesli z Nazaretu była stokroć ważniejsza. Na tym tle niezwykle głębokiej wymowy nabierają słowa skierowane do syna Jakuba: „Skoro Bóg dał ci poznać to wszystko, nie ma nikogo, kto by ci dorównał rozsądkiem i mądrością! Ty zatem będziesz nad moim dworem i twoim rozkazom będzie posłuszny cały mój naród. Jedynie godnością królewską będę cię przewyższał” (Rdz 41,39–40).

Ludzkie ojcostwo Józefa miłe było Bogu. Św. Franciszek Salezy nazywa Cieslę z Nazaretu wprost „wiceojcem”<sup>146</sup>. Postawa Józefa była na tyle wzorowa, że stała się doczesnym obrazem odwiecznej troski ojcowskiej. Nowy Testament rolę Józefa przedstawia dość lakonicznie, nie można jednak negować niezwyklej doniosłości tej postaci. Gdy św. Łukasz opisuje zwiastowanie, Maryję określa w pierwszej kolejności jako tę, która była poślubiona Józefowi (Łk 1,27)<sup>147</sup>. Wagę tego mężczyzny z Nazaretu podkreśla fakt, że również jemu anioł zwiastuje cudowne wydarzenie, choć oczywiście ranga tego posłannictwa jest odpowiednio mniejsza (jego zgoda nie jest zgodą na dokonujące się wcielenie, a podjęciem zobowiązania opieki nad Matką i Dzieckiem). Obecnie przyjmuje się najczęściej (za Orygenesem, Euzebiuszem z Cezarei czy Bernardem z Clairvaux), że decyzja o oddaleniu Maryi wynikała z szacunku do niej i jej Syna. Józef nie czuł się godny uczestniczyć w tak wzniosłym Bożym zamysle<sup>148</sup>.

Za sprawą jego zgody na wzięcie Maryi do siebie nastąpiło „wszczepienie” Jezusa w ludzką rodzinę. Wskazuje to do jakiego stopnia Wcielenie było zupełne, jak rzeczywiście Słowo stało się Ciałem i zamieszkało pośród nas<sup>149</sup>. Poprzez Józefa Jezus jest też Synem Dawida (a jest to tytuł mesjański!), pochodzi z królewskiego rodu. Odrzucenie Zbawiciela przez ten świat w pierwszej fazie – przy narodzinach – bierze na swoje barki jego zatroskany ojciec. Ogląda on też

145 A. Doze, *Józef, cień Ojca. Refleksje z duchowości nazaretańskiej*, dz. cyt., s. 209.

146 Saint François de Sales, *Œuvres. Édition complète*, t. 5: *Traité de l'amour de Dieu*, cz. 2, Ancey 1894 (brak paginacji).

147 A. Doze, *Józef, cień Ojca. Refleksje z duchowości nazaretańskiej*, dz. cyt., s. 17.

148 Inna teza mówi, że Józef miał wątpliwości dotyczące samej Maryi. Tą drogą podążał Justyn czy Jan Chryzostom: S. Szymik, *Józef Oblubieniec*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. B. Migut, Lublin 2000, kol. 124–125.

149 J. Galot, *Święty Józef*, dz. cyt., s. 59.

pierwszy moment rozlania się chwały Dziecięcia, gdy hołd składają mu ludzie prości i napełnieni prawdziwą mądrością.

Józef wypełnia wiernie obowiązki ojca wymienione w Talmudzie: ósme-go dokonuje obrzezania Syna (prawnie dopuszczając go do pełni żydowskiego życia religijnego), wykupuje go (ofiarowanie w świątyni), uczy Tory, szkoli w rzemiośle<sup>150</sup>. Za sprawą proroctwa Symeona, wypowiedzianego przy okazji ofiarowania, Józef zdaje sobie sprawę, że będzie uczestniczył w przygotowaniu Jezusa do jego misji. Ofiara złożona przez niego w świątyni staje się konkretna i w pełni świadoma. Ten wymiar ofiary także przybliży go w przedziwny sposób do Ojca niebieskiego (szerzej o tym w następnej części książki). Ofiarę tę Józef składa Bogu Ojcu. Jeszcze przed ustanowieniem Eucharystii wznosi ku niebu dar z tego, przez którego przychodzi odkupienie<sup>151</sup>.

Józef przewodniczył także codziennej liturgii rodzinnej<sup>152</sup>. Gdy Jezusowi zagraża niebezpieczeństwo, Bóg zwraca się do ziemskiego ojca, nie korzystając z pośrednictwa Maryi. Osobista więź potomka Dawida z pierwszą osobą Trójcy Świętej i jego wybranie pozostają tajemnicą pomiędzy nim a Bogiem, którą to tajemnicę Maryja uznaje i jest jej posłuszna. Ocalenie od śmierci przychodzi poprzez Józefa, który jest stróżem powierzonego mu Skarbu<sup>153</sup>. Jego też Bóg informuje, gdy możliwy jest powrót z Egiptu. Odnalezienie Jezusa w świątyni (całe zdarzenie jest zresztą prefiguracją Kalwarii) Józef musiał przyjąć z pełną wdzięczności ulgą, gdyż jako głowa rodziny to on był odpowiedzialny za Maryję i Jezusa. Słowa Syna (Łk 2,49) ukazują jak dalece ojcostwo Józefa było dyskretne i podporządkowane Ojcu Przedwiecznemu<sup>154</sup>. W swoim życiu i posłannictwie nieustannie robił on miejsce Najwyższemu.

Józef miał realny udział w kształtowaniu osobowości Jezusa. Nie musiał wprawdzie korygować żadnych błędów Słowa Wcielonego, a raczej zachęcać i wspierać w rozwoju jego ludzkiej natury. Zadanie to, z pozoru proste, wymagało jednak doskonałości moralnej i nieustannego trwania w prawdzie<sup>155</sup>. Józef wprowadził Jezusa w rzeczywistość ludzkiej pracy, a więc w namacalny kon-  
kret codziennego życia. Niewątpliwie postawa Józefa była rzadkim przykładem

---

150 P. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik – konkordancja*, t. 3, dz. cyt., s. 303.

151 J. Galot, *Święty Józef*, dz. cyt., s. 69.

152 A. Doze, *Józef, cień Ojca. Refleksje z duchowości nazaretańskiej*, dz. cyt., s. 107.

153 Tamże, s. 18.

154 H. Ordon, *A był im poddany... (Łk 2,51)*, dz. cyt., s. 20–22.

155 J. Galot, *Święty Józef*, dz. cyt., s. 86–89.

służby i uniżenia, które to cechy z pewnością szybko musiały się rozwinąć u Jezusa przy tak stymulującej obecności opiekuna. Józef jest też nazywany patronem dobrej śmierci, a to dlatego, że całe życie uczył się umierania dla świata i wzrastania dla Boga. Jego prostota i milczenie zbliżają go do Ojca wypowiadającego jedno Słowo – swojego Syna<sup>156</sup>. Jezus wychowywany w ciszy i pokoju krył się w cieniu chroniącego go Józefa<sup>157</sup>. Opieka ta często była postrzegana w kategoriach „zmylenia Złego”, którego czujność za sprawą Józefa i jego ojcostwa została uśpiona<sup>158</sup>.

Zaskakującą cechą ojcostwa Józefa jest to, że było ono „zanurzone w Synu”. Józef uczył się bycia wyjątkowym ojcem poprzez relację z Jezusem. Jezus zaś odkrywał ludzkie ojcostwo dzięki swemu ziemskiemu opiekunowi. To w kontakcie z Józefem nauczył się używać słowa „Abba” i rozumieć jego głębię<sup>159</sup>. Wskazując w swoim nauczaniu na miłość Ojca niebieskiego, Jezus opierał się na doświadczeniu zdobytym w relacji ze swoim ziemskim opiekunem<sup>160</sup>. Prawdziwie bowiem Józef odbijał w sobie w sposób zdumiewający cechy Boże. Jego dyskrecja i prostota, kierowanie się mądrością przy jednoczesnym twardym stąpieniu po ziemi, czujność i bliskość – wszystko to sprawiało, że był on osobą mocno zakorzenioną w codzienności i znającą realia życia. Natomiast jego uniżenie uczyniło go postacią niezwykle tajemniczą. Józef wskazuje na takie cechy Ojca, jak działanie w ukryciu, znajomość ludzkich serc, atencja (również w zaspokajaniu ziemskich potrzeb swych dzieci), a także umiejętność przychodzenia z pomocą innym w trudnych sytuacjach życiowych.

156 A. Doze, *Józef, cień Ojca. Refleksje z duchowości nazaretańskiej*, dz. cyt., s. 188.

157 O cieniu Józefa mówił m.in. Franciszek Salezy: Saint François de Sales, *Œuvres. Édition complète*, t. 6: *Les Vrais Entretiens Spirituels*, Annecy 1895, s. 203–204.

158 Tym samym Józef pełnił ważną rolę w Bożym planie zastawiania sidła na szatana, co znajduje swoje odzwierciedlenie także w sztuce. Na bocznym skrzydle słynnego tryptyku *Zwiastowania* (1420–28, Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork), zwanego *Ołtarzem z Mérode*, o nieustalonej atrybucji (i niezwykle zawyłym stanie badań w tej kwestii), cieśla Józef trudni się m.in. wyrobem pułapek na myszy, które to zajęcie odsyła do jego roli w chronieniu Jezusa przed podstępnym działaniem szatana. Na ten temat zob. klasyczne już studium: M. Schapiro, *Muscipula Diaboli: The Symbolism of the Mérode Altarpiece*, „The Art Bulletin” 1945, t. 27, nr 3, s. 182–187. Zob. też: Ch. Minott, *The Theme of the Mérode Altarpiece*, „The Art Bulletin” 1969, t. 51, nr 3, s. 267–271; W.S. Heckscher, *The “Annunciation” of the Mérode Altarpiece: An Iconographic Study*, w: *Miscellanea Jozef Duverger. Bijdragen tot de Kunstgeschiedenis der Nederlanden*, t. 1, Ghent, 1968, s. 37–65.

159 S. Szymik, *Józef Oblubieniec*, dz. cyt., s. 124.

160 Tamże.

Analizując ojcostwo Józefa, należy odnotować, że miało ono swoją własną i niepowtarzalną rzeczywistość<sup>161</sup>. Posiadało swój wymiar legalny i jako takie stanowiło ochronę dla dziecka i matki (także przed opinią społeczną). Czasem Józef jest nazywany przybrany ojcem Jezusa, co nie do końca wydaje się słuszne. Bycie przybrany rodzicem zakłada wprowadzenie dziecka do rodziny, z której ono jednak nie pochodzi. Inaczej rzecz się miała w przypadku Jezusa. To On od początku budował małżeństwo Maryi i Józefa, nadawał mu kształt i je scalał. Był racją bytu tej niezwyklej rodziny, był w niej od początku. Postrzeganie Józefa jedynie w kategoriach żywiciela rodziny również byłoby krzywdzące, kładłoby bowiem nacisk przede wszystkim na jego dobrą wolę i wspianiałomyślność, zaś jego ojcostwo było czymś bez porównania głębszym. Ojcostwo Józefa posiada w sobie wszystkie aspekty ojcostwa ludzkiego poza fizycznym zrodzeniem, co jednak paradoksalnie zbliża je do ojcostwa Bożego. Pierwszym Ojcem każdego nowo narodzonego dziecka jest przecież Przedwieczny, a duchowy wymiar swego rodzicielstwa dobrze musiał rozumieć Cieśla z Nazaretu.

### Cierpienie Ojca?

Osobnym zagadnieniem jest stosunek Ojca Niebieskiego do cierpienia swego Syna. Problem cierpienia Boga Ojca jest kwestią niezwykle delikatną<sup>162</sup>. Nie ma On przecież w sobie zmienności ani nie jest targany emocjami. Ludzki język jest w tym przypadku w najwyższym stopniu niewystarczający, z konieczności ucieka się więc do antropomorfizacji. Ponieważ jednak wydarzenia paschalne odgrywają kluczową rolę w całej historii zbawienia, dlatego niemożliwe jest niepodjęcie próby spojrzenia na nie z perspektywy Ojca. Próba ta będzie oczywiście nacechowana niedoskonałością, mowa jest bowiem o głębokości serca Najwyższego. Niemniej podjęta być powinna.

---

161 J. Galot, *Święty Józef*, dz. cyt., s. 55–60.

162 J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 147–149; J. Galot, *Dieu souffre-t-il?*, dz. cyt. Również cały jeden numer „Communio” został poświęcony zagadnieniu „Czy Bóg cierpi?": „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2004, t. 2, nr 140. Rozważania nad możliwością cierpienia pierwszej osoby Trójcy Świętej doprowadziły m.in. do herezji patrypasjanizmu, uważającej Ojca, Syna i Ducha Świętego za trzy sposoby ujawniania się tego samego Boga, i tym samym uznającej, że to Ojciec cierpiał mękę krzyżową: Z. Krzyszowski, *Patrypasjanizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin 2011, kol. 68; H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 236–236; C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 198–199; K. Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w „De Trinitate”*, Kraków 2007.

Jest coś szczególnie przejmującego w błaganiach zanoszonych do Jezusa nie w swojej własnej intencji, ale w intencji tych, na których cierpienie jest się zmuszonym bezsilnie patrzeć. Modlitwa wstawiennicza ma u swych podstaw głęboko Boży sposób postrzegania świata. Podyktowane miłością prośby za tych, którzy już nie potrafią za siebie prosić, wytrwale zanoszenie przed oblicze Boże modlitw za innych – są to przejawy postaw prawdziwie przenikniętych duchem ewangelicznym. W Ewangelii widać to niezwykle wyraźnie w prośbach zanoszonych przez zrozpaczonych rodziców (Mt 17,14–21; Mk 7,24–30). Dramatyzm tych prośb osiąga swe apogeum w błaganiach za umierającym dzieckiem: „Moja córeczka dogorywa, przyjdź i połóż na nią ręce” (Mk 5,23), „Panie, przyjdź, zanim umrze moje dziecko” (J 4,49). Przywrócone do życia dzieci ukazują wielkość współczucia i miłosierdzia Najwyższego działającego przez Jezusa. On, sam będąc najdoskonalszym Ojcem, wysłuchuje błagań rodziców i ratuje ich dzieci. On też, kierowany tym samym współczuciem, oddaje to, co ma najcenniejszego. Zdjęty litością nad swoim stworzeniem, „nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8,32).

Gdy Jezus opowiada przypowieść o właścicielu winnicy wysyłającym do przewrotnych rolników najpierw sługi, a potem „jednego, ukochanego” syna (Mt 21,33–46; Mk 12,1–12; Łk 20,9–19), objawia w ten sposób uczucia, jakie Ojciec żywi wobec swego Jednorodzonego Syna. Miłość Ojca towarzyszy Synowi w całym jego ziemskim posłannictwie. Nadzieja na skuteczność tego posłannictwa opiera się na miłości Ojca do Syna. „Posłał go jako ostatniego do nich, bo sobie mówił: «Uszanują mojego syna»” (Mk 12,6). Bóg stworzył człowieka do bliskości ze sobą. Gdy bliskość ta została zerwana, serce Ojca nieustannie za nią tęskniło. Jedynym sposobem na jej przywrócenie było posłanie tego, z którym bliskość ta nigdy nie była nawet zagrożona, a co dopiero zerwana. Wydanie w ręce ludzi Syna było równocześnie wydaniem serca Ojca. Syn błagający o oddalenie godziny swojej męki, biczowany, cierniem koronowany, wyśmiewany, opluwany, upadający, przybijany, umierający – tę godzinę w jakiś sposób zapowiadają inne biblijne obrazy: Dawida rozpaczającego nad Absalomem, Jakuba trzymającego w rękach zakrwawioną szatę Józefa, Maryję milcząco trwającą pod krzyżem. Ich serc jednak nie można żadną miarą postawić obok serca tego, którego istotą jest sama miłość. Miarę cierpienia Syna oddaje jego wywyższenie w chwale – nikt nie jest stawiany z nim w jednym rzędzie (Flp 2,8).

Co ważne, ten ogrom cierpienia, przez które świadomie Jezus zgodził się przejść, jest przyjmowany przez niego dobrowolnie (por. Iz 53,7). Gdy modli się w Ogrójcu, prosi jednak o „oddalenie tego kielicha” (Łk 22,42). Aby zrozumieć

w pełni prośbę Boga-Człowieka, należy odwołać się do Starego Testamentu. Kielich, który sprawia zawrót głowy (Iz 51,17), kubek wina powodujący szaleństwo (Jr 25,15), złoty puchar upajający całą ziemię (Jr 51,7), kielich głęboki i szeroki, mieszczący wiele (Ez 23,32) i w końcu czara, co pieni się winem pełnym przypraw (Ps 75,9) – wszystko to są obrazy gniewu Pańskiego, pełnego zapalczowości, niczym nierozcieńczonego<sup>163</sup>. Nieprzejednana ręka Pana podaje go wszystkim niegodziwym (Ps 75,9). Wszystkim, którzy o nim zapomnieli i „odrzucili Go za plecy” (Ez 23,35). Innymi słowy, jest to kara za grzech – ogromna, bo mierzona dostojnością tego, względem którego się zawiniło. Kara ta polega w swej istocie na oddaleniu od Boga. Wszystko inne – choroby, cierpienie, śmierć – jest pochodną tego oddalenia. Jest to skutek wyboru pierwszych rodziców, polegającego na odwróceniu się od Stwórcy. „Upojenia i bólu jest pełen ten kielich opuszczenia i grozy” (Ez 23,33). Jest to kielich samotności i sieroctwa, kielich pustki i zamkniętego nieba. Syn Człowieczy pocił się krwią nie tylko w obliczu nadchodzących niewyobrażalnych cierpień, naigrywania, zdrady czy pogardy, ale przede wszystkim dlatego, że musiał wychylić do dna, „aż do mętów” (Ps 75,9). Musiał odczuć w całej pełni to wołanie zanoszone przez wszystkie narody i pokolenia, ludy i języki – „Boże mój, Boże, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46). Ten, dla którego Ojciec był wszystkim, teraz miał wokół siebie jedynie nieprzekraczalny mur grzechu. Teraz „wyciskał tłocznię wina zapalczego gniewu Wszchemogącego” (Ap 19,15)<sup>164</sup>. W Ojcu nie może być przyzwolenia na żadną nieprawość, grzech jest absolutnie sprzeczny z naturą tego, w którym nie ma żadnej ciemności. Pozostawienie najmniejszej nawet przewiny byłoby równoznaczne z pozostawieniem przepaści nie do pokonania między Ojcem a jego stworzeniem. Bóg nie mógł na to przystać, stąd jego gniew jest nieprzejednany, gwałtowny, nieustępliwy. On wie, że człowiek nigdy nie będzie w stanie unieść ciężaru konsekwencji swego czynu, dlatego wysłał swego Syna, który bierze na barki grzech świata. Skoro Ojciec tak bardzo nie mógł znieść oddzielenia od swoich przybranych dzieci, o ileż trudniejsze musiało być dla niego oddzielenie od umiłowanego Jednorodzonego<sup>165</sup>. Ojciec nie mógł patrzeć na cierpienie swoich stworzeń, cała historia zbawienia

---

163 Por. S. Szymik, *Kielich w Biblii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. B. Migut, Lublin 2000, kol. 1399–1400; H. Summerall, *What Was the Cup that Jesus Had to Drink?*, „Christianity Today” 1970, t. 14, nr 21, s. 937–940.

164 Temat ten pojawia się w ikonografii pod nazwą *Tłoczni mistycznej*. Będzie o nim mowa w dalszej części książki.

165 J. Galot, *Serce Ojca*, dz. cyt., s. 53.

jest opowieścią o szukaniu przez Boga utraconej bliskości z człowiekiem. A teraz Wszechmocny zgadza się ofiarować to, co jest dla niego tak drogocenne – bliskość, a jest to bliskość z jego jedynym Synem. Musi na moment dopuścić wszystko to, wobec czego wzdryga się jego natura, a czyni to, aby nieodwołalnie i definitywnie rozprawić się z grzechem. Czyni to, bo wie, że człowiek nigdy sam nie przekroczy tej granicy winy, a jego Syn zgadza się uczynić to w imieniu każdego śmiertelnika. Jezus w tej godzinie nie czuje obecności Ojca. Jako Bóg musi wiedzieć, że niemożliwe jest, aby Najwyższy go opuścił, mimo to ból tej pozornej rozłąki jest obezwładniający. Ojciec patrzy na mękę Syna, stoi cały czas przy nim, bo jest to miłość wierna i nigdy się niecofająca. Nie interweniuje jednak, bo jego ewentualna interwencja znaczyłaby, że nie chce przyjąć dobrowolnego daru od swego ukochanego Syna. Znaczyłoby to skazać ludzkość na wieczne życie w ciemności i oddaleniu. Trzeba jednak podkreślić raz jeszcze, że wszystko, czego Ojciec całym sobą nie mógł znieść, musiał ujrzeć nagle w swoim jedynym Synu.

Jezus swoją ofiarą otworzył niebo, a gdy „On otworzy, to nikt nie zamknie” (Ap 3,7). Bóg patrzy teraz na każdego człowieka przez krzyż swego Syna. Gdy Jezus naucza, że „kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Łk 18,17), ma na myśli coś więcej niż „tylko” czyste i nieobludne serce. Mówi o niezwykłej skuteczności każdego aktu zwrócenia się do Boga jako Ojca, mówi o stawaniu przed nim ze świadomością swego przybranego synostwa. Trwanie w Synu i postawa dziecięcej ufności jest tym, na co Bóg nie może pozostać obojętny<sup>166</sup>. „Nie może się bowiem zaprzeć siebie samego” (2 Tm 2,13). Jest to najpewniejsza, jedyna droga do jego serca<sup>167</sup>. Ojciec wypowiada nad każdym człowiekiem słowa: „To jest mój Syn umiłowany” (Mt 3,17), a nadzieja budowana na tym stwierdzeniu nie może zawieść<sup>168</sup>. Prawo Boga do bycia czczonym jako Ojciec jest tym, co określa religię chrześcijańską. Chrześcijaństwo bowiem w swej najgłębszej istocie polega na przywileju bycia dzieckiem Najwyższego, na możliwości zwracania się do niego jego imieniem własnym – Ojcze!

166 Punktem ciężkości w nauczaniu modlitwy przez Jezusa jest bezgraniczne zaufanie. Bóg wysłucha każdej modlitwy, którą taka ufność charakteryzuje. Zob. G. Lohfink, *Modlitwa moja ojczyzna. Teologia i praktyka modlitwy chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 100.

167 Por. R. Forycki, *Podstawy kultu Boga Ojca*, w: *Abyście znali Ojca waszego. Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, dz. cyt., s. 48–49.

168 Kwestię chrztu każdego wierzącego w tym kontekście podejmuje: W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, dz. cyt., s. 207–208.

## 2. Bóg Ojciec w dogmatyce katolickiej

Osoba Boga Ojca nie była w sposób bezpośredni przedmiotem żadnej dogmatycznej definicji, jednak wraz z pogłębianiem rozumienia tajemnicy Trójcy Świętej Urząd Nauczycielski Kościoła wypowiedział wiele ważnych twierdzeń na ten temat<sup>169</sup>. Dogmat o Bogu jedynym w trzech osobach jest bez wątpienia szczytem teologii chrześcijańskiej, a wypływające z niego inne prawdy teologiczne mają fundamentalne znaczenie, jeśli chodzi o rozumienie tajemnicy Bożego ojcostwa. W tej części przytoczone zostaną soborowe rozstrzygnięcia (dotyczące zarówno życia wewnętrznego samej Trójcy Świętej, jak i jej działania w ramach historii zbawienia<sup>170</sup>), a następnie nauczanie papieskie w tym względzie.

O odrębności osób Trójcy Świętej decydują decydują relacje, w jakich znajdują się do siebie – wszędzie tam, gdzie nie zachodzi przeciwstawność relacji osoby Boże są jednym<sup>171</sup>. Namysł nad tajemnicą Boga Ojca wymaga więc nieustannego odwoływania się do pozostałych osób Trójcy Świętej. Bóg Ojciec stanowi „źródło i zasadę/początek (*principium*) całego Bóstwa”<sup>172</sup>. On sam jednak – *Principium sine principio* – nie jest określony żadną zasadą ani genezą<sup>173</sup>.

Rodzenie Syna dokonujące się poza czasem, bez początku i bez końca, właściwe jest tylko Ojcu<sup>174</sup>. Akt rodzenia Syna jest wolnym darem z siebie Ojca<sup>175</sup>.

169 Dokładna i chronologiczna analiza orzeczeń poszczególnych soborów przeprowadzona została przez Jana Szczurka. Zob. J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 163–209; J. Szczurek, *Rozwój teologii Boga Ojca w soborowym nauczaniu Kościoła o Trójcy Świętej*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historycznawcza*, red. A. Baron, J. Kupczak, J. Szczurek, Kraków 2015, s. 61–105.

170 Wyraźną cezurę pomiędzy nimi wyznacza koniec obrad Soboru Florenckiego (Bazylea – Ferrara – Florencja – Rzym, 1431–1445). Sobór ten jako ostatni zajmował się szczegółowo życiem wewnątrztrynitarnym.

171 Zob. w tej kwestii nauczanie Soboru Florenckiego: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 3: 1414–1445, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 581.

172 Według orzeczeń Soboru Florenckiego: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 3: 1414–1445, dz. cyt., s. 467.

173 Sobór Florencki: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 3: 1414–1445, dz. cyt., s. 580–581.

174 Na ten temat wypowiada się Sobór Nicejski (325): *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: 325–787, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 59. Por. też orzeczenia Soboru Laterańskiego IV: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2: 869–1312, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 221.

175 Sobór Florencki: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 3: 1414–1445, dz. cyt., s. 471.

Przekazując swoją substancję, a jest to substancja prosta, Ojciec nie daje Synowi jedynie jakiejś jej części, nie przekazuje jej, nie zachowując równocześnie w całości tej substancji dla siebie. „W ten sposób Ojciec i Syn mają tę samą substancję; w ten sposób Ojciec i Syn, jak również pochodzący od Obydwoh Duch Święty, są tą samą rzeczywistością”<sup>176</sup>. Niezależność odwiecznego zrodzenia Syna, czyli pochodzenie Syna z istoty Ojca, nie wymagała drugich narodzin (ziemskich) jako początku jego istnienia. Ziemskie narodzenie Syna w „ostatnich czasach” niczego nie przydało ani nie odjęło narodzinom Bożym mającym miejsce przed wiekami<sup>177</sup>. Bóg jest bezsprzecznie Ojcem na obu poziomach – zarówno w pierwszym odwiecznym zrodzeniu, jak i drugim zrodzeniu ziemskim<sup>178</sup>.

Ojciec, rodząc Syna, wszystko jemu przekazuje, także zdolność bycia początkiem. Duch Święty pochodzi jednocześnie i od Ojca, i od Syna jak „od jednej zasady, jednego tchnienia”<sup>179</sup>. Pochodzenie Ducha – zasadniczo różne od pochodzenia Syna – posiada również charakter odwieczny i wciąż dokonujący się<sup>180</sup>. Ojciec jest więc także początkiem dla Ducha, choć w sposób różny od bycia początkiem dla Syna<sup>181</sup>.

176 Za Soborem Laterańskim IV (1215): *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2: 869–1312, dz. cyt., s. 229. Termin „współistotny” (*homoousios*) w odniesieniu do Syna względem Ojca pojawia się w credo Soboru Nicejskiego (325): *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: 325–787, dz. cyt., s. 24–25.

177 Według orzeczeń Soboru Efeńskiego (431): *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: 325–787, dz. cyt., s. 113–119. Według orzeczeń Soboru Chalcedońskiego (451): *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: 325–787, dz. cyt., s. 223.

178 Por. J. Szczurek, *Rozwój teologii Boga Ojca w soborowym nauczaniu Kościoła o Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 70–71.

179 Za Soborem Lyonskim II (1274): *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2: 869–1312, dz. cyt., s. 415. Słowo „tchnienie” występuje też w bulli Soboru Florenckiego proklamującej unię z Grekami: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 3: 1414–1445, dz. cyt., s. 468–469.

180 Por. J. Szczurek, *Rozwój teologii Boga Ojca w soborowym nauczaniu Kościoła o Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 84–5.

181 Na temat formuły *Filioque* dotyczącej pochodzenia Ducha Świętego: B. Sesboué, J. Wolinski, *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg Zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, Kraków 1999, s. 291–292; E. Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Oxford 2010; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 152 i n.; D. Ritschl, *The History of the Filioque Controversy*, w: *The Conflicts About the Holy Spirit*, red. H. Küng, J. Moltmann, New York 1979, s. 3–14.

Bóg Ojciec, podobnie jak jest źródłem bóstwa całej Trójcy Świętej, jest również początkiem świata i człowieka<sup>182</sup>. To On jest inicjatorem powszechnego planu zbawczego, wynikającego z bezinteresownej miłości. W sposób zupełnie wolny Ojciec postanowił „wynieść ludzi do uczestnictwa w życiu Bożym”<sup>183</sup>. Posłał On swego Syna, wiernie wypełniającego ojcowski zamysł, aby był „Głową ludu synów Bożych”<sup>184</sup>. Posłał także Ducha, który jest „zasadą zespolenia i jedności w nauce apostoelskiej”<sup>185</sup>. Posłania te dają początek Kościołowi<sup>186</sup>. To Ojcu Jezus zadośćuczynił na krzyżu, to Ojcu składana jest każda ofiara eucharystyczna, to z nim człowiek jedna się w sakramencie pokuty<sup>187</sup>. Ojciec działa nieustannie, jego troska, rozumiana jako opatrzność, otacza każdego człowieka<sup>188</sup>. Koniec również należy do Ojca, bowiem gdy czas się wypełni, królowanie zostanie przekazane właśnie jemu<sup>189</sup>.

Całość nauczania soborowego nie skupia się jednak na osobie Boga Ojca. Zdecydowanie więcej znaleźć można orzeczeń dotyczących Syna Bożego oraz Ducha Świętego. Przytoczone wypowiedzi soborowe dotyczące pierwszej osoby Trójcy Świętej pojawiają się niejako przy okazji zgłębiania innych zagadnień i nie mają charakteru systematycznego wykładu. Poruszają jednak wiele istotnych kwestii, przybliżając poznanie tego, od którego wszystko bierze swój początek.

Orzeczenia soborów powszechnych dopełnia nauczanie papieskie. Wiele cennych refleksji patrylogicznych znajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II<sup>190</sup>. To

---

182 B. Sesboüé, J. Wolinski, *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg Zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, dz. cyt., s. 94. Prawda o ojcostwie Boga Ojca, jako genezie wszelkich stworzeń, została mocno podkreślona w nauczaniu Soboru Watykańskiego II: J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 205–209.

183 Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1967, s. 105.

184 Tamże, s. 117.

185 Tamże.

186 Tamże, s. 437. Sobór Trydencki (1545–1563) nazywa Kościół Kościołem Boga Ojca: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4: 1511–1870, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 861. Zob. też: Z. Tonkiel, *Bóg Ojciec w zaistnieniu i życiu Kościoła*, „Studia Podlaskie” 1997, t. 12, nr 1 (9), s. 1–12.

187 Za Soborem Trydenckim: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4: 1511–1870, dz. cyt., s. 291–297, 485, 639, 291–297.

188 Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, dz. cyt., s. 353–354.

189 Tamże, s. 152–154.

190 Por. J. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, dz. cyt., s. 209–222.

za jego pontyfikatu został ogłoszony Rok Boga Ojca (1999), to on również poświęcił pierwszej osobie Trójcy Świętej specjalny cykl nauczania, a także osobną encyklikę<sup>191</sup>. Śledząc wcześniejsze nauczanie Kościoła dotyczące Boga Ojca, nie można nie zauważyć swego rodzaju „przeskoku”, jaki dokonuje się w tym czasie, polegającego na koncentracji oficjalnych dokumentów papieskich na prawdzie o ojcostwie Boga Ojca, co nigdy wcześniej nie miało miejsca.

Rozważając nad tajemnicą pierwszej osoby Trójcy Świętej, papież wychodzi od analizy możliwości poznania Boga. Większą część tych rozważań można odnieść do każdej z osób Bożych, istnieją jednak takie „znaki”, które wskazują bezpośrednio na Ojca i tym samym zawierają w sobie informacje na Jego temat. Bóg jako byt transcendentny nie może nigdy w pełni zostać poznany przez człowieka<sup>192</sup>. Św. Paweł mówi o „światłości niedostępnej, w której przebywa Ten, którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6,16)<sup>193</sup>. Takie sformułowanie w sposób szczególny można odnieść do Ojca, którego jedynym widzialnym obrazem jest wcielony Syn<sup>194</sup>. Jan Paweł II wskazuje na dwie ścieżki wiodące do poznania Boga<sup>195</sup>. Rękę Wszechmocnego dostrzec można w każdym jego dziele – cały świat mówi więc nieustannie o Bogu (Rz 1,20)<sup>196</sup>, zarówno jako o Stworzycielu, jak też jako o tym, który nieprzerwanie wszystkim kieruje i nad wszystkim sprawuje opiekę<sup>197</sup>. Bóg jest bytem koniecznym, pierwszą przyczyną (i zasadą) – choć te przymioty są zawsze odnoszone do pierwszej osoby Trójcy Świętej, to jednocześnie chrześcijańska teologia podkreśla, że akt stwórczy jest

191 Katechezy dotyczące pierwszego artykułu Składu Apostolskiego (5.12.1984 – 20.08.1986); katechezy przygotowujące do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (15.12.1998 – 3.11.1999) oraz encyklika *Dives in misericordia* (30.11.1980). Zob.: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, red. W. Zega, Kraków–Ząbki 1999; Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, dz. cyt.

192 *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, dz. cyt., 81.

193 Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, dz. cyt., s. 5; *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, dz. cyt., s. 83.

194 Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, dz. cyt., s. 3–5.

195 Jan Paweł II, *Ojcostwo Boże w Starym Testamencie*, Audiencja generalna, 20 stycznia 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audiencje/ag\\_20011999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_20011999.html) (dostęp: 11.06.2017).

196 *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, dz. cyt., s. 26; Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, dz. cyt., s. 5.

197 *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, dz. cyt., s. 158, 165.

dziełem całej Trójcy<sup>198</sup>. Człowiek jako dzieło Boże, w którym szczególnie objawia się dobroć i hojność Boga, został obdarzony szczególnym powołaniem. Jego przeznaczeniem jest przybrane synostwo Boże<sup>199</sup>. Mieć Ojca i być jego dzieckiem – oto najgłębsza tożsamość człowieka<sup>200</sup>. Ta więź ojcowska z Bogiem jest tak silna, że papież mówi o tym, iż każda droga do drugiego człowieka jest spotkaniem z Ojcem<sup>201</sup>. Ten niezwykły obraz podkreśla jak dalece każdy człowiek przeniknięty jest miłością Bożą i jak bardzo w stworzeniu (zagubionym czy odnalezionym, bliskim czy dalekim) objawia się obecność Stwórcy. Taki sposób myślenia jest dostępny dla każdego człowieka, stąd droga spotkania z Bogiem wiedzie przez rozum, w którym Bóg zaszczepił zdolność do dostrzegania go w stworzonym świecie. Również dla Izraelitów postrzeganie Boga jako na Ojca wpływało m.in. z doświadczenia zachwyty nad stworzeniem i ciągle odnawiającym się życiem (Ps 139,13). O Bożym ojcostwie względem narodu wybranego świadczyła również obecność osób pełniących funkcje publiczne, np. kapłanów (Sdz 17,10) i proroków (2 Krl 2,12), których postrzegano jako swego rodzaju przedłużenie ojcowskiej obecności Boga na ziemi. Również szacunek, jakiego wymagano wobec rodziców, miał swoją genezę w Bożym ojcostwie (Wj 21,15)<sup>202</sup>.

Nie do wszystkich prawd teologicznych można jednak dojść czysto rozumowo, wychodząc od ogólnoludzkich doświadczeń. Intuicyjnie można postrzegać Boga jako ojca (o ile przyjęło się jego istnienie), jednak głębsze poznanie wymaga znajomości historii Bożych interwencji<sup>203</sup>. Informacje o nich zostały przekazane dzięki Bożemu objawieniu, jako takie wymagają więc od człowieka aktu wiary. Poszczególne interwencje Boże w ramach historii zbawienia zostały opisane na kartach Pisma Świętego. Wśród różnych wydarzeń zbawczych autorzy natchnienia szczególne miejsce przypisują wybawieniu narodu wybranego z niewoli egipskiej<sup>204</sup>. Bóg, słysząc wołanie udręczonego ludu i widząc jego nędzę, uwolnił go

---

198 Tamże, s. 76.

199 Tamże, s. 175.

200 Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, dz. cyt., s. 4.

201 Tamże.

202 Jan Paweł II, *Ojcostwo Boże w Starym Testamencie*, Audiencja generalna, 20 stycznia 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audiencje/ag\\_20011999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_20011999.html) (dostęp: 11.06.2017).

203 Tamże.

204 Tamże; Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, dz. cyt., s. 12.

z ucisku. Ojcostwo Boga względem narodu Izraela opiera się na wybraniu i zawarciu z nim przymierza. Nie jest to ojcostwo w sensie fizycznym, ziemskim, jednak jego głębia i bogactwo przekracza uczucia, jakie są znane wszystkim ziemskim rodzicom. Nie dziwi zatem, że w momentach kryzysów i doświadczeń naród wybrany będzie wołał o odnowienie cudu wyjścia, odwołując się do swego przybranego synostwa (Syr 36,11). Ojcostwo jest według papieża Jana Pawła II jednym z odcieni miłości. Ufność narodu wybranego zwracającego się Boga w beznadziejnych sytuacjach ma u swych podstaw doświadczenie głębokiego miłosierdzia – szczególnej i rudymentalnej cechy Bożego ojcostwa<sup>205</sup>. Nad tą kwestią papież zatrzymuje się dłużej. Mówiąc o Bożym miłosierdziu, język Starego Testamentu używa zasadniczo dwóch pojęć – *hesed* i *rahamim*. Wskazują one na męski i żeński wymiar miłości miłosiernej<sup>206</sup>. Miłosierdzie jako przymiot Boga łączący wszelkie odcienie objawia się wyraźnie w Chrystusie. Objawienie miłosierdzia stanowi podstawowy dowód jego mesjańskiego posłannictwa. Przymiot ten posiada strictly ojcowski charakter. Świadczy on o tym, że Chrystus został prawdziwie posłany przez Najwyższego<sup>207</sup>. Miłosierdzie przekracza sprawiedliwość, co jasno zostało ukazane w przypowieści o synu marnotrawnym (jeśli przyjmujemy taką nazwę). Synostwo w tej przypowieści jest wartością nie naruszalną, nawet zupełny upadek i zaparcie się ojca nie powoduje utraty statusu synostwa. Zbłąkany syn marnotrawny nie zostaje ponizony i upokorzony ojcowskim miłosierdziem, lecz odnaleziony i przygarnięty. Miłosierdzie objawia się w byciu ojcem. Zakłada niewyczerpaną gotowość do przyjmowania marnotrawnych synów. Boże ojcostwo w przedziwny sposób afirmuje człowieka<sup>208</sup>. To doskonałe miłosierdzie umożliwia człowiekowi uczestniczenie w życiu Bożym. Stwórcza więź łącząca człowieka z Bogiem zostaje pogłębiona dzięki hojnemu darowi Boga z samego siebie<sup>209</sup>. Synostwo w Chrystusie wynosi człowieka do

205 Tamże, s. 6, 8–10.

206 Hebrajski termin *hesed* zakłada wzajemną życzliwość, u podstaw której leży wewnętrzne zobowiązanie, odpowiedzialność. Te cechy wydobywają bardziej rys męski miłości miłosiernej. *Rahamim* (*rehem* – łono matczyne) przywołuje natomiast pierwotną bliskości matki i dziecka. Tu mieści się czułość, cierpliwość, wyrozumiałość. Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, dz. cyt., s. 13–15 (przyp. 52).

207 Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, dz. cyt., s. 8–10.

208 Tamże, s. 17–22.

209 Cechą Boga jest zdolność do nieskończonej miłości, do ofiarowania się bez zastrzeżeń i bez miary: Jan Paweł II, *Więź Jezusa z Ojcem – objawienie tajemnicy trynitarniej*, audien-

nieprawdopodobnej bliskości z całą Trójcą Świętą. Także sprawiedliwość Boża wynika w swej istocie z miłości, co wyraźnie jest widoczne ofierze przebłagalnej Boga-Człowieka<sup>210</sup>. Jezus jest dowodem ojcowskiego miłosierdzia zwyciężającego nawet śmierć<sup>211</sup>.

Ścisły związek łączący Ojca i Syna wynika z odwiecznego zrodzenia Syna Bożego<sup>212</sup>. Papież odróżnia ten ojcowski akt odwiecznego zrodzenia Syna od odwiecznego początku Ducha Świętego (co jest oddawane jako „tchnienie”)<sup>213</sup>. Opierając się na orzeczeniach Soboru Trydenckiego, papież stwierdza, że tak wielka jest płodność Boga, iż poznając siebie rodzi równego sobie Syna. Przywołuje tu analogię z umysłem ludzkim, w którym człowiek nosi jakiś obraz siebie, pewne wyobrażenie, ideę. W przypadku Boga obraz ten jest doskonały i dzięki zrodzeniu jest równym w bóstwie Synem<sup>214</sup>. Ojcostwo Boże należy więc do samej istoty tajemnicy trynitarniej<sup>215</sup>. Skoro Bóg posiada istotę absolutnie niezłożoną, nie można mówić o jakiegokolwiek różnicy pomiędzy jego przymiotem a istotą, tak więc Bóg prawdziwie i w sposób pełny jest Ojcem<sup>216</sup>. Papież odwołuje się też do prawdy o wzajemnym przenikaniu się osób Bożych (perichoreza), podkreślając przy tym fakt, że jedyna różnica w osobach Trójcy Świętej polega na różnicy przeciwstawnych relacji zachodzących pomiędzy nimi<sup>217</sup>. Tak więc o odrębności pierwszej osoby Trójcy Świętej stanowi to, że jest właśnie Ojcem.

Jan Paweł II prowadząc wiernych do Jubileuszu Roku 2000 pragnął, aby przygotowania zakończyły się wielkim aktem uwielbienia Boga Ojca. Trzeci rok przygotowań do Jubileuszu został poświęcony refleksji nad tajemnicą Boga Ojca. W katechezie rozpoczynającej ten rok papież podkreślił, że cały Boży plan zbawienia wychodzi od Ojca i na powrót doprowadza stworzenia do Ojca, zgodnie

---

cja generalna, 10 marca 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audiencje/ag\\_10031999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_10031999.html) (dostęp: 11.06.2017).

210 Jan Paweł II, *Sąd i miłosierdzie*, audiencja generalna, 7 lipca 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audiencje/ag\\_07071999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_07071999.html) (dostęp: 11.06.2017).

211 Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, dz. cyt., s. 26–30.

212 *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, dz. cyt., s. 106.

213 Tamże, s. 115.

214 Tamże, s. 111.

215 Tamże, s. 107.

216 Tamże, s. 87.

217 Tamże, s. 119.

z zamysłem miłości, objawionym w pełni w Chrystusie<sup>218</sup>. W mowie pożegnalnej Chrystus zapewnia Apostołów, że idzie, aby przygotować im miejsce i że będą oni tam, gdzie jest On (J 14,2–3). Ta obietnica swoje ostateczne ukoronowanie znajdzie w Ojcu: „Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekáže królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierchność, Władzę i Moc” (1 Kor 15,24)<sup>219</sup>. Wspólna droga ludzkości wiodąca do ostatecznej jedności z Ojcem, która zapanuje przy końcu czasów, ma także swój wymiar indywidualny. Śmierć każdego człowieka jest spotkaniem z Ojcem, powrotem do jego domu. Śmierć w Chrystusie daje udział w jego zmartwychwstaniu, jest bramą prowadzącą do zasiadania w królestwie Ojca<sup>220</sup>. „Błogosławieni, którzy w Panu umierają – już teraz. Zaiste, mówi Duch, niech odpoczną od swoich mozołów, bo idą wraz z nimi ich czyny” (Ap 14,13)<sup>221</sup>.

Papież w swoim nauczaniu podkreśla również szczególne znaczenie sakramentu pokuty. Ten skuteczny znak interwencji Ojca<sup>222</sup>, przebaczonego przez Chrystusa w Duchu Świętym, jest pojednaniem uzdrawiającym z duchowej śmierci<sup>223</sup>. Jest to dar Ojca. Jednocześnie papież podkreśla związek pomiędzy powrotem grzesznika a radością Ojca, co w Ewangelii zostało przedstawione w obrazie hucznej uczty, która kończy przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15,11–32). Boże ojcostwo w perspektywie eschatologicznej łączy się bowiem także z radosnym świętowaniem (Mt 8,11; 22,4; Ap 19,6–9)<sup>224</sup>.

218 Jan Paweł II, *Od Ojca do Ojca*, audyencja generalna, 16 grudnia 1998: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audyencje/ag\\_16121998.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_16121998.html) (dostęp: 11.06.2017).

219 Tamże.

220 Jan Paweł II, *Niebo jako pełnia życia z Bogiem*, audyencja generalna, 21 lipca 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audyencje/ag\\_21071999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_21071999.html) (dostęp: 11.06.2017).

221 Jan Paweł II, *Śmierć jako spotkanie z Ojcem*, audyencja generalna, 2 czerwca 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audyencje/ag\\_02061999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_02061999.html) (dostęp: 11.06.2017).

222 *Adhortacja Apostolska Reconciliatio et paenitentia Ojca Świętego Jana Pawła II do episkopatu duchowieństwa i wiernych o synodzie biskupów o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła*, w: *Adhortacje apostolskie Jana Pawła II*, t. 1, red. S. Małysiak, Kraków 1996, s. 257.

223 Jan Paweł II, *Sakrament pokuty*, audyencja generalna, 15 września 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audyencje/ag\\_15091999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_15091999.html) (dostęp: 11.06.2017).

224 Jan Paweł II, *Pojednanie z Bogiem i braćmi*, audyencja generalna, 22 września 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audyencje/ag\\_22091999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_22091999.html) (dostęp: 11.06.2017).

Nauczanie ostatnich papieży (Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek) wyraźnie podnosi problem współczesnego kryzysu ojcostwa. Niektóre jego przyczyny zostały już wskazane wcześniej, w tym miejscu należy dodać, że społeczeństwo „bez ojców” jest przedmiotem pełnej niepokoju troski papieży. Walcząc o „sierocy lud”, wskazują oni na dobrego i niezawodnego Ojca w niebie. Być może Jan Paweł II nie nazywał tego problemu tak wyraźnie, jak robił to Benedykt czy obecnie Franciszek, jednak już sama inicjatywa ogłoszenia Roku Boga Ojca przed Jubileuszem Roku 2000 stanowiła okazję do refleksji nad kryzysem ojcostwa we współczesnym świecie. Papież Benedykt XVI w czasie audiencji generalnej 30 stycznia 2013 roku ubolewał nad brakiem odpowiednich wzorców ojcostwa oraz przenoszeniem negatywnych doświadczeń rodzinnych na sposób postrzegania pierwszej osoby Trójcy Świętej<sup>225</sup>. Częste odniesienia do ojcostwa Boga widoczne są również w nauczaniu papieża Franciszka. Wychodząc od kryzysu rodziny, przekładającego się na postrzeganie rodzicielstwa, papież podkreśla, że Ojcu niebieskiemu zależy na każdym człowieku i tylko On zna w pełni każde nowe życie. On wie, kim jest dany człowiek, zna jego najgłębszą tożsamość, jego istotę. Papież podkreśla, że Jezus jest przedłużeniem rąk i serca Ojca, obmywając brudne stopy każdego grzesznika, uczy wiernych być miłosiernymi jak Ojciec<sup>226</sup>. Charakterystycznym rysem nauczania Franciszka jest zwrócenie uwagi na łatwość kontaktu z Bogiem Ojcem. Ta zaskakująca dostępność objawia się także na poziomie języka. Papież niezwykle często mówi o Tacie, a rzadziej o Ojcu<sup>227</sup>. Ten, z pewnością świadomy wybór słownictwa odnoszącego się do pierwszej osoby Trójcy Świętej, znacząco skraca dystans i wskazuje na prostolinijność kontaktu, możliwą do osiągnięcia dzięki zanurzeniu w synostwie Słowa Wcielonego.

---

225 Benedykt XVI, *Ojciec, który nie ma nas dosyć*, audiencja generalna, 30 stycznia 2013: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_30012013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_30012013.html) (dostęp: 11.06.2017).

226 Franciszek, *Ojciec zawsze czeka na nasze nawrócenie*, rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 marca 2016: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/modlitwy/ap\\_06032016.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/modlitwy/ap_06032016.html) (dostęp: 11.06.2017).

227 Franciszek, *Jak prawdziwy Tato*, audiencja generalna, 8 maja 2013: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/audiencje/ag\\_08052013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/audiencje/ag_08052013.html) (dostęp: 11.06.2017); Franciszek, *Bóg naszym Tatą*, audiencja generalna, 10 kwietnia 2013: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/audiencje/ag\\_10042013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/audiencje/ag_10042013.html) (dostęp: 11.06.2017).

### 3. Koncepcje Bożego ojcostwa

Nieobecność ojca w życiu jego dzieci jest jednym z bardziej bolesnych i powszechnych problemów współczesnego świata. Upadek instytucji małżeństwa, szybkie tempo życia, nacisk na postęp i sukces skutkują w społeczeństwach brakiem pierwotnych więzi rodzinnych<sup>228</sup>. Siła i niezależność stają się wartościami absolutnymi, wszystko podszycie jest niepewnością i obawą o dziś zdobytą pozycję w świecie jutra. Głównym celem życia dla wielu ludzi staje się tylko przyjemność, a troska o słabszych i niesamowystarczających jest postrzegana jako przykry obowiązek i obciążenie dla społeczeństwa. Psychologia mówi o syndromie Piotrusia Pana, czyli konsekwentnej odmowie w dążeniu do jakiegokolwiek dojrzałości – co obejmuje także przyjęcie odpowiedzialności ojcowskiej<sup>229</sup>. Nieobecność ojca, tak bardzo obecnie powszechna, nie musi być fizyczna, może to być nieobecność psychiczna czy duchowa, niemożność przybliżenia się do

228 We Francji liczba rodzin, w których występuje samotne ojcostwo, wynosi 418749, zaś samotne macierzyństwo występuje już w aż 2158745 przypadkach (przy całkowitej liczbie rodzin wynoszącej 17880253). Dla Niemiec liczby te są następujące: samotne ojcostwo: 448805; samotne macierzyństwo: 2450426; liczba całkowita rodzin: 22809399. Dla Czech: 106994 (samotne ojcostwo); 462601 (samotne macierzyństwo); 2664875 (całkowita liczba rodzin). European Statistical System (dane z 2011 r.). Eurostat, *Data on Families and Households*, [https://ec.europa.eu/eurostat/databrowser/view/cens\\_11fts\\_r3/default/table?lang=en](https://ec.europa.eu/eurostat/databrowser/view/cens_11fts_r3/default/table?lang=en) (dostęp: 08.12.2022).

Jeśli chodzi o Polskę, to w 2011 roku przeszło co czwarta rodzina była tworzona przez samotnego rodzica z dziećmi. W 2002 roku rodziców samodzielnie wychowujących dzieci było ok. 2030 tys., natomiast w 2011 roku o prawie 473 tys. więcej (ponad 23%), czyli prawie 2503 tys. Udział matek z dziećmi w strukturze rodzin wyniósł w 2011 roku prawie 20%, a ojców – 3,0%. Można odnotować dynamiczny wzrost liczby ojców wychowujących samodzielnie dzieci – z 178 tys. w 1988 roku, przez 232 tys. w 2002 roku, aż do prawie 329 tys. w 2011 roku – jakkolwiek w dalszym ciągu jest to najmniej liczny typ rodziny w Polsce. Wzrasta jednak również liczba matek z dziećmi; w 2002 roku było ich 1798,3 tys., a w 2011 roku o 21% więcej, tj. 2147,3 tys. (Główny Urząd Statystyczny, *Gospodarstwa domowe i rodziny. Charakterystyka demograficzna. Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011* Warszawa 2014, s. 44, 50

W USA w 2014 roku 23,6%, a więc 17,4 miliona dzieci, żyło domach bez ojców (U.S. Census Bureau, 2015). National Fatherhood Initiative, *Father Absence Statistic*, <https://www.fatherhood.org/father-absence-statistic?hsCtaTracking=6013fa0e-dcde-4ce0-92da-afabf6c53493%7C7168b8ab-aeba-4e14-bb34-c9fc0740b46e> (dostęp: 29.03.2019).

229 Syndrom ten nie jest klasyfikowany jako jednostka chorobowa. Zjawisko to zaobserwował jako pierwszy psycholog amerykański dr Dan Kiley i opisał w książce, która stała się szybko światowym bestsellerem. Pierwsze wydanie: D. Kiley, *The Peter Pan Syndrome: Men Who Have Never Grown Up*, New York 1983.

rodzica. Brak stabilnej relacji z męskim autorytetem prowadzi w konsekwencji do anarchii i chaosu, zaś jego ostateczną konsekwencją jest wzrastająca przestępczość i wszelkiego rodzaju patologie, ale też smutek rodzący depresję<sup>230</sup>.

Zderzenie z tak często obecnie odczuwanym deficytem ojcostwa wywołuje dwa rodzaje reakcji, co widać także na poziomie teologicznym. Z jednej strony zarysowuje się bardzo silny nurt negacji ojcostwa Bożego, będący skutkiem negacji ojcostwa w ogóle (i przekładającego się także, co ciekawe, na negację historyczności postaci Józefa). Z drugiej strony poszukuje się figury ojcostwa idealnego i dokonuje sublimacji tęsknoty niezaspokojonej na poziomie ziemskim. Sprzyja to rozwojowi głębokiej myśli dotyczącej pierwszej osoby Trójcy Świętej. Jest pewnym paradoksem, że w czasach, kiedy ojcostwo ulega takiej dewaluacji, zaczyna się dowartościowywać ojcostwo Boże.

Pierwszy nurt (negacja ojcostwa Bożego) ma tradycję niemal tak długą, jak samo chrześcijaństwo i uderza w sedno nauki o Trójcy Świętej. Ojciec jest albo postacią przewrotną i złą, albo nie ma go wcale i wszelka nauka o nim jest bezcelowa (i tym samym nauka o jednym Bogu w trzech osobach). Przez historię teologii nieustannie przewija się coś, co można określić mianem „choroby gnostycznej”. Jej język – pozornie zbliżony do języka tradycyjnego chrześcijaństwa – zwiódł wielu<sup>231</sup>. Wszelkie dualistyczne systemy, zakładające istnienie złego boga, pragnące go w rzeczywistości zniszczyć człowieka, wpisują się w tę pierwszą tendencję. Są one stosunkowo dobrze znane i były omawiane wielokrotnie przy okazji rozpraw na temat średniowiecznych katarów, albigensów czy szerzej – wczesnochrześcijańskiej gnozy<sup>232</sup>. Druga tendencja zaprzecza w ogóle istnieniu Ojca lub – w najlepszym razie – nie przypisuje mu żadnej istotnej roli. Takie podejście wydaje się

---

230 Dzieci pozbawione ojca zwykle gorzej się uczą, częściej popadają w konflikty z prawem, są bardziej narażone na kontakt z narkotykami. W ich przypadku wzrasta też dramatycznie ryzyko samobójstw. Zob.: S. McLanahan, L. Tach, D. Schneider, *The Causal Effects of Father Absence*, „Annual Review of Sociology” 2013, t. 39, s. 399–427; A. Allen, C. Lo, *Drugs, Guns, and Disadvantaged Youths: Co-Occurring Behavior and the Code of the Street*, „Crime & Delinquency” 2012, t. 58, nr 6, s. 932–953; P. McCall, K. Land, *Trends in White Male Adolescent, Young-Adult, and Elderly Suicide: Are There Common Underlying Structural Factors?*, „Social Science Research” 1994, t. 23, s. 57–81; D. Blankenhorn, *Fatherless America: Confronting Our Most Urgent Social Problem*, Michigan 1995.

231 A. Posacki, *Wstęp*, w: A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, Kraków 1997, s. 6–7.

232 Zob.: H. Jonas, *Religia gnozy*, Kraków 1994; K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, Kraków 1995; F. Niel, *Albigensi i katarzy*, Warszawa 1995; M. Barber, *Katarzy*, Warszawa 2004; M. Pegg, *Najświętsza wojna: Krucjata przeciwko albigensom i bój o chrześcijaństwo*, Poznań 2010; *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Kraków 2000.

zyskiwać na popularności w dzisiejszych czasach, negujących wszelkie pojęcie Absolutu. Wyraźnie zaznacza się ono m.in. w myśli Bruce'a Chiltona (anglikańskiego duchownego i profesora religioznawstwa w Bard College w Annandale-on-Hudson w USA) oraz Andriesa G. van Aarde (duchownego Holenderskiego Kościoła Reformowanego i profesora teologii Uniwersytetu w Pretorii w RPA).

Punktem wyjścia rozważań obu badaczy jest wątpliwość dotycząca pochodzenia Jezusa. Andries van Aarde stwierdza, że „poczęcie z Ducha Świętego” nie jest rzeczywistością historyczną, ale jedynie konstruktem teologicznym<sup>233</sup>. Brzemienność Maryi przed wspólnym zamieszkaniem z Józefem niosła za sobą konkretne konsekwencje, które odcisnęły swoje piętno na całym życiu Jezusa. Obaj badacze przyjmują zgodnie, że ojcem dziecka nie mógł być Józef, marginalizują też maksymalnie jego rolę (Bruce Chilton) albo uznają go wprost za postać fikcyjną (Andries van Aarde). Tajemnica poczęcia Jezusa może być rozwiązana na dwa sposoby. Pierwszym jest przyjęcie cudowności wydarzenia, drugim uznanie Jezusa za owoc nierządu czy gwałtu. Jak zauważa Bruce Chilton, nie ma możliwości zweryfikowania żadnych faktów natury biologicznej, czymś nierozsądnym byłoby więc spodziewać się jakichkolwiek rozstrzygnięć w tej kwestii<sup>234</sup>. Założenie o cudownym poczęciu zasadza się głównie na prorocztwie z Izajasza (7,14) i jego interpretacji<sup>235</sup>. Andries van Aarde na dziewicze poczęcie patrzy przez pryzmat teologii politycznej. Uważa, że należy zestawić Boga manifestującego się w Jezusie i narodzonego z Dziewicy z cesarzem Augustem, którego nazywano potomkiem Wenus. Przytacza stwierdzenie Johna D. Crossana jakoby źródłem „pomysłu” dziewiczego poczęcia były współzawodnictwo z Imperium Rzymskim deifikującym cesarza i kult otaczający imperatora<sup>236</sup>. Idzie jednak dalej, przypominając, że idea przekazania życia przez zapłodnienie dokonujące się przez Boga znane było w tradycji greckiej, babilońskiej czy egipskiej. Dla Owidiusza opisującego dziewicze poczęcie Perseusza heroiczne czyny bohatera są dowodem jego boskiego pochodzenia, a ostatecznie zapewniają mu tron królewski<sup>237</sup>. Historia Herkulesa

233 A. van Aarde, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, Harrisburg (PA) 2001, s. 73.

234 B. Chilton, *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*, New York 2002, s. 5.

235 Tamże, s. 8; A. van Aarde, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, dz. cyt., s. 101–103.

236 J.D. Crossan, *The Infancy and Youth of the Messiah*, w: *The Search for Jesus: Modern Scholarship Looks at the Gospels*, red. H. Shanks, Washington 1994, s. 67, 72; A. van Aarde, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, dz. cyt., s. 63.

237 A. van Aarde, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, dz. cyt., s. 195. Por. Owidiusz, *Metamorfozy*, t. 1, red. S. Stabryła, Warszawa 2004, s. 122–130.

zawiera w sobie jeszcze dodatkowy element – zwycięstwo nad śmiercią i wstąpienie na Olimp<sup>238</sup>. Zarówno Chilton jak i van Aarde uważają, że „Jezus historyczny” nie myślał i nie mówił o sobie jako o Chrystusie – dziecku Boga<sup>239</sup>. To raczej autorzy pism Nowego Testamentu i Ojcowie Kościoła postrzegali go w ten sposób. Jezus był postacią, której rewolucyjność myślenia polegała na głoszeniu Bożego ojcostwa indywidualnego i darzeniu Boga zaufaniem jako swego ojca. Wynikało to jednak z czysto ludzkich uwarunkowań. Jezus jako nielegalnie poczęty przez całe życie zmuszony był do konfrontacji z tym faktem. Badacze zakładają, że pochodzenie Jezusa znane było społeczności, w której żył, i nawet gdyby przyjąć istnienie Józefa (co nie jest dla nich bynajmniej oczywiste) i obrzęd obrzezania dokonany w domu ciesli, mający zapewnić Jezusowi miejsce według prawa w Izraelu, nie zmienia to faktu, że Jezus postrzegany był jako *mamzer*. Terminu *mamzer* używa się w stosunku do Żyda, który przyszedł na świat w wyniku zakazanego związku. Nie chodzi tu o współczesne rozumienie pochodzenia „z nieprawego łoża”, ale w ogóle o stosunek z niewłaściwą osobą (więc węższe znaczenie) – w tym przypadku osobą pochodzącą spoza społeczności Izraela. Maryja nie mogła udowodnić, że to Józef jest ojcem dziecka. Okoliczności poczęcia czyniły z Jezusa *mamzera* niezależnie od tego, kogo należałoby uznać za jego rodzica. Skutki wątpliwego pochodzenia Jezusa były ogromne – na poziomie statusu społecznego, ale bardziej jeszcze w psychice Nazarejczyka. Nie miał głosu w żadnych publicznych debatach regulujących społeczne, polityczne i religijne życie Izraela. Nie mógł też zawrzeć związku małżeńskiego z czystej krwi Izraelitką. Był wyłączony z głównego nurtu życia religijnego (Pwt 23,3)<sup>240</sup>. Należąc do narodu wybranego, był na jego marginesie i balansował na granicy wykluczenia. Nie należał do „dzieci Abrahama”, żył w nieustannym napięciu z własną rodziną i społecznością<sup>241</sup>. Andries van Aarde, analizując sytuację Jezusa, wprowadza pojęcie „statusu zazdrości”. Tożsamość – według jego teorii – buduje się w oparciu o to, co jest człowiekowi odmawiane. Na podstawie dóbr, do których jednostka posiada lub nie posiada przystępu, poznaje ona swoje miejsce w społeczeństwie – swój status. Dobra te są zarówno materialne

---

238 A. van Aarde, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, dz. cyt., s. 162–5. Por. Owidiusz, *Metamorfozy*, t. 2, red. S. Stabryła, Warszawa 2004, s. 255–266.

239 A. van Aarde, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, dz. cyt., s. 9; B. Chilton, *Rabbi Jesus: An intimate biography*, dz. cyt., s. 292.

240 B. Chilton, *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*, dz. cyt., s. 12–13; A. van Aarde, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, dz. cyt., s. 132.

241 B. Chilton, *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*, dz. cyt., s. 60, 63, 103; A. van Aarde, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, dz. cyt., s. 197.

(pożywienie, woda, strój itp.), jak i niematerialne (np. wolność od kary czy bólu). W każdym społeczeństwie są osoby, które kontrolują te dobra i mają do nich dostęp oraz ci, którzy podlegają władzy tych pierwszych. W rolniczym środowisku, w którym wychowywał się Jezus, rodzina koncentrowała się wokół ojca. To jemu przysługiwał prestiż i władza, jemu zazdrozczono pozycji. On rozdzielając dobra w rodzinie stanowił najbliższą analogię z samym Bogiem. Nie tylko był jego reprezentantem, ale też tym, który czuwał, aby Wszechmocny był czczony w obrębie ogniska domowego. To, co boskie, i to, co ludzkie spotykało się na najbardziej intymnym poziomie – życia rodzinnego. Pozycja głowy rodziny kształtowała tożsamość wszystkich domowników. Andries van Aarde uważa, że wyklarowanie statusu społecznego jest pochodną statusu ojca, a gdy tego zabraknie – jak w przypadku Jezusa – pojawia się tożsamość rozproszona. Dziecko będąc zagrożone w swoim byciu pragnie za wszelką cenę „być synem innego ojca” i w ten sposób zbudować swoją tożsamość<sup>242</sup>. Doprowadziło to Jezusa do solidaryzowania się z wyrzutkami, sierotami, wdowami, chorymi i wykluczonymi. Sam był jednym z nich. Jego postępowanie i nauczanie zawierało w sobie krytykę ówczesnego systemu religijnego i rodziny patriarchalnej – gdyż te dwie struktury, nieumiejętnie pojmowane przez uczonych w Piśmie, stawały się źródłem wykluczenia zamiast wsparcia i ochrony<sup>243</sup>. Andries van Aarde zwraca uwagę na kobiece (w jego odczuciu) zachowania Jezusa, wynikające właśnie z jego niewyklarowanego statusu: zajmowanie ostatniego miejsca za stołem, służenie innym, przebaczenie, współczucie, troska o chorych<sup>244</sup>. Staranie Jezusa o sieroty i wdowy nie było postawą „z góry”, a wynikało z poczucia bycia jednym ze zmarginalizowanych. Jezus wszystkie swe tęsknoty przeniósł do świata idealnego, zestawiając w najprostszy i zarazem najtrafniejszy sposób: skorumpowane instytucje religijne ze Świątynią Niebieską, brutalne cesarstwo rzymskie z królestwem niebieskim, dziecko pozbawione ojca z dzieckiem Ojca niebieskiego<sup>245</sup>. Także Bruce Chilton uważa, że na bazie wykluczenia, z którym Jezus stykał się na każdym kroku, wykształcił on wizję Boga większego niż przepisy świątynne i obejmującego troską każde swoje dziecko jako osobę<sup>246</sup>. Przypisuje on ogromną rolę w tym procesie Janowi Chrzcicielowi. Rytualne

242 A. van Aarde, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, dz. cyt., s. 119–134.

243 A. van Aarde, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, dz. cyt., s. 132. Podobnie: B. Chilton, *Rabbi Jesus: An intimate biography*, dz. cyt., s. 20.

244 A. van Aarde, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, dz. cyt., s. 134.

245 Tamże, s. 44.

246 B. Chilton, *Rabbi Jesus. An intimate biography*, dz. cyt., s. 14–16, 60, 82.

zanurzenia, którym poddawany był Jezus, zmyły z niego gorycz i złość, uwolniły od żalu. Jan Chrzciciel dał mu coś, za czym Jezus tak mocno tęsknił – przynależność do rodziny<sup>247</sup>. Dzięki temu Jezus mógł nauczać o Ojcu niebieskim.

Historia paschalna w oczach obu badaczy także pozbawiona jest istotnej roli Ojca, co nie dziwi, biorąc pod uwagę ich wcześniejsze rozważania. W związku z tym śmierć Jezusa nie posiada charakteru zbawczego. O decydującym momencie Bruce Chilton mówi powściągliwie: „zdarzenie zwane zmartwychwstaniem”<sup>248</sup>. Świadcstwo Apostołów uważa za wynik „zdyscyplinowanej formy religijnej historii”, a Jezusowi przypisuje bliżej nieokreśloną „anielską tożsamość”<sup>249</sup>. Stwierdzenie, że Jezus zasiada po prawicy Ojca, jest dla niego zupełnie nietrafne, bo oznacza, że teologowie odmówili nieba innym. Rabbi z Nazaretu nigdy nie twierdził, że był kimś wyjątkowym i jedynym. Jego wołanie „Abba!” było wołaniem wszystkich<sup>250</sup>. Andries van Aarde lakonicznie stwierdza, że Jezus umarł ukrzyżowany przez rzymskich żołnierzy jak przestępca. Nikt nie zajął się jego ciałem. Umarł tak, jak się narodził – nic nieznaczący pomiędzy równie nieważnymi<sup>251</sup>. Do śmierci zaś doprowadziła go krytyka ówczesnych instytucji religijnych<sup>252</sup>. Podobnie jak w kwestii dziewiczego poczęcia, tradycję pustego grobu Andries van Aarde wywodzi z greckich mitów, a konkretnie z historii o wyniesieniu Herkulesa<sup>253</sup>. Jeśli chodzi o obecność pierwszej osoby Trójcy Świętej w czasie wydarzeń paschalnych, to w wyniku nazywania przez Jezusa Boga swoim ojcem, naśladowcy zinterpretowali jego cierpienie jako synowski akt posłuszeństwa i poddania. Taka interpretacja była jednak wynikiem ich czysto indywidualnej dedukcji<sup>254</sup>.

W myśli obu badaczy uderza głęboko antropomorfizujące podejście do omawianych zagadnień. Boga Ojca nie traktują jako ważnego uczestnika tych wydarzeń. Według nich Jezus nie jest Synem Boga lub też – co może trafniejsze – Bóg nie jest rzeczywistym, fizycznym Ojcem Jezusa. Chrzt w Jordanie miał według nich jedynie funkcję oczyszczającą, nie stanowił publicznego

---

247 Tamże, s. 49, 55.

248 Tamże, s. 274.

249 Tamże, s. 274, 280.

250 Tamże, s. 292.

251 A. van Aarde, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, dz. cyt., s. 43.

252 Tamże, s. 44.

253 Tamże, s. 112.

254 Tamże, s. 134.

objawienia jego boskości. Tym samym badacze ci nie akceptują istnienia dwóch natur w jednej osobie Słowa Wcielonego. Odrzucają więc podstawową dla chrześcijaństwa prawdę chrystologiczną. Idąc dalej, należy stwierdzić, że także dogmat trynitarny – równie kluczowy dla chrześcijaństwa jak chrystologiczny – okazuje się nie mieć dla nich żadnej podbudowy biblijnej.

Andries van Aarde przyznaje zupełnie otwarcie, że to jego własne (czysto ludzkie) odczucie braku ojca w jego życiu popchnęło go do studiów nad Jezusem, a prowadzone badania przekonały go, że Jezus dorastał jako syn pozbawiony ojca<sup>255</sup>. Mówi wprost, że opowiada swoją własną historię poprzez interpretację historii Jezusa. Tym samym jego osobiste doświadczenie pokazało mu, kim był Jezus<sup>256</sup>. Duża doza subiektywizmu zawarta w tych stwierdzeniach każe zachować stosowny dystans do rozstrzygnięć teologa. Nieuprzedzony umysł istnieje wprawdzie tylko w teorii, a bagaż doświadczeń w sposób oczywisty wpływa na każdego człowieka – także badacza. Własne przeżycia nieraz są liczącą się siłą w analizie problemu badawczego i skutkują wyciągnięciem wniosków o wiele głębszych, bywa że nawet przełomowych. Jednak rzutowanie własnej sytuacji może równie dobrze – o ile nie częściej – zaciemnić obraz badań. Analiza prowadzona przez Andriesa van Aarde konsekwentnie wymazuje wszelkie ślady ojcostwa z życia Jezusa, co zdaje się być powieleniem sytuacji, w której przyszło żyć badaczowi. Jego osobiste doświadczenie nieobecności ojca we własnym życiu doprowadziło go do deprecjacji ojcostwa w ogóle – aż po zaprzeczenie ojcostwa samego Boga wobec Jezusa.

Według przywoływanych tutaj badaczy próby wyjaśnienia nauczania i zachowania Jezusa powinny uwzględniać jego trudne dzieciństwo i doświadczenie osobistego wykluczenia, co jest kolejnym argumentem czyniącym z niego zwyczajnego i słabego człowieka. Przekonanie Bruce'a Chiltona i Andriesa van Aarde, że niepewne pochodzenie Jezusa było szeroko znane społeczności, w której żył, nie jest wcale tak oczywiste. Według dużego prawdopodobieństwa nie był to fakt powszechnie wiadomy (o ile w ogóle był znany), a nawet jeśli ludzkie pochodzenie Jezusa było obciążone jakąś „wadą prawną”, to obrzezanie go i uznanie przez Józefa było wystarczające, aby włączyć go w ówczesnie funkcjonujący porządek prawny<sup>257</sup>. Wyprowadzanie logicznych konsekwencji z subiektywnie

---

255 Tamże, s. 6.

256 Tamże, s. 6.

257 M. Wojciechowski, *Bóg stał się dzieckiem. Objasnienie Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2013, s. 16.

odczuwanego poczucia braku przynależności i napięć z rodziną skutkuje w wydaniu badaczy wizją nieszczęśliwego człowieka próbującego łączyć starą szatę nowym płótnem, jeśli sięgać po metaforę biblijną. Kompleksy i tragedie, z którymi człowiek się nie uporał, zatrzymują jego dalszy rozwój. Każą pozostać skupionym na sobie i skutecznie zamykają na innych. Jezus nie byłby w stanie pomóc innym (a nawet jeśli, szybko nastąpiłoby to, co współcześnie nazywa się wypaleniem), szukałby swego uzdrowienia, jednocześnie nie chcąc odciąć się od swych nieszczęść. Mówiąc inaczej: nie budowałby na prawdzie, a owoce jego czynów byłyby zatrute. Nie mógłby nieść pojednania, bo nie miałby go w sobie – jedynie kolejne rozdarcia. Taka wizja bywa niezwykle trafna, jeśli chodzi o upadających na swej drodze ludzi, nie może jednak mieć racji bytu, jeśli chodzi Boga-Człowieka nieznającego grzechu. Cała misja zbawcza – od początku dekonstruowana przez badaczy – także w tym aspekcie ulega degradacji, zaś Jezus traci swoją bosko-ludzką tożsamość, która jest ontologiczną podstawą jego misji zbawczej.

Obaj badacze zwracają też uwagę na wtórność motywów biblijnych. Robią to, zarysowując szeroki kontekst historyczny, odwołując się m.in. do mitologii i propagandy politycznej. Jest to linia badawcza już dawno widoczna w egzegezie biblijnej<sup>258</sup>. Jednak Andries van Aarde oraz Bruce Chilton nie zauważają w wystarczającym stopniu, że kategoria bóstwa w starożytnej Grecji i Rzymie (także jeśli chodzi o kult cesarzy) była czymś zupełnie innym niż świętość Boga chrześcijan (wyrastająca z judaizmu), zaś zależności, które wymieniają, interpretują bardzo powierzchownie. Boga Ojca uznają właściwie za efekt wielorakich zapożyczeń, odmawiając mu odrębnego, pełnoprawnego bytu.

Zagadnienie to można bliżej omówić analizując analogie pomiędzy ewangeliami a propagandą cesarską (w tym miejscu łączy się też ono wyraźnie z problemem ojcostwa). Michał Wojciechowski zwraca uwagę na podobieństwa pomiędzy ewangelią dzieciństwa Jezusa (u Łukasza i Mateusza) a opowiadaniem o cesarzu Auguście – obie postacie postrzegane są w kategoriach mesjańskich. Przytacza też słynną inskrypcję z Priene (9 rok p.n.e.) o narodzinach boga (cesarza Augusta) będących początkiem dobrej nowiny (gr. *euangelion*) dla całego świata (por. Łk 1,30–33)<sup>259</sup>. Według Swetoniusza poczęcie Augusta było cudowne, a jego

---

258 Zob. Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église. Allocution de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale*, Roma 1993.

Polska wersja językowa: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, dz. cyt.

259 M. Wojciechowski, *Bóg stał się dzieckiem. Objaśnienie Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, dz. cyt., s. 12.

narodzinom towarzyszyły znaki<sup>260</sup>. Wspólna propagandzie cesarskiej i chrześcijaństwu jest idea pokoju (*pax romana – pax divina*)<sup>261</sup>. Te podobieństwa łatwo mogą doprowadzić do wniosku o zapożyczeniach, kwestia ta jest jednak o wiele bardziej skomplikowana. Dobrze jest to widoczne w ewangelii Markowej. Przy założeniu, popartym autorytetem takich badaczy jak Adam Winn i Brian Incigneri, że powstała ona po roku 70. i była skierowana do mieszkańców Rzymu, dobrze oddaje ona istotę problemu<sup>262</sup>. Od czasów Juliusza Cezara władców uznawano po śmierci za synów boga (o ile znalazł się świadek apoteozy władcy w czasie obrzędu pogrzebowego, a taki zwykle się znajdował). Przekładało się to na ich kult i stanowiło zręczne narzędzie propagandy chętnie używane przez ich synów. Oktawian August poświęcił sporo wysiłku, aby wykazać, że choć został adoptowany, to jest synem w sensie, jaki przyjmowany był w prawie rzymskim. Inaczej rzecz miała się z Wespazjanem, w którego czasach przyszło najprawdopodobniej żyć autorowi najstarszej ewangelii. Wespazjan był zręcznym strategiem, którego w końcu senat rzymski (69 r.) ogłosił cesarzem, jednak jego ojciec nie został po śmierci ogłoszony bogiem. Nie wywodził się on z rzymskiej arystokracji, co było przyczyną jego wielkich kompleksów maskowanych intensywnymi zabiegami retorów głoszących nieustannie towarzyszące mu znaki<sup>263</sup>. Nagłaśniane były m.in. cuda dokonane przez cesarza – w tym uzdrowienia ślepych i chromych<sup>264</sup>.

Ewangelia Marka zbudowana została w opozycji do oficjalnej propagandy cesarskiej, przypisującej boskość temu, który – wraz z synem Tytusem – zburzył świątynię jerozolimską<sup>265</sup>. Apoteoza niezwyklej postaci cesarza zostaje skonfrontowana u Marka z postacią Jezusa, który stanowczo nakazuje milczenie wszystkim, którzy go rozpoznają – uzdrowionym, uczniom, demonom. „Wtedy surowo im przykazał, żeby nikomu o Nim nie mówili” (Mk 8,30). Sekret

260 Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, Wrocław 1987, s. 125–128.

261 A. Jędrzejczak, M. Wilk, *Polityczny kontekst słów Jezusa, w: Przyszedłem rzucić na ziemię ogień (Łk 12,49–53)*, <http://www.orygenes.pl/przyszedlem-rzucic-ziemie-ogien-lk-1249-53/> (dostęp: 23.12.2017).

262 A. Winn, *The Purpose of Mark's Gospel: An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, Tübingen 2008, s. 43–76; B.J. Incigneri, *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*, Leiden–Boston (MA) 2003, s. 96–108.

263 A. Winn, *The Purpose of Mark's Gospel: An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, dz. cyt., s. 153–169.

264 Tacyt, *Dziela*, Warszawa 2004, s. 576.

265 B.J. Incigneri, *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*, dz. cyt., s. 116 i n.

mesjański (rozpoznany przez biblistów<sup>266</sup>) stanowi swego rodzaju antytezę wobec zabiegów Wespazjana. Tożsamość prawdziwego Syna Bożego winna się bronić sama. Otwarte zakończenie ewangelii Marka (fragment po Mk 16,8 znacząco odbiega stylistycznie od całości, a jego powiązanie z tekstem jest sztuczne, choć oczywiście wciąż uznawane jest przez Kościół za natchnione) ma postawić czytelnika przed pytaniem, na które sam musi sobie odpowiedzieć: kim jest Jezus z Nazaretu? W przeciwieństwie do nachalnych krzyków retorów Wespazjana, niepozostawiających żadnego miejsca na jakąkolwiek wątpliwość, Marek zostawia odbiorcę z obrazem przelęknionych i (znów!) milczących kobiet przy grobie. Historia Jezusa opowiedziana w tej ewangelii powinna być odczytywana jako antyteza wobec historii cesarza Wespazjana. Podstawową różnicą, na której budowane są obie opowieści i z której wynikają wszystkie pozostałe rozbieżności, jest kwestia bycia (lub niebycia) prawdziwym Synem Bożym<sup>267</sup>.

Analogie pomiędzy ewangeliami a propagandą cesarską należy więc postrzegać nie tyle jako zapożyczenia, jak chcą Andries van Aarde i Bruce Chilton, ale raczej jako świadome antytezy. Na koniec należy jeszcze dodać, że w ewangelii Marka uznanie w Jezusie Syna Bożego odbywa się nie w pochodzie triumfalnym i chwale, a unizeniu i śmierci. Rozpoznaje go jedynie setnik, odpowiadając tym samym na podstawowe pytanie ewangelii Marka: „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15,39)<sup>268</sup>.

Podsumowując powyższe rozważania, należy zaznaczyć, że chrześcijańska koncepcja ojcostwa Bożego jest w swej istocie czymś zupełnie innym niż nawet najbardziej zbliżone do niej koncepcje starożytne. Herosi świata antycznego, choć fizycznie poczęci przez bóstwo, są tylko półbogami. Posiadają wprawdzie cudowne zdolności, dostępują także czegoś w rodzaju wyniesienia czy zmartwychwstania, ich synostwo jest jednak czymś zgoła odmiennym niż synostwo Jezusa – drugiej osoby Trójcy Świętej równej w swym bóstwie Bogu Ojcu<sup>269</sup>. Boski autorytet

---

266 A. Winn, *The Purpose of Mark's Gospel: An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, dz. cyt., s. 9–12.

267 Tamże, s. 182.

268 Na ten temat zob. znakomity artykuł Michała Wilka: M. Wilk, *Przedwczesne odkrycie*, „Tygodnik Powszechny” 18.06.2018, nr 26, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/przedwczesne-odkrycie-153464> (dostęp: 10.07.2018).

269 Historia Herkulesa, na którą powołuje się Andries van Aarde, jest także zasadniczo różna od historii zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa. Bohater uzyskuje bowiem pomoc ze strony kobiet wylewających wodę na stos, na którym płonie. Kobiety umożliwiają mu więc w pewnym stopniu wstąpienie na Olimp. Nie jest to zupełnie samodzielna

cesarzy rzymskich, budowany m.in. w oparciu o uznaną przez senat rzymski boskość ojca cesarza lub też poprzez podkreślanie towarzyszących ich rządóm znaków, jest także zasadniczo różny od autorytetu Jezusa. Krytyczna analiza poglądów Andriesa van Aarde i Bruce'a Chiltona pokazuje do czego prowadzi „naturalistyczna” refleksja nad Bożym ojcostwem. Kwestionuje ona bowiem podstawową dla chrześcijan prawdę o Bogu w Trójcy Jedynym oraz o Bożym ojcostwie pierwszej osoby Trójcy Świętej. W chrześcijańskiej optyce kwestionowanie tego przymiotu jest kwestionowaniem samego Boga. Ma to swoje ogromne konsekwencje zarówno dla chrześcijańskiej chrystologii, jak i soteriologii. Dzięki bowiem realnemu synostwu Bożemu Jezusa Chrystusa każdy człowiek może być nazywany (i rzeczywiście nim jest – zob. 1 J 3,1) dzieckiem Bożym. Jeśli przyjąć ludzkie tylko pochodzenie Jezusa, to żaden człowiek nie może zostać nazwany dzieckiem Bożym. Jezus „pozbawiony” swego niebieskiego Ojca jest tylko zwykłym, poranionym i nierozliczonym z samym sobą człowiekiem. Jego cierpienie pozostaje tylko jednym z bardzo wielu bezsensownych cierpień, jaki zna historia ludzkości. Nie posiada żadnego wymiaru zbawczego, nie przynosi odkupienia, nie jest znakiem nadziei. Do wydarzeń, które rozegrały się na Kalwarii, najczęściej podchodzi się z perspektywy Jezusa, Syna Bożego. Jednak analiza ujęcia Andriesa van Aarde i Bruce'a Chiltona prowadzona z pozycji chrześcijaństwa pokazuje jasno, że bez Autora planu zbawienia ofiara Jezusa traci swą wartość – nie jest bowiem wypełniona żadną zbawczą treścią. Bóg, który przyjmuje zadośćuczynienie i wskrzesza umęczonego Syna, jest gwarantem sensu wszystkiego, co się stało na Kalwarii (i konsekwentnie wszystkiego, co kiedykolwiek wydarzy się na świecie). Z chrześcijańskiej perspektywy tożsamość Jezusa jako Syna Bożego jest kluczowa dla jakiegokolwiek narracji o Bogu. Zniszczyć ojcostwo w Bogu, to zniszczyć wszystko, co stanowi o chrześcijaństwie.

W obrębie współczesnej myśli protestanckiej odnoszącej się do ojcostwa Boga Ojca można się spotkać z opracowaniami, które należałoby lokować na przeciwnym biegunie analizowanych powyżej studiów maksymalnie marginalizujących Boże ojcostwo. Warto w tym kontekście przywołać np. opracowania Leifa Hetlanda i Billa Johnsona. Zwracają oni uwagę na tzw. „ducha sierociego”, z którym – według nich – boryka się współczesny świat. Leif Hetland, pastor Kościoła Baptistycznego, zasłynął jako charyzmatyczny misjonarz działający w krajach

---

czynność Herkulesa, jak chcieliby to widzieć badacze porównujący herosa do Jezusa. Por. *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, red. R. Woodard, New York–Cambridge 2007, s. 204.

islamskich. Według niego najgłębszą formą bezdomności jest życie bez ojca<sup>270</sup>. To dość powszechne doświadczenie współczesnego człowieka przynosi on również na płaszczyznę teologiczną. Darzący bezwarunkową miłością Bóg pragnie mieć rodzinę. Chce On, aby człowiek żył i działał jako jednostka w pełni wolna, świadoma swego Bożego synostwa. Tylko takie, wolne działanie, wypływające ze świadomości tego, kim się jest, ma swój sens i wartość<sup>271</sup>. Natomiast katechezy Billa Johnsona, pastora Bethel Church w Redding (Kalifornia), ukazują Boga Ojca w sposób niezwykle bezpośredni, niestroniący od antropomorfizmów – jako tego, który jest zawsze w dobrym humorze, któremu obce są wybuchy gniewu<sup>272</sup>. Jest to Bóg, który pragnie spełniać marzenia swoich dzieci, zaś jego hojność „wykracza daleko poza podstawowe potrzeby”<sup>273</sup>. Jest kochającym Ojcem, a „nie zarządzającą sierocińcą, który zapewnia trzy posiłki dziennie i łóżko na noc”<sup>274</sup>. Niezwykła skuteczność głoszonego przez tych dwóch pastorów przesłania, którzy w swoim nauczaniu wychodzą od najbardziej podstawowych potrzeb każdego człowieka, w tym doświadczenia ojcstwa, potwierdza konieczność zgłębiania na poziomie teologicznym oraz psychologicznym tajemnicy Bożego ojcstwa<sup>275</sup>.

Wyraźnie zarysowującą się w ostatnim czasie tendencją jest rewidowanie zarówno filozoficznego, jak i teologicznego stanowiska dotyczącego możliwości istnienia afektów w Bogu<sup>276</sup>. Filozoficzny sposób podejścia do Absolutu ma swoje źródło w świadomym przeciwstawieniu się mitologicznemu obrazowi bóstw podlegających nieustannym zmianom nastrojów i cierpieniu. Doprowadziło to w efekcie do podkreślania przymiotów niezmienności i stałości

---

270 L. Hetland, *Duch Synostwa. Ojciec pragnie powrotu swoich dzieci*, Ustroń 2017, s. 26, 85, 90.

271 Co obrazowo nazywa zasiadaniem na pierwszym krześle – krześle Bożej obecności, odpoczynku i zaufania: L. Hetland, *Duch Synostwa. Ojciec pragnie powrotu swoich dzieci*, dz. cyt., s. 57–58.

272 B. Johnson, *Bóg jest dobry*, Ustroń 2017, s. 264.

273 Tamże, s. 179.

274 Tamże.

275 Przykładowo, na jedno spotkanie z Leifem Hetlandem w Pakistanie przychodzi kilkadziesiąt tysięcy ludzi, zaś tygodniowa frekwencja osób biorących udział w nabożeństwach Bethel Church wynosi ponad 3 000.

276 Szerzej omawia to Hans Urs von Balthasar (do jego rozważań jeszcze powrócimy), a przytaczają: J.-P. Batut, *Cierpiący Ojciec? Nowsze sugestie i propozycja H.U. von Balthasara w kwestii cierpienia Boga*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2004, t. 2, nr 140, s. 49–50; E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999, s. 248 i n.

w Bogu, budowanych na pojęciach zaczerpniętych z filozofii (Platon, Arystoteles, stoicyzm itp.)<sup>277</sup>. Jasne określenie przymiotów natury Bożej było też niezbędne w walce z pojawiającymi się herezjami kwestionującymi, mniej lub bardziej bezpośrednio, odrębność osób Trójcy Świętej (najbardziej jaskrawym przykładem jest wspomniany już patrypasjanizm). obrońcy koncepcji jednego Boga w trzech osobach energicznie negowali możliwość cierpienia Boga Ojca, argumentując tym, że jedyną osobą z Trójcy Świętej, która faktycznie cierpiała na krzyżu, było Słowo Wcielone – Jezus Chrystus. Przyjmując podstawowe intuicje filozofii greckiej odnoszące się do Absolutu, wczesnochrześcijańskie koncepcje Boga przedstawiały go jako byt niepodlegający zmianie, a zatem także cierpieniu. Takie pojmowanie Boga, stroniące od języka antropomorficznego, którego używa przecież Biblia, doprowadziło do rozpowszechnienia się, zwłaszcza w obecnych czasach, wizerunku Boga Ojca jako nieczułego i obojętnego na ludzkie cierpienie w najwyższym, bo boskim stopniu<sup>278</sup>. Zauważalny we współczesnej teologii nurt mówienia Bogu cierpiącym, czy o cierpieniu w Bogu, jest próbą bardziej biblijnego podejścia, zgodnego z Janowym sformułowaniem „Bóg jest miłością” (1 J 4,8) – ze wszystkimi konsekwencjami, jakie miłość może nieść ze sobą<sup>279</sup>.

Przedstawicielem tego rodzaju pogłębionej refleksji nad pierwszą osobą Trójcy Świętej, który odważnie podjął kwestię cierpienia w Bogu, był jezuita Jean Galot (1919–2008). Zwracał on uwagę, że ludzka godność synów Bożych w pewnym sensie „wyprzedza” samo istnienie człowieka. Bóg, który nie ma wobec świata żadnych zobowiązań, zapragnął jednak nawiązać z człowiekiem ojcowskie relacje, a tym samym sprawić, by doświadczał on jego miłości<sup>280</sup>. Można powiedzieć, że Boże ojcostwo wobec ludzi, wynikające z samego faktu ich stworzenia, było jedynie pierwszym etapem, zapowiedzią o wiele głębszej relacji z człowiekiem, jaka dokonała się w tajemnicy Wcielenia jego Syna. Bóg Ojciec dał człowiekowi przybrane synostwo w Jezusie Chrystusie, swoim Synu, jest

277 Przykładowo jednym z takich pojęć jest *apatheia*. Por. J.-P. Batut, *Cierpiący Ojciec? Nowsze sugestie i propozycja H.U. von Balthasara w kwestii cierpienia Boga*, dz. cyt., s. 49.

278 Biblia nie ucieka od mówienia o Bogu jako odczuwającym smutek, złość czy radość, a jednak we wszystkich wiekach teologowie obawiali się, że takie podejście może skutkować zniekształceniem obrazu Boga i ukazywaniem Go jako kogoś, kto w swą naturę ma wpisaną zmienność.

279 Nurt ten zauważalny jest np. u takich badaczy jak: Kazoh Kitamori, Bertrand Brasnett, Karl Barth, François Varillon.

280 J. Galot, *Serce Ojca*, dz. cyt., s. 28–29.

to dar przekraczający wszelką znaną dotąd miarę hojności<sup>281</sup>. Zraniony przez grzech pierwszych ludzi, Ojciec nie zamyka swego serca, ale je bezgranicznie rozszerza. W ten sposób to, co Adam i Ewa starali się zdobyć podstępem – bycie jak Bóg – Ojciec im ofiarowuje dobrowolnie. Nawet przewidziana kara – praca w znoju, cierpienie i śmierć – przybliżyła ich jednak do Jezusa w jego ziemskiej wędrówce, biorącego na siebie grzech i nędzę człowieka. Jest to już teraz ich udziałem w Bożym planie i zamiast oddalać ich od Ojca staje się środkiem zaradczym, a ostatecznie prowadzi do właściwie rozumianego synostwa (bycie jak Bóg), które nieposłuszeństwem chcieli zdobyć w raju<sup>282</sup>.

Jednak tym, co jest szczególnie cenne w rozważaniach Jeana Galota, są jego refleksje nad obecnością Boga Ojca w tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa<sup>283</sup>. Ofiara prześlągalna jest szczytem miłości Boga do człowieka. Bóg Ojciec, który nie byłby w żaden sposób dotknięty tym wydarzeniem, nie może być Bogiem dobrym i kochającym, jest raczej okrutnym tyranem. Jean Galot przyjmuje więc cierpienie Ojca, a nawet więcej – uważa, że to Ojciec jest tym, który cierpi jako pierwszy. Daleko bardziej wolałby On wydać siebie samego, niż patrzeć na mękę Syna<sup>284</sup>. Wspólnota, jaka łączy go ze swoim Synem, nie zostaje zawieszona wraz z tajemnicą Wcielenia, a skoro tak, to dramat tajemnicy paschalnej staje się udziałem także Boga Ojca. Więcej – Bóg Ojciec uderzałby sam w siebie „porzucając” Syna. Jednak cierpienie Ojca i Syna nie jest tożsame<sup>285</sup>. Jean Galot mówiąc o cierpieniu Ojca używa rzeczownika *la compassion*, którego znaczenie obejmuje zarówno współczucie, litość, jak i zmiłowanie czy ubolewanie<sup>286</sup>. Ojciec cierpi więc na swój własny sposób – przyjmuje ból Syna i czyni go swoim. Francuski jezuita podkreśla jednak z całą stanowczością, że to nie cierpienie Boga Ojca jest źródłem zbawienia. Aby zadośćuczynić za przewiny człowieka, ofiara musiała być złożona przez człowieka. Bóg umożliwił grzesznikowi powrót do siebie nie naruszając jego wolności i nie sprowadzając jej do żartu, gdyż na krzyżu odpłatę złożył Syn-Człowiek. Ojciec jako Bóg przyjął tę ofiarę, a Syn jako Człowiek ją złożył (choć oczywiście jego ludzkie cierpienie jest cierpieniem osoby boskiej).

---

281 Tamże, s. 30.

282 Tamże, s. 53–58.

283 J. Galot, *Dieu souffre-t-il?*, dz. cyt., s. 106–114.

284 Tamże, s. 107–108.

285 Tamże, s. 109.

286 Tamże, s. 106.

Należy jednak wciąż pamiętać o wspólnocie osób boskich.<sup>287</sup> Dlatego też z całą pewnością można mówić o cierpieniu Ojca w tajemnicy paschalnej jego Syna. Jean Galot odwołuje się także do starotestamentowej narracji o wydarzeniach na górze Moria<sup>288</sup>. Tym, co jest znaczące w opowiadaniu z Księgi Rodzaju, jest to, że ofiara Abrahama jest dokonywana przede wszystkim przez niego samego (przez ojca!) – nawet jeśli to Izaak, syn, jest żertwą. Istotny jest przede wszystkim gest ojca. Bóg „rozumie” ból i cierpienie więc poprzez własne doświadczenie ojcowskie. W ukrzyżowanym Synu widzi całą ludzkość, w cierpieniu Golgoty chce wejść w wyjątkową komunię z całym cierpieniem ludzkim. Sama decyzja posłania Syna, wspólnota cierpienia z Jednorodzonym, moment ofiary, osamotnienie i ból – wszystko to musi tyle kosztować Stwórcę, że Jean Galot mówi wprost o „ukrytej pasji Ojca”, zaś Krzyż jest dla niego najdoskonalszym obrazem miłości pierwszej osoby Trójcy Świętej<sup>289</sup>. Pod koniec swoich rozważań zaznacza, że cierpienie ukazuje szczerą miłość, jest jej realizacją w maksymalnym stopniu. Stanowi jednak tylko sytuację przejściową, po której nastaje wyzwolenie i życie w radości. Bóg nie zamyka się w więc swoim bólu, jego „naturalnym” stanem jest bowiem radość<sup>290</sup>.

Na gruncie polskim kwestią cierpienia Boga zajmował się m.in. Wacław Hryniewicz. Jako teolog, któremu bliska była teologia prawosławna, podkreślał, że to, co dla człowieka jest nieprzewycięzoną sprzecznością, dla Boga (w Bogu) może stanowić jedność. Dlatego tak trafnym rozwiązaniem jest apofatyczny sposób mówienia o boskości, dopuszcza on bowiem możliwość współlistnienia przeciwieństw w Bogu<sup>291</sup>. Dla Hryniewicza pojęcia chwały i potęgi Boga muszą zostać uzupełnione pojęciami pokory i cierpienia (w ten tylko sposób Bóg nie okaże się ostatecznie tyranem ani narcyzem), podobnie szczęście i radość zakładają w przedziwny sposób także współcierpiącą miłość<sup>292</sup>. Miłość Ojca do Syna nie może pozostać obojętna wobec męki i krzyża<sup>293</sup>. Miłość Ojca do człowieka

---

287 Tamże, s. 111–113.

288 Tamże, s. 94.

289 Tamże, s. 113–114.

290 Tamże, s. 193.

291 W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, „Collectanea Theologica” 1981, t. 51, nr 2, s. 13.

292 Tamże, s. 9.

293 Tamże, s. 16.

zawiera w sobie dodatkowo ryzyko odrzucenia<sup>294</sup>. Obie te sytuacje intuicyjnie odsyłają do rzeczywistości cierpienia, pozostającej jednak wielką tajemnicą w Bogu. Niewątpliwie cierpienie to należy postrzegać nie tyle jako pewien brak w Bożym bycie, ale raczej jako wyraz doskonałości udzielającej się miłości. Nie wynika ono z porządku bytu, lecz z porządku relacji osobowych i wolnej decyzji Boga udzielającego się stworzeniu<sup>295</sup>. Niemniej każde odtrącenie Bożej miłości musi w jakiś niepojęty sposób poruszać Boga do samej głębi jego istoty, a każde ludzkie cierpienie znajduje w nim swój trudny do wypowiedzenia oddźwięk<sup>296</sup>. Niepojęte współczucie dla bólu swego stworzenia, dla męki Syna, ma w sobie twardy realizm, którego – według Hryniewicza – nie wolno łagodzić żadnymi pojęciami filozoficznymi<sup>297</sup>. Dlatego też uważa on, że należy raz jeszcze uważnie się przyrzeć tradycyjnym sposobom mówienia i myślenia o Bogu.

Innym teologiem katolickim, który także poruszał problem cierpienia Boga był Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Wychodził w swych rozważaniach od wewnętrznego życia Trójcy Świętej. Nieustanna perychoreza osób Bożych doprowadziła Balthasara do spostrzeżenia, że przenikanie się, ruch, stanowi istotny element życia wewnątrztrynitarnego<sup>298</sup>. Naturą Boga jest obdarowywanie – to jest kwintesencja miłości. Bóg Ojciec jest więc w swej istocie bezinteresowną wydającą siebie miłością, a objawia się to przede wszystkim w rodzeniu Syna<sup>299</sup>. Pozostając absolutnie wolny, daje całe swoje bóstwo Synowi (była już o tym mowa w związku z wypowiedziami IV Soboru Laterańskiego o prostej i niepodzielnej substancji Boga)<sup>300</sup>. Nie pozostawia dla siebie niczego – nawet

---

294 Tamże, s. 11.

295 Tamże, s. 20.

296 Tamże, s. 11 i 23.

297 Tamże, s. 6.

298 Perychoreza – termin oznaczający wzajemne przenikanie się osób Bożych. Zob. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, Kraków 2006, s. 248. Dobrą egzemplifikacją tego poglądu, mającego swą długą tradycję, są średniowieczne przedstawienia trzech zajętych wpisanych w koło, których uszy tworzą trójkąt. Symbolizują one Trójcę Świętą i zarazem wieczność (np. maswerk w północnej części krużganków katedry w Paderborn, zw. *Hasenfenster*, z pocz. XVI w.). S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 348.

299 E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, dz. cyt., s. 108–112.

300 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, dz. cyt., s. 244.

samej zdolności zrodzenia innej osoby boskiej, gdyż wraz z Synem stanowi wspólny początek Ducha Świętego<sup>301</sup>. W tym akcie zupełnego ogołocenia<sup>302</sup>, który dla Balthasara jest pierwszym i fundamentalnym przejawem Boskiej kenozy<sup>303</sup>, wyraża się istota i tożsamość pierwszej osoby Trójcy Świętej<sup>304</sup>. Początek i Źródło wszystkiego jest w Ojcu. Bóg jest Ojcem właśnie dlatego, że z miłości odwiecznie rodzi swego Syna<sup>305</sup>. Ojcostwo jest więc prazasadą dla każdego daru, jest absolutną i bezinteresowną miłością<sup>306</sup>.

Centralnym punktem teologii Balthasara jest Krzyż. Dramat rozgrywający się pomiędzy Bogiem a człowiekiem tu właśnie ma swe apogeum. Skoro jest to kluczowy moment historii zbawienia, to musi on być znaczący, także jeśli chodzi o to, co mówi on o Bogu Ojcu. W dramacie Krzyża oblicze Przedwiecznego zdaje się być zakryte, jego milczenie jest dojmujące. Na scenie widać ze wszystkimi dramatycznymi szczegółami jedynie Syna, osamotnionego męża boleści. A jednak wszystko, co chciał o sobie powiedzieć Ojciec, wypowiedziane zostało w Synu<sup>307</sup>. Dla Balthasara relacje zachodzące w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej są pierwotne w stosunku do wszystkiego, co następnie można zaobserwować w Jej działaniu w świecie. Czynna wola oddania siebie, przejawiająca się w skrajnym uniżeniu Syna, mówi wiele o wymiarach pierwotnej w stosunku do niej kenozy Ojca. Ubóstwo Ojca, widoczne w całkowitym przekazaniu bóstwa Synowi, jest według Balthasara momentem wydania wszystkiego, stanowiącym w pewnym sensie prefigurę śmierci<sup>308</sup>. „Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni” (J 5,19) – słowa Jezusa nie pozostawiają wątpliwości co do

301 H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, Kraków 2005, s. 139.

302 Por. H.U. von Balthasar, *Epilog*, Kraków 2010, s. 53.

303 H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków 2001, s. 29.

304 Kenoza Boga Ojca staje się bowiem kenozą całej Trójcy Świętej. Zob. E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, dz. cyt., s. 111. Por. H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 114.

305 I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 91–98.

306 H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 139.

307 H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, Kraków 1996, s. 54; H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, dz. cyt., s. 245.

308 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, dz. cyt., s. 253. Por. także I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, dz. cyt., s. 97–98.

Ojca jako źródła wszystkiego, także wydającej się całkowicie miłości. Wola oddania się Ojca staje się widoczna w woli Syna, w jego pełnym posłuszeństwie i niezachwianej wierności swemu trynitarnemu posłaniu<sup>309</sup>.

Wspominana już perychoreza osób Bożych pozwala Balthasarowi mówić o współcierpieniu boskiej miłości w czasie męki i – różnym od cierpienia Syna – uczestnictwie Ojca w męce Syna<sup>310</sup>. Wszystkie Osoby boskie zaangażowane są w dzieło zbawienia w takim samym, ale nieidentycznym stopniu. Zbawienie jest niemożliwe bez którejkolwiek z osób Trójcy Świętej, a ich „wkład” jest doskonały<sup>311</sup>. Ojciec w dzieło zbawienia angażuje się poprzez posłanie Syna i Ducha Świętego<sup>312</sup>. Jako ten, który wydaje Syna, nie jest jedynie pasywnym widzem<sup>313</sup>. Nie może być Bogiem inaczej, jak tylko jako Ojciec – jego tożsamość łączy się nierozłącznie z Synem. „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30) – mówi Chrystus. A jednak na krzyżu następuje bolesne rozróżnienie osób Bożych, wyrażające się w krzyku umierającego Syna Bożego – „Boże, mój Boże, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15,34). Dla Balthasara jest to w całej pełni krzyk Boga-Syna doświadczającego rozdzielenia z Bogiem-Ojcem. Chrystus w tym momencie gubi niejako swoją tożsamość, nie towarzyszy mu obecność Boża (ojcowska). To rozdzielenie oczywiście zostanie przewyciężone, a paschalne zwycięstwo zaowocuje dziecięctwem Bożym wszystkich ludzi, na razie jednak grzech oddziela Syna od Ojca. Zasadnicze rozdzielenie (czy raczej różnica) pomiędzy osobą Ojca i Syna, mające swój początek w ojcowskiej kenozie przedwiecznego zrodzenia, na krzyżu przybiera tragiczny i nieznośny wymiar. Jego pierwotne źródło pozostaje jednak w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, choć nie oznacza to, że cierpienie jako takie jest skutkiem tego rozdzielenia (różnicy), które jest w Bogu<sup>314</sup>. Skoro

---

309 H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, dz. cyt., s. 36–37.

310 I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, dz. cyt., s. 189, 201; J.-P. Batut, *Cierpiący Ojciec? Nowsze sugestie i propozycja H.U. von Balthasara w kwestii cierpienia Boga*, dz. cyt., s. 46–64; S. Mycek, *Otwarta miłość. Cierpienie Boga w trynitarno-chrystologicznej interpretacji Hansa Ursa von Balthasara*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2004, t. 2, nr 140, s. 87–105.

311 E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, dz. cyt., s. 124.

312 Tamże, s. 124–125.

313 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, dz. cyt., s. 184.

314 J.-P. Batut, *Cierpiący Ojciec? Nowsze sugestie i propozycja H.U. von Balthasara w kwestii cierpienia Boga*, dz. cyt., s. 63.

owo rozdzielanie było tak bolesne dla Syna, to można również postawić pytanie o to, czym było ono dla Ojca, który jest pierwszą zasadą dobrowolnie wydającej siebie miłości (i to miłości wydającej się najpierw Synowi).

Doświadczane na krzyżu rozdzielanie (różnica) osób Trójcy Świętej paradoksalnie objawia w całej pełni ich jedność. Syn, nawet nieczujący bliskości Ojca, działa w pełni według jego woli, która jest także jego wolą. Sposób działania Ojca jest jego sposobem działania. Syn nie cofa się przed oddaniem wszystkiego, swego ducha wiernie składa w ręce tego, który milczy. Jak widać z powyższych rozważań, dla Balthasara w Bogu samym znajduje się punkt zaczepienia dla wszystkiego – także dla tego, co może być cierpieniem<sup>315</sup>. Polemizuje on z oświeceniowym nieprzejednanym sprzeciwem wobec przypisywania Bogu afektów. Bóg, który kocha, ale nie nienawidzi zła, jest dla niego sprzecznością. Zaangażowanie Boga w świat oznacza, że świat ten nie może być jemu obojętny<sup>316</sup>. Przez analogię do doświadczenia cierpienia istniejącego w świecie można więc mówić o cierpieniu Boga, które – według Balthasara – jest przejawem miłości czy wręcz Boskiej doskonałości. Nieprawdopodobne zaangażowanie Boga w los człowieka nie da się, według Balthasara, pogodzić z Boską niecierpiętlivością<sup>317</sup>. Cierpienie i śmierć nie zostały przewyciężone mocą odwiecznej niecierpiętlivości jego istoty<sup>318</sup>. Szwajcarski teolog świadom jest istniejącego w Kościele napięcia pomiędzy zdecydowaną obroną niezmienności Boga (konieczny atrybut doskonałości) a zaangażowaniem Boga w historię zbawienia. Uważa jednak, że jeśli Bóg reaguje na zło, to jego reakcja nie polega na tym, że dopuszcza on istnienie cierpienia, lecz że sam cierpi w obliczu ludzkiego cierpienia<sup>319</sup>. Bóg Balthasara nie jest nieruchomą i obojętną istotą, lecz kimś, dla kogo wszystkie jego stworzenia są godne miłości, ze wszystkimi konsekwencjami tej miłości<sup>320</sup>.

315 E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, dz. cyt., s. 110.

316 Tamże, s. 153. Por. H.U. von Balthasar, *Epilog*, dz. cyt., s. 29.

317 E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, dz. cyt., s. 304.

318 J.-P. Batut, *Cierpiący Ojciec? Nowsze sugestie i propozycja H.U. von Balthasara w kwestii cierpienia Boga*, dz. cyt., s. 62.

319 E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, dz. cyt., s. 305.

320 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, dz. cyt., s. 267; E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, dz. cyt., s. 304–305.

Omawiając poglądy szwajcarskiego teologa, nie sposób nie wspomnieć o Adrienne von Speyr (1902–1967). Ta pochodząca z rodziny protestanckiej lekarka w 1940 roku spotkała Balthasara, który stał się jej kierownikiem duchowym, w efekcie czego przyjęła chrzest w Kościele katolickim. Począwszy od roku 1942 zaczęła w sposób mistyczny przeżywać mękę Chrystusa, a rok później otrzymała stygmaty. Swoje wizje spisywała. Jej wieloletnia przyjaźń z Balthasarem zaowocowała niezwykle wspólną poglądów. Balthasar cytuje swoich dziełach nierzadko całe długie fragmenty z jej pism<sup>321</sup>. W analizie obrazu Boga Ojca, jaki wyłania się z pism szwajcarskiej mistyczki, mniejszy nacisk zostanie położony na aspekt cierpienia Boga, natomiast głębiej zostaną przesłedzone wątki, które mówią o manifestacji Bożego ojcstwa w ramach historii zbawienia.

Adrienne von Speyr wychodzi od podkreślenia, że Bóg Ojciec od zawsze jest takim, jakim w swoim Synu stał się dla nas w czasie – pozostaje niezmienny co do istoty<sup>322</sup>. Stwarzając świat, daje mu jednocześnie więzy, które łączą go z Synem i Duchem Świętym. Akt stwórczy jest manifestacją istoty Boga Ojca. Można powiedzieć, że świat „pragnie” jego ojcstwa, tak bowiem został zaprojektowany<sup>323</sup>. Owa „stwórczość”, przymiot pierwszej osoby Trójcy Świętej, objawia się również w spojrzeniu skierowanym na Adama. Pierwszy człowiek, tak jak całe stworzenie, został stworzony z myślą o Synu, dla którego świat miał być darem. Tym samym Ojciec rozpoznaje w Adamie rysy swego Pierworodnego Syna, który ma w przyszłości narodzić się w czasie. Jest to spojrzenie na człowieka swego wyboru i powołania, człowieka, przy którym Ojciec przeżywa bliskość Syna<sup>324</sup>.

Po tragedii grzechu Boże ojcstwo manifestuje się w przedziwny sposób – poprzez Prawo. Stanowi ono podstawę przymierza. Okazuje się być jednak surowe i nieprzejednane, człowiekowi trudno jest je wypełniać. Przepaść pomiędzy Ojcem a człowiekiem-grzesznikiem nabiera rozpaczliwych wymiarów, a nieświadomiony początkowo strach, że ojcstwo Boże to zbyt mało, aby uratować człowieka, zyskuje realny wymiar. To, co miało przybliżyć do Ojca, oddala od niego. Bezkompromisowość Prawa jest jednak konieczna, aby zapewnić

---

321 J.S. Neuman, *Mężczyzna i kobieta w Bożym królestwie. Wprowadzenie do życia i dzieł Adrienne von Speyr i Hansa Ursa von Balthasara*, Kielce 2005, s. 15–74; *La mission ecclésiastique d'Adrienne von Speyr: actes du colloque romain, 27–29 septembre 1985*, red. H.U. von Balthasar, G. Chantraine, A. Scola, Paris 1986.

322 A. von Speyr, *Oblicze Ojca*, Kraków 1999, s. 8.

323 Tamże, s. 23.

324 Tamże, s. 17–21.

jakąkolwiek łączność z Bogiem. Uczy bowiem, czym jest grzech oddalenia od Stwórcy i jakie są jego skutki<sup>325</sup>. Bóg jednak przełamuje swoisty dyktat Prawa i objawia się w historii Izraela jako ktoś żywy, suwerenny i działający. Najlepiej jest to widoczne w posłudze proroków, która jest zapowiedzią ratunku dla ludzkości. Prorocy cieszą się bowiem darem szczególnej obecności Bożej. Choć dystans pomiędzy Bogiem a człowiekiem wciąż istnieje, to jednak Bóg swoim słowem kierowanym do proroka niweluje tę dzielącą ich przepaść. To dzięki wypowiedzianemu przez Boga słowu prorok może wznieść swój wzrok i zobaczyć obraz Ojca.<sup>326</sup>

Nową odsłoną objawiającego się w historii zbawienia ojcostwa Bożego jest posłanie Syna. Prawo Starego Przymierza, które jest wyrazem ojcostwa Boga, nie wystarcza, aby przybliżyć dzieci do Stwórcy. Człowiek ma trudności z wypełnianiem nakazów, pogłębia się rozłam pomiędzy nim a Bogiem, pośrodku rozciąga się przepaść niezrozumienia i grzechu. Bóg jednak nie wyrzeka się swego ojcostwa w stosunku do ludzi (wysyłając w zastępstwie Syna), ale pogłębia to ojcostwo, wiążąc je nierozzerwalnie z ojcostwem w stosunku do swego jedyne Syna<sup>327</sup>. Bóg dobrowolnie umieszcza swe ojcostwo „w pułapce”, gdyż okazuje się teraz, że nie może opuścić nawet najgorszego grzesznika – nie może się przecież sprzeniewierzyć swojej relacji do Syna Przedwiecznego. Jego Słowo zasypuje całkowicie tę przepaść, która jeszcze niedawno była odczuwana nawet przez tych, których w szczególny sposób wybrał – proroków<sup>328</sup>. Tym samym to, co chciałby o sobie powiedzieć Bóg Ojciec, wypowiedziane jest w Synu. Ojciec i Syn są sobie równi pod względem istoty, nie są jednak tą samą osobą. Kontemplacja Ojca nie może być więc sprowadzona do kontemplacji Syna (Syn nie jest kopią, a odrębną osobą). Najwyraźniej widać to na krzyżu, gdy osobiste decyzje Syna już zostały spełnione, a widoczna staje się wola Ojca. Choć jest On ukryty, to właśnie teraz staje się wyraźnie widoczny. Różnorodność osób Bożych wyraźnie objawia się w tym momencie, ukazując Boże ojcostwo w całej pełni. Ojcostwo, dla którego możliwe jest nawet wyprowadzenie życia ze śmierci. Ojcostwo podnoszące i wskrzeszające<sup>329</sup>.

---

325 Tamże, s. 30, 32.

326 Tamże, s. 35–44.

327 Tamże, s. 30.

328 Tamże, s. 47–54.

329 Tamże, s. 73–80.

Ciekawym wątkiem obecnym u Adrienne von Speyr i Hansa Ursa von Balthasara są rozważania na temat zbawczego znaczenia tajemnicy zstąpienia Chrystusa do otchłani. W wymiarze historycznym wydarzenia Wielkiej Soboty są wyrazem boskiej solidarności z tymi wszystkimi, którzy sprawiedliwie żyjąc przed Chrystusem oczekiwali jego przyjścia. Natomiast w wymiarze teologiczno-egzystencjalnym zstąpienie Chrystusa do piekieł ukazuje niemożność odwrócenia się Boga od swoich dzieci, nawet tych, którzy zatracili wszelką nadzieję zbawienia. W tajemnicy Wielkiej Soboty Bóg zstępuje w Chrystusie do otchłani ludzkich serc, by wyzwolić człowieka z jego beznadziejnej samotności, na którą sam się skazał w ciągu swego życia. W tej otchłani odnajduje grzesznika, który – po ludzku sądząc – wcale nie pragnie Bożej bliskości i zbawienia. Wielka Sobota jest milczącym gestem solidarności Boga ze swoim stworzeniem<sup>330</sup>.

Przedstawiona w tym rozdziale krytyczna analiza poglądów Andriesa van Aarde i Bruce'a Chiltona ukazała skutki ich antropomorfizującej, naturalistycznej i horyzontalnej tylko refleksji nad Bożym ojcostwem. Tego rodzaju refleksja kwestionuje przede wszystkim podstawową dla chrześcijan prawdę o Bogu w Trójcy Jedyńm oraz o Bożym ojcostwie pierwszej osoby Trójcy Świętej.

Co ciekawe, podobna tendencja do antropomorfizacji jest obecna w myśli teologów uznających ojcostwo Boże. W tym wypadku prowadzi ona jednak do zgoła odmiennych rozstrzygnięć. Odwoływanie się do ludzkiego doświadczenia ojcostwa może zatem pomóc zgłębić tajemnicę ojcostwa Bożego. Prowadzi bowiem do ukształtowania obrazu Boga, który jest bliższy człowiekowi i jego sposobowi odczuwania emocji. Tego rodzaju myślenie o Bogu, które nie wyklucza mówienia o nim „na sposób ludzki”, jest przecież bliskie autorom tekstów biblijnych. Pozwala człowiekowi w jego ludzkich ograniczeniach podjąć próbę zrozumienia tego, kim jest Bóg, ustala punkty styku, a nie różnic. W ten sposób przerzuca niejako pomost między Stwórcą a stworzeniem – ponad przepaścią właściwego każdemu ludzkemu doświadczeniu „nie wiem” w odniesieniu do Boga. Wskazuje również na wierność Boga Ojca, który w swoim ojcostwie „nie może się zaprzeć siebie samego” (2 Tm 2,13), nawet jeśli wiąże się to ze skandalem mówienia o cierpieniu Boga jako bytu doskonale szczęśliwego i samowystarczalnego, jak ma to miejsce w wypadku mistyki Adrienne von Speyr i teologii „uprawianej na kolanach” przez Hansa Ursa von Balthasara.

---

330 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 64–66.



## Rozdział II

### **Ikonografia Boga Ojca w sztuce chrześcijańskiej**

Ikonografia Boga Ojca jest zagadnieniem wymagającym sięgnięcia nie tylko do wypracowanych formuł przedstawiania tematu, ale także do problemu odbioru dzieła sztuki i biblijnych sposobów obrazowania obecności Bożej. Sztuka nie jest obojętna, wzbudza emocje. Gdy mowa o wizerunkach Boga, zagadnienie ulega dodatkowej komplikacji ze względu na przedstawienie nieprzedstawialnego i znak równości, jaki człowiek podświadomie stawia pomiędzy podobieństwem a tożsamością. Gdy zaś mowa o przedstawieniach pierwszej osoby Trójcy Świętej, ciągle powraca kwestia starotestamentowego zakazu wykonywania podobizny Boga. Historia przedstawień Boga jest bogata i niezwykle interesująca. Chrześcijaństwo jest religią, w której stałym punktem odniesienia jest Pismo Święte, stąd pierwsza konfrontacja z problemem „widzenia” Boga jest najczęściej przeprowadzana w oparciu o Biblię. Sztuka jako taka rządzi się jednak autonomicznymi prawami wymagającymi osobnej analizy, która zostanie przeprowadzona w niniejszym rozdziale.

Punktem wyjścia jest zawsze konkretne dzieło. To wokół niego jest budowana narracja. Zwykle konkretne dzieła są analizowane w porządku chronologicznym (z rzadkimi i drobnymi zachwianiami działającymi na korzyść jasności wyводу). Analiza dzieła przeprowadzana jest z uwzględnieniem jego miejsca w kulturze. Wyraża się to zarówno w okolicznościach powstania obiektu, jego wymowie i recepcji, jak też w możliwym dalszym wpływie na omawiane zagadnienie. Taka analiza z pewnością w większym stopniu uwzględnia to, co zwykło się nazywać metodą ikonograficzną i ikonologiczną, niż badanie zagadnienia stylu. I tak jest w rzeczywistości, jednak gdy jakieś dzieło charakteryzuje się szczególną maestrią wykonania – zostaje to wyraźnie odnotowane. Często

zdarza się też, że to właśnie to mistrzostwo wnosi nowe spojrzenie na omawiane zagadnienie. Bywa też, że sam styl jest nośnikiem znaczeń – wtedy analiza przeprowadzana jest w szerszym zakresie. Nie jest możliwe omówienie w naszym wypadku wszystkich wizerunków Boga Ojca, jakie dotąd powstały, każde zestawienie pozostanie rezultatem arbitralnego wyboru. W niniejszym rozdziale dokonany zostanie zatem tylko reprezentatywny przegląd ikonografii Boga Ojca.

Proces kształtowania się ikonograficznych typów przedstawień Boga Ojca stanowi wskaźnik ciągłego rozwoju myśli teologicznej, która w określonych momentach rozwoju żywo reagowała na wszelkie nowości w tym względzie. Zacząć wypada zatem od samych początków sztuki chrześcijańskiej.

## 1. Sztuka wczesnochrześcijańska

Pierwotna niechęć chrześcijaństwa do przedstawień figuralnych jest tłumaczona na kilka sposobów. Ma ona na ogół żydowską genezę, która tkwi w przekazanym Mojżeszowi zakazie tworzenia podobizn Boga<sup>1</sup>. Uzasadnieniem tej niechęci jest ryzyko popadnięcia w kult bałwochwalczy, w którym cześć oddawana będzie obiektowi materialnemu, a nie samemu Bogu, niedającemu się przedstawić w żadnej wizualnej formie. Ponadto zwraca się uwagę na sprzężenie religii i polityki w świecie starożytnego Rzymu i wynikającą z tego kultową funkcję podobizn cesarza. Przywołuje się też fakt silnego ukierunkowania pierwszych chrześcijan na mającą nastąpić lada chwila Paruzję i związane z tym poczucie bezsensu pozostawiania materialnych śladów – należało gromadzić skarby w niebie, a więc nie tyle tworzyć sztukę, co oddawać się dziełom miłosierdzia i czuwaniom. Także konieczność ukrywania się i wybuchające co jakiś czas prześladowania nie wpływały korzystnie na rozwój sztuk wizualnych w obrębie młodej religii<sup>2</sup>.

---

1 Jednak takie rozstrzygnięcie jest zbyt proste, jak świadczą o tym malowidła w Dura Europos (poł. III w.), o których będzie jeszcze mowa. R.M. Jensen, *Understanding Early Christian Art*, London–New York 2013, s. 70.

2 B. Filarska, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin 1986, s. 11, 35; *The Routledge Handbook of Early Christian Art*, red. R.M. Jensen, M.D. Ellison, dz. cyt., s. 1–2. Sytuacja Kościoła I–IV w. znakomicie została odmalowana w: J.C. Kałużny, *Kształtowanie się przedstawień chrytologicznych jako świadectwo ideowych przemian w Kościele III i IV wieku*, Kraków 2004, s. 19–45.

Wymienione czynniki miały wpływ na skromne początki sztuki, najpierw zupełnie nieobecnej, a następnie pojawiającej się tylko w pojedynczych symbolach o wymowie chrześcijańskiej<sup>3</sup>. Pierwsze przedstawienia figuralne pojawiały się w związku ze sztuką sepulkralną (malowidła ścienne, sarkofagi)<sup>4</sup>. Miejsca pochówku stanowiły sferę prywatną, stąd to właśnie w katakumbach odnajdujemy pierwsze przejawy sztuki sakralnej, ale nawet tam wizualne wyobrażenia nie pojawiały się we wspólnej przestrzeni korytarzy, ale w prywatnych komorach. Jeśli chodzi o przedstawienia Boga, to wczesnochrześcijańska sztuka sakralna koncentruje się na scenach z życia Chrystusa, a zwłaszcza na jego jego uzdrowieńczej działalności. Bezpośredniość tych przedstawień podkreśla więc raczej dostępność Boga-Człowieka niż dystans i chwałę rzucającą śmiertelnika na kolana. Wizerunki kultowe nie pojawiają się jeszcze w tym czasie, a narracyjność ich ujęć każe szukać śladów ikonografii Boga Ojca w scenach, w których Pismo Święte opisuje jego bezpośrednią (w znaczeniu: odróżnialną) obecność. Jednym z takich momentów jest chrzest Jezusa. Jednak w tym przedstawieniu pojawia się jedynie gołębica jako symbol interwencji Bożej<sup>5</sup>. Wyobrażenie ręki Bożej (*dextera Patris, manus Dei*) w scenie chrztu w Jordanie pojawia się w sztuce sakralnej dopiero w VI wieku. Za przykład może posłużyć miniatura z Ewangeliarza Rabuli (il. 1). Motyw ten wywodzi się ze sztuki babilońskiej, występuje w sztuce żydowskiej, jak świadczą o tym malowidła w Dura Europos (np. scena z Ezechielem). Występuje także w sztuce pogańskiej od końca IV wieku – ręka wylaniająca się z chmur pojawia się w apoteozach pogańskich. W sztuce chrześcijańskiej ten motyw występuje od IV wieku, m.in. w scenie powołania Mojżesza przy krzaku gorejącym czy przekazania prawa Mojżeszowi<sup>6</sup>. Motyw ten oznacza cudowną Bożą interwencję. Obecność *dextera Patris* w scenie chrztu Jezusa ma dodatkowo wymiar trynitarny i pozwala określić ją jako „prawicę Boga Ojca”, nie zaś po prostu jako wkroczenie Boga w Trójcy Jedynej w historię ludzką. To przedstawienie przywołuje obecność całej Trójcy Świętej w tym

---

3 B. Filarska, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 41.

4 Zob. m.in. P. Prigent, *L'art des premiers chrétiens. L'héritage culturel et la foi nouvelle*, Paris 1995.

5 Co ciekawe, w scenie ukazującej trzech młodzieńców w piecu ognistym dowodem obecności Bożej jest także gołębica. Jest ona w obu scenach znakiem chrztu. R.M. Jensen, *Understanding Early Christian Art*, dz. cyt., s. 82–83.

6 Na temat motywu *manus Dei* zob. M. Kirgin, *La mano divina nell'iconografia cristiana*, Città del Vaticano 1979.

wydarzeniu, nie oddaje jej szczególnego, niezmiennego (wiecznego) charakteru. Być może jednak na tym właśnie polega popularność tego typu wyobrażeń<sup>7</sup>.

W sztuce wczesnochrześcijańskiej nie przyjęło się natomiast inne przedstawienie, które występuje na dwóch zaledwie sarkofagach. Sarkofag dogmatyczny (320–350, il. 2) swoją nazwę zawdzięcza scenie umieszczonej po lewej stronie w górnym pasie – stworzenia Ewy. Dwie nagie postacie niewielkich rozmiarów, jedna leżąca, to pierwsi rodzice, trzy znacznie większe to, jak przyjmują badacze, poszczególne osoby Trójcy Świętej<sup>8</sup>. Siedząca brodata postać to sam Bóg Ojciec. Badacze zastanawiając się nad przyczynami powstania tak niezwykłego przedstawienia, podkreślają wpływ klimatu towarzyszącego Soborowi Nicejskiemu (325), na którym miało miejsce pierwsze sformułowanie trynitarnego credo<sup>9</sup>.

Podobne przedstawienie widnieje na sarkofagu małżonków (zwanym też sarkofagiem Trójcy) z ok. 325 roku (il. 3). Oprócz nagich i pomniejszych postaci Adama i Ewy – tym razem stojących – pojawiają się większe postacie czterech mężczyzn. Zasadniczo panuje zgoda co do tożsamości siedzącej figury – jest to Bóg Ojciec. Młodzieńcza postać trzymająca rękę na głowie Ewy uznawana jest za Syna, zaś postać na samym skraju ma być Duchem Świętym, jeśli przyjąć interpretację trynitarną, lub też akolitą, jeśli połączyć ją z postacią trzymającą rękę na ramieniu Adama, również utożsamianą z akolitą. Interpretacja trynitarna zaś tę ostatnią postać identyfikuje ze św. Pawłem, który w swych pismach rozwijał ideę Chrystusa jako drugiego Adama<sup>10</sup>.

Choć przedstawienia te wyrażają prawdę o odrębności osób Trójcy Świętej, to jednak nie ukazują należycie, a właściwie wcale, ich jedności. Prawdopodobnie tym należy tłumaczyć brak kolejnych powtórzeń podobnej redakcji

7 Przykładowo – zapożyczeniem z trynitarniej ikonografii chrztu jest z pewnością przedstawienie na ampułce nr 10 z Monzy. Scena Wniebowstąpienia (skompilowana prawdopodobnie z Zesłaniem Ducha Świętego) wykorzystuje motyw ręki Bożej i gołębiczy – wraz z wstępującym Chrystusem jest to znak Trójcy Świętej, gdzie *manus Dei* jest symbolem Boga Ojca. A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, dz. cyt., s. 114–115.

8 Zob. m.in.: A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, dz. cyt., s. 112; W. Lowrie, *Art in the Early Church*, New York 1947, s. 90; S. Bigham, *The Image of God the Father in Orthodox Theology and Iconography and Other Studies*, dz. cyt., s. 79.

9 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Paris 2008, s. 77–78. Musei Vaticani, "Dogmatic" Sarcophagus, [http://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/museo-pio-cristiano/sarcofagi-\\_a-doppio-registro/sarcofago-\\_dogmatico.html](http://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/museo-pio-cristiano/sarcofagi-_a-doppio-registro/sarcofago-_dogmatico.html) (dostęp: 31.08.2018).

10 Bible Odyssey, *Trinity Sarcophagus*, <https://www.bibleodyssey.org/en/tools/image-gallery/t/trinity-sarcophagus> (dostęp: 31.08.2018).

wątków trynitarnych<sup>11</sup>. Jednak późniejsze dysputy z protestantami świadczą o dużym wpływie kulturowym opisanych przedstawień. Sceny te przywoływano w kontekście trynitarnego wymiaru stworzenia – ta idea jest jednak późniejsza niż samo powstanie sarkofagu. Tak wczesne przedstawienie Trójcy Świętej miało też świadczyć o pradawności i ortodoksji wszelkich przedstawień Boga Trójjedynego<sup>12</sup>.

Wymiar trynitarny ma także przedstawienie wyobrażające biblijną scenę tzw. „gościnności Abrahama” (Rdz 18,1–15). Trzej aniołowie w aureolach przyjmowani przez starotestamentowego patriarchę widnieją na dwóch scenach cyklu mozaik z ok. 430 roku w nawie kościoła Santa Maria Maggiore w Rzymie (Il. 4). Środkowa postać górnej sceny (postacie zbliżają się do Abrahama, w dolnej zasiadają już za stołem) zamknięta jest w świetlistej mandorli. W zasadzie ten wyróżnik zastrzeżony jest jedynie Chrystusowi (np. w scenie Przemienienia), a ponieważ pozostałe postacie niczym się nie różnią, uznawane są za przedstawienia Boga Ojca i Ducha Świętego<sup>13</sup>.

Podążając chronologicznie, należy jeszcze przywołać dwa wyobrażenia nieantropomorficzne. Pierwszym jest potrójnie przedstawiony i umieszczony w potrójnej aureoli chryzmon na sklepieniu baptysterium w Albenga, mieście w zachodniej części Ligurii (ok. 500 r., il. 5). Drugie wyobrażenie znajduje się w Bawit w Egipcie i pochodzi z VI wieku (il. 6). Przedstawia orła z rozpostartymi skrzydłami, na którego piersi znajdują się trzy identyczne wieńce, każdy z nich zawierający w sobie litery – A i Ω. Podobne przedstawienia w sposób oczywisty odnoszą się do ikonografii cesarskiej starożytnego Rzymu. Na orlich skrzydłach, które pełniły funkcję podpory, umieszczano bowiem clipeus z rządzącym, a jeśli rządy sprawowane były wspólnie, umieszczano popiersia lub monogramy wszystkich aktualnych władców. Tym samym fresk w Bawit ukazuje trzy osoby posiadające najwyższy autorytet. Słabością tego przedstawienia Trójcy Świętej jest jego bardzo mocny wymiar chrystologiczny. Litery Alfa i Omega odwołują się przede wszystkim do Chrystusa, podobnie jak sam orzeł. Wymowa

---

11 Warsztaty produkujące sarkofagi miały w zwyczaju korzystać wielokrotnie z raz wypracowanych formuł – w tym przypadku podobna sytuacja nie ma miejsca.

12 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 77–78.

13 A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, dz. cyt., s. 114; F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 93.

trynitarna osiągnięta jest więc poprzez trzykrotne powtórzenie symbolu właściwego Synowi<sup>14</sup>.

Podjęmowane w tym najstarszym okresie sztuki chrześcijańskiej próby przedstawiania Trójcy Świętej, a więc również Boga Ojca, są bardzo nieśmiałe. Abstrakcyjne i trudne do uchwycenie pojęcie Boga Trójjedynego było nie lada wyzwaniem dla artystów. Pojawiające się formuły okazały się niewystarczające i w większości nie przyjęły się w ikonografii chrześcijańskiej. Najpewniejszym przedstawieniem okazało się ukazanie Trójjedynego Boga w chwilowej teofanii i te właśnie wyobrażenia przetrwały próbę czasu (*manus Dei* w scenie chrztu w Jordanie, wizyta trzech aniołów u Abrahama). Nie pretendowały one do oddania istoty Trójcy Świętej, a jedynie Jej widocznych i jasno opisanych w Piśmie Świętym interwencji. Inne, bardziej ambitne formuły, pragnące oddać sposób wiecznego trwania Boga, potykały się o dwie skrajności. W nadmierny sposób podkreślały odrębność osób Trójcy Świętej kosztem ich wspólnej natury (np. sceny stworzenia na sarkofagach) lub też przeciwnie – jedność osób była tak dalece wyrażona, że gubiła się ich odrębność (np. orzeł z Bawit). Przegląd tych wczesnych przedstawień wskazuje też jak bardzo sztuka chrześcijańska korzystała z już wcześniej wypracowanych formuł. Repertuar środków czerpała bowiem ze sztuki rzymskiej czy żydowskiej. Pierwsze przedstawienia Trójcy Świętej – zarówno te, które przyjęły się w sztuce, jak i te odosobnione – wskazują na namysł, jaki poświęcono temu zagadnieniu i są niezwykle interesującym świadectwem czasów, w jakich powstały.

## 2. Sztuka bizantyjska

W Bizancjum niezwykle restrykcyjnie podchodzono do kwestii nieprzedstawialności Boga. Silna podbudowa teologiczna sztuki chrześcijańskiego Wschodu stanowi jej rys charakterystyczny, a zakaz ukazywania Boga Ojca wypływający wprost z Biblii był tam niekwestionowany. Dlatego też właśnie Bizancjum opracowało typy przedstawień, za którymi stoi wysublimowana myśl teologiczna dotycząca działania Trójcy Świętej w historii. Aby odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób chrześcijański Wschód wskazywał na obecność pierwszej osoby Trójcy Świętej w danym przedstawieniu, należy prześledzić szereg dzieł ikonograficznych.

---

14 A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, dz. cyt., s. 112–113.

Dobrym punktem wyjścia do rozważań na temat ikonografii Boga Ojca w Bizancjum jest zespół mozaik pochodzących z kościoła San Michele in Africisco z ok. 547 roku (il. 7, 8). Wyraża on w sobie esencję wschodniego myślenia o wizerunku Boga w sztuce<sup>15</sup>. Zespół ten trafił w połowie XIX wieku do Berlina, gdzie pozostaje do dziś (obecnie Muzeum im. Bodego). W konsze apsydy pomiędzy archaniołami Michałem i Gabrielem umieszczony został Chrystus w postawie stojącej. Ma On nimb krzyżowy i przedstawiony jest jako młodzieniec ubrany w spodnią białą tunikę (*manicata*), wierzchnią niebieską tunikę ze złotym pasem (*clavi*) oraz purpurowy płaszcz będący atrybutem wodza (*paludamentum*). W prawej ręce trzyma krzyż-*tropaion* na wysokim trzonku<sup>16</sup>. Aniołowie po bokach są lekko zwróceny do Chrystusa, wykonują gest aklamacji i trzymają berła na wzór dworzan. Postacie umieszczone są na złotym tle, do jednej czwartej powierzchni rozciąga się lekko pagórkowata łąka. Otwarta księga, którą Chrystus trzyma w lewej dłoni, stanowi klucz do zrozumienia całej kompozycji. Zawiera ona dwa wersety z Ewangelii św. Jana: *Qui vidit me, vidit et Patrem* (J 14,9), *Ego et Pater unum sumus* (J 10,30). Przedstawienie to jasno wskazuje, że obrazem Boga Ojca może być tylko jego Syn. Objawieniem pierwszej osoby Trójcy Świętej jest jego Jednorodzony Syn, doskonale ukazujący wszelkie cechy tego, który go posłał. Ojca nie można przedstawić inaczej, jak tylko poprzez Syna. Postrzegany z perspektywy Nowego Testamentu starotestamentalny zakaz wykonywania wizualnych wyobrażeń Boga dany Mojżeszowi odnosi się do pierwszej osoby Trójcy Świętej. Sytuacja zmienia się radykalnie wraz z tajemnicą Wcielenia Syna Bożego, która jest teologiczną podstawą chrześcijańskiej sztuki ikonograficznej. Bizancjum podejmuje tę myśl w późniejszych wyobrażeniach zarówno Wcielonego Słowa, jak i całej Trójcy Świętej. Należy w tym miejscu wspomnieć o rozpowszechnionej w IV wieku herezji Ariusza, która głosiła pogląd, że odwieczny jest jedynie Bóg Ojciec i że był czas, gdy Syn nie istniał, co kwestionowało chrześcijańskie rozumienie Trójcy Świętej. Przedstawienie skonstruowane w sposób podkreślający jedność Ojca i Syna świadczy o współlistotności osób Trójcy Świętej i jest odpowiedzią na tezy arian<sup>17</sup>. Kontekst historyczny tym

15 Zob. A. Różycka-Bryzek, *O możliwości przedstawienia Boga na przykładzie raweńskiej mozaiki z VI w.*, dz. cyt., s. 25–31.

16 *Crux gemmata* odwołujący się do krzyża postawionego w Konstantynopolu przez Teodorzusa Wielkiego.

17 A. Różycka-Bryzek, *O możliwości przedstawienia Boga na przykładzie raweńskiej mozaiki z VI w.*, dz. cyt., s. 29.

bardziej więc podkreśla trynitarną wymowę dzieła i wskazuje na jedyną możliwą drogę przedstawiania pierwszej osoby Trójcy Świętej.

Na tym przykładzie widać pewien wyróżnik sztuki bizantyjskiej, który często jest pomijany. Jest nim daleko posunięty antropomorfizm. Powszechna opinia wiąże sztukę chrześcijańskiego Wschodu z abstrakcyjnymi formułami myślenia, tymczasem Bizancjum wyrosło z antycznego zamiłowania do logiki i jasności. Stąd niechęć tej sztuki do przedstawień symbolicznych. Wyraz temu dał 82 kanon synodu in Trullo z 692 roku zakazujący wyobrażeń symbolicznych Boga, takich jak krzyż i baranek<sup>18</sup>. Nie są one wystarczające ani uprawomocnione, skoro Bóg przyjął ciało ludzkie. Idąc za Anną Różycką-Bryzek, można powiedzieć, że klasyczna i hellenistyczna fascynacja fizycznym pięknem człowieka utrzymała się w Bizancjum właśnie dzięki dogmatowi o Wcieleniu<sup>19</sup>.

Ten zasadniczy rys sztuki Cesarstwa Wschodniego poddany jednak został ogromnej próbie. Pytanie o prawomocność przedstawień Boga w formie ludzkiej i Boga w ogóle z wielką siłą wybuchło w sporze ikonoklastycznym (726–787 i 813–843). Gdy cesarz Leon III Izauryjczyk kazał usunąć podobiznę Chrystusa z bramy Chalke prowadzącej do pałacu cesarskiego w Konstantynopolu, rozpoczął się ponad stuletni okres sporów o miejsce obrazów w Kościele. Czerpiąc z filozofii Platona, przefiltrowanej przez interpretację Plotyna i chrześcijańskie spojrzenie Pseudo-Dionizego Areopagity, Bizancjum wypracowało teologię ikony i przyznało obrazom realny związek z pierwowzorem<sup>20</sup>. Nie wdając się w szczegóły sporu i jego historyczny przebieg, należy jedynie zaznaczyć, że wizerunek Chrystusa uznano za prawomocny – Słowo samo przecież wcieliło się w formę widzialną<sup>21</sup>. Należy podkreślić, że nigdy nie dyskutowano możliwości przedstawiania pierwszej osoby Trójcy Świętej. Nie było to skutkiem zwykłego

---

18 *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. 11, red. G.D. Mansi, dz. cyt., s. 978–979.

19 A. Różycka-Bryzek, *O możliwości przedstawienia Boga na przykładzie raweńskiej mozaiki z VI w.*, dz. cyt., s. 26.

20 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 100–118.

21 Na temat kontrowersji ikonoklastycznej zob. m.in.: A. Grabar, *L'Iconoclasme byzantin: Dossier archéologique*, dz. cyt.; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 55–70; O. Jurewicz, *Schizma wschodnia*, Warszawa 1969, s. 83–102; O. Jurewicz, *Walki obrazoburców z ikonodulami w Bizancjum (717–843)*, „Meander” 1967, t. 22, nr 6, s. 269–282; C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312–1453: Sources and Documents*, Toronto 2004, s. 149–181; P. Karlin-Hayter, *Iconoclasm*, w: *The Oxford History of Byzantium*, red. C. Mango, New York 2002, s. 153–168; L. Brubaker, J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History*, Cambridge 2011.

pominięcia, braku zainteresowania czy nic nieznaczącą cisza. Było to wykluczenie a *priori*<sup>22</sup>. Niestworzona boskość jest absolutnie bezcielesna i nieopisywalna. Niemożność jej przedstawienia jest więc w pierwszej kolejności natury metafizycznej, dopiero później zaś doktrynalnej<sup>23</sup>.

Ostatecznymi wnioskami wypływającymi z ikonoklazmu dla omawianych zagadnień jest zgoda nie tylko na chrystomorficzne przedstawienie Boga, ale także usankcjonowanie wizji prorockich<sup>24</sup>. Logiczną konsekwencją założenia, że wszystko, co dostępne ludzkim oczom, jest przedstawialne, jest przyznanie stałego miejsca w sztuce widzeniom, szczególnie takich proroków jak: Izajasz, Ezechiel czy Daniel. André Grabar badając to zjawisko zwraca uwagę, że aby nie spowodować konfliktu z naczelną zasadą niewyobrażalności Boga, tłumaczono poprzez ikonografię wyjątkowość wizji i jej ograniczenie w czasie<sup>25</sup>. Czyniono to poprzez ukazanie wizjonera, któremu w drodze wyjątku przyznana została wizja, i izolowano maksymalnie samo „zjawisko” za pomocą świetlistej aureoli. Było to równoznaczne ze stwierdzeniem, że wydarzenie przypisane było konkretnej osobie i oddzielone od zwykłego świata.

Najstarszym przedstawieniem tego typu wiążącym się z pierwszą osobą Trójcy Świętej jest miniatura znajdująca się w rękopisie *Sacra Parallela* (il. 9) pochodzącym z końca IX wieku. Kurt Weitzmann zidentyfikował scenę jako wizję protomęczennika Szczepana, który w czasie swego kamienowania „pełen Ducha Świętego patrzył w niebo i ujrzał chwałę Bożą i Jezusa, stojącego po prawicy Boga. «I rzekł: Widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga»” (Dz 7,55–56)<sup>26</sup>. Miniatura spełnia wszelkie wymogi dotyczące tego typu przedstawień. W dolnej partii ukazany został Szczepan w pozie oranta, patrzący w górę w kierunku dwóch postaci zamkniętych w mandorli. Należy dodać, że taki schemat kompozycyjny czerpie z rzymskiej formuły ikonograficznej przedstawień wschodzącego Słońca i wniebowstąpienia duszy zmarłego

---

22 S. Bigham, *The Image of God the Father in Orthodox Theology and Iconography and Other Studies*, dz. cyt., s. 41–42.

23 E. Bœspflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 115.

24 Pierwsze przedstawienia wizyjne w sztuce chrześcijańskiej pojawiają się począwszy od 400 roku.

25 A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, dz. cyt., s. 116.

26 K. Weitzmann, *The Miniatures of the Sacra Parallela: Parisinus Graecus 923 (Studies in Manuscript Illumination)*, dz. cyt., s. 190.

cesarza<sup>27</sup>. Aureola, w której zamknięta została wizja męczennika, jest już jednak dodatkiem chrześcijańskim (choć pochodzącym prawdopodobnie z perskiego mazdaizmu). Przedstawienie ponad głową św. Szczepana reprezentuje to, co badacze z reguły określają mianem tzw. „Dwójcy”. Ciemnowłosa i brodaty Jezus w nimbie krzyżowym umieszczony jest po prawicy zasiadającej na tronie postaci o białych włosach i takimż zaroście, która reprezentuje Boga Ojca.

W świetle powyższego takie przedstawienie może budzić zrozumiałe zdziwienie i pytanie o podobną formułę przedstawienia, a także jej uzasadnienie. Wyobrażenie to zaczerpnięte zostało ze starotestamentowej wizji Daniela (Dn 7,9). Prorok ujrzał zasiadającego na tronie Przedwiecznego, którego włosy były „jakby z czystej wełny”. W dalszej części wizji pojawia się również „jakby Syn Człowieczy” wprowadzany przed Przedwiecznego (Dn 7,11). Tak więc wyobrażenie Boga, które w sztuce chrześcijańskiego Wschodu bywa nazywane „Odwieczny dniami” (łac. *Antiquus dierum*, gr. *Παλαιός των ημερών*), ma swoje uzasadnienie w Piśmie Świętym. Kwestia ta jest jednak bardziej skomplikowana. Księga Izajasza zapowiadając narodziny Dziecięcia nazywa je bowiem imieniem „Odwieczny Ojciec” (Iz 9,5), ponadto opis niemal identyczny z tym u Daniela występuje w Apokalipsie i z całą pewnością odnosi się do Syna Człowieczego: „Głowa Jego i włosy – białe jak biała wełna, jak śnieg” (Ap 1,14). Na pytanie o to, którą osobę Trójcy Świętej właściwie przedstawia wizerunek *Antiquus dierum* odpowiedź w Bizancjum jest jasna – starotestamentowe teofanie mogły być jedynie prefiguracjami nadejścia Chrystusa. Dwaj najwięksi teoretycy ikonodulii, a więc Jan z Damaszku i Teodor Studyta z całą stanowczością stwierdzają, że wizje prorockie były prefiguracją nadejścia Chrystusa w ciele, a nie Ojca<sup>28</sup>. Także teksty liturgiczne będące żywym świadectwem życia chrześcijańskiego mówią o wizjach Chrystusa, nigdy Ojca<sup>29</sup>. Takie stanowisko doprowadziło do zupełnie otwartego ukazywania obecności Chrystusa w scenach Starego Przymierza. Przywołać tu można przedstawienie wizji proroka Izajasza w *Topografii chrześcijańskiej* Kosmasa Indikopleustesa (il. 10) z drugiej połowy IX wieku. Izajasz,

27 W obu tych scenach pojawia się postać siedząca lub stojąca na ziemi i wznosząca ręce w kierunku boga (dla pierwszego typu jest to Tellus, personifikacja ziemi, dla drugiego – świadek wniebowstąpienia).

28 S. Bigham, *The Image of God the Father in Orthodox Theology and Iconography and Other Studies*, dz. cyt., s. 34–38. Por. Jan Damasceniński, *III Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, „Vox Patrum” 2009, t. 29, nr 53–54, s. 645.

29 Konkretnie teksty zob.: S. Bigham, *The Image of God the Father in Orthodox Theology and Iconography and Other Studies*, dz. cyt., s. 46.

którego usta oczyszczone zostały właśnie rozżarzonym węglem, kuli się przed tronem Pana Zastępów wyobrazonego jednoznacznie jako Chrystus – z odpowiednim typem fizjonomicznym, nimbem krzyżowym i inskrypcją imienną.

W związku z tym należy się przyjrzeć bliżej przedstawieniu w typie *Antiquus dierum*. Ikona pochodząca z klasztoru św. Katarzyny na Synaju i datowana na VII wiek wyobraża ubranego w złote szaty i zasiadającego na tęczy mężczyznę, prawą ręką błogosławiącego, w lewej zaś trzymającego kodeks (il. 11)<sup>30</sup>. Mężczyzna ten o białych włosach i brodzie zdefiniowany jest nimbem krzyżowym i inskrypcją, co rozstrzyga wszelkie wątpliwości dotyczące jego tożsamości. Jest to Emmanuel. Wizja ta odwołuje się do prorocstwa z Księgi Izajasza zapowiadającego nadejście Mesjasza: „Oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel” (Iz 7,14). Jest to więc przedstawienie Chrystusa-Namaszczonego w jego przedwiecznym bycie, symbolizowanym przez biel włosów i zarost oraz przez wizyjny charakter sceny odwołującej się zarówno do obrazu z Apokalipsy, jak i teofanii proroka Daniela.

Przedstawienie *Antiquus dierum* występuje też w Tetraewangeliarzu przechowywanym w Paryżu, pochodzącym z XI wieku (Il.12). Na pierwszej karcie Ewangelii św. Jana, pod umieszczonym w medalionie portretem ewangelisty, znajdują się trzy przedstawienia. W umieszczonym z lewej strony medalionie widnieje Chrystus jako dojrzały mężczyzna, podpisany greckimi literami *IC XC*, medalion środkowy prezentuje siwego starca określonego też jasno: *Παλαιός των ημερών*, medalion prawy zawiera młodzieńca – Emmanuela. Karta jest przejawem polimorfizmu w przedstawieniu Chrystusa, ale wskazuje też, że wszelkie teofanie Boże mają charakter chrystologiczny. Różnice w przedstawieniach wynikają z momentu historycznego, w którym miały one miejsce, jest to jednak ograniczenie wynikające z percepcji odbiorcy, nie zaś z samej natury Bożej będącej poza czasem. Są to manifestacje odwiecznego Boga w czasie<sup>31</sup>.

To samo zestawienie, a więc Chrystus, *Antiquus dierum* i Emmanuel, występuje w manuskrypcie z drugiej połowy XI wieku, przechowywanym w greckiej bibliotece patriarchalnej w Jerozolimie (il. 13). Scena przedstawia adorację Magów, w której każdy z nich niesie inną miniaturową osobę. André Grabar

---

30 K. Weitzmann, *Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons*, t. 1: *From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton (NJ) 1976, s. 41–42; Th. Mathews, *Early Icons of the Holy Monastery of Saint Catherine at Sinai*, w: R. Nelson, K. Collins, *Holy Image, Hallowed Ground*, Los Angeles (CA) 2006, s. 45.

31 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 127.

interpretował to przedstawienie jako obraz Trójcy Świętej<sup>32</sup>. Wiąże się ono z semickimi legendami przypisującymi każdemu z Magów inną wizję teofaniczną. Rozmawiając ze sobą w czasie powrotu, Magowie zorientowali się jak różne były ich doświadczenia. Według interpretacji trynitarnej, *Antiquus dierum* reprezentuje Boga Ojca, Chrystus – Syna Bożego, Emmanuel – Ducha Świętego. To przypisanie nie wydaje się jednak słuszne. Duch Święty nie był nigdy przedstawiany pod postacią Emmanuela. Silna tradycja typologiczna obecna w Bizancjum i uwagi poczynione we wcześniejszej partii pracy każą widzieć także w *Antiquus dierum* prefigurę Chrystusa. Samo wydarzenie oddania pokłonu przez wschodnich mędrców wiąże się jednoznacznie z cudem Wcielenia i jako takie nasuwa postulat chrystologicznego odczytywania każdej z postaci<sup>33</sup>. Także analogia z przedstawieniem w Teraewangeliarzu podkreśla związki z tajemnicą Wcielenia.

Znaczącą modyfikację zaobserwować można w Lekcjonarzu z góry Athos, przechowywanym w klasztorze Dionizego (il. 14) z końca XI wieku<sup>34</sup>. Miniatura, o której mowa, przedstawia w postawie stojącej Jana Ewangelistę jako starca wskazującego lewą ręką na grecką literę *theta*, w którą wpisana jest wizja teofaniczna. *Antiquus dierum* o białych włosach i zaroście, z nimbem krzyżowym zasiada na tronie z poduszką. Tym razem jednak Emmanuel, przedstawiony jako młody chłopiec pozbawiony nimbu krzyżowego, nie jest umieszczony z boku, a siedzi na kolanach Przedwiecznego.

Przywołać można jeszcze ilustrację znajdującą się pod tekstem symbolu nicejsko-konstantynopolińskiego w manuskrypcie datowanym na około 1150 rok, przechowywanym w Bibliotece Wiedeńskiej (il. 15). Dorosły Chrystus siedzi na kolanach białowłosego mężczyzny (wyobrażenie Boga Ojca), w rękach trzyma gołębicę (symbol Ducha Świętego). Całość zamknięta jest w okrągłej mandorli i otoczona chórami anielskimi adorującymi przedstawiony tron Boży. Aniołowie najwyższej triady (cherubiny, serafiny, trony) przywołują wizję Ezechiela będącą jednocześnie uzasadnieniem podobnego przedstawienia. Niezwykle piękno tej sceny nawiązuje do dworskiego rytuału, który trafnie przedstawia. O tym, że jest to z całą pewnością przedstawienie Trójcy Świętej, świadczy inskrypcja. Co jednak warto odnotowania, to miejsce powstania

32 A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, dz. cyt., s. 113.

33 S. Bigham, *The Image of God the Father in Orthodox Theology and Iconography and Other Studies*, dz. cyt., s. 83, 87.

34 Ch. Walter, *The Date and Content of the Dionysiou Lectionary*, „Deltion of the Christian Archaeological Society” 1985–1986, t. 13, s. 182.

manuskryptu – był to grecki klasztor w Italii, być może Grottaferrata niedaleko Rzymu<sup>35</sup>. Miejsce pochodzenia świadczyłoby zatem na korzyść wpływów zachodnich obecnych w sztuce bizantyjskiej, oddziałujących na rozwój typu przedstawień ojcostwa Boga Ojca. Gdyby jednak przyjąć bizantyjską proveniencję motywu, zastrzec należy, że jest on niezwykle rzadki, a popularność zyskuje dopiero na gruncie sztuki ruskiej<sup>36</sup>.

Podobnie mało reprezentatywne dla sztuki bizantyjskiej są ilustracje w *Homiliach* mnicha Jakuba z klasztoru Kokkinobaphos. Pochodzą one z XII wieku i przechowywane są w Paryżu<sup>37</sup>. Scena posłania archanioła Gabriela przez Trójcę Świętą (il. 16) przedstawia trzech młodych mężczyzn zasiadających na wspólnym tronie z podnóżkiem<sup>38</sup>. Środkowa postać Boga Ojca ukazana jest frontalnie, postacie po bokach zwracają się lekko ku Niemu. Gabriel patrzy na postać zasiadającą po prawicy Ojca – a więc Syna, choć samo polecenie odbiera od pierwszej osoby Trójcy Świętej. Takie przedstawienie, w którym cała Trójca Święta zasiada na jednym poziomie, znajduje swoje uzasadnienie w psalmie 110. Jego pierwsze wersety zostały następnie powtórzone u Mt 22,44: „Rzekł Pan do Pana mego: Siądź po prawicy mojej, aż położę Twoich nieprzyjaciół pod stopy Twoje”. Podobna prezentacja Trójcy Świętej nosi nazwę *synthronon* (σύνθρονον) lub Trójcy Nowego Testamentu. Ta pierwsza nazwa odwołuje się do biegnącej wokół wnętrza apsydy schodkowej ławy będącej miejscem zasiadania duchowieństwa. Druga – odnosi się do ostatecznego zwycięstwa nad grzechem i zasiadania Syna Bożego po prawicy Boga Ojca. Podkreśla to równość osób Trójcy Świętej, z których żadna nie zasiada wyżej, nie dominuje – nawet ich tron jest wspólny.

Ewidentnym wnioskiem wypływającym z dotychczasowego przeglądu zabytków sztuki bizantyjskiej jest stwierdzenie, że pierwsza osoba Trójcy Świętej wyobrażona może być jedynie pod postacią Syna, co na gruncie teologii odpowiada pojęciu równości natury Ojca i Syna. Zasadniczo od XI wieku chrześcijański Wschód obrazuje wprawdzie dogmat o Trójcy Świętej, jednak pierwsza osoba niezmiennie pojawia się jako Chrystus w bycie przedwiecznym – *Antiquus*

35 E. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 135.

36 S. Bigham, *The Image of God the Father in Orthodox Theology and Iconography and Other Studies*, dz. cyt., s. 91.

37 K. Linardou, *The Kokkinobaphos Manuscripts Revisited: The Internal Evidence of the Books*, „Scriptorium” 2007, t. 61, nr 2, s. 384–407.

38 Modelem dla niej był bliźniaczy egzemplarz przechowywany dziś w Watykanie.

dierum – typem fizjonomii i inicjałami wyraźnie określony. Układ postaci może być zarówno horyzontalny, jak i wertykalny. Tym samym można przyjąć, że właściwie każde przedstawienie Chrystusa – o ile nie jest to scena czysto narracyjna – jest równocześnie wizerunkiem Boga Ojca. Anioły najwyższej triady, przebywające według Pseudo-Dionizego Areopagity najbliżej Wszechmocnego, w sposób naturalny odsyłają do pierwszej osoby Trójcy Świętej, podobnie cztery istoty apokaliptyczne sławiące Boga hymnem *Trishagionu*<sup>39</sup>. Zdecydowany sprzeciw wobec bezpośredniego wyobrażenia Boga Ojca w sposób istotny pogłębia interpretację ikonografii Syna.

Konieczne jest jeszcze poświęcenie kilku słów teologii światła w Bizancjum<sup>40</sup>. Światło stanowi hipostazę boskiej emanacji, zaś jego obrazem w sztuce jest złoto i jego blask, tak powszechnie kojarzony ze sztuką chrześcijańskiego Wschodu<sup>41</sup>. Jak istotną rolę operowanie złotym tłem i jego blaskiem odgrywa we wschodnich kompozycjach, można zobaczyć na przykładzie mozaiki Zwiastowania znajdującej się w północno-wschodniej trompie kopuły w kościele Zaśnięcia Najświętszej Maryi i Panny w Dafni (ok. 1090 r., il. 17). Pomiedzy Maryją a Gabrielem rozciąga się wibrująca złota przestrzeń, zaś załamanie światła dokładnie pośrodku kompozycji tworzy wyraźny akcent, wypełniając scenę mistyczną Bożą obecnością. W Biblii Bóg wielokrotnie jest porównywany do blasku ognia

39 A. Różycka-Bryzek, *O możliwości przedstawienia Boga na przykładzie raweńskiej mozaiki z VI w.*, dz. cyt., s. 30–31.

40 Podstawowy w tym względzie wciąż pozostaje esej Sergiusza Awierincewa: S. Awierincew, *Złoto w systemie symboli kultury wczesnobizantyjskiej*, dz. cyt., s. 175–201.

Zagadnieniem tym zajmowałam się dokładniej w: M. Szcześniak, *Złoto jako środek artystycznego wyrazu a doświadczenie Boga*, w: *Sztuka – wartość – sacrum. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Pawłowi Taranczewskiemu z okazji 75. urodzin*, red. B. Bigaj-Zwonek, B. Hryszko, S. Góra, Kraków 2016, s. 205–218.

Dziełem zachodnim, pozostającym jednak we wschodnim nurcie teologii światła, jest miniatura ukazująca Boga w Trójcy Jedynej (1165, il. 127) ze *Scivias* Hildegardy z Bingen, obrazująca drugą wizję z drugiej księgi. Bóg Ojciec jest tu przedstawiony jako bardzo jasne światło otaczające postać w szafirowej szacie (Syn Boży), ujętą ognistym otokiem (Duch Święty). Ilustracja znana jest dzięki kopii dwunastowiecznego rękopisu wykonanej przez benedyktyńki w latach 1927–1933. Oryginał zaginął w czasie bombardowania Dreźnie podczas II wojny światowej. Por.: Hildegarda z Bingen, *Scivias*, t. 1: *Księga pierwsza i druga*, Kraków 2011, s. 267–277; M. Rzepińska, *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*, Kraków 1983, s. 117–118.

41 Symeon Nowy Teolog i Grzegorz Palamas podkreślali, że asceta w momencie ekstazy ogląda promieniowanie Boskich energii. Światło Taboru było w hezychazmie widzialnym przejawem energii Bożej. Zob. m.in. I. Trzcńska, *Światło i obłok. Z badań nad bizantyjską ikonografią Przemienienia*, Kraków 1998.

i światła, to On jest *Lux vera* (J 1,9). Na poziomie czysto materialnym świetlistość jest symbolem majestatu i wielkości Boga, co wyraźnie widać przy okazji opisu świątyni jerozolimskiej (1 Krl 6,20 i n.: „Tak więc wyłożył złotem zupełnie całą świątynię”; 1 Krl 7,48–51; 8,11–13: „[...] już zbudowałem Ci dom na mieszkanie, miejsce przebywania Twego na wieki”)<sup>42</sup>. Biblijne światło to zarówno jasność, umożliwiająca widzenie i poznanie (J 12,35: „Chodźcie, dopóki macie światłość, aby was ciemność nie ogarnęła. A kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie”), jak i blask, który zachwyca duszę i umysł (Ps 18,13: „Od blasku Jego obecności rozżarzyły się węgle ogniste”). Światło jest wyrazem chwały Pana (J 1,1–18), która przeraża, ale może też pocieszyć i ogrzać (Wj 24,17: „A wygląd chwały Pana w oczach Izraelitów był jak ogień pożerający na szczycie góry”).

Na gruncie filozofii piękno światła słońca czy blasku ognia uznał Plotyn, zapewniając zarazem teoretyczną podbudowę swemu osądowi. O pięknie stanowi dla niego jedność. Chodzi nie tyle o układ elementów, ile o same elementy. Proporcje, które dla Greków były wyrazem doskonałości, są nadal istotne, lecz Plotyn wyżej ceni rzeczy proste i niezłożone. Pseudo-Dionizy Areopagita z kolei za istotne uważał dwa czynniki piękna: harmonię i blask – *consonantia et claritas*<sup>43</sup>. Piękno złota bliskie jest pięknu światła dzięki strukturze znaczeniowej. Piękno światła jest bowiem proste i jednorodne, nie zna podziału na części, zaś jego doskonała proporcja to 1: 1 – podobnie jak blasku złota. Tym samym obecność złota w sztuce łączy się z pojęciem piękna absolutnego i jest symbolem boskości<sup>44</sup>. Można zatem mówić o przedstawieniach, w których istotną rolę odgrywa złoto, że są one emanacją doskonałości Bożej niewyraźnej – a więc w szczególny sposób ojcowskiej<sup>45</sup>.

Obecność pierwszej osoby Trójcy Świętej jest szczególnie akcentowana jeszcze w dwóch scenach, które należy tu przywołać<sup>46</sup>. *Gościnność Abrahama* oraz *Chrzest Pański* to jedyne przedstawienia o wymowie trynitarniej, które przetrwały

42 W. Stróżewski, *Claritas. Uwarunkowania historyczne i treść estetyczna pojęcia*, „Estetyka” 1961, t. 2, s. 142.

43 Tamże, s. 158. Zob. też P. Tendera, *Od filozofii światła do sztuki światła*, Kraków 2014.

44 W. Stróżewski, *Claritas. Uwarunkowania historyczne i treść estetyczna pojęcia*, dz. cyt., s. 184.

45 Por. A. Różycka-Bryzek, *O możliwości przedstawienia Boga na przykładzie raweńskiej mozaiki z VI w.*, dz. cyt., s. 28.

46 Nie wspominam tu o scenach stworzenia świata z Oktateuchów ze Smyrny i z Florencji – przedstawienie Przedwiecznego jest tam bowiem odosobnione i jest to ukazanie w typie *Antiquus diernum* – a więc zasadniczo niewnoszące nic nowego do omawianej problematyki. Zob. J. Lassus, *La création du monde dans les Octateuques byzantins du douzième siècle*, „Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot” 1979, t. 62, s. 85–148.

epokę wczesnochrześcijańską, popularne były w średniowieczu, a także epoce nowożytnej i dotarły aż do czasów najnowszych. Scena Chrztu Pańskiego ma tę przewagę, że objawienie trzech osób Bożych zostało dokładnie opisane przez ewangelie, nie pozostawiając miejsca na jakiegokolwiek wątpliwości. Jezus przedstawiany jest jako dorosły mężczyzna, Duch Święty – wedle biblijnego opisu – jako gołębica. Ojciec zmanifestował się poprzez głos – artyści rozwiązywali to najczęściej ukazując *manus Dei* – a więc powtarzając motyw, o którym była już mowa (np. *Psalterz Chludowa* z połowy IX wieku (il. 18) czy mozaiki w Hosios Lukas na Focydzie z połowy XI wieku). Podobnie zresztą przywoływano postać Boga Ojca także w scenie Przemienienia – mozaika w apsydzie klasztoru św. Katarzyny na Synaju (565–566) lub Zwiastowania – Martorana w Palermo (XII wiek). Zdarzają się jednak próby innego rozwiązania kompozycji. W Tetraewangeliarzu Komnenów (zwanym też Ewangeliarzem Urbana II), pochodzącym z około 1120 roku i przechowywanym w Watykanie, w scenie Chrztu Pańskiego ukazane jest otwarte niebo (il. 19)<sup>47</sup>. Niebieski segment przedstawia otwarte odrzwia i pusty tron. Przedstawienie tronu czekającego na Zasiadającego nosi nazwę tronu etimazji. Greckie słowo *etoimasia* oznacza przygotowanie i występuje m.in. w ósmym wersecie psalmu 9: „A Pan zasiada na wieki, swój tron ustawia (przygotowuje), by sądzić”. Sąsiedztwo słów w tym wersecie zaowocowało nazwą samej sceny. W sztuce starożytnej pusty tron był symbolem władzy boskiej lub cesarskiej. Antyczny zwyczaj przedstawiania tronu obok atrybutów (boga lub cesarza) przyjął się następnie w sztuce chrześcijańskiej<sup>48</sup>. Najstarsze przedstawienia tego typu pochodzą z reliefu brązowych środkowych drzwi kościoła Hagia Sophia w Konstantynopolu (ok. 360 r., il. 20) i z łuku triumfalnego bazyliki Santa Maria Maggiore w Rzymie (432–440 r.). Takie przedstawienie tronu, bez „Osoby sądzącej”, czyli będące symbolem nieobecności, zawiera w sobie jednak obietnicę jej nadejścia. Jest znakiem władzy i autorytetu. W myśl biblijnych słów: „Ojciec bowiem nie sądzi nikogo, lecz cały sąd przekazał Synowi” (J 5,22) oraz wizji w Apokalipsie, w których to Syn Człowieczy poddaje sądowi ludy, narody i języki, można by domniemywać, że etimazja odnosi się do Chrystusa. I rzeczywiście, w większości przedstawień tak właśnie jest. Często na tronie pojawiają się atrybuty Chrystusa – baranek, księga, krzyż (por. m.in. dwunastowieczne wyobrażenie Sądu Ostatecznego w bazylice Wniebowzięcia

47 Digital Vatican Library, Urb.gr.2, [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Urb.gr.2](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.gr.2) (dostęp: 30.03.2019).

48 Ch. Walter, *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyńskiego*, Warszawa 2007, s. 222–223.

NMP w Torcello z dolnym pasem zawierającym obraz pustego tronu). Zdarza się jednak, że występuje ono w kontekście trynitarnym – tak jak w omawianym przedstawieniu – i towarzyszą mu Syn Boży ukazany w ludzkim ciele i gołębicą wyobrażającą Ducha Świętego. Można wtedy mówić o zastosowaniu tego przedstawienia do wyrażenia obecności Boga Ojca. Jest to sposób myślenia, który można zaobserwować także w przedstawieniu *Antiquus dierum*. Sam motyw stanowi właściwie odniesienie do Syna Bożego, ujawnia się w nim jednak ten, od którego Syn pochodzi<sup>49</sup>.

Teofaniczny charakter wizji Abrahama i liczba trzech osób, które mu się ukazały, w naturalny sposób doprowadziły do trynitarnej interpretacji tego wydarzenia. Temat gościnności Abrahama (*Philoxenia*) na chrześcijańskim Wschodzie ogranicza się do samej sceny uczty, pomijając scenę powitania. Można właściwie mówić o dwóch redakcjach tej sceny – izokefalicznej i dominującej. Ta pierwsza nie wyróżnia żadnej z osób, umieszczając głowy na jednym poziomie (bazylika św. Witalisa w Rawennie, druga ćwierć VI w., il. 21<sup>50</sup>), druga akcentuje postać środkową (Psałterz Barberini, XI w., il. 22<sup>51</sup>). Postać ta może posiadać nimb krzyżowy, co nasuwa interpretację tego wydarzenia jako wizyty Chrystusa z dwoma aniołami (jak chcieli niektórzy ojcowie Kościoła), ale może też być rozumiana w kontekście monarchii Boga Ojca.

Twórcy, a raczej fundatorzy oraz teologowie sztuki bizantyjskiej (wyrosłej z korzenia sztuki antycznej i wczesnochrześcijańskiej), podjęli samodzielny namysł nad ikonografią Trójjedynego Boga. Doszli też do siebie tylko właściwych wniosków. Boga Ojca nie przedstawiano nigdy bezpośrednio. Zaznaczano jednak jego obecność, a robiono to na kilka sposobów. Najprostszym i właściwie najstarszym sposobem było użycie znaku-symbolu, a więc ręki Bożej czy przygotowanego pustego tronu. Ta linia przedstawień zaznacza się już w sztuce dawniejszej. Bizancjum sięga tylko po istniejące już formuły. Drugim nurtem jest odesłanie do Boga Ojca poprzez antropomorficzne przedstawienie Syna Bożego. Zgoda na ukazanie Mesjasza została okupiona długim i burzliwym sporem ikonoklastycznym, który wymagał jasnego i nieodwołalnego rozstrzygnięcia.

49 E. Böespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 91.

50 Choć gesty postaci w zasadzie wskazują na Wędrowca w centrum, por.: A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, dz. cyt., s. 114.

51 Digital Vatican Library, Barb.gr.372, [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Barb.gr.372](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.gr.372) (dostęp: 20.09.2018). Zob. *The Barberini Psalter: Codex vaticanus Barberinianus graecus 372*, red. J. Anderson, P. Canart, Ch. Walter, Zürich 1989.

Ostateczną konsekwencją przedstawień Syna w sztuce jest przyzwolenie na to, aby reprezentował On – według słów biblijnych – Ojca. Szczególnie predysponowane do tego zadania było przedstawienie w typie *Antiquus dierum*, a więc Syna w swoim bycie przedwiecznym. Istniejący poza czasem i przed czasem o białych włosach i zarostie *Starzec dni* stał się figurą tego, którego ukazać nie można. Najoryginalniejszą jednak myślą i niespotykaną już poza Bizancjum – nawet w sferze wpływów Imperium Wschodniego – jest rozumienie blasku jako oddającego istotę prostoty Bożego bytu. Złoto jako medium światła zyskało w sztuce wymiar mistyczny i jako takie w sposób doskonały oddawało obecność Najwyższego – niematerialną, a jednak uchwytą.

### 3. Sztuka ruska

Naturalnym spadkobiercą myśli i sztuki religijnej Bizancjum była Ruś. Sztuka religijna rozwijająca się na tych terenach z jednej strony doprowadziła do pełni rozkwitu niektóre wyobrażenia Trójcy Świętej, z drugiej – nadała im nową interpretację, nierzadko sprzeczną z ortodoksją Wschodu. Obecne w sztuce religijnej zjawiska zachodzące na terenach ruskich są na tyle ciekawe, że warto się im bliżej przyjrzeć. To, co zwraca uwagę w pierwszej kolejności, to podnoszony przez wielu badaczy związek pomiędzy pojawianiem się konkretnych przedstawień Trójcy Świętej a wydarzeniami historycznymi. Ta ścisła korelacja dobrze ukazuje kulturotwórczą rolę wizerunków Trójcy Świętej i ich rolę w walce z herezjami.

Przedstawieniem najwcześniej występującym na ziemiach ruskich jest *Gościnność Abrahama*. Scena ta pojawia się już we freskach Soboru Sofijskiego w Kijowie (galeria północna, 1043–1046, il. 23)<sup>52</sup>. Śmiałe ujęcie tego tematu widoczne jest również dwa wieki później na fresku Teofana Greka w cerkwi Przemienienia Pańskiego w Nowogrodzie (1378, il. 24)<sup>53</sup>. Kompozycja ta zachowała się tylko częściowo. Zwracają w niej uwagę szkicowe pociągnięcia pędzla i rozpostarte skrzydła środkowego anioła, obejmujące dwóch jego niebiańskich towarzyszy. Łączność pomiędzy postaciami zasiadającymi przy stole i reprezentującymi Trójcę, osiągnięta tak prostym zabiegiem, niesie w sobie zapowiedź głębszej jedności wyrażonej przez Andrieja Rubłowa parę dekad później. Ikona *Trójcy Starotestamentowej* jego autorstwa, znajdująca się obecnie w Galerii

52 H. Logvin, *Kiev's Hagia Sophia*, Kiev 1971, ryc. 244.

53 B.H. Лазарев, *Искусство Новгорода*, dz. cyt., s. 67–91.

Tretiakowskiej w Moskwie (il. 25), powstała dla Ławry Troicko-Sergijewskiej (Siergiejewski Posad) ok. 1410–1427 r. (przyjmując szerokie ramy datacji)<sup>54</sup>. Wyjątkowość Rublowskiej interpretacji tematu polega na wydobyciu wzajemnego powiązania postaci aniołów. Grupa niebiańskich gości zamknięta jest w okręgu wyznaczonym konturem sylwetek (w tym eleganckim pochyleniem głów). Wzajemna łączność wyraża się zarówno w gestach rąk, jak i wygięciu ciała czy wymianie spojrzeń. Kielich w centrum scala kompozycję, wyznaczając zarazem jej punkt ciężkości. Pominięcie wszelkich motywów mogących nadać charakter narracyjno-historyczny dziełu (Abraham, Sara, trzy kielichy w miejsce jednego, scena zabijania wołu itp.) zaowocowało niezwykłą powściągliwością ikony. Jedyne elementy ujęte przez Rublowa to umieszczone za grupą postaci: skała, drzewo i budowla. Wtapiają się one harmonijnie w całość, stanowiąc jedynie tło kompozycji. Wzajemne powiązanie postaci, a także uczucie pewnego zawieszenia w czasie i atmosfera intymności, osiągnięte niezwykle oszczędnymi środkami artystycznego wyrazu, pozwoliły Wojsławowi Molè określić tę ikonę jako „rozmowę wiekuistego trwania”<sup>55</sup>. Ta redakcja tematu, już przecież wielokrotnie omawianego, stanowi szczyt symbolicznego pojmowania tego starotestamentowego wydarzenia i jest istotnym wkładem do artystycznej dyskusji o naturze Trójcy Świętej.

Omawiając tę ikonę, należy postawić dwa pytania – o okoliczności jej powstania oraz możliwą identyfikację osób. Dyskusja dotycząca tego drugiego zagadnienia koncentruje się zasadniczo na postaci anioła środkowego i anioła z lewej strony. Postać po prawej, za którą wznosi się skała, uznawana jest za Ducha Świętego. Monarchia Boga Ojca, tak wyraźnie podkreślana w kręgu kultury chrześcijańskiego Wschodu, kazałaby dopatrywać się postaci Boga Ojca w aniele znajdującym się w centrum, którego głowa umieszczona jest nieznacznie wyżej niż towarzyszy. Lazarev przyjmuje jednak, że symbolizuje on postać Syna Bożego, zaś Bóg Ojciec przedstawiony jest po lewej stronie<sup>56</sup>. Taką wykładnię sugeruje kierunek spojrzeń postaci. Przy całej odrębności osób Bożych, zaznaczonej

54 Zob. m.in. V. Antonova, *La «Trinité» de Roublev étudiée à la Galerie Tretiakov (Patine et peinture originelle)*, dz. cyt., s. 249–252.

55 W. Molè, *Ikona ruska*, Warszawa 1956, s. 42.

56 В.Н. Лазарев, *Московская школа иконописи. Les icônes de l'école de Moscou*, Москва 1980, s. 24. Inne zdania są m.in.: K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 143; M. Alpatov, *La Trinité dans l'art byzantin et l'icône de Roublev. Études comparatives*, „Revue des études byzantines” 1927, t. 146, s. 150–184. Według nich to anioł środkowy jest przedstawieniem Ojca.

zarówno w ich strojach, jak i atrybutach znajdujących za nimi (nad interpretacją których także toczą się dyskusje), gestach, a nawet osobnych ławach, na których siedzą, wspólna natura osób Bożych zdaje się wyrażać właśnie w niepewnej ich identyfikacji. Okoliczności powstania ikony związane są ze św. Sergiuszem z Radoneża (1314–1392), odnowicielem prawosławnego życia monastycznego. To właśnie na jego cześć Rublow stworzył swe dzieło, które pierwotnie znajdowało się w Ławrze Troickiej założonej przez tego świętego. Zauważalny wzrost popularności kultu Trójcy Świętej na ziemiach ruskich (wyrażający się m.in. dużą liczbą świątyń dedykowanych Trójcy Świętej) datuje się właśnie od powstania tego klasztoru i nabożeństwa jakim św. Sergiusz otaczał Boga Trójjedynego. Michał Janocha oraz Aleksandra Sulikowska-Gąska uważają, że pojawienie się ikony należy rozpatrywać przede wszystkim w kontekście trynitarnego rozumienia wydarzenia zesłania Ducha Świętego<sup>57</sup>. Rzeczywiście, dzieło Rublowa pełniło funkcję właśnie takiej ikony świątecznej. W badaniach nad tą ikoną obecny jest jednak bardzo silny nurt wiążący jej powstanie z wystąpieniami heretyckimi (K. Onasch, L. Retkowska, W. Lazarev). Mowa tu przede wszystkim o sektach tzw. judaizantów i strygników kwestionujących – pomijając wszystko inne – dogmat trynitarny. Rublowskie ujęcie tematu miało za zadanie przynieść w sukurs Kościołowi prawosławnemu walczącemu z atakami na tę centralną prawdę wiary. Przedstawienie Trójcy Świętej na ikonie Rublowa wywoływało wiele krytycznych uwag ze strony heretyków. Uważali oni, że trzy oddzielne istoty na ikonach przedstawiają nie jednego, a trzech różniących się między sobą bogów<sup>58</sup>. Głęboki wewnętrzny związek pomiędzy postaciami Rublowa miałby więc być odpowiedzią na podobne zarzuty. Odpowiedź na pytanie o to, na ile ikona spełniła swoją funkcję (o ile przyjął taką linię interpretacyjną), nie jest oczywista. Z pewnością weszła ona do powszechnej świadomości i uznana została za arcydzieło. Wydaje się jednak, że jej wymowa była zbyt skomplikowana, a kompozycja w swej czystszej formie trudna do powtórzenia. Choć tzw. Sobór Stu Rozdziałów (1551) zalecał ją jako wzór wszystkich ikon Trójcy Świętej, to już w drugiej połowie XVI wieku wszelkie przedstawienia toną wręcz w mnogości szczegółów, zatracając powściągliwy charakter kompozycji Rublowa<sup>59</sup>.

57 A. Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, dz. cyt., s. 124.

58 Л.С. Ретковская, *О появлении и развитии композиции Отечество в русском искусстве XV–XVI веков*, dz. cyt., s. 240.

59 K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 90.

Lazarev uważa, że przedstawienia Trójcy Starotestamentowej miały charakter zbyt kontemplacyjny i abstrakcyjny, a przez to były nieczytelne dla wiernego, pragnącego jasnego rozróżnienia poszczególnych osób Trójcy Świętej<sup>60</sup>. Wspomniane wystąpienia heretyków wymusiły zrewidowanie dotychczasowych tematów i ich redakcji oraz skłoniły do poszukiwań innej formuły obrazowej<sup>61</sup>. W ten sposób to właśnie na gruncie ruskim doszło do utożsamienia Boga-Starca (zwanego „Starowiecznym” – *Antiquus dierum*) z pierwszą osobą Trójcy Świętej. Pochodząca z przełomu XIV i XV wieku ikona *Ojcostwo*, powstała w Nowogrodzie, a obecnie znajdująca się w Galerii Tretiakowskiej, jest pierwszym przykładem tego zjawiska (il. 26)<sup>62</sup>. Temat ojcostwa pojawia się w sztuce ruskiej nagle i od razu w pełni wykształconej formie. Zazwyczaj wskazuje się na dwa możliwe kierunki zapożyczenia – z Bizancjum lub Półwyspu Bałkańskiego<sup>63</sup>. Jeśli chodzi o pierwszą możliwość – o stopniowym wykształcaniu się tematu *paternitas* z przedstawień *Antiquus dierum*, a następnie tzw. „Dwójcy”, była już mowa. Należy tu wspomnieć o pochodzącej z terenu Bałkanów miniaturze z trzeciej ćwierci XIV wieku znajdującej się w bułgarskim Psalterzu Tomicza (il. 27)<sup>64</sup>. Jednak także tu napis *IC XC* powtarza się przy obu postaciach, aby podkreślić tożsamość postaci *Antiquus dierum* i Chrystusa-Emmanuela. W ten sposób miniaturzysta zabezpieczył się na wypadek możliwego oskarżenia o herezję<sup>65</sup>.

60 В.Н. Лазарев, *Об одной новгородской иконе и ереси антитринитариев*, dz. cyt., s. 101.

61 Zob. A. Sulikowska-Gąska, *O wpływie judaizantów na sztukę Rusi*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, Białystok 2010, s. 457–466.

62 W sztuce ruskiej znany był oczywiście typ *Antiquus dierum*, występujący np. w cerkwi Zbawiciela na Neredicy w Nowogrodzie (1199) czy w dwunastowiecznej ikonie *Zwiastowania* z Ustiuga. *Odwiecznego dniami* należy tu jednak postrzegać jako drugą osobę Trójcy Świętej. В.Н. Лазарев, *Об одной новгородской иконе и ереси антитринитариев*, dz. cyt., s. 108.

63 Choć zaznaczyć też należy obecność analogicznych przedstawień na zachodzie Europy – stąd Émile Mâle wywodzi ten typ przedstawienia z Francji (Saint-Denis). É. Mâle, *L'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France: étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*, Paris 1910, s. 204–207. Za genezę bizantyjską opowiadają się m.in. Alfred Haeckel i Adelheid Heimann. Zob.: A. Hackel, *Die Trinität in der Kunst. Eine ikonographische Untersuchung*, Berlin 1931; A. Heimann, *Trinitas Creator Mundi*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institute” 1938–39, nr 2, s. 42–52.

64 Л.С. Ретковская, *О появлении и развитии композиции Отечество в русском искусстве XV–XVI веков*, dz. cyt., s. 254.

65 В.Н. Лазарев, *Об одной новгородской иконе и ереси антитринитариев*, dz. cyt., s. 103.

W ikonie nowogrodzkiej jednak postacie są już podpisane w sposób niepozostawiający wątpliwości – Ojciec, Syn i Święty Duch. Wprawdzie przy ramionach Boga Ojca i ponad gołębicą wciąż figuruje napis IC XC, jednak bezdyskusyjny podpis na wysokości głowy zasiadającego na tronie Starca identyfikuje go jako pierwszą osobę Trójcy Świętej<sup>66</sup>. Powtórzenie inicjałów Syna Bożego świadczy tutaj raczej o podkreśleniu prawdy o współistotności i równości osób Trójcy Świętej, która była negowana przez strygołników. Pojawienie się tematu *pater-nitas* w sztuce szeroko pojętego chrześcijańskiego Wschodu jest często łączone z wystąpieniami heretyckimi. Formuła podkreślająca jedność – ściśle wertykalny układ, wspólne zasiadanie, właściwe inskrypcje, przy jednoczesnej odrębności przedstawionych osób Trójcy Świętej – była doskonałym narzędziem do walki z atakami na dogmat trynitarny. Według niektórych badaczy także podobne przedstawienia w Bizancjum i na Bałkanach pełniły taką funkcję, zaś inspiracją do ich pojawienia się była rozpowszechniona tam sekta bogomilów<sup>67</sup>.

Na korzyść interpretacji ikony nowogrodzkiej wykorzystywanej do walki z herezją przemawia jeszcze dodatkowo fundacja bizantyjskiej księżniczki Zoe Paleolog, żony wielkiego księcia moskiewskiego Iwana III, która w 1499 roku ofiarowała tkaninę liturgiczną do Ławry Troicko-Sergijewskiej (il. 28)<sup>68</sup>. Na tkaninie występują między innymi dwa przedstawienia – Trójcy Starotestamentowej oraz Ojcostwa. Dynastyczna walka, jaka toczyła się w tym czasie pomiędzy Zoe, pragnącą zapewnić swemu synowi Wasylowi prawo do władzy, a Heleną Wołoszanką, pragnącą tego samego dla swego syna Dymitra, rozgrywała się bowiem także na płaszczyźnie religijnej. Helena była heretyczką, a co za tym idzie, podważała naukę o Trójcy Świętej. Rok 1499 jest czasem, kiedy Wasyl III został ogłoszony wielkim księciem Nowogrodu i Pskowa, a więc jest rokiem triumfu Zoe. Jej fundacja ma charakter dziękczynny i wyraża zwycięstwo zarówno na polu politycznym, jak i religijnym. Jedyne prawowierne wyznanie zwyciężyło raz jeszcze, udowadniając swoją słuszność. Obecność dwóch scen trynitarnych miała podkreślać ortodoksję Zoe (i jej syna), była nośnikiem konkretnej treści – o istnieniu i wierze w Boga Trójjedynego.

66 Tamże, s. 110.

67 Por. rozdział wcześniejszy – „Sztuka bizantyjska”, zob. także P. Czarnecki, *Geneza i ewolucja dogmatu teologicznego sekty bogomilów (X–XII w.)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 2007, t. 1291, nr 134, s. 25–40.

68 Л.С. Ретковская, *О появлении и развитии композиции Отечество в русском искусстве XV–XVI веков*, dz. cyt., s. 239.

Temat *paternitas* na Rusi został też włączony do oficjalnego programu malowideł umieszczanych we wnętrzach świątyń. Przestał być więc jedynie domeną prywatnych fundacji, a zyskał wymowę usankcjonowaną całym autorytetem Cerkwi. Umieszczany bywał w czaszy kopuły, miejscu dotychczas zajmowanym przez przedstawienie Chrystusa Pantokratora. Zgodnie z symboliką wnętrza sakralnego, środkowa część świątyni oznaczała ziemski Kościół, kopuła – niebo, Chrystus w czaszy był równocześnie adresatem modlitw, jak i głową Kościoła. Wraz z umieszczeniem w tym miejscu tematu ojcostwa podkreślony został przystęp do pierwszej osoby Trójcy Świętej, który wierni mają przez Syna w Duchu Świętym. Wartą odnotowania zmianą kompozycyjną są rozpostarte ramiona Boga Ojca. Przedstawienie tego typu znajduje się w kopule soboru archangielskiego moskiewskiego Kremla (pierwotne malowidło z 1509 r., il. 29). Napis sławi Ojca, Syna i Ducha Świętego w ich jednym bycie. Głowa pierwszej osoby Trójcy Świętej otoczona jest nimbem złożonym z dwóch nakładających się na siebie figur – czerwonej i niebieskiej, mających symbolizować mądrość, która stworzyła cały świat (niebo i ziemię)<sup>69</sup>.

Najstarsze na Rusi monumentalne przedstawienie *Odwiecznego dniami* (niebędące częścią przedstawienia Trójcy Świętej), tożsamego z Bogiem Ojcem, znajduje się w cerkwi Uspieńskiej w monasterze Swijażskim (1561, il. 30)<sup>70</sup>. *Odwieczny dniami* umieszczony jest w otoczeniu najwyższej hierarchii anielskiej na podłuczcu arkady przed konchą apsydy. Jest to część rozbudowanego przedstawienia Wielkiego Wejścia, który to temat w takiej właśnie postaci odtąd na stałe wejdzie do programu malarskiego ruskich cerkwi<sup>71</sup>.

Należy jeszcze wspomnieć o ikonie czterodzielnej z soboru Zwiastowania na Kremlu moskiewskim, pochodzącej z 1547 roku (il. 31). W pierwszej części – „I spoczął Bóg dnia siódmego” – widnieje przedstawienie Boga Ojca podtrzymującego krzyż z przybitym Synem okrytym skrzydłami cherubinów, pomiędzy nimi znajduje się gołębica wyobrażająca Ducha Świętego<sup>72</sup>. Temat ten nosi

69 Л.С. Ретковская, *О появлении и развитии композиции Отечество в русском искусстве XV–XVI веков*, dz. cyt., s. 248.

70 A. Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, dz. cyt., s. 256.

71 Wielkie Wejście to moment, w którym chleb i wino są niesione w procesji do głównego ołtarza po liturgii słowa. Na temat obrzędu *prothesis* – odpowiedniego przygotowywania prosfory i jego przedstawień zob. Ch. Walter, *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyńskiego*, dz. cyt., s. 230–232, 246–250.

72 Л.С. Ретковская, *О появлении и развитии композиции Отечество в русском искусстве XV–XVI веков*, dz. cyt., s. 256.

nazwę *Obrazu Dawidowego* lub też *Tyś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka*. Pierwsza nazwa odwołuje się do Księgi Psalmów (zwl. Ps 110) i związku między Chrystusem a Dawidem. Bardziej interesujące w kontekście aktualnych rozważań jest drugie określenie. Choć bowiem to Chrystus jest zarówno kapłanem, jak i ofiarą, to tu w roli kapłana występuje Bóg Ojciec podtrzymujący krzyż. Jest to więc nowy rys w przedstawieniach pierwszej osoby Trójcy Świętej, podkreślający jej godność. To względem Boga Ojca zostało popełnione wykroczenie, jemu więc należy się zadośćuczynienie i jedynie On może je przyjąć. Zastanawiając się nad genezą artystyczną tego typu przedstawienia, można przywołać zachodnie przedstawienia *Tronu Łaski* czy *Stygmatyzacji św. Franciszka*<sup>73</sup>. Być może jednak wyprowadzanie wszelkich nowości z Zachodu jest zbyt prostym założeniem i lepiej przyjąć większą niezależność sztuki ruskiej w tym względzie.

Również w ikonie czterodzielnej – w części *W grobie ciałem...* – pojawia się najstarsze na gruncie rosyjskim przedstawienie *Trójcy Nowotestamentowej*, a więc Boga Ojca i Syna Bożego, zasiadających na jednym tronie (pomiędzy nimi jest oczywiście obecny Duch Święty pod postacią gołębicy)<sup>74</sup>. Biblijne uprawnienie tego tematu zostało już omówione (Ps 110), należy tylko zaznaczyć, że to przedstawienie zyskało dużą popularność w sztuce ruskiej<sup>75</sup>.

Chrześcijańska sztuka ruska wprowadziła własny rys do ikonografii Boga Ojca. Przejście, jakie dokonało się w ikonie nowogrodzkiej – zdefiniowanie hipostazy *Odwiecznego dniami* jako pierwszej osoby Trójcy Świętej – jest krokiem, jaki nigdy nie mógłby się dokonać w Bizancjum. I choć linia rozwojowa przedstawień Trójcy Świętej sięga swymi korzeniami Cesarstwa Wschodniego, to wnioski, jakie ostatecznie wyciągnięto na Rusi, są odmienne. Sztuka ruska przedstawia w ikonografii osobę Boga Ojca konkretną i namacalną, nie pozostawia niedopowiedzenia przenikniętego ciszą pełną obawy o bluźnierstwo. Ikonografia trynitarna wychodzi naprzeciw odbiorcy, jest bardziej zrozumiała. Przejście to dokonuje się z jednej strony za sprawą ruchów heretyckich i wynika z konieczności znalezienia zrozumiałej i dobitnej formuły walki z atakami na prawowierną doktrynę, z drugiej – jest wynikiem pewnej apokryfizacji kultury ruskiej<sup>76</sup>. Źródła pisane pochodzące z XVI wieku ostatecznie potwierdzają to,

73 K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, dz. cyt., s. 139.

74 A. Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, dz. cyt., s. 268.

75 Л.С. Ретковская, *О появлении и развитии композиции Отечество в русском искусстве XV–XVI веков*, dz. cyt., s. 268.

76 A. Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, dz. cyt., s. 255.

co dokonało się na gruncie sztuki – interpretują *Odwiecznego dniami* jako Boga Ojca<sup>77</sup>. Tym samym przedstawienia pełnią ważną funkcję w życiu religijnym, ale także społecznym i politycznym. Są nośnikami konkretnych treści i zakotwiczone pozostają w konkretnych wydarzeniach historycznych. Nie tylko odpowiadają na zaistniałą sytuację, ale też swoją odpowiedzią tworzą nową jakość i kreują rzeczywistość. Pełnią funkcję kulturotwórczą. Ostateczną konsekwencją ich istotnej roli jest umieszczenie przedstawień Boga Ojca w oficjalnym kanonie malowideł powstających we wnętrzu świątynnym.

Walka z herezją otrzymuje więc z jednej strony odpowiedź niezwykle racjonalną i namacalną – jest to nurt bezpośredniego przedstawiania pierwszej osoby Trójcy Świętej, z drugiej jednak nie można zapomnieć o kontemplacyjnym i mistycznym dziele Rublowa. Geneza obu tych sposobów myślenia o Trójcy Świętej jest wspólna, odmienne jednak pozostają rozwiązania. Trójca Rublowa jest dziełem wybitnym, ale jej wyjątkowy charakter jest właściwie nie do powtórzenia. Kolejne redakcje tematu gubią to, co najistotniejsze, zatracają to, co w tak mistrzowski sposób zostało na niej wyrażone. Ikona ta daje w jakiś tajemniczy sposób przystęp do życia wewnętrznego Trójcy Świętej, ukazuje czym jest jedność natur przy jednoczesnej odrębności osób. Jest jednak dziełem odosobnionym w głębi swego wyrazu. Znakomita kompozycja, kolorystyka, układ postaci i ich gestów czynią z niej arcydzieło, a arcydzieła nie sposób powtórzyć. Jest to szczyt pewnego artystycznego sposobu myślenia o Bogu Trójjedynym.

Pragnienie jak największego zbliżenia się do tajemnicy Trójcy Świętej zaowocowało w niejednym przypadku bardzo złożonymi kompozycjami, najczęściej niezrozumiałymi dla odbiorców. Trzeba jednak przyznać, że problematyka trynitarna zyskała na Rusi nowe oblicze, a zastosowane na tych terenach rozwiązania są najczęściej pomijane w głównym nurcie badań nad sposobami wyobrażenia osób Trójcy Świętej w sztuce chrześcijańskiej.

#### 4. Sztuka zachodniego średniowiecza

Wyraźną cezurą w ikonografii trynitarnej Zachodu, a więc tym samym w sposobach ukazywania postaci Boga Ojca, jest wiek XII. To właśnie wtedy rodzą się zasadnicze typy przedstawieniowe, które zyskują popularność w następnych

---

77 Zob. np. wypowiedzi metropolity Moskwy i Wszechrusi Makarego na soborze w latach 1553–1554, za: A. Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, dz. cyt., s. 252, 254.

stuleciach. Już dawno rozpoznane zjawisko renesansu sztuki około roku 1200 znajduje swoje odbicie także w omawianym tutaj zagadnieniu<sup>78</sup>. Zanim jednak zostaną poddane analizie zasadnicze typy kompozycji, typowe dla sztuki Zachodu, trzeba wspomnieć o kilku zabytkach datowanych sprzed tego czasu.

Spór ikonoklastyczny, który w tak zasadniczy sposób określił charakter sztuki bizantyjskiej, w pewnym sensie odbił się także echem w zachodniej sztuce chrześcijańskiej. Najczęstszym przykładem podawanym w tym kontekście jest mozaika znajdująca się w apsydzie Oratorium Zbawiciela w Germigny-des-Prés fundacji Teodulfa (803–806, il. 32)<sup>79</sup>. Przedstawia ona Arkę Przymierza według biblijnego opisu w Księdze Wyjścia:

I uczynią arkę z drzewa akacjowego [...]. I pokryjesz ją szczerem złotem wewnątrz i zewnątrz [...]. Odlejesz do niej cztery pierścienie ze złota i przymocujesz je do czterech jej krawędzi: dwa pierścienie do jednego jej boku i dwa do drugiego jej boku. Rozkażesz zrobić drążki z drzewa akacjowego i pokryjesz je złotem. I włożysz drążki te do pierścieni po obu bokach arki celem przenoszenia jej [...]. I uczynisz przeblagalnię ze szczerego złota: [...] dwa też cheruby wykujesz ze złota. Uczynisz zaś je na obu końcach przeblagalni. [...]. Cheruby będą miały rozpostarte skrzydła ku górze [...]. I ku przeblagalni będą zwrócone twarze cherubów. Umieścisz przeblagalnię na wierzchu arki, w arce zaś złożysz Świadection, które dam tobie. Tam będę się spotykał z tobą i sponad przeblagalni i spośród cherubów, które są ponad Arką Świadection, będę z tobą rozmawiał o wszystkich nakazach, które dam za twoim pośrednictwem Izraelitom. (Wj 25,10–22).

Arka umieszczona została pomiędzy dwoma ogromnymi aniołami, którzy jedną rękę wznoszą w geście aklamacji, drugą zaś wskazują na cenną skrzynię. Oś symetrii mozaiki wyznaczona jest przez skrzyżowanie skrzydeł cherubów, powtórzone następnie przez anioły, i znajduje swoje zwieńczenie w wysuwającej się z segmentu nieba ręce Bożej.

78 Kuratorzy odbywającej się w 1970 roku wystawy w Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku dostrzegli i przeanalizowali to zjawisko. Renesans sztuki wyrażał się w inspiracji antykiem, poszukiwaniu harmonijnych sposobów przedstawienia człowieka, większą dbałością o budowę anatomiczną i podkreślający ją układ szat – zob. *The Year 1200: A Centennial Exhibition at the Metropolitan Museum of Art, February 12 through May 10, 1970*, red. K. Hoffmann, New York 1970. Ciekawa jest konstatacja, że także wtedy nastąpiło ożywienie w ikonografii trynitarnej.

79 A. Freeman, P. Meyvaert, *The Meaning of Theodulf's Apse Mosaic at Germigny-des-Prés*, dz. cyt., s. 125–139.

Błędne tłumaczenie postanowień Soboru Nicejskiego II, które dotarło na dwór Karola Wielkiego, przelożyło się na niezrozumienie myśli bizantyjskiej dotyczącej oddawania czci obrazom. Powstałe w odpowiedzi *Libri Carolini* (a w rzeczywistości: *Opus Caroli regis contra synodum*, 791–794), będące pierwszym na Zachodzie uporządkowanym traktatem dotyczącym obrazów, zawierają w sobie krytyczną ocenę wszelkich przejawów czci wizerunków osób Bożych i świętych. Choć niemożliwe jest jednoznaczne stwierdzenie autorstwa traktatu, niewątpliwie angażował on dwór Karola Wielkiego i był mocno związany z osobą Teodulfa. Na mozaice znajdują więc swoje odzwierciedlenie aktualne prądy epoki. Obecność Boża nie wyraża się w antropomorficznym przedstawieniu, a starotestamentowym symbolem przymierza gwarantującego Bożą opiekę. *Manus Dei* podkreśla raczej świętość Arki Przymierza – jej namaszczenie, mówiąc językiem biblijnym, na mieszkanie Boże, a nie wymagające hołdu przedstawienie pierwszej osoby Trójcy Świętej zasiadającej w chwale. Tym samym Bóg Ojciec znów jest przedstawiany za pośrednictwem symboli, i to symboli starotestamentowych<sup>80</sup>. Jego wyobrażenie, nawet w atestowanym ewangelicznie jedynym możliwym obrazie Syna, okazuje się zbyt odważne w ówczesnej atmosferze nieufności do wszelkich obrazów. Mozaika ta nie może być w żadnym razie przedmiotem czci, wyraża raczej obecność Bożą niż samego Boga.

Mozaika z Germigny-des-Prés jest jednak odosobniona w swoim restrykcyjnym podejściu do problemu przedstawień Boga. Zupełnie inaczej do tej kwestii podchodzi Psalterz Utrechcki (ok. 830 r., szkoła z Reims), który w sposób niezwykle twórczy i nowatorski ilustruje teksty biblijne<sup>81</sup>. Cechą charakterystyczną tego dzieła jest bezpośredniość w przedstawieniach Boga wynikająca z otwartego umysłu artysty pozostającego w żywym kontakcie z tekstem biblijnym<sup>82</sup>. Psalterz wpisuje się w nurt przedstawień Boga w postaci chrystomorficznej – nawet w scenach starotestamentowych wiązanych w pierwszej kolejności z Bogiem Ojcem. Czerpanie z wzorów antycznych i uważna lektura Księgi Psalmów zaowocowały m.in. pierwszym w sztuce przedstawieniem Boga plecami (Ps 84, il. 33), odwołującym się do teofanii, której doświadczył Mojżesz (Wj 33,23). Choć niemożność ujżenia twarzy Boga, jego ukrycie, jest atrybutem

---

80 P. Skubiszewski, *Sztuka Europy łacińskiej od VI do IX w.*, Lublin 2001, s. 226–227.

81 Tamże, s. 247–248.

82 *The "Utrecht Psalter" in Medieval Art: Picturing the Psalms of David*, red. K. van der Horst, W. Noel, W. Wüstefeld, Utrecht 1996. Zdigitalizowane wydanie krytyczne Psalterza: [www.utrechtpsalter.nl](http://www.utrechtpsalter.nl) (dostęp: 8.11.2018).

typowo „ojcowskim”, postać ukazana tyłem ma nimb krzyżowy i wspiera się na krzyżu o długim i wąskim trzonku – jest więc chrystofanią (co ma w sobie wiele z typowo wschodniego podejścia do zagadnienia). Pojawia się także licznie wyobrażenie *manus Dei*. Psalterz zakończony jest podstawowymi modlitwami. Obok *Credo* znajduje się przedstawienie ilustrujące początek wyznania wiary (il. 34). Matka Boska sadza na tronie z poduszką Dzieciątko w nimbie krzyżowym, ponad nimi wznosi się gołębica przedstawiająca Ducha Świętego. Na drugim, podobnym tronie zasiada Bóg Ojciec w mandorli – pozbawiony jest On nimbu krzyżowego i ukazany jako młodzieniec.

Ciekawy motyw wprowadza jedna z kopii Psalterza Utrechckiego – mowa tu o przedstawieniu frontyspisu Psalterza Harleya (pierwsza połowa XI wieku, il. 35)<sup>83</sup>. W zielonej mandorli unoszonej przez dwie pary aniołów znajduje się przedstawienie młodzieńczego Boga Ojca w nimbie krzyżowym, na którego kolanach siedzi Chrystus, a na lewym ramieniu spoczywa gołębica wyobrażająca Ducha Świętego. Łączność osób Bożych wyrażona została za pomocą skomplikowanego układu postaci, płataniny rąk Ojca i Syna, a także bliskości ich głów. Przedstawienie to jest efemeryczne i odosobnione w swoim charakterze, ale warte wzmianki ze względu na postać Boga Ojca przykładającego swój policzek do policzka Syna. Gest ten, znany z ikonografii maryjnej, przełamuje dotychczasowe pełne chwały i hierarchiczności obrazowanie Boga Ojca jako niepodlegającego ziemskim afektom. Podobne w wyrazie (choć odmienne w środkach) wizerunki pojawią się dopiero w XV wieku.

W chrześcijańskiej sztuce Zachodu większe zainteresowanie malarskimi wyobrażeniami Trójcy Świętej obserwuje się od końca pierwszego tysiąclecia. Choć uroczystość Trójcy Świętej do kalendarza liturgicznego została wpisana w 1334 roku, to samo oficjum jest wcześniejsze, a przedstawienia Trójcy Świętej pojawiają się w manuskryptach liturgicznych już w XI wieku, jak ma to miejsce w Modlitewniku Ælfwine’a (1012–1020, il. 36)<sup>84</sup>. Zaobserwować też można proces stopniowego wycofywania z biblijnych przedstawień teofanicznych motywu *manus Dei*. Pierwszą ilustracją, w której zamiast ręki pojawia się głowa – na razie chrystomorficzna – jest scena chrztu z Ewangeliarza Koronacyjnego – Kodeksu Wyszehradzkiego (1080 r., il. 37)<sup>85</sup>. Kolejnym etapem tego procesu jest już

83 Zob. W. Noel, *The Harley Psalter*, Cambridge 1995.

84 Zob. E. Kantorowicz, *The Quinity of Winchester*, dz. cyt., s. 73–85.

85 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 162–163. Manuskrypt w wersji on-line: Manuscriptorium. Digital Library of Written Cultural Heri-

brodate popiersie Boga Ojca umieszczone na chrzcielnicy z kościoła Saint-Barthélemy w Liège, autorstwa Reniera de Huy (1108–1118, il. 38)<sup>86</sup>. Przedstawienie to nie ma nic wspólnego z bizantyjskim wyobrażeniem *Odwiecznego dniami*. Ponieważ Syn ukazany został na nim jako młodzieniec, można mówić w tym wypadku o zachodnim podejściu do zróżnicowania osób Bożych ze względu na wiek (porządek pochodzeń, aby zachować teologiczną poprawność).

To ostatnie dzieło otwiera okres renesansu sztuki około roku 1200. Można zatem przejść do omówienia zasadniczych przedstawień pojawiających się lub zyskujących popularność począwszy od XII wieku i mających swój wkład w ikonografię Boga Ojca. I tak na przykład Psalterz z Ostrowa, przechowywany w Bibliotece Kapituły Katedralnej w Pradze (il. 39), jest dowodem na występowanie kompozycji *paternitas* w przedstawieniach Trójcy Świętej<sup>87</sup>. Chrystomorficzny Ojciec trzyma na kolanach medalion z popiersiem Syna. Pomędzy nimi unosi się gołębicą symbolizująca Ducha Świętego. Ciekawszym pod względem wymowy jest zobrazowanie *paternitas* znajdujące się na szczycie drzewa Jessego umieszczonego na *trumeau* Portyku Chwały w katedrze św. Jakuba w Santiago de Compostela (1188, il. 40)<sup>88</sup>. Kompilacja tych dwóch tematów ukazuje podwójne pochodzenie Chrystusa. Wywód przodków od Jessego odsyła do ziemskich korzeni Zbawiciela, zaś umieszczenie Syna na łonie Ojca – do jęgo Boskiej natury. Przedstawienie *paternitas* zostało już omówione w kontekście sztuki wschodniej, na Zachodzie pozostaje ono w cieniu innych wyobrażeń Trójcy Świętej i nie zyskuje w tym czasie wielkiej popularności. Pewnym wyjątkiem jest sztuka Półwyspu Iberyjskiego, gdzie ta właśnie tematyka była podnoszona w kontekście polemiki antyżydowskiej<sup>89</sup>.

---

tage, ms. XIV A 3, [http://v2.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show\\_tei\\_digdoc&docId=set20070920\\_13\\_1&client=](http://v2.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show_tei_digdoc&docId=set20070920_13_1&client=) (dostęp: 18.12.2018).

86 Zob.: G. Xhayet, R. Halleux, *Études sur les fonts baptismaux de Saint-Barthélemy à Liège*, Liège 2006; F. Altvater, *Sacramental Theology and the Decoration of Baptismal Fonts: Incarnation, Initiation, Institution*, Newcastle upon Tyne 2017.

87 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 166–167.

88 F. Boespflug, *Dieu en mère ? Féminité et maternité de la figure de Dieu le Père dans l'art médiéval d'occident (XIe–XV<sup>e</sup> siècle)*, „Revue des sciences religieuses” 2009, nr 83/1, s. 34–35.

89 Niezwykle silna mniejszość żydowska budziła bardziej lub mniej uzasadnione niepokoje i niechęć, dlatego podkreślenie boskiego pochodzenia Jezusa miało na celu ideowe zmniejszenie wagi i znaczenia potomków Abrahama. F. Boespflug, *Dieu en mère ? Féminité et maternité de la figure de Dieu le Père dans l'art médiéval d'occident (XIe–XV<sup>e</sup> siècle)*, dz. cyt., s. 34–35.

Typem, który został już wspomniany przy okazji ilustracji umieszczonej w homiliach Jakuba z Kokkinobaphos, jest *Trójca Nowego Testamentu*. Terminem, który pojawia się w obcojęzycznej literaturze przedmiotu, jest *Trójca Psalterza* (ewentualnie „Dwójca”), przedstawienie to bowiem ma swoje źródło w obrazowaniu psalmu 110. Psalm był najczęściej komentowaną księgą Biblii w średniowieczu, a sam psalm 110 znajdował się na czele jednej z grup podziału zastosowanego na użytek liturgii godzin (odmawianej obowiązkowo przez osoby konsekrowane). Stąd *incipit* „Rzekł Pan do Pana mego: Siądź po mojej prawicy, aż uczynię Twych wrogów podnóżkiem stóp Twoich” (Ps 110,1) był ilustrowany niezwykle często. Ojciec zazwyczaj przedstawiany był chrystomorficznie – jak ma to miejsce w inicjale psalmu w komentarzu Piotra Lombarda przechowywanym w Paryżu w Bibliotece Sainte-Geneviève (1170–1190, il. 41)<sup>90</sup>. Zdarzają się jednak przestawienia, w których występuje kontrast wieku, np. w Biblii z Heisterbach (1240, il. 42)<sup>91</sup>. Ciekawym przedstawieniem w tym typie jest pochodzące z Biblii z Lothian (w rzeczywistości z St. Albans, 1220, il. 43)<sup>92</sup>. Ojciec i Syn okryci są tym samym płaszczem, a układ ich postaci jest na tyle bliski, że właściwe przyporządkowanie rąk zabiera oglądającemu dłuższą chwilę. Ojciec i Syn wspólnie podtrzymują wypełniony złotem czteroliść, będący formą mandorli, odbierają bowiem tę samą chwałę. Popularność tego przedstawienia załamuje się jednak wyraźnie w XIV wieku. Jedną z hipotez łączy ten fakt z wybuchem epidemii dżumy (1347) i zmianą optyki w sztuce<sup>93</sup>. Przedstawienia pełne chwały i podkreślające autorytet oraz władzę Boga miałyby zostać zepchnięte na drugi plan, zaś te odwołujące się do pasji, ofiary i cierpienia Syna Człowieczego (*Tron Łaski, Pietas Domini*), jako bliższe czasom pełnym zamętu i śmierci, miałyby być szczególnie cenione.

Kolejnym przedstawieniem mającym swoje źródła w XII wieku jest *Trójca triandryczna* – wszystkie trzy osoby Boże ukazane zostały na nim jako mężczyźni. Mogą oni przybierać identyczną postać, jak ma to miejsce w tryptyku *Zbawczej Trójcy* Luki di Tomme z lat 1355–1360, przechowywanym w Timken

90 Initiale, Ms 56 (Paris, Bibl. Sainte-Geneviève), <http://initiale.irht.cnrs.fr/codex/3111> (dostęp: 10.12.2018) – tam też obfita bibliografia.

91 F. Boesflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 192.

92 *The Year 1200: A Centennial Exhibition at the Metropolitan Museum of Art, February 12 through May 10, 1970*, dz. cyt., s. 264–66. Tam też odpowiednia bibliografia.

93 Zob. M. Meiss, *Painting in Florence and Siena After the Black Death: The Arts, Religion, and Society in the Mid-fourteenth Century*, Princeton (NJ) 1951.

Museum of Art w San Diego (il. 44)<sup>94</sup>. Na pierwszym planie znajduje się przybity do krzyża Chrystus, a w tle umieszczone są trzy osoby Boże wspólnie tronujące w mandorli. Syn jest więc przedstawiony podwójnie – powtórzenie w mandorli ma obrazować udział całej Trójcy Świętej w dziele odkupienia. Osoby boskie siedzą bardzo blisko siebie, okryte są tym samym różowym płaszczem. Po uważnym przyjrzeniu się dostrzec można, że Trójca Święta ma tylko dwie nogi i dwie ręce. Błogosławieństwo Boga Trójjedynego jest przecież wyjątkowe i jedyne. Ten szczegół może być wskazówką w zidentyfikowaniu pierwszej osoby Trójcy Świętej. Ojciec działa swymi dwiema rękami – Duchem i Synem, tym samym można założyć, że to On byłby tym, który zasiada pośrodku<sup>95</sup>. Podobne przedstawienia podkreślają współistotność osób Bożych i ich współdziałanie. Zdarzają się również takie, które obrazują porządek pochodzenia poszczególnych osób Trójcy Świętej i wyróżniają Boga Ojca. Jednym z ciekawszych przedstawień zaliczanych do tego nurtu jest miniatura w *Stimulus Amoris* z XV wieku (il. 45)<sup>96</sup>. Trójca Święta jest na nim przedstawiona jako stojąca na łące, a każda z osób ma atrybut jednoznacznie ją określający. Bóg Ojciec wyróżnia się potrójną koroną (będzie jeszcze o tym mowa), złotym globem trzymanym w prawej dłoni i – co najbardziej rzuca się w oczy – czerwoną karnacją twarzy. Kolor ten ma obrazować jego monarchię. Zarówno Ojciec, jak i Syn trzymają Ducha Świętego za przeguby dłoni. Gest ten w sztuce dworskiej oznacza miłosne zdobycie, tu prawdopodobnie unaocznia (także) formułę *Filioque* wyrażoną w zachodniej wersji credo.

Niezwykle istotnym wkładem sztuki XII wieku w ikonografię trynitarną jest przedstawienie *Tronu Łaski*. Jednym z najstarszych jest to umieszczone w Mszale z Cambrai (1120, il. 46)<sup>97</sup>. Zasiadający na tronie Bóg Ojciec, umieszczony wyraźnie frontalnie, podtrzymuje poziomą belkę krzyża, do której przybity jest jego Syn. Pomiędzy nimi unosi się gołębica symbolizująca Ducha Świętego, której skrzydła rozpięte są w taki sposób, że łączą usta Ojca i Syna. Całość zamknięta jest w złotej mandorli i otoczona czterema zodiakami. Przedstawienie to, o bogatej wymowie teologicznej, opiera się zasadniczo na kilku fragmentach Pisma

94 Tamże, s. 34–45.

95 Za tą wersją opowiada się F. Boespflug: F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 201.

96 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 199–200.

97 F. Boespflug, Y. Zaluska, *Le dogme trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l'époque carolingienne au IV<sup>e</sup> Concile du Latran (1215)*, „Cahiers de civilisation médiévale” 1994, t. 37, nr 3, s. 202–203.

Świętego<sup>98</sup>. Podstawowym jest zachęta z listu do Hebrajczyków: „Przybliżmy się więc z ufnością do tronu łaski, abyśmy otrzymali miłosierdzie i znaleźli łaskę dla [uzyskania] pomocy w stosownej chwili” (Hbr 4,16) – stąd typ ten zaczerpnął swoją nazwę. Krzyż z Chrystusem jest bardziej prezentowany niż po prostu podtrzymywany. Bóg Ojciec wskazuje na Syna jako na znak zbawienia, wystawia go niejako na widok publiczny – jest to odwołanie do historii o węzu miedzianym<sup>99</sup>. Jedno spojrzenie na zawieszoną na palu podobiznę węza ratowało pokąsanych Izraelitów, który szemrali przeciw Bogu w drodze przez pustynię (Lb 21,4–9). Opowiadanie to jako starotestamentowa zapowiedź zbawczej mocy śmierci Syna Bożego unaocznia obietnicę, że sam widok Ukrzyżowanego zapewnia grzesznikowi pozostanie przy życiu – bowiem „Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego krwi” (Rz 3,25)<sup>100</sup>. Ponieważ Syn Boży znajduje się na pierwszym planie i uwaga widza naturalnie skupia się na nim, często zapomina się, że przedstawienie to jest obrazem miłosierdzia Boga Ojca na zawsze zapewniającego człowiekowi możliwość powrotu do swego domu. Znakomicie oddaje to św. Paweł: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować?” (Rz 8,32). Narodziny samej formuły obrazowej nie są do końca jasne. Zazwyczaj wskazuje się na dwa możliwe kierunki rozwoju – z przedstawienia *paternitas* lub z kompilacji tematu *Maiestas Domini* i ukrzyżowania. Początkowo *Tron Łaski* ilustrował fragment kanonu mszalnego rozpoczynającego się słowami: *Te igitur...* („Ciebie więc, najmiłościwszy Ojczy, przez Jezusa Chrystusa

98 Zob. T. Dobrzeński, *U źródeł przedstawień: „Tron Łaski” i „Pietas Domini”*, dz. cyt., s. 221–312.

99 Tamże, s. 264.

100 Raz do roku arcykapłan wchodził za zasłonę przybytku do miejsca najświętszego z najświętszych i tam kroił krwią zwierząt ofiarnych wieko skrzyni Arki Przymierza. Krew padająca na przebłagalnię stanowiła ofiarę przebłagalną za grzechy Izraela, powtarzaną cyklicznie i niedoskonałą. Dopiero ofiara Chrystusa dokonała się w sposób ostateczny, nieodwołalny i wystarczający. Bóg Ojciec w *Tronie Łaski* prezentuje więc nowe przymierze zawarte w swoim Synu – nową przebłagalnię według słów św. Pawła – doskonale zadośćuczynienie za wszystkie grzechy. *Tron Łaski* jest także łączony z fragmentem listu do Hebrajczyków: „Przez wiarę Abraham, wystawiony na próbę, ofiarował Izaaka, i to jedyne go syna składał na ofiarę, on, który otrzymał obietnicę, któremu powiedziane było: Z Izaaka będzie dla ciebie potomstwo. Pomyślał bowiem, iż Bóg mocen wskrzesić także umarłych, i dlatego odzyskał go, jako podobieństwo [śmierci i zmartwychwstania Chrystusa]” (Hbr 11,17–19). Ojciec ukazujący przybitego do krzyża Syna odsyła do starotestamentowego typu Abrahama składającego ofiarę z Izaaka. T. Dobrzeński, *U źródeł przedstawień: „Tron Łaski” i „Pietas Domini”*, dz. cyt., s. 299–303.

Syna Twojego, Pana naszego, pokornie błagamy i prosimy: przyjmij te dary, te daniny, te święte, nieskalane ofiary”). Był więc unaocznieniem doskonałej ofiary krzyżowej, której pamiątką i uobeczeniem jest każda Eucharystia<sup>101</sup>. Przykładem późniejszego przedstawienia *Tronu Łaski* jest niezwykle piękny obraz tablicowy pochodzący z pracowni Mistrza Zaśnięcia Maryi z Kośatek, odnaleziony w Świerzawie, a obecnie przechowywany w Muzeum Narodowym we Wrocławiu (przed 1350, il. 47)<sup>102</sup>. Bóg Ojciec przedstawiony jest na nim jako brodaty starzec z koroną i płaszczem monarszym. Przedstawienie *Tronu Łaski* było też umieszczane we wnętrzu tzw. „Madonn szafkowych”<sup>103</sup>. Były to figury Maryi, najczęściej z Dzieciątkiem, w pełnoplastycznej rzeźbie, otwierające się i ukazujące, niejako wewnątrz Matki Boskiej, przedstawienie całej Trójcy Świętej (np. Madonna szafkowa z kościoła Saint-Matthieu w Morlaix, początek XIV wieku – il. 48). W związku z obawą, że wierni uznają, iż cała Trójca Święta przyjęła ciało z Maryi Dziewicy, rzeźby te były mocno krytykowane przez Jana Gersona i w końcu zupełnie zarzucono ten typ przedstawień<sup>104</sup>.

Podobnie rzecz się miała z obrazami w typie *trifrons* i *tricéphales*<sup>105</sup>. Na miniaturze z Psalterza z Cambridge (ok. 1260, il. 49), na której Abraham podaje chleb i wino trzem aniołom, tych ostatnich wyobrażono jako jedną postać o trzech głowach (*tricéphales*), tam zaś, gdzie wyobrażenie aniołów przedstawia jedna postać o trzech twarzach, mowa jest o przedstawieniu *trifrons*<sup>106</sup>. Interesujące,

101 T. Dobrzeński, *U źródeł przedstawień: „Tron Łaski” i „Pietas Domini”*, dz. cyt., s. 303.

102 *Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 2: *Katalog zabytków*, red. A. Labuda, K. Secomska, Warszawa 2004, s. 265; Muzeum Narodowe we Wrocławiu, *Sztuka śląska XIV–XVI w.* (b.d. o autorze), <https://mnwr.pl/sztuka-slaska-xii-xvi-w-1-pietro/> (dostęp: 15.11.2018).

103 L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2: *Iconographie de la Bible: Nouveau Testament*, Paris 1957, s. 92–93; G. Radler, *Die Schreinmadonna „Vierge Ouvrante”. Von den bernhardinischen Anfängen bis zur Frauenmystik im Deutschordensland: mit beschreibendem Katalog*, Frankfurt am Main 1990.

104 Zob.: E. Gertsman, *The Lives and Afterlives of Shrine Madonnas*, „California Italian Studies” 2016, t. 6, nr 1, s. 1–19; J. Wirth, *Jean Gerson condamne les Vierges ouvrantes*, w: *Iconoclasm. Vie et mort de l'image médiévale. Catalogue de l'exposition: Musée d'histoire de Berne, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Musées de Strasbourg*, red. C. Dupeux, P. Jezler, J. Wirth, Zürich 2001, s. 282–283.

105 L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2: *Iconographie de la Bible: Ancien Testament*, Paris 1956, s. 91–92.

106 St. John's College, University of Cambridge, MS K.26, [https://www.joh.cam.ac.uk/library/special\\_collections/manuscripts/medieval\\_manuscripts/medman/K\\_26.htm](https://www.joh.cam.ac.uk/library/special_collections/manuscripts/medieval_manuscripts/medman/K_26.htm) (dostęp: 19.12.2018).

że ta sama formuła obrazowa używana była najpierw w ikonografii diabelskiej, pojawiała się też w sztuce pogańskiej, m.in. w alegoriach miesiąca stycznia<sup>107</sup>. Ostatecznie podobne wyobrażenia uznane zostały za monstrialne i zakazane przez papieża Urbana VIII w 1628 roku.

Motywy, który swoją genezą sięga już XIII wieku, jest trójkąt – z czasem tak powszechnie kojarzony z Trójcą Świętą. Na miniaturze z manuskryptu przechowywanego w Bibliotece Brytyjskiej w Londynie (il. 50) z trzeciej ćwierci XIII wieku znajduje się przedstawienie rycerza chrześcijańskiego (*miles Christi*). Trzyma on tarczę (*scutum fidei*) z dekoracyjnym herbem. W trzech rogach herbu umieszczone zostały nazwy trzech osób boskich, na środku tarczy widnieje napis *Deus*, wzdłuż boków trójkąta biegnie napis *non est in equito*, zaś do środkowego medalionu – inskrypcja *est*. Przedstawienie to opiera się na Pawłowym opisie zbroi Bożej (Ef 6,10–20), ale dla naszych rozważań najistotniejszy jest sam motyw tarczy. Występuje ona także w alegorycznych figurach Kościoła. Jest jednak niezwykle rzadka i stanowi marginalne zjawisko w sztuce chrześcijańskiej – istotne nie ze względu na swój zakres występowania, ale sam fakt pojawienia się<sup>108</sup>.

Wiek XIV wprowadza nowy sposób przedstawiania Boga Ojca. Prawdopodobnie po raz pierwszy zaobserwować to można około roku 1375 w manuskryptach fundowanych przez francuskiego króla Karola V. Tutaj jednak posłużymy się późniejszym przykładem zaczerpniętym z Mszału Jeana Rolina (1450–1455, il. 51). Bóg Ojciec zasiada tu na tronie, prawą ręką błogosławi, w lewej trzyma złote jabłko zwieńczone krzyżem. Otaczają go aniołowie i czterej ewangeliści – jest to więc przedstawienie typu *Maiestas Patris*. Wyjątkowe jest nakrycie głowy Boga Ojca. Stanowi je tiara pontyfikalna z trzema koronami – symbolami władzy arcykapłańskiej, królewskiej i prorockiej<sup>109</sup>. Iluminatorzy francuscy jako pierwsi przedstawili w ten sposób Boga – jako papieża<sup>110</sup>. Wizerunek ten zyskał szczególną popularność w XV wieku, bywało też, że

107 F. Boespflug, *Le diable et la trinité tricéphales. A propos d'une pseudo-vision de la Trinité advenue à un novice de saint Norbert de Xanten*, „Revue des sciences religieuses” 1998, t. 72, nr 2, s. 156–175.

108 J. Gage, *Kolor i kultura. Teoria i znaczenie koloru od antyku do abstrakcji*, Kraków 2008, s. 83.

109 Tę nowość w stroju Émile Mâle łączy także z przebraniem aktorów podczas odgrywania paschalnych misteriów: É. Mâle, *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration*, dz. cyt., s. 55.

110 F. Boespflug, *Dieu en pape: une singularité de l'art religieux de la fin du Moyen Age*, „Revue Mabillon” 1991, t. 2, s. 167–205.

z upodobaniem mnożono liczbę koron (siedem, a nawet dziewięć!) na tiarze Boga Ojca. Zarówno pojawienie się tego nakrycia głowy, jak i popularność tego rodzaju wyobrażenia pierwszej osoby Trójcy Świętej każde postawić pytanie o jego przekaz ideowy i tło kulturowe. W Kościele zachodnim okres 1378–1417 jest czasem schizmy – władza papieska jest sprawowana jednocześnie przez dwie, a nawet trzy osoby<sup>111</sup>. Prowadzi to wzmożonego namysłu nad rolą i funkcją papieżstwa. Paralela między Bogiem a papieżem wskazuje, że papież jest szczególnie namaszczonej do sprawowania władzy na ziemi (pozostaje oczywiście pytanie o zakres tej władzy wyznaczany słowami Chrystusa: „Królestwo moje nie jest z tego świata” – J 18,36). Bóg jest niejako papieżem w niebie. Ta analogia prowadzi jednak dalej. Papież ziemski jest przecież jedynie odbiciem papieża niebieskiego. Przy całej chwale tego urzędu, osoba, która go sprawuje, będzie sądzona przez tego, którego władza jest nieporównywalnie większa i potężniejsza. Jest to więc pewnego rodzaju przestroga. Przedstawienie z Mszału Jeana Rolina podkreśla majestat Boga Ojca i jego najwyższy, niekwestionowany autorytet, który się rozciąga nad każdą ziemską władzą.

W wieku XV w chrześcijańskiej sztuce Zachodu zaczęto coraz śmiej wprowadzać do ikonografii motywy Boga Ojca. *Wielka Pietà Okrągła*, przypisywana Jeanowi Malouelowi (1400–1410, il. 52), powstała na początku tego stulecia, jest tego pierwszym, choć nie jedynym przykładem. Umieszczony pośrodku martwy Chrystus przedstawiony został z niezwykłą delikatnością. Z rany w jego boku i przebitych dłoni wypływa gęsta krew i kapie ciężkimi, ciemnoczerwonymi kroplami. Lewą rękę Zbawiciela ujmuje Matka Boska z nakrytą głową i w ciemnoniebieskim płaszczu. Za nią w różowej szacie stoi św. Jan Ewangelista. Po drugiej stronie martwego ciała znajduje się grupa sześciu aniołów niewielkich rozmiarów. To, co najbardziej zaskakujące w tym przedstawieniu, to postać trzymająca Zbawiciela. Uzasadnione w tym miejscu i wpisujące się w dotychczasową tradycję byłoby przedstawienie Nikodema czy Józefa z Arymatei. Tym razem jednak jest inaczej. Syna podtrzymuje sam Bóg Ojciec. Pomiędzy nimi zaś znajduje się mała, ledwo dostrzegalna, gołębica symbolizująca Ducha Świętego. W ten sposób pierwsza osoba Trójcy Świętej została umieszczona w tej samej przestrzeni narracyjnej, co Maryja i św. Jan Ewangelista. Nie wyróżnia się ani rozmiarem, ani sposobem przedstawienia (np. mandorlą). Cykl męki Zbawiciela nie znał

---

111 Zob. m.in. P. Payan, *Entre Rome et Avignon: une histoire du grand schisme, 1378–1417*, Paris 2009; R.N. Swanson, *Universities, Academics and the Great Schism*, London–New York–Melbourne 2002.

dotąd takiej sceny<sup>112</sup>. Wydarzenie jest zawieszona w przestrzeni i czasie – trudno wskazać moment pasji, w którym mogłaby ona mieć miejsce.

Historia sztuki zwykła wiązać niniejsze tondo ze środowiskiem kartuzji w Champmol koło Dijon – miejscem, które dzięki mecenasowi księcia Filipa Śmiałego wydało wysokiej klasy obiekty artystyczne<sup>113</sup>. Jednak zarówno atrybucja Malouelowi, jak i wiązanie dzieła konkretnie z Dijon są wysoce wątpliwe. Jedyne, co można stwierdzić, to fakt, że twórca działał na zlecenie księcia<sup>114</sup>. Przedstawienie nosi w każdym razie wszelkie znamiona dzieła wybitnego. Jest to arcydzieło stylu międzynarodowego, powstałe około 1400 roku, które oprócz nowatorskiego tematu, stosuje dodatkowo bliskie kadrowanie, co nadaje obrazowi charakter dewocyjny, zachęcający do „wejścia” w przedstawioną scenę.

Przypisanie nazwy temu nowemu typowi przedstawienia, w którym to Bóg Ojciec podtrzymuje martwe ciało Syna, nie jest sprawą łatwą. Oczywista analogia z Maryją oplakującą śmierć Syna, którego pozbawione życia ciało spoczywa na jej kolanach, zapoczątkowała określanie tego typu wyobrażeń męki Chrystusa jako *Pietas Domini* (także: *Pietà Chrystusowa*)<sup>115</sup>. Silny akcent położony w tym przedstawieniu na pytanie o udział Boga Ojca w pasji i ofierze krzyżowej Chrystusa zaowocował z kolei terminem *Compassio Patris*. Obie te nazwy mają jednak swój słaby punkt – przypisują pierwszej osobie Trójcy Świętej ludzkie afekty, od czego nauczanie Kościoła zawsze wyraźnie się dystansowało. Jednak w tym okresie myślenie o Trójcy Świętej w takich „człowieczych” kategoriach było niezwykle silne.

Tablice z Flémalle (datowane metodą dendrochronologiczną na lata 1413–1421<sup>116</sup>, il. 53), dzieło warsztatu Mistrza z Flémalle, według najnowszych badań

112 É. Mâle, *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration*, dz. cyt., s. 140–144.

113 Zob.: A. Kleinclausz, *Les peintres des ducs de Bourgogne*, „Revue de l'art ancien et moderne” 1906, t. 20, s. 161–176; A. Ziemba, *Sztuka Burgundii i Niderlandów 1380–1500*, t. 1: *Sztuka dworu burgundzkiego oraz miast niderlandzkich*, Warszawa 2008; A. Ziemba, *Sztuka Burgundii i Niderlandów 1380–1500*, t. 3: *Wspólnota rzeczy. Sztuka niderlandzka i północnoeuropejska 1380–1520*, Warszawa 2015.

114 A. Ziemba, *Sztuka Burgundii i Niderlandów 1380–1500*, t. 1: *Sztuka dworu burgundzkiego oraz miast niderlandzkich*, dz. cyt., s. 297–304.

115 Od francuskiego terminu *Pitié-de-Nostre-Seigneur*.

116 P. Klein, *Dendrochronologische Untersuchungen an Gemäldetafeln der Gruppen Meister von Flémalle und Rogier van der Weyden*, w: S. Kemperdick, J. Sander, *Der Meister von Flémalle und Rogier van der Weyden*, Ostfildern 2008, s. 162.

błędnie utożsamianego z Robertem Campinem, ukazują kolejny etap przekształceń *Pietas Domini*<sup>117</sup>. Tablica z Trójcą Świętą przedstawia Boga Ojca podtrzymującego bez wysiłku opadające bezwładnie ciało Syna (na lewym ramieniu Chrystusa umieszczona została gołębicą). Malowidło wykonano techniką *en grisaille*. Imituje ono pełnoplastyczną rzeźbę umieszczoną we wnęce – zastosowanie podobnych środków podkreśla wirtuozerię malarza<sup>118</sup>. W przedstawieniu tym pojawia się kilka nowych rozwiązań. Przede wszystkim osobom Trójcy Świętej nie towarzyszą żadne inne postacie. Przedstawienie jest więc niejako wyabstrahowane z czasu i przestrzeni. Wydaje się, że w jeszcze mniejszym stopniu niż *Wielka Pietà Okrągła* jest zaszczerpione w pasyjnej narracji. Syn nie jest jednoznacznie martwy, na co wskazuje pewien szczegół. Kciuk i palec jego lewej ręki rozchylają ranę w prawym boku, kierując na nią spojrzenie oglądającego<sup>119</sup>. *Ostensio vulneris* podkreśla z jednej strony wydarzenie „odzyskania” Syna przez Ojca po męce, z drugiej wskazuje, że to właśnie w obrazie Przebitego Jezus jest ostatecznie rozpoznawalny jako zapowiadany Mesjasz i Zbawiciel<sup>120</sup>. „Stało się to bowiem, aby się wypełniło Pismo [...]: Będą patrzeć na Tego, którego przebili” (J 19,36–37, por. Za 12,10)<sup>121</sup>. Bóg Ojciec ukazany został tutaj w pozycji stojącej

---

117 Historia stanu badań: A. Ziemia, *Sztuka Burgundii i Niderlandów 1380–1500*, t. 2: *Niderlandzkie malarstwo tablicowe 1430–1500*, Warszawa 2011, s. 176–85. Najnowsze ustalenia poczynione zostały przy okazji wystawy „Der Meister von Flémalle und Rogier van der Weyden”, zorganizowanej przez Städelsches Kunstinstitut we Frankfurcie nad Menem wraz z Gemäldegalerie w Berlinie. We Frankfurcie trwała ona od 21 listopada 2008 do 1 marca 2009, w Berlinie zaś od 20 marca 2009 do 21 czerwca 2009 roku. Z okazji wystawy wydano katalog: S. Kemperdick, J. Sander, *Der Meister von Flémalle und Rogier van der Weyden, Ostfildern 2008*. Na temat tablic z Flémalle: S. Kemperdick, J. Sander, *Der Meister von Flémalle und Rogier van der Weyden*, dz. cyt., s. 206–214.

118 Na temat tego motywu iluzyjnego: A. Ziemia, *Sztuka Burgundii i Niderlandów 1380–1500*, t. 1: *Sztuka dworu burgundzkiego oraz miast niderlandzkich*, dz. cyt., s. 373–390.

119 T. Dobrzeńcki, *U źródeł przedstawień: „Tron Łaski” i „Pietas Domini”*, dz. cyt., s. 263.

120 Tamże, s. 264.

121 Kult ran Chrystusa został rozpowszechniony zwłaszcza w średniowieczu. Jako najbardziej skuteczną ucieczkę grzeszników uznawano modlitwę do otwartej rany w boku Chrystusa. Postrzegano ją jako źródło miłości, które otwierało źródło łaski wypływające z serca Zbawiciela. Szczególna rola powstałej na Krzyżu rany w boku Chrystusa podkreślana była już w pismach patrystycznych. To w niej właśnie widziano początek Kościoła, nazywano ją raną miłości, identyfikowano z sakramentami chrztu i Eucharystii. Bada Czcigodny rany Chrystusa uważał za dowód jego wstawiennictwa za grzeszną ludzkością do Boga Ojca. W średniowieczu podkreślano związek między ranami Chrystusa a jego miłością do Kościoła, dobrocią i miłosierdziem. Także doświadczenia mistyczne Ludgardy, Mechtyldy z Hackeborn, Gertrudy Wielkiej, Jana Taulera czy Henryka Suza przyczyniły się do po-

i po raz pierwszy z obutymi stopami, twarz ma poraną zmarszczkami, kąciki jego ust opadają w dół, a ciężkie spojrzenie zwrócone jest w bok. Umęczony Syn, którego prezentuje – już nie w tak triumfalny jak w *Tronie Łaski* sposób – jest przyczyną jego zgryzoty. Brak krzyża, zarzucenie ścisłej frontalności przedstawienia, nadanie Bogu Ojcu rysów człowieka doświadczonego, nadaje kompozycji zupełnie inny ładunek emocjonalny niż dotychczasowe przedstawienia. Realizm – o ile można użyć takiego określenia – z jakim ukazany jest Bóg Ojciec doprowadził badaczy do sformułowania wniosku, że na tablicy z Flémalle ukazany został po raz pierwszy „portret” Wszechmocnego<sup>122</sup>.

---

strzegania ran Chrystusa jako symbolu jego miłości do ludzi. Odczuwane przez mistyków „zranienie” i „rozdarcie duszy”, metaforycznie przedstawione w Pnp 2,5, również łączy się z nabożeństwem do rany w boku Zbawiciela. Rana miłości opisywana jest przez św. Teresę Wielką jako prowadząca na wyższe etapy życia duchowego, silniejszego odczucia obecności Boga. Miłość Boga podobna jest do ognistej strzały przenikającej serce człowieka i pozwalającej wejść do kolejnych komnat Twierdzy wewnętrznej. Natomiast św. Jan od Krzyża podkreśla oczyszczającą funkcję rany w procesie duchowego dojrzewania. Misterium rany Chrystusa znalazło swoje odzwierciedlenie również w sztuce. Kult rany w boku Zbawiciela przejawiał się w przedstawieniach z XIV–XVI w. Ukazywały one ranę w formie prostej linii, rombu lub wrzeciona w kolorze czerwonym, często z ciemniejszym środkiem i jasną otoczką. Obok tej dość abstrakcyjnej formy, często umieszczano obietnice znaczących łask związanych nieraz z samym patrzeniem na przebitą bok Mesjasza (Za 12,10), częściej z noszeniem podobizny, całowaniem jej, umieszczeniem w swoim domu i otaczaniem kultem. Charakterystycznym rysem tej pobożności była troska o wymiary rany, co dobrze obrazuje średniowieczną obsesję liczenia (widoczną chociażby w nabożeństwie św. Brygidy Szwedzkiej uwielbiającej z osobna każdą ranę Chrystusa). Rzeczywiste wymiary rany ma mieć przedstawienie z manuskryptu *Vita Christi*, Anglia, XV w. (Getty Museum, Los Angeles, Ms. 101, f 105v). Kształt rombu przybiera podobizna z Florilegium kartuskiego ze streszczeniem podróży Mandeville’a, z drugiej lub trzeciej ćwierci XV w. (British Library, Londyn, The Carthusian Miscellany, Additional 37049, f 20r, f 24r). Migdałowata jest rana z Psalterza i Godzinek Bonny Luksemburskiej, przypisywanych Jeanowi Le Noir z warsztatem, pochodzących sprzed 1349 r., powstałych w Paryżu (Metropolitan Museum of Art, New York, The Cloisters Collection (69.86), f 331 r.). Zob.: L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2: *Iconographie de la Bible: Nouveau Testament*, dz. cyt., s. 23; C.F. Bühler, *Prayers and Charms in Certain Middle English Scrolls*, „Speculum” 1964, t. 39, nr 2, s. 276–277; W.S. Simpson, *On the Measure of the Wound in the Side of the Redeemer Worn Anciently as a Charm: And on the Five Wounds as Represented in Art*, „Journal of the British Archaeological Association” 1874, t. 30, s. 357–374; L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Âge*, Paris 1925, s. 99–102; D. Gray, *The Five Wounds of Our Lord*, „Notes and Queries” 1963, nr 208, s. 87–88.

122 Na temat roli Mistrza z Flémalle (mniej niż ustalony stereotyp) i narodzinach sztuki portretowej: A. Ziemia, *Sztuka Burgundii i Niderlandów 1380–1500*, t. 2: *Niderlandzkie malarstwo tablicowe 1430–1500*, dz. cyt., s. 695–698.

Przywoływany już wielokrotnie typ określany jako *Tron Łaski* jest być może najbardziej znany z realizacji Masaccia w kościele Santa Maria Novella we Florencji (1425–1427, il. 54)<sup>123</sup>. Ten monumentalny fresk słusznie zyskał sławę. Podtrzymujący krzyż Bóg Ojciec ukazany jest w pozycji stojącej i ściśle hierarchicznej. Jego bose stopy umieszczone są na platformie wychodzącej ze ściany w głębi i podtrzymywanej przez ozdobne kroksztyny. To dość dziwne rozwiązanie pozwoliło artyście na ukazanie wszystkich postaci w jednej skali – Ojca, Syna, świętych i fundatorów<sup>124</sup>. Bóg Ojciec przedstawiony został jako starszy człowiek, nieposiadający żadnych rysów chrystomorficznych. Znakomite zastosowanie perspektywy linearnej (współpraca z Filippem Brunelleschim?) okazało się świetnym środkiem do ukazania, że dostęp do Boga Ojca możliwy jest poprzez Syna, którego Ojciec jest niewidzialną głębią. Jest to też jedno z pierwszych dzieł łączących temat trynitarny z przedstawieniem zmarłego (realizacja bowiem jest prawdopodobnie pomnikiem nagrobnym)<sup>125</sup>. Umieszczenie postaci Boga Ojca w jednej przestrzeni obrazowej (choć na podwyższeniu) oraz zarzucenie zwyczaju skalowania pierwszej osoby Trójcy Świętej jest kolejnym przykładem na inny sposób myślenia o Bogu (a więc także jego przedstawianiu), w którym odbija się renesansowy humanizm.

Ukazanie Wszechmocnego w sposób włączający go w zwyczajny porządek obrazowy – jako realnego uczestnika zdarzeń, niewyróżnionego ani skalą, ani nimbem, ani nietypowym umiejscowieniem, jest częstym rozwiązaniem epoki. Anachronicznymi w porównaniu z omówionymi już rozwiązaniami, ale ciekawymi i twórczymi, są zabiegi zastosowane w iluminowanych kodeksach przez Mistrza Wielkich Godzinek książąt de Rohan oraz w retabulum z Boulbon. To pierwsze dzieło omówione zostanie na przykładzie ilustracji ze zmarłym postawionym przed sądem Bożym (1420, il. 55)<sup>126</sup>. Leżące ukośnie na rozłożonym w dolinie śmierci prześcieradle zwłoki ukazane są z dużą dozą realizmu. Zmarły powierza swego ducha w ręce Boga, który go odkupił – jak informuje wychodząca z ust leżącego banderola. Dusza zmarłego przedstawiona jako mała

123 Zob. *Masaccio's "Trinity"*, red. R. Goffen, Cambridge 1998.

124 J. Polzer, *The Anatomy of Masaccio's "Holy Trinity"*, „Jahrbuch der Berliner Museen” 1971, t. 13, s. 49.

125 Ch. Dempsey, *Masaccio's "Trinity": Altarpiece or Tomb?*, „The Art Bulletin” 1972, t. 54, nr 3, s. 279–281.

126 A. Ziemba, *Sztuka Burgundii i Niderlandów 1380–1500*, t. 1: *Sztuka dworu burgundzkiego oraz miast niderlandzkich*, dz. cyt., s. 165–170.

naga postać, jest wrywana przez św. Michała Archaniola ze szponów diabła. Bóg-starzec, ukazany w popiersiu z mieczem i złotą kulą, również za pomocą banderoли obiecuje, że po pokucie w dniu Sądu Ostatecznego zmarły znajdzie się razem z nim. Dojrzały wiek Boga-starca kłóci się nieco z pełnioną przez niego funkcją i określającymi go inskrypcjami. Według słów Pisma Świętego, „Ojciec cały sąd przekazał Synowi” (J 5,22) – a więc także sąd szczegółowy dokonujący się bezpośrednio po śmierci człowieka. Również inskrypcje na nimbie i lamówce szaty odnoszą się do Syna: *Jhesus Nazarenus rex Judaeorum*; *Jhesus autem ... per medium illorum* (Łk 4,30); *Sit nomen Domini benedictum*. Stanowi to ciekawy przykład ukazania Syna o fizjonomii i atrybutach Ojca – będące ujęciem *à rebours* dotychczasowej tradycji obrazowej. Pełna zaangażowania obecność Boga w wydarzeniu wyrażona została poprzez ogromną skalę popiersia, jego pochylenie i bliskość, a także współczujące spojrzenie – a więc zgoła innymi środkami niż już renesansowe w wyrazie i myśli przedstawienie Masaccia.

Retabulum z kościoła Saint-Marcellin w Boulbon (1440–1460, il. 56) przedstawia Jezusa stojącego w sarkofagu jako Męża Bolesci<sup>127</sup>. Wokół niego znajdują się narzędzia męki. Fundator i wstawiający się za nim święty patron umieszczeni zostali w lewej części obrazu. Przy prawym ramieniu Chrystusa widać gołębicę symbolizującą Ducha Świętego. Znajdująca się za Chrystusem ściana posiada jedno okno. W oknie tym ukazana została w skali nieznacznie tylko większej sama głowa Boga Ojca. To sprytnie rozwiązanie pozwoliło malarzowi zaznaczyć transcendencję Boga, bez konieczności rezygnacji z jego wyobrażenia w tej scenie. Pomysł ten był już wcześniej stosowany, ale jedynie w scenach Zwiastowania. Tu pojawia się w kontekście pasyjnym.

Omawiając ikonografię Boga Ojca w średniowieczu, należy jeszcze przywołać jeden rys ikonograficzny, widoczny wyraźnie w dwóch typach przedstawień. Pierwszy ma bezpośredni związek z wspomnianą już epidemią dżumy szalejącą w latach 1347–1353 i dziesiątkującą ludność ówczesnej Europy<sup>128</sup>. Skala zjawiska, przerażenie i bezsilność prowadziły do dopatrywania się w tych wydarzeniach kary boskiej<sup>129</sup>. Przyniosło to w efekcie bardzo konkretne przedsta-

127 Zob.: N. Reynaud, *À propos du retable de Boulbon*, „La revue du Louvre et des musées de France” 1984, t. 34, s. 102–107; Y. Nishino, *The Boulbon Altarpiece and Its Iconographical Programme*, „Art History” 1987, t. 10, nr 1, s. 12–22.

128 Zob. m.in. R. Horrox, *The Black Death*, Manchester–New York 1994; O. J. Benedictow, *The Black Death, 1346–1353: The Complete History*, Woodbridge 2006.

129 Jan Długosz – by przywołać najbliższy przykład – zastanawiając się nad przyczynami epidemii, na pierwszym miejscu wymienia zarządzenia Opatrzności, a i tak czyni to jeszcze

wienia tłumaczące zaistniałą sytuację. Fresk Benozzo Gozzolego w kościele Sant'Agostino w San Gimignano (1464, il. 57) został zlecony przez augustianów jako wotum po zarazie, która przetoczyła się przez miasto. Przedstawia on ludność pobożnie chroniącą się pod płaszczem umieszczonego w centrum św. Sebastiana – opiekuna szczególnie skutecznego w czasach szerzącej się czarnej śmierci. Święty swoje modły kieruje poprzez wstawiennictwo Jezusa wskazującego swoją ranę w boku i Matkę Boską apelującą do miłosierdzia Bożego przez wzgląd na piersi, które karmiły Syna Bożego. W najwyższej partii, wyraźnie oddzielonej od pozostałej części przedstawienia, umieszczone zostało wyobrażenie Boga Ojca w towarzystwie Ducha Świętego, zasiadającego na cherubach i w otoczeniu aniołów. To On właśnie kieruje strzałą swego gniewu na ludzkość. Dopiero interwencja Jezusa, Maryi i w końcu św. Sebastiana, łamie strzały rękami aniołów na dole kompozycji – tuż przy samym płaszczu świętego. Ten typ przedstawień ukazuje Boga Ojca jednoznacznie jako zagniewanego i surowego. Ostatecznie odwraca On wprawdzie swą karę, jednak dzieje się to za przyczyną raczej możliwych wstawienników niż łagodności jego charakteru. Sam temat i schemat kompozycyjny mają swój antyczny rodowód. W ten sposób bowiem przedstawiano zagniewanego Zeusa ciskającego na ziemię pioruny. Za sprawą pustoszącej miasta i wsie epidemii Bóg Ojciec zaczął być postrzegany jako istota karząca i nieprzejednana. Litościwy jest raczej jego Syn – tutaj przedstawiony w antytezie do pierwszej osoby Trójcy Świętej, której miał przeciwieństwem być wiernym obrazem. Wszelkie doskonałości skupiły się w Chrystusie, a Bóg Ojciec pozostał tajemnicą, do której bezpieczniej jest się nie zbliżać.

Drugi typ przedstawień pojawia się w ikonografii pod nazwą *Tłocznia misticznej*. Przedstawia ona krwawiącego i poranionego Chrystusa zanurzonego w kadzi pełnej winogron przygniatanego prasą-krzyżem. Z jednej strony to wyobrażenie opiera się na fragmencie z Księgi Izajasza (Iz 63,1–6), do którego odnosi się też fragment z Apokalipsy (Ap 19,15), a z drugiej – do historii przyniesienia przez wywiadowców z ziemi Kanaan gałęzi krzewu winnego z dorodnymi owocami, gdzie gałąź symbolizować miała krzyż, sam owoc – Chrystusa

---

w sposób bardzo delikatny: „Zarażliwa bowiem epidemia, która czy to zesłana przez Boga dla pomśczenia licznych ludzkich wykroczeń, czy to w skutek jakiegos szczególnego układu gwiazd i konstelacji, czy też z innej jakiejś przypadkowej, nieznaney przyczyny wybuchła niemal we wszystkich królestwach na Zachodzie, dotknęła również Polskę, Węgry, Czechy i podległe im sąsiednie kraje”. J. Długosz, *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, t. 5, ks. 9, red. K. Pieradzka, Warszawa 1975, s. 380.

(Lb 13,1–33)<sup>130</sup>. W przedstawieniach tych pojawia się Bóg Ojciec, którego rola jest ściśle określona. Jest On tym, za którego sprawą dokonuje się kaźń Syna. Przypada mu rola egzekutora. Temat ten szczególnie popularny był pod koniec XV wieku, zwłaszcza wśród cechu winiarzy, który chętnie zamieszczał go w fundowanych przez siebie kaplicach (np. witraż w krużganku kościoła Saint-Étienne-du-Mont w Paryżu, na którym w górnej partii umieszczone zostało popiersie Boga Ojca, il. 58). W tłoczni mistycznej z Lelowa (1647, il. 59) to Bóg Ojciec własnoręcznie dokręca prasę. Temat ten przetrwał w chrześcijańskiej sztuce religijnej Zachodu aż do XVII wieku<sup>131</sup>.

Omówiony tutaj okres był niezwykle długi – stąd jego różnorodność i kreatywność, jeśli chodzi o ikonografię Ojca. Otwiera go tendencja ikonoklastyczna, szybko jednak następuje gwałtowny rozwój przedstawień Boga Ojca. Pojawiają się nowe tematy w ikonografii pierwszej osoby Trójcy Świętej, obrazujące zupełnie inną kulturę podejścia do zagadnienia niż prezentowała to wschodnia sztuka chrześcijańska. Na Zachodzie przywiązanie do chrystomorficznej postaci Boga Ojca było o wiele mniejsze i szybko zostało wyparte. Samo pojawienie się przedstawień Boga Ojca, niekryjących się za ikonografią Syna, choć z niej czerpiących – Bóg Ojciec początkowo występuje jako młodzieniec – stanowi niezwykle ważny przeskok kulturowy. W ikonografii i malarstwie Zachodu pierwsza osoba Trójcy Świętej szybko zyskuje własne dojrzałe rysy, a następnie własne odróżnialne cechy charakteru (a także stroju). Wciąż jeszcze pojawiają się wizerunki w tradycyjnej formie (z użyciem motywu *Manus Dei* czy ukazujące trzy osoby boskie jako trzech identycznych mężczyzn – jak w obrazie *Koronacja Maryi*, autorstwa Enguerranda Quartona, 1454, il. 60). Są one już jednak anachroniczne. Postępująca „humanizacja” wizerunku Boga Ojca wyraża się więc w jego antropomorficznym przedstawianiu jako starca (niebędącym jednak tożsamym z bizantyjskim wyobrażeniem *Odwiecznego dniemi*), w jak największym włączaniu go w sceny i wydarzenia, a także w sygnalizowaniu ojcowskich emocji. Co ciekawe i warte zaznaczenia, to fakt, że poszukiwanie środków artystycznych do tego ostatniego sposobu wyobrażania odbywało się na polu ikonografii maryjnej. Przybliżenie policzka do twarzy Syna czy ukazanie Ojca wraz z umęczonym Chrystusem są motywami i tematami występującymi

130 Myśl ta rozwinięta jest następnie m.in. u św. Augustyna i św. Bonawentury.

131 L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2: *Iconographie de la Bible: Nouveau Testament*, dz. cyt., s. 421–424; G.H. Kreglinger, *The Spirituality of Wine*, Grand Rapids (MI) 2016, s. 51–52; L. Ross, *Medieval Art: A Topical Dictionary*, London 1996, s. 182.

w pierwszej kolejności w wizerunkach Theotokos (*Eleusa, Pietà*). Z drugiej jednak strony w zachodniej sztuce sakralnej tego okresu zauważa się przypisywanie Bogu Ojcu cech człowieczych, co widać wyraźnie zwłaszcza w przedstawianiu go jako istoty podlegającej emocjom, zwłaszcza gniewowi. Ten typ obrazowania Boga jako karzącego i bezlitosnego wkracza coraz śmieiej do zachodniej ikonografii. Bóg okazuje się też być na swój sposób „nieobliczalny”.

## 5. Sztuka XVI–XX wieku

Omówienie ikonografii Boga Ojca w tak szeroko wyznaczonym przedziale czasowym jest konieczne ze względu na stopniowe odchodzenie od obrazowania Trójcy Świętej, a szczególnie pierwszej osoby boskiej. Na początku epoki nowożytnej można jeszcze zauważyć dużą popularność wizerunków Boga Ojca. Nieuchronnie jednak artyści tracą zainteresowanie tą tematyką, co doprowadza do powolnego zaniku ikonograficznego przedstawiania pierwszej osoby Trójcy Świętej.

Początek epoki nowożytnej w ikonografii Boga Ojca można wyznaczyć wyraźnie dzięki dziełom Rafaela i Michała Anioła. Świadome sięganie do antyku, prądy humanistyczne, zachwyt naturą i porządkiem rządzącym światem – wszystko to znajduje odbicie w przedstawieniach Wszechmocnego. Wypada zacząć od jednego z najbardziej utrwalonych w wyobraźni zbiorowej wizerunków – Stworzyciela z Kaplicy Sykstyńskiej (1508–1512, il. 61)<sup>132</sup>. Gest ożywienia Adama, wyrażony wyciągniętą prawicą i palcem wskazującym Najwyższego, znajduje swoje lustrzane odbicie w nieco omdlałej lewej ręce Adama. Kontakt wzrokowy obu postaci, choć istotny, zdecydowanie pozostaje w cieniu powszechnie rozpoznawalnego gestu. Przedstawienia Boga Ojca ostatecznie porzuciły już postać chrystomorficzną – Michał Anioł także odmalowuje pierwszą osobę Trójcy Świętej jako starca o gęstych, siwych włosach i nieco splątanej brodzie. Dzieło to zawiera w sobie kwintesencję nowożytnych zmian myślenia o Bogu w przestrzeni obrazowej. Atletyczna sylweta Stwórcy ma w sobie wiele

---

132 Dokładne badania nad tym przedstawieniem prowadził w ostatnim czasie Paul Barolsky. Zob. m.in.: P. Barolsky, *Michelangelo and the Spirit of God*, „Source: Notes in the History of Art” 1998, t. 17, nr 4, s. 15–17; P. Barolsky, *Michelangelo’s “Creation of Adam” and the Aesthetics of Theology*, „Source: Notes in the History of Art” 2001, t. 20, nr 4, s. 9–11; P. Barolsky, *The Genius of Michelangelo’s “Creation of Adam” and the Blindness of Art History*, „Source: Notes in the History of Art” 2013, t. 33, nr 1, s. 21–24.

z antycznego zachwytu ciałem (ciężar i przestrzenność brył zawdzięcza zresztą wiele rzeźbiarskiemu myśleniu Michała Anioła). Człowiek, jako istota stworzona na obraz Boży, odbija doskonałość Stwórcy. Odczuwalną potęgę i autorytet Boga Ojca można porównać z wizerunkami rzymskiego Jupitera<sup>133</sup>. Bóg ukazany jest w ruchu. Jego postać nie jest jedynie wykorzystana na potrzeby jakiegoś przedstawienia, jest organicznie z nim związana. Fałdy jego szaty ukazują ruch postaci i poddane są podmuchom wiatru<sup>134</sup>. Figura Boga Ojca wpisuje się w porządek świata stworzonego i poddaje mu się w takim sensie, że jego obecność w takiej właśnie postaci wydaje się bardzo realistyczna. Ojciec niejako „szybuje”, ale robi to w sposób naturalistyczny (przy całej umowności tego stwierdzenia)<sup>135</sup>.

Podobne cechy dostrzec można w dekoracji loggii watykańskich autorstwa Rafaela (1517–1519, il. 62) czy w jego *Wizji Ezechiela* (1518, il. 63) Ten ostatni temat staje się teraz niezwykle rzadki, jednak postać Mówiącego (Ez 1, 1–30) znów korzysta z antycznych wzorców przedstawień Jupitera<sup>136</sup>. Bóg podlega humanizacji, co widać zarówno w starannie oddanej budowie anatomicznej, zależności od praw fizyki, ale także w wyraźnie widocznych zmarszczkach. Realistyczny pejzaż ukazany w tle nadaje wyraz konkretności przedstawieniu, które nie jest, jak to bywało wcześniej, zawieszony w abstrakcyjnej przestrzeni (podobny zabieg jest zresztą powszechny, np. w retabulum *Adoracji Trójcy* Albrechta Dürera, 1511, il. 64).

Wraz z wybuchem reformacji powróciły kwestie związane z możliwością przedstawiania Boga w sztuce. Jan Kalwin uważał za bluźnierstwo przedstawianie

133 L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2: *Iconographie de la Bible: Ancien Testament*, dz. cyt., s. 9.

134 Wiatr ten jest wiatrem Ducha Świętego (*Creator Spiritus*). Samo uformowanie ciała nie jest wystarczające, kluczowy jest moment tchnięcia życia, „włożenia” oddechu, animowania. P. Barolsky, *Michelangelo and the Spirit of God*, dz. cyt., 15.

135 Warta osobnej wzmianki jest postać kobieca wychylająca się zza lewego ramienia Ojca. Badacze rozpoznają w niej Mądrość Bożą – Sophię, która towarzyszyła Najwyższemu podczas stwarzania świata („Gdy niebo umacniał, z Nim byłem” – Prz 8,22–23; „Z Tobą jest Mądrość, która zna Twe dzieła, i była z Tobą, kiedy świat stwarzałeś” – Mdr 9,9). Wielokrotnie był już sygnalizowany pierwiastek kobiecy obecny w miłości Boga Ojca – zarówno w Biblii (Iz 49,15), jak i w ikonografii (formuły i motywy czerpane z przedstawień maryjnych, np. piety). Umieszczenie postaci kobiecej na fresku Michała Anioła kontynuuje ten wątek w rozważaniach o ojcostwie Bożym. Zob. m.in. M. Rzepińska, *The Divine Wisdom of Michelangelo in “The Creation of Adam”*, dz. cyt., s. 181–187.

136 *La Galleria Palatina e gli Appartamenti Reali di Palazzo Pitti. Catalogo dei dipinti*, t. 2: *Catalogo*, red. M. Chiarini, S. Padovani, Firenze 2003, s. 322.

antropomorficzne Najwyższego<sup>137</sup>; Marcin Luter wyobrażenie Boga starca akceptował jako niegroźne<sup>138</sup>. W praktyce protestanci – poza odłamem reformowanym o charakterze skrajnie ikonoklastycznym – podejmowali wszystkie znane typy przedstawień Trójcy Świętej, nie wprowadzając nowych rozwiązań ikonograficznych. Katolicką odpowiedź w omawianej problematyce<sup>139</sup> sprowadzić właściwie można do dwóch zjawisk, których efekt końcowy jest zbliżony<sup>140</sup>. Kościół promuje z wielką siłą wyobrażenia przepelnione chwałą i triumfem<sup>141</sup>. Dobrym tego przykładem jest *Apoteoza św. Ignacego Andrei Pozzo* – fresk znajdujący się na sklepieniu kościoła Il Gesù w Rzymie (1689, il. 65). Na fresku obecne jest przedstawienie Trójcy Świętej. Znajduje się ono w samym centrum, we fragmencie odsłoniętego przez chmury i prześwietlonego nieba. Choć jest to miejsce niewątpliwie honorowe, to jednak z racji skali malowidła, jego lokalizacji i nagromadzenia postaci, obecność osób Bożych gubi się i ginie. Rozlewająca się wszędzie chwała Kościoła staje się tematem głównym, a Trójca Święta sprowadzona jest jedynie do trudno dostrzegalnego motywu. Drugim zjawiskiem jest

137 P. Krasny, *Figury obecności i nieobecności. Wprowadzenie do francuskiej dysputy o świętych obrazach i o roli sztuki w życiu Kościoła w epoce nowożytnej*, Kraków 2016, s. 77.

138 Wszelkie przedstawienia plastyczne to dla Marcina Lutera *adiafora* – wytwory moralnie obojętne, ani dobre, ani złe. Zob. F. Böespflug, *Dieu dans l'art: «Sollicitudini Nostrae» de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, dz. cyt., s. 184.

139 Zagadnienie to całościowo i wyczerpująco omawia Émile Mâle. Zob. É. Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, du XVII<sup>e</sup>, du XVIII<sup>e</sup> siècle. Italie, France, Espagne, Flandres*, Paris 1932. John Knipping posługuje się przykładem Niderlandów. Zob. J. Knipping, *Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands: Heaven on Earth*, Nieuwkoop 1974. O zjawisku ikonoklazmu czasów nowożytnych: Zob. D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, dz. cyt., s. 390–391.

140 Kwestie dotyczące sztuki sakralnej zostały podjęte na ostatniej XXV sesji Soboru Trydenckiego (3.12.1563). Zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4: 1511–1870, dz. cyt., s. 780–785. O sztukę religijną w swojej diecezji miał zadbać biskup, to on rozsądzał, czy dane dzieło jest stosowne i doktrynalnie poprawne. O wpływie biskupów na sztukę sakralną na przykładzie Karola Boromeusza: *Święty Karol Boromeusz a sztuka w Kościele powszechnym, w Polsce, w Niepołomicach*, red. P. Krasny, M. Kurzej, Kraków 2013, s. 11–27. Choć Sobór Trydencki wypowiada się dość oszczędnie o sztuce, to kontrreformacyjne piśmiennictwo jest już bardziej wymowne, będąc pierwszą świadomą nowożytną refleksją na tematy artystyczne i zapewniając teoretyczne zaplecze dla podejmowanych przez Kościół działań. Zob. P. Krasny, *Visibilia signa ad pietatem excitantes. Teoria sztuki sakralnej w pismach Roberta Bellarmina, Cezarego Baroniusza, Rudolfa Hospiniana, Fryderyka Boromeusza i innych pisarzy kościelnych epoki nowożytnej*, Kraków 2010.

141 F. Böespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 316–317.

rosnąca popularność wizji świętych. Także i tu wizja jest właściwie dodatkiem do widzącego, który stanowi główny punkt ciężkości obrazu. *Wizja św. Bruna* Juana Ribalty ukazuje Tróję Świętą w typie *Compassio Patris* (1621–1622, il. 66). Zajmuje ona jednak zaledwie jedną trzecią przestrzeni obrazowej, a jej skala jest znacznie pomniejszona w stosunku do postaci ukazanych na dole.

*Trójca Nowotestamentowa*, jak ta u Andrei Pozzo, jest najpopularniejszym typem przedstawienia Trójcy Świętej w epoce nowożytnej (np. *Koronacja Najświętszej Maryi Panny* Diego Velázquez, 1635–1636<sup>142</sup>, il. 67 czy *Gloria* Tycjana, 1551–1554<sup>143</sup>, il. 68 – tu znów wypchnięta jak najbardziej do górnej części sceny), jednak wciąż obecne są także inne przedstawienia osób boskich. Niezwykle piękną redakcją sceny *Compassio Patris* ukazuje Jusepe de Ribera (ok. 1635, il. 69<sup>144</sup>). Jego Bóg Ojciec ma twarz starca, naznaczoną cierpieniem, i spojrzenie wbite w pustkę. Te stężałe rysy kontrastują z pełnym delikatności gestem, którym zdejmuje on koronę cierniową z głowy umęczonego Syna. Znakomita kompozycja i kolorystyka nadają dziełu liryczny charakter. Pojawiają się też wyobrażenia tzw. Trójcy wertykalnej, jak np. u Guercina w kaplicy Najświętszej Trójcy w kościele Santa Maria della Vittoria w Rzymie (1638, il. 70). Coraz rzadziej występuje motyw *Tronu Łaski*, spotykany raczej w lokalnych ośrodkach – np. *Trójca ze św. Piotrem i św. Bernardynem* autorstwa Ventury Salimbeniego (około XVI wieku, il. 71). Trzeba jeszcze wspomnieć o przedstawieniu Lorenza Lotty. Trójca Święta jako temat głównego ołtarza staje się w XVI wieku coraz większą rzadkością, a obraz Lotty (1523–1524, il. 72<sup>145</sup>) miał pierwotnie takie właśnie przeznaczenie w kościele o tym samym wezwaniu (*Santissima Trinità*) w Bergamo. Osoby boskie przedstawione zostały na nim w układzie wertykalnym. Bóg Ojciec ukazany jest jako osłepiająca jasność, jego sylwetka wyznaczona jest

142 Opracowanie naukowe wraz z odpowiednią bibliografią: Museo Nacional del Prado, Diego Velázquez, *The Coronation of the Virgin* (b.d. o autorze), <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/the-coronation-of-the-virgin/5f39f2cc-0197-4522-aecf-1d8e-3b2e4ae7> (dostęp: 13.01.2019).

143 Opracowanie naukowe wraz z odpowiednią bibliografią: Museo Nacional del Prado, Titian, *The Glory* (b.d. o autorze), <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/the-glory/66149817-6f88-4e5f-a09a-81f63a84d145?searchid=9fe4a75c-d379-2ad0-3534-8df07d225fd4> (dostęp: 13.01.2019).

144 Opracowanie naukowe wraz z odpowiednią bibliografią: Museo Nacional del Prado, Jusepe de Ribera, *Trinity* (b.d. o autorze), <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/the-trinity/91fb4e51-f5ad-47a7-adb2-9d0410c159bf> (dostęp: 13.01.2019).

145 D. Brown, P. Humfrey, M. Lucco, *Lorenzo Lotto: Rediscovered Master of the Renaissance*, New Haven (CT)–London 1997, s. 142–144.

tylko najbardziej podstawowym konturem. Tym samym jego wyraźnie rozróżnialnym wizerunkiem pozostaje jego Jednorodzony Syn.

Sztuka katolicka tego czasu wykazuje małą wrażliwość na teofanie biblijne. W przedstawieniu *Chrztu* Paola Veronese (1580, il. 73) brakuje nawet ręki Bożej, dotąd powszechnie spotykanej w obrazowaniu tego tematu. Jednak najbardziej ucierpiały sceny Starego Testamentu. Wyjątkiem w tym względzie jest twórczość Rembrandta. Twórcze podejście do biblijnej narracji zaowocowało pierwszym w historii tematu *Gościnności Abrahama* (1646, il. 74) nokturnem. Ciemność przenikająca scenę ma symbolizować według badaczki czasową ślepotę Abrahama, którego oczom dopiero powoli ukazuje się prawdziwa tożsamość gości. Kolejne stadia tego odkrywania można śledzić poczynając od wędrowca ukazanego tyłem, ze złożonymi skrzydłami i laską pielgrzymią, poprzez anioła z lewej, na którego pada już spora ilość światła i którego skrzydła są rozłożone, aż do najbardziej świetlistego anioła, który przemawia do patriarchy. Artysta uchwycił dramatyczny moment pomiędzy percepcją a poznaniem, pomiędzy tym, co Abraham widział oczami, a po chwili rozpoznał sercem<sup>146</sup>. Na tym obrazie olejnym na desce najjaśniejszy anioł przedstawiony jest jako młodzieniec, jednak w redakcji sceny na rycinie (akwaforta i sucha igła) z 1656 roku (il. 75<sup>147</sup>) przemawiająca postać została pozbawiona skrzydeł i jest oddana jako sędziwy starzec, co nasuwa naturalne skojarzenie z Bogiem Ojcem<sup>148</sup>.

W XVII wieku w religijnej sztuce Zachodu do wyobrażenia Trójcy Świętej nadal jest wykorzystywany trójkąt, wspomniany już przy okazji wcześniejszej epoki. W przedstawieniach *scutum fidei* był to trójkąt wyrażający relacje trynitarnie, a więc odnoszący się do wszystkich trzech osób, teraz jednak staje się on atrybutem przede wszystkim Boga Ojca. Rzeźba Boga Ojca znajdująca się na szczycie fasady kościoła franciszkanów w Wiedniu (1604, il. 76) ukazana jest z tarczą, która oddaje odrębność poszczególnych osób Trójcy Świętej przy jednoczesnym podkreśleniu tożsamości ich natury. Giovanni Battista Tiepolo

---

146 J. Seidenstein, *Divine Encounter: Rembrandt's "Abraham and the Angels"*, New York 2017, s. 28, 36.

147 Bibliografia: National Gallery of Art Washington, Rembrandt, *Abraham Entertaining the Angels* (b.d. o autorze), <https://www.nga.gov/collection/art-object-page.9956.html#bibliography> (dostęp: 13.01.2019).

148 Historia przymierza Abrahama była ważną opowieścią w społeczeństwie kalwińskim Republiki Holenderskiej, która postrzegała się w kategoriach narodu wybranego. Choć Jan Kalwin przeciwstawiał się wyobrażeniom Boga, widać, że Rembrandt za pomocą światła i pewnych niedopowiedzeń obchodzi ten zakaz.

w swojej *Trójcy* w typie *Tronu Łaski* (katedra w Udine, 1737–1778, il. 77) przedstawia Boga Ojca w trójkątnym nimbie<sup>149</sup>. Motywem powszechnie kojarzonym z Bogiem jest również tzw. Oko Opatrzności, które jest częstą metaforą wykorzystywaną w różnych religiach. Jako symbol wszechobecności Bożej pojawia się w oknach kościołów i na zwornikach sklepień<sup>150</sup>; motyw ten jest też obecny u Hieronima Boscha (*Siedem grzechów głównych*, il. 78<sup>151</sup>). Łączyć go można z wyobrażeniem Boga Ojca jedynie dlatego, że wpisany został w trójkąt.

Kolejnym nieantropomorficznym motywem mającym wyrażać obecność Bożą jest tetragram. Pierwszy raz pojawia się on na drzeworycie Hansa Weiditza Młodszego z 1529 roku ponad uginającym się pod ciężarem krzyża Chrystusem (il. 79). Przyporządkowanie tego znaku do Boga Ojca pojawiło się w czasie dyskusji artysty z rabinami. Zarówno judaizm, jak i anabaptyzm były przeciwnie wizualnym przedstawieniem Boga. Dlatego skrócony hebrajski zapis imienia „Jestem, który Jestem” (Wj 3,14) był rozwiązaniem przyjmowanym przez jednych, jak i drugich. Motyw ten przejmują zarówno luteranie, jak i kalwini. Najbardziej znaną redakcją tego tematu w sztuce katolickiej jest malowidło Francisca Goi w małym chórze Bazyliki Nuestra Señora del Pilar w Saragossie (1772, il. 80). Sztuka katolicka jednak bez porównania chętniej sięgała po monogram IHS wiązany bezsprzecznie z drugą osobą Bożą<sup>152</sup>.

Nowością ikonografii nowożytnej jest przedstawienie Trójcy niebiańskiej i Trójcy ziemskiej. Obraz Bartolomé Estebana Murilla *Dwie Trójce* (1675–1682, il. 81) ukazuje w centrum Jezusa w wieku chłopięcym<sup>153</sup>. Po jego dwóch stronach klęczą Maryja z Józefem, tworząc horyzontalny układ postaci, w strefie górnej – tym razem umieszczeni wertykalnie – znajdują się gołębica wyobrażająca Ducha Świętego i sędziwy Bóg Ojciec. Punktem zbiegu strefy ziemskiej i niebiańskiej jest Jezus Chrystus – znajduje się On również na podwyższeniu, stanowiąc naturalny łącznik obu wymiarów. To, co istotne, to utworzona dzięki takiemu typowi przedstawień paralela pomiędzy Bogiem Ojcem a tym, który został na

149 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 274, 332.

150 D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 349.

151 Opracowanie naukowe wraz z odpowiednią bibliografią: Museo Nacional del Prado, Hieronymus Bosch, *Table of the Seven Deadly Sins* (b.d. o autorze), <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/table-of-the-seven-deadly-sins/3fc0a84e-d77d-4217-b960-8a34b8873b70> (dostęp: 12.01.2019).

152 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 285–287.

153 *The National Gallery – Complete Illustrated Catalogue*, red. Ch. Baker, T. Henry, London 1996, s. 484.

ziemi wyznaczony do opieki nad Bogiem-Człowiekiem. Podobne przedstawienia są wyrazem tendencji, których powolny rozwój wyznacza myśl Jana Gersona, Teresy z Ávili czy Franciszka Salezego<sup>154</sup>. O tendencjach tych była już mowa w rozdziale poświęconym ojcostwu ludzkiemu, tu wypada jedynie przypomnieć, że osoby te podkreślały rolę św. Józefa i Świętej Rodziny w chrześcijańskiej pobożności.

Ciekawym zjawiskiem, choć ograniczonym terytorialnie i czasowo, są tzw. kolumny morowe<sup>155</sup>. Pojawiają się one w latach 1680–1780, zwłaszcza na głównych placach południowo-niemieckich, austriackich i morawskich miast. Pełniły funkcje wotywnie za oddalenie epidemii dżumy. Kolumna morowa na placu Graben w Wiedniu została ufundowana przez cesarza Leopolda I i wzniesiona w latach 1678–1693 (architekci: Matthias Rauchmiller, Johann Bernhard Fischer von Erlach, Lodovico Burnacini, il. 82). Trójca Święta ukazana na jej szczycie jest w typie nowotestamentowym. Bóg Ojciec został przedstawiony jako ten, który oddał zarazę (co prawda wciąż dzięki wstawiennictwu cesarza).

Niektóre z omówionych przykładów pochodzą już z wieku XVIII. W ikonografii Boga Ojca mają miejsce w tym wieku procesy zaobserwowane w wcześniej, przede wszystkim marginalizowanie znaczenia wyobrażeń Najwyższego. Specyfika tamtych czasów wymuszała zresztą takie tendencje. Była to przecież epoka rozumu i racjonalizmu, encyklopedycznego opracowywania dotychczasowej wiedzy, fascynacji nauką. Królujecie deizm, zaś wiara w Opatrzność coraz bardziej podawana była w wątpliwość. Tendencje te w sztuce prowadziły do banalizacji obrazu Trójcy Świętej, a więc i Boga Ojca. Wizerunek Najwyższego tracił powoli swoje znaczenie, stawał się podrzędny w stosunku do innej przedstawionej sceny – świętego w stanie wizji czy apoteozy (Kościoła, dynastii panującej itp.). Wciąż jeszcze co prawda pojawiają się kompozycje, w których Trójca Święta zajmuje ważne miejsce – jak ma to miejsce np. w kościele św. Jana Nepomucena w Monachium (tzw. *Asamkirche*; 1733–1746, il. 83). Główny akcent położony jest jednak na postać świętego patrona świątyni, zaś samo przedstawienie *Tronu Łaski*, w którego święty się wpatruje, stanowi standardową kompozycją wypracowaną jeszcze w epoce średniowiecza. Dłuższe trwanie powoli wygasających typów przedstawień Trójcy Świętej zapewnia sztuka spoza głównego nurtu rozwoju (lokalna, ludowa, prosta), obecna przede wszystkim w grafice. Pewien sentymentalizm myślenia często obecny w sztuce nieuczzonej owocuje m.in. wciąż

---

154 A. Harris, *Seventeenth-century Art and Architecture*, London 2005, s. 238.

155 J.P. Byrne, *Encyclopedia of the Black Death*, t. 1, Oxford 2012, s. 279 i n.

pojawiającymi się tradycyjnymi wyobrażeniami Boga, na które w sztuce oficjalnej nie ma już zapotrzebowania<sup>156</sup>.

Warte odnotowania zainteresowanie tematyką religijną wykazują niektórzy artyści romantyczni. Powszechnie znanym wyobrażeniem jest *Urizen stwarzający świat* Williama Blake'a (1794, il. 84<sup>157</sup>). Bóg opisany na kartach Starego Testamentu w wyobraźni Blake'a zlewa się w jedno z demonem będącym uosobieniem siły zła. Kosmologia artysty, choć niewątpliwie ma źródła biblijne, jest światem, w którym wydarzenia i osoby mają zupełnie inne znaczenie<sup>158</sup>. Dobry Ojciec staje się w myśli Blake'a tym, który bynajmniej nie troszczy się o człowieka, a jest mu wrogi. Wizja, w której to zły bóg-demiurg stwarza świat, w tym człowieka, a przyjazny ludzkości bóg miłości i przebaczenia schodzi na ziemię jest wizją gnostycką. Bóg Starego Testamentu to dla artysty *Niczyj-Ojciec* – milczący i zawistny<sup>159</sup>. Dzieło Blake'a ma w sobie wiele ze średniowiecznych iluminacji, sam bóg (Bóg?) wpisuje się jednak w tradycję wyznaczoną przez wyobrażenie Michała Anioła. Poprawna budowa anatomiczna i muskularne ciało stwarzają wrażenie, że postać jest młodsza niż mogłyby na to wskazywać rozwiane siwe włosy i broda.

Zupełnie inną wizję Boga proponuje Caspar David Friedrich. Jego obraz *Krzyż w górach* (1807–1808, il. 85) ukazuje Ukrzyżowanego na wysokim krzyżu, zwróconego w trzech czwartych tyłem do widza. Gwałtowne wtargnięcie pejzażu do sceny jest czymś dotąd niespotykanym. Kamienna góra, strzeliste jodły i wieczorne niebo, na tle którego jaśnieją promienie zachodzącego słońca, są jednak czymś więcej niż tylko obrazem natury. Dla Friedricha przyroda była nośnikiem Bożej obecności<sup>160</sup>. Promienie słońca miały być obrazem odwiecznego, wszystko ożywiającego Boga Ojca<sup>161</sup>. Wizja malarza zrywa z tradycyjnym sposobem obrazowania tematyki religijnej. Natura staje się miejscem Bożego

156 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 326–341.

157 Opracowanie naukowe wraz z odpowiednią bibliografią: British Museum, William Blake, *Europe: a Prophecy* (b.d. o autorze): [https://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=1344764&partId=1&searchText=blake+urizen&page=1](https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1344764&partId=1&searchText=blake+urizen&page=1) (dostęp: 13.01.2019).

158 E. Kozubska, J. Tomkowski, *Mistyczny świat Williama Blake'a*, Milanówek 1993, s. 47–48.

159 Tamże, s. 42.

160 R. Viladesau, *The Folly of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts in Early Modernity*, New York 2018, s. 157.

161 Według własnych słów artysty: Zob. F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 347.

objawienia, jest doskonałym obrazem teofanicznym. W pewien sposób na przedłużeniu tej linii można umieścić twórczość Johna Martina, u którego gwałtowne zjawiska atmosferyczne są przejawem obecności Bożej. Dobrze to ukazuje jego *Uczta Baltazara* (1821, il. 86). Są to jednak zjawiska towarzyszące – wzbudzające lęk i obawę – nie tyle będące teofanią Bożej obecności, co raczej jej wynikiem.

W wieku XIX daje się zauważyć znaczący postęp w badaniach nad ikonografią Boga. Adolphe-Napoléon Didron wydał w 1844 roku pierwszy tom pracy dotyczący ikonografii chrześcijańskiej, zatytułowany *Iconographie chrétienne: histoire de Dieu*, w którym omawiał średniowieczne wizerunki Boga<sup>162</sup>. W tym czasie malarstwo religijne stanowi jednak w coraz mniejszym stopniu inspirację dla artystów. Brak spójnej myśli dotyczącej możliwych przedstawień Boga, a nawet dyskusji, które odbiłyby się szerokim echem w świecie sztuki, skutkowało niekonsekwencjami w przedstawieniach, a także obawą przed jakimikolwiek nowymi formułami. Stare motywy okazywały się coraz bardziej wyeksploatowane. Ten brak wyraźnego stanowiska widoczny jest m.in. w dekoracji kościoła Saint-Germain-des-Prés w Paryżu autorstwa Hippolyte’a Flandrina (1855–1863)<sup>163</sup>. Artysta nie zaznacza w żaden sposób obecności Boga Ojca w scenie *Zwiastowania czy Chrztu Pańskiego*, choć na obu wyobrażeniach w górnej partii pojawia się gołębnica symbolizująca Ducha Świętego. Flandrin ukazuje jednak Boga w antropomorficznej postaci w scenie udzielania reprimendy Adamowi i Ewie (il. 87). Co ciekawe, jest Bóg tu mężczyzną w sile wieku, bynajmniej nie siwym starcem.

W XIX wieku Bóg Ojciec dosyć rzadko pojawia się jako osobny temat w sztuce malarskiej<sup>164</sup>. W kaplicy Saint-Jacques w Aire-sur-la-Lys w glorii z 1858 roku Henri Magnard ukazał zasiadającą na chmurach sędziwą postać w świetlistej aureoli wokół głowy (il. 88). Przedstawienie samego Boga Ojca, bez obecności pozostałych dwóch osób Trójcy Świętej, znajduje się też w kaplicy na terenie Zakładu Opiekuńczo-Leczniczego w Kielcach (il. 89). Nie jest znana dokładna data namalowania tego otaczanego kultem obrazu. Zgromadzeniu Sług Jezusa został on przekazany przez Anastazego Rogowskiego, a do rodziny darczyńcy mieszkającej w Pawłowcy na Ukrainie należał od 1860 roku (z obrazem tym związana

162 A.-N. Didron, *Iconographie chrétienne: histoire de Dieu*, dz. cyt.

163 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 355–356.

164 Tamże, s. 357–358.

jest legenda)<sup>165</sup>. Bóg Ojciec w trójkątnym nimbie ukazany jest jako sędziwy starzec o słusznej tuszy i łysiejącej głowie, prawą ręką błogosławi, w lewej trzyma berło i jednocześnie opiera ją na sporych rozmiarów kuli ziemskiej. Obecność gołębic w locie na piersi mogłaby sugerować, że przedstawienie było pierwotnie częścią większej całości, której tematem była Trójca Święta. Nawet jeśli tak było, obecnie kultem otoczona jest wyobrażona na obrazie tylko pierwsza osoba Trójcy Świętej i wokół niej ogniskuje się lokalna pobożność wiernych<sup>166</sup>. Interesującym przedstawieniem – tym razem całej Trójcy Świętej – jest malowidło Félix Barriasa na łuku tęczowym kościoła o tym samym wezwaniu w Paryżu (ok. 1860 r., il. 91). Sędziwy Bóg Ojciec zasiada pomiędzy Synem a Duchem Świętym. Został On umieszczony o jeden stopień wyżej, a swoje ręce kładzie na ramionach pozostałych dwóch osób, one z kolei kładą swoje dłonie na dłoni Ojca. Gest ten dotąd nie występował w ikonografii. Trzeba przyznać, że dobrze oddaje harmonijną wspólnotę osób Trójcy Świętej.

Należy jeszcze wspomnieć o dwóch szeroko zakrojonych dziełach, a mianowicie realizacjach ilustracji do Biblii. Julius Schnorr von Carolsfeld w przedstawieniach Boga Ojca inspirowane malarstwem Rafaela i Michała Anioła (*Stworzenie nieba*, 1852, il. 92), podobnie czyni Gustave Doré (*Zabicie Lewiatana* – ilustracja do fragmentu Iz 27,1–3, il. 93). Ten drugi autor jednak częściej unika po prostu przedstawiania pierwszej osoby Trójcy Świętej, oddając ogólną tendencję swojej epoki<sup>167</sup>.

Wyrażną cezurę w XIX wieku wyznacza moment przypuszczenia artystycznego ataku na chrześcijaństwo<sup>168</sup>. Paryż lat siedemdziesiątych XIX wieku staje się niekwestionowaną stolicą karykatury, która obejmuje swym zasięgiem

165 Zakład Opiekuńczo-Leczniczy, *Łaskami słynący obraz Boga Ojca w Kielcach*, <http://zolkielce.pl/slugi/pl/historia.html> (dostęp: 29.03.2019).

166 Mówiąc o samodzielnych przedstawieniach Ojca z terenów polskich, wspomnieć można jeszcze o kapliczce wtórnie umieszczonej w Krakowie przy ul. Wielickiej, nieopodal Starogo Cmentarza Podgórskiego (il. 90). Figura Ojca pochodzi z XVIII wieku i jest jednym z wielu przykładów przedstawienia pierwszej osoby Trójcy Świętej jako brodatego starca z berłem i jabłkiem. *Miasto pod kopcem Kraka*, red. E. Firlet, Kraków 2016, s. 15.

167 C. Grewe, *Painting the Sacred in the Age of Romanticism*, London–New York 2017, s. 203–252.

168 W powszechnej opinii otwarty atak na sztukę religijną dokonał się w czasie rewolucji francuskiej, jednak przedstawienia trzech osób Bożych bynajmniej nie były zaliczane do tych najbardziej tępionych począwszy od 1789 roku. Działania, które można określić mianem teoklazmu, były stosunkowo rzadkie. W rzeczywistości za godny nagany uważano ateizm łączony ze zdegenerowaną arystokracją, a Najwyższą Istotę, której kult promowano, przedstawiano za pomocą ikonografii przynależnej pierwszej osobie Trójcy Świętej.

także tematykę religijną. Obraz Boga Ojca Paula Klencka, zamieszczony w czasopiśmie „La Calotte” (1871, nr 1, il. 94), ukazuje starego filozofa w okularach, z pożółkłą od nadmiernego używania tabaki (i zapewne piwa) brodą oraz z kieszeniami wypchanymi akcjami kolei żelaznej<sup>169</sup>. Pierwszy raz w historii żądło krytyki kieruje się w samo sedno wiary chrześcijańskiej. Do tego momentu prześmiewcze obrazki dotyczyły obżarstwa czy pijaństwa kleru, umiłowania władzy przez papieży czy lenistwa mnichów. Teraz jednak ostatecznie przestają być respektowane jakiegokolwiek świętości. Przykładowa karykatura, oczywiście złośliwa i kąśliwa, niepozabawiona jest jednak pewnego humoru, który pojawia się rzadko. Wartości chrześcijańskie są wyśmiewane w niespotykanym dotąd wymiarze i skali. Kulturowe przyczyny takiego stanu rzeczy mają dwojakie źródło<sup>170</sup>. Po pierwsze, Kościół rzeczywiście odżegnywał się od ówczesnych prądów politycznych, naukowych i filozoficznych<sup>171</sup>. Po drugie, w wielu państwach, w tym Francji, zniesiono przewidziane w prawie surowe sankcje obejmujące świętokradztwo. Otworło to drzwi do rozkwitu karykatury, która odtąd bezkarnie mogła obejmować także tematykę religijną. Skutki tamtego przełomu można zresztą obserwować do dzisiaj.

W XX wieku w zachodniej sztuce religijnej zaczyna obowiązywać przekonanie (mające swe źródła jeszcze w nauczaniu Soboru Trydenckiego) o konieczności bycia czytelną. Z obawy przed wprowadzeniem zmian, które mogłyby utrudnić odszyfrowanie obrazu, ikonografia trynitarna skazana została na powtórzenia. Ma to miejsce m.in. w przypadku prac Wilhelma Mengelberga odwołującego się do przedstawień średniowiecznych *Tronu Łaski* (1905, il. 95). Powielane są znane już sposoby ujmowania Boga Ojca – w konwencji rzymskiego Jupitera (całopostaciowe wyobrażenie Boga Ojca w apsydzie ormiańskiej katedry św. Jana Chrzciciela w Paryżu 1904, il. 96) czy jako postać wstępująca w tiarze papieskiej (apsyda bazyliki Sacré-Cœur w Paryżu, 1900–1922, il. 97)<sup>172</sup>.

Niezwykle ciekawe na tym tle są dwie realizacje polskich artystów. Witraż Stanisława Wyspiańskiego w oknie zachodnim kościoła franciszkanów w Krakowie *Bóg Ojciec* (znany także pod nazwą: *Stać się*) został wykonany w 1904 roku (nad projektem artysta pracował od roku 1897, il. 98). Bóg Ojciec ukazany został

169 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 368–369.

170 Tamże, s. 367–368.

171 W 1864 roku papież Pius IX wydał *Syllabus errorum*, który miał chronić Kościół przed „zarazą modernizmu”. Zob. m.in. J.-F. Six, *Od Syllabusa do dialogu*, Warszawa 1972.

172 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 372–379.

w akcie stwórczym, jego lewa ręka uniesiona jest nad głową, prawa – dynamicznie zgięta w łokciu. Ogólne wrażenie ruchu uzyskane zostało dzięki esowatemu wygięciu postaci, niespokojnej kresce i dolnej części przedstawienia, które rwie się w dość drapieżnych formach, zostawiając wiele w niedopowiedzeniu. Bóg Ojciec jest w ustalonym już od wieków typie brodatego i siwowłosego starca, który ma w sobie wiele z twórczości Rafaela i Michała Anioła (zachowały się zresztą szkice Wyspiańskiego dzieł obu tych artystów)<sup>173</sup>. Sama poza jest formułą patosu zaczerpniętą z *Sądu Ostatecznego* Michała Anioła – jest niezwykle nośna i ekspresyjna<sup>174</sup>. Idąc za interpretacją Wojciecha Bałusa, w przedstawieniu znajdują wyraz ówczesne najnowsze prądy naukowe. Jest ono zwierciadłem szeroko pojętej sytuacji kulturowej czasów Wyspiańskiego. Analizując wygląd prawej ręki Boga Ojca, Bałus zwraca uwagę na jej formę różniącą się zasadniczo od ręki lewej. Dłoń jest szponiasta i koścista, wydaje się jakby zasuszona. Pod nią pojawiają się zaskakujące okrągłe formy – przy samej granicy z zaznaczonym w dolnej partii bezmiarem wód. W 1896 roku miało miejsce szeroko komentowane w prasie odkrycie promieni X, nazwanych następnie imieniem Roentgena. Ręka Boga Ojca miałaby być ukazana w prześwietleniu, a pojawiające się pod nią formy miałyby ukazać kwintesencję kreacji jako aktu wyzwalającego nadzwyczajne zjawiska fizyczne. Byłoby to więc wyobrażenie prawdziwego stworzenia *ex nihilo*, ukazujące fascynację fizyką i najnowszymi odkryciami naukowymi<sup>175</sup>.

Drugie dzieło, także wykonane w technice witrażu, jest autorstwa Józefa Mehoffera i znajduje się we wschodnim oknie prezbiterium katedry we Fryburgu w Szwajcarii (1922–1923, il. 99 i 100). Ściśle frontalnie ukazana twarz wpisana została w trójkąt równoboczny skierowany wierzchołkiem do góry. Tym razem wrażenie ruchu osiągnięte jest poprzez mnogość drobnych przenikających się form<sup>176</sup>. Najlepiej widoczne jest to w partii ognistoczerwonej brody, w którą wtopione są główki anielskie – całość faluje i wibruje. Nie ujmuje to jednak nic z dostojności hieratycznej i surowej twarzy. Oba wizerunki umieścić można na granicy sztuki figuratywnej. Jednak artyści początku XX wieku z pewnością tej

173 W. Bałus, *O dwóch wyobrażeniach Boga w malarstwie sakralnym na przełomie XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 133.

174 Określenie to przytacza Wojciech Bałus przywołując myśl Aby'ego Warburga. W. Bałus, *O dwóch wyobrażeniach Boga w malarstwie sakralnym na przełomie XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 145.

175 W. Bałus, *O dwóch wyobrażeniach Boga w malarstwie sakralnym na przełomie XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 139–143.

176 Tamże, s. 148.

granicy przekroczyć nie chcieli<sup>177</sup>. Nasuwałoby to niebezpieczną interpretację postaci Boga Ojca jako bezosobowej i pozbawionej formy siły stwórczej – co jest sprzeczne z duchem chrześcijaństwa, zaś oba przedstawienia plasują się w głównym nurcie oficjalnej sztuki Kościoła.

W XX wieku sztuka figuratywna wciąż pozostaje najbardziej czytelnym sposobem ukazania postaci Boga Ojca. I choć sam temat cieszy się szczątkowym zainteresowaniem, to jednak można przywołać kilka przykładów. George Desvallières w 1922 roku ozdobił kaplicę zamku w Saint-Privat (departament Gard w południowej Francji – il. 101)<sup>178</sup>. W centrum kompozycji artysta umieścił tronującego Boga Ojca, ukazanego jako starca w białej szacie, otoczonego okrągłą mandorłą w kolorach niebieskim i czerwonym. Gest wyciągniętych horyzontalnie ramion oddaje zdecydowanie i autorytet pierwszej osoby Trójcy Świętej<sup>179</sup>. Z większą swobodą podchodził do tematu Paul Klee. Jego *Stwórca* (*Der Schöpfer*, 1934, il. 102) odmalowany został za pomocą równoległych linii<sup>180</sup>. I tu jednak obecny jest rys tradycyjny. Stwórca ukazany jest w typie „szybującym” (zob. początek tego rozdziału). René Magritte w *Słowiku* (*Rossignol*, 1962, il. 103) w typowo surrealistyczny sposób połączył tytuł i elementy przedstawienia – wysoko ponad stacją kolejową w chmurach zasiada samotny i siwowłosy Bóg Ojciec<sup>181</sup>.

Marc Chagall podejmując w swoim malarstwie tematy biblijne obecność pierwszej osoby Trójcy Świętej zaznaczał różnymi sposobami. W scenie przekazania prawa Mojżeszowi z segmentu nieba wylaniają się dwie ręce (1961, il. 104), ale w scenie powołania patriarchy przy krzewie gorejącym widnieje już tetragram (1965–1966, il. 105). Wychylający się do połowy z nieba Bóg Ojciec, o kędzierzawych ciemnych włosach i brodzie, ukazany jest w scenie wyklęcia Ewy (1960, il. 106). Twórczość tego artysty jest wynikiem krzyżowania się różnorodnych wpływów. Chagall pochodził z rodziny o chasydzkich tradycjach, identyfikował się również z kulturą rosyjską, sięgał po motywy chrześcijańskie, korzystał ze zdobyczy ówczesnej awangardy<sup>182</sup>. Skutkowało to kilkoma typami przedstawień, oddającymi na różne sposoby w jego malarstwie obecność Ojca.

---

177 Tamże s. 151–152.

178 Na zlecenie dyrektora paryskiej opery i zarazem swojego przyjaciela – Jacques’a Rouché.

179 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 381.

180 Tamże.

181 Tamże, s. 381–382.

182 T. Gryglewicz, *Twórczość Marca Chagalla*, w: *Marc Chagall, dzieła z lat 1925–1983*, Kraków 1997, s. 20–22. Zob. również: S. Compton, *Chagall*, London 1985.

Salvador Dalí połączył trójkąt i oko z triandrycznym przedstawieniem Trójcy Świętej w jednym dziele – *Dix recettes d'immortalité (Trinité)*, il. 107). Bóg Ojciec ukazany jest tu w postaci chrystomorficznej, zaś trzy osoby stanowią trzy źrenice jednego oka. W ten sposób artysta pragnął oddać istotę dogmatu trynitarnego. Uzyskany efekt jest dość niepokojący.

Abstrakcja, wcześniej tak stanowczo omijana, zostaje jednak z czasem zastosowana także do przedstawień Najwyższego. Friedrich Bunsen stworzył cały cykl obrazów zatytułowanych *Trójca* (1986, il. 108)<sup>183</sup>. Taka formuła obrazowania stanowi efekt poszukiwania innego wymiaru rzeczywistości, zaś tworzenie wizerunku Boga jest w zasadzie tym samym. Jedno i drugie jest udane, gdy wykracza poza to, co o nim stanowi. Pozostaje wprawdzie zawsze pytanie o czytelność podobnych obrazów, być może jednak kwestię tę da się uzależnić od wrażliwości odbiorców.

Zadziwiającym zjawiskiem jest popularność jaką zyskała w XX wieku ikona *Trójcy Świętej* Andrieja Rublowa. Odkrycie dziedzictwa wschodniej ortodoksji miało swoje źródła z jednej strony w podróżach ludzi kultury do Rosji (Romain Rolland, Henri Matisse i inni), z drugiej – w licznie napływających emigrantach, zwłaszcza po rewolucjach roku 1905 i 1917 (np. Włodzimierz Łoski, Grigorij Krug). Niewystarczające formuły mówienia o Bogu, wyczerpanie w pewnym sensie dotychczasowej ikonografii Najwyższego – to wszystko przyniosło w efekcie fascynację rozwiązaniem Andrieja Rublowa. Sposób, w jaki artysta przybliżył się do Tajemnicy, jednocześnie nie pozbawiając jej mistycyzmu i piękna, zyskał wielki podziw na Zachodzie. Apogeum tej fascynacji przypada na lata 70. XX wieku. Przedstawienie to wypełnia pustkę dostrzegalną w ówczesnej zachodniej ikonografii Boga<sup>184</sup>.

Kryzys widoczny w ikonograficznych przedstawieniach Boga Ojca, a także całej Trójcy Świętej, rozpoczął się od dwóch ostatnich dekad XVII wieku. Począwszy od tego czasu artyści coraz rzadziej sięgają po Biblię jako źródło inspiracji, a tematyka religijna powoli traci swoją nośność. Wyraźnie rysuje się też podział pomiędzy sztuką nowatorską a kościelną – ta pierwsza niezwykle rzadko sięga do tematyki trynitarniej, ta druga powiela wcześniejsze rozwiązania, podejmując w bardzo niewielkim stopniu świadomy namysł nad sposobami ikonograficznego przedstawiania Boga. Postępująca laicyzacja społeczeństw Zachodu także nie sprzyja powstawaniu nowych trendów w szeroko rozumianej

183 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 382–383.

184 Tamże, s. 379–380.

ikonografii, zwłaszcza jeśli chodzi o wizualne przedstawienia Najwyższego. Zmiany w obrazowaniu są bardzo niewielkie, sprowadzają się zasadniczo do stylistycznych przeróbek znanych motywów. Omówione tutaj przedstawienia mają charakter wyjątków na tle dość ubogiej panoramy ikonografii pierwszej osoby Trójcy Świętej. Joseph Ratzinger mówi o kryzysie nie tylko sztuki sakralnej, ale sztuki w ogóle: „Kryzys sztuki jest z kolei symptomem kryzysu człowieczeństwa, które właśnie w chwili największego nasilenia podboju świata przez element materialny, popadło w swoistą ślepotę w odniesieniu do pytań wykraczających poza materialność”<sup>185</sup>. Obecny stan zachodniej ikonografii Boga Ojca jest jednym ze skutków tej ślepoty.

---

185 J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 118.



## Rozdział III

### Eugenia Elisabetta Ravasio – życie i dzieło

*Orędzie*, wraz z zalecanym wizerunkiem Boga Ojca, będącym przedmiotem niniejszej pracy, zostały przedstawione Kościołowi przez Eugenię Ravasio (imię chrzcielne Elisabetta), zakonnice Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Apostołów. Wydaje się niezbędne bliższe zapoznanie się z tą postacią, prześledzenie kolejnych etapów jej życia i podejmowanych działań. Ważne jest również zarysowanie kontekstu omawianych wydarzeń i sylwetek ludzi otaczających s. Eugenię na różnych etapach jej życia.

Stałym odniesieniem będzie biografia matki Eugenii Elisabetty Ravasio napisana przez kapucyna – o. Andrzeja D'Ascanio, który znał mistyczkę osobiście<sup>1</sup>. W tym miejscu koniecznych jest kilka uwag. Biografia ta, napisana w duchu ogromnej życzliwości i podziwu dla zakonnicy, zawiera też opisy wydarzeń cudownych i liczne porównania z życiem osób w opinii autora świętobliwych (czasem opinia ta zgadza się ze zdaniem Kościoła – jak w przypadku ks. Dolindo Ruotolo, czasem jednak nie – np. gdy chodzi o Marię Valtortę<sup>2</sup>). Ojciec D'Ascanio wykazuje bardzo dobrą orientację w kolejach życia Eugenii (od wczesnego dzieciństwa), także w jej zmaganiach duchowych. Z pewnością cieszył się jej zaufaniem. Informacje czerpał również od osób mających z nią kontakt<sup>3</sup>. Pewien ton dydaktyzmu, dostrzegalny czasami w opisywanych przez niego zdarzeniach, nie jest niczym niezwykłym w biografii osób, których pobożność i liczne zasługi chce się przedstawić szerokiemu gronu odbiorców. Biografia ta wpisuje się

---

1 A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt.

2 Tamże, s. 15.

3 Tamże, s. 4.

w długą tradycję podobnych dzieł, mających na celu m.in. poruszyć serca i skierować je ku Bogu.

Relacja o D'Ascanio będzie poszerzana o dostępne publikacje związane z s. Eugenią (książki, artykuły, wycinki prasowe) oraz o analizę kulturoznawczą. Dostęp do pełnej dokumentacji dotyczącej zakonnicy jest wciąż niemożliwy ze względu na zakaz Stolicy Apostolskiej i nic nie zapowiada, aby sytuacja ta miała ulec zmianie w najbliższym czasie<sup>4</sup>. Sam tekst *Orędzia*, jak również powstała na kanwie jego treści i zyskująca w ostatnim czasie popularność podobizna Boga Ojca jednak są powszechnie dostępne.

W pierwszej kolejności zostaną przybliżone najwcześniejsze lata życia Elisabetty aż do momentu wstąpienia do zakonu, następnie opisane zostanie jej życie i działalność w Zgromadzeniu, a na końcu jej późniejsze losy i spuścizna.

## 1. Środowisko kulturowe rodziny Ravasio i wczesna młodość Elisabetty

Elisabetta Ravasio przyszła na świat 4 września 1907 roku w niewielkiej miejscowości San Gervasio d'Adda w Lombardii. Przed dokładniejszym opisem jej dzieciństwa i młodości wskazane jest zwrócenie uwagi na region, z którego pochodziła, jego dzieje, geografę, a także strukturę społeczną żyjących tam mieszkańców. Należy również przyjrzeć się choćby pokrótce sytuacji materialnej i realiom gospodarczym, w których przyszło żyć rodzinie Ravasio. Lombardia jest obszarem niezwykle zróżnicowanym i o bogatej historii. Różnorodność północnych Włoch znajduje przełożenie także na strukturę społeczną, która jest pełna kontrastów. Rodzina w całej swojej złożoności, z dobrymi i złymi stronami, zawsze odgrywała kluczową rolę w społeczeństwie włoskim. Jest jednym z elementów definiujących to społeczeństwo. W tym kontekście warto się

4 Z prośbą o udostępnienie materiałów, a także z konkretnymi pytaniami zwracałam się do: Archiwum Diecezjalnego w Grenoble, Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Apostołów (Dom Prowincji Francuskiej – Lyon, jak również Rzym), Zgromadzenia Sióstr Misjonarek „Unitas in Christo ad Patrem” w Anzio, Stowarzyszenia Friends of God the Father (z siedzibą w Australii), Stowarzyszenia Armata Bianca oraz Archiwum Kongregacji Nauki Wiary w Rzymie. Do informacji próbowałam również dotrzeć poprzez osoby prywatne, które miały styczność z s. Eugenią Ravasio. Instytucją, która wykazała wolę współpracy, była jedynie Armata Bianca. Wszelkie informacje uzyskane z tego źródła opatrzone są odpowiednim przypisem. Podstawową przeszkodą w uzyskaniu jakichkolwiek wiadomości było utajnienie dokumentów przez Watykan.

zastanowić z perspektywy kulturoznawczej nad obrazem ojca, pod wpływem którego Elisabetta wyrastała.

San Gervasio d'Adda i Crespi d'Adda – dwa miejsca związane z młodością Elisabetty – są dziś częścią gminnej miejscowości Capriate San Gervasio w Lombardii. Na początku XX wieku miejscowości te jednak nie były złane w jeden organizm. Stanowiły punkty na południowym krańcu tzw. Isola Bergamasca, wyznaczonej przez rzeki Adda i Brembo w prowincji Bergamo (na południowy zachód od Bergamo). Na obraz północnych Włoch w tym czasie składało się kilka czynników – długotrwała polityczna fragmentaryzacja, zróżnicowanie środowiska naturalnego i zachodzące zmiany ekonomiczne<sup>5</sup>.

To pierwsze zjawisko sięga swymi korzeniami późnego średniowiecza. Natomiast w połowie XVIII wieku północna Italia była podzielona pomiędzy Księstwo Sabaudii-Piemontu, Księstwo Mediolanu, Republikę Genui, Republikę Wenecją, Biskupstwo Trydentu i dwa mniejsze: Księstwo Parmy i Księstwo Modeny. Ponadto Południowy Tyrol i położona najbardziej na wschód część Friuli należała do Cesarstwa Austrii, a region Romania wchodził w skład Państwa Kościelnego. Dla porównania, centralna Italia podzielona była pomiędzy zaledwie dwa organizmy – Wielkie Księstwo Toskanii i Państwo Kościelne, zaś południowa zasadniczo pozostawała scalona aż od czasów średniowiecza. Zjednoczenie Włoch, mające miejsce w drugiej połowie XIX wieku, przyniosło oczywiście pewną unifikację, jednak w pełni została ona właściwie osiągnięta dopiero po I wojnie światowej<sup>6</sup>.

Północne Włochy są także obszarem bardzo zróżnicowanym naturalnie, o zmieniającym się krajobrazie. Niemal połowa terytorium ma charakter górzisty, a jedną trzecią obejmuje Dolina Padańska. Od północy tereny te zamykają Alpy, na południu zaś wznoszą się Apeniny. Obszary górskie posiadają ziemię słabo urodzajną (nawet w dolinach), jednak rozlewisko Padu wyznacza teren bardzo żyzny i nadający się do uprawy. Te różnice przekładają się na kontrasty widoczne m.in. w strukturze społecznej czy ekonomicznej mieszkańców północnych Włoch.

Równiny Lombardii zostały pokryte w XVI wieku rozbudowaną siecią kanałów irygacyjnych. To umożliwiło wprowadzenie nowego systemu w rolnictwie – grunty rolne były okresowo zamieniane na sztuczne łąki, co wynikało z konieczności czasowego pozostawiania ziemi odłogiem, zapobiegającego

---

5 P. Viazzo, D. Albera, *The Peasant Family in Northern Italy, 1750–1930: A Reassessment*, „Journal of Family History” 1990, t. 15, nr 4, s. 462.

6 Tamże, s. 462.

jej wyjałowieniu. System ten okazał się wyjątkowo skuteczny i doprowadził w efekcie do prawdziwej rewolucji rolniczej, której apogeum datuje się na połowę XVIII wieku<sup>7</sup>. Praktyka irygacji terenów rolniczych rozprzestrzeniła się z Lombardii na sąsiednie regiony. Na obszarach, na których uprawy (głównie ryżu) miały charakter dobrze zorganizowany i na szeroką skalę, wzrost zorientowanego kapitalistycznie rolnictwa pociągnął za sobą szybki upadek starych kontraktów rolniczych, tworząc w ich miejsce większe gospodarstwa<sup>8</sup>. Uprawa na terenach górskich była dużo trudniejsza, stąd hodowano tam rośliny mniej wymagające i wypasano zwierzęta. Jeśli chodzi o kwestie związane z własnością ziemi, to zazwyczaj na wyżej położonych terenach stanowiła ona dobro wspólne, podczas gdy żyzne ziemie Doliny Padu znajdowały się najczęściej w rękach prywatnych niewielkiej grupy posiadaczy ziemskich. Występowały też średniej wielkości gospodarstwa, które były dzierżawione (połownictwo)<sup>9</sup>.

Prowincja Como znana jest też z sięgającej XV wieku tradycji hodowli jedwabników<sup>10</sup>. To książę Ludovico Sforza rozkazał posadzić na tych terenach drzewa morwowe, dlatego według niektórych zwany był Il Moro (wł. *mora* – morwa). W XVIII wieku produkcja jedwabiu przybrała już skalę przemysłową, do czego z pewnością przyczyniły się małe wymagania tej rośliny, dobrze adaptującej się na glebach słabych, a nawet na nieużytkach.

Północne Włochy są regionem, który również znakomicie odnalazł się w dobie rewolucji przemysłowej. Wiele fabryk zostało właśnie tam ulokowanych, zapewniając prężny rozwój całej okolicy<sup>11</sup>. Lombardia była ośrodkiem m.in. przemysłu włókienniczego. Wspomniana już miejscowość Crespi d'Adda została założona przez Cristofora Benigno Crespiego z myślą o zapewnieniu dachu nad głową pracownikom jego manufaktury bawełny<sup>12</sup>. Jego syn Silvio Benigno Crespi

7 Zob. D.F. Dowd, *The Economic Expansion of Lombardy, 1300–1500: A Study in Political Stimuli to Economic Change*, „The Journal of Economic History” 1961, t. 21, nr 2, s. 143–160.

8 P. Viazzo, D. Albera, *The Peasant Family in Northern Italy, 1750–1930: A Reassessment*, dz. cyt., s. 462.

9 Tamże, s. 464.

10 A. Young, *Travels During the Years 1787, 1788, & 1789: Undertaken More Particularly with a View of Ascertaining the Cultivation, Wealth, Resources, and National Prosperity of the Kingdom of France*, London 1794, s. 224.

11 E. Mingione, *Italy: The Resurgence of Regionalism*, „International Affairs” 1993, t. 69, nr 2, s. 310.

12 Zob. P. Gasparoli, A.T. Ronchi, *Crespi d'Adda sito UNESCO: Governare l'evoluzione del sistema edificato tra conservazione e trasformazione*. Firenze 2016.

przyczynił się do rozwoju miejscowości, zapewniając komfortowe warunki zarówno bytowe, jak i pracownicze, co miało zapewnić mu stałą siłę roboczą i zabezpieczyć przed ewentualnymi konfliktami z pracownikami. Budowa kompleksu mieszkaniowego zakończyła się ostatecznie w późnych latach 20. XX wieku. Wielorodzinne domy prezentowały wysoki standard, do każdego przylegał ogródek. Plan całego założenia był regularny i jasny (il. 109). Pomyślano również o przychodni i kościele, jak i o pralniach, szkole czy niewielkim teatrze. Zadbano także o darmową elektryczność. Troska o robotników była tu daleko posunięta, zaś całe założenie przetrwało do dziś i zostało wpisane na listę światowego dziedzictwa UNESCO<sup>13</sup>.

Zjawiskiem, które w XX wieku można było zaobserwować w całych Włoszech, była emigracja do Ameryki Północnej. W latach 1901–1913 około 8,1 miliona mieszkańców wyemigrowało z Włoch<sup>14</sup>. To właśnie Włosi stanowili więcej niż jedną trzecią europejskich migrantów udających się za ocean. Północna Italia największą liczbę wyjeżdżających odnotowała w latach 1881–1882 (83 osoby na 1000 mieszkańców), w późniejszych latach liczba ta znacząco spadała (14 osób w latach 1900–1901 i 17 osób w okresie 1910–1912). Choć intensywność emigracji do Ameryki Północnej wzrosła na początku XX wieku (po gwałtownym spadku w porównaniu z końcem XIX wieku) we wszystkich regionach Italii, to wiele większy wzrost występował na południu, w centrum i na wyspach włoskich niż na północy<sup>15</sup>. Wciąż jednak było to zjawisko o dużym nasileniu.

Po omówieniu sytuacji historycznej i gospodarczej regionu, w którym przyszła na świat i wychowywała się s. Elisabetta Ravasio, należy jeszcze choćby pokrótce scharakteryzować typową włoską rodzinę. Odgrywała ona zawsze kluczową rolę w tamtejszym społeczeństwie i do dziś jest jednym z elementów definiujących to społeczeństwo. Niezwykła stabilność tej komórki wynikała z braku instytucji rozwodu i znaczących różnic w pozycji kobiet i mężczyzn, a także z dużej roli Kościoła w życiu rodzinnym<sup>16</sup>. Niekwestionowaną głową

---

13 UNESCO, *Crespi d'Adda* (b.d. o autorze), <https://whc.unesco.org/en/list/730> (dostęp: 29.03.2019).

14 E. Moretti, *Social Networks and Migrations: Italy 1876–1913*, „The International Migration Review” 1999, t. 33, nr 3, s. 641.

15 Italia środkowa: styczeń 1900 r. – 9 osób, grudzień 1910 r. – 15 osób; Italia południowa: odpowiednio – 19 i 21 osób; wyspy – 8 i 20 osób. E. Moretti, *Social Networks and Migrations: Italy 1876–1913*, dz. cyt., s. 655.

16 C. Gini, E. Caranti, *The Family in Italy*, „Marriage and Family Living” 1954, t. 16, nr 4, s. 350.

rodziny był zawsze mąż pełniący funkcje *pater familias*. Żona przyjmowała jego nazwisko i pozycję społeczną, była zobowiązana towarzyszyć mu wszędzie tam, gdzie on postanowił się osiedlić. Do obowiązków męża należało chronić żonę, wspierać ją i zaspokajać potrzeby życiowe. Do roku 1919 upoważnienie męża było żonie niezbędne do przeprowadzania różnych transakcji ekonomicznych<sup>17</sup>. Prawo znoszące konieczność posiadania takiego upoważnienia pozwoliło równocześnie kobietom uprawiać wszystkie zawody i sprawować urzędy publiczne na równi z mężczyznami<sup>18</sup>. Cudzołóstwo popełnione przez żonę było karnie ścigane na wniosek męża, mąż był natomiast karany tylko za konkubinat. Postawa kobiet w obliczu niewierności męża była zazwyczaj tolerancyjna, ale należy nadmienić, że we Włoszech – choć głównie południowych – dochodziło czasem do popełniania zabójstw jako kary za cudzołóstwo. Pojęcie honoru, pomieszczone ze strachem przed społecznym ośmieszeniem, nierzadko popychały zdradzonych mężów do posuwania się do tego typu radykalnych działań. Dopiero w 1981 roku usunięto z prawa włoskiego zapis o dopuszczalnych morderstwach popełnianych w tzw. *honoris causa*<sup>19</sup>. Dzieci wychowywane były dość surowo, co uległo zmianie dopiero za sprawą faszystów, skutecznie utrudniających kontrolę rodziców nad potomstwem<sup>20</sup>. Synowie po ożenku najczęściej pozostawali w domu, wciąż podlegając autorytetowi ojca. W miarę upływu lat ojcu w coraz większym stopniu pomagał najstarszy albo najbiedniejszy w interesach syn. Żona wykonywała prace domowe często wchodząc w konflikty z teściową<sup>21</sup>. Dla rodzin rolniczych żyjących na własnej ziemi albo w dzierżawionych farmach wspólnota ekonomiczna była nieunikniona, stąd wspólny budżet pozostawał oczywistością. W północnych Włoszech w 1901 roku 32% osób zatrudnionych w przemyśle stanowiły kobiety, co stanowiło wysoki odsetek w porównaniu z częścią centralną i południową, gdzie kobiety pomagały rodzinie głównie w rolnictwie<sup>22</sup>.

Rodzina Ravasio była typową rodziną, jakich wiele żyło i pracowało w tym czasie w Lombardii. W początkach XX wieku zajmowała jednak ważną pozycję w życiu lokalnej społeczności, wyróżniała się bowiem zamożnością, ale

17 Tamże, s. 357.

18 Poza służbą dyplomatyczną czy zawodem sędziego.

19 *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, red. D.I. Kertzer, R.P. Saller, New Haven (CT) 1993, s. 18.

20 C. Gini, E. Caranti, *The Family in Italy*, dz. cyt., s. 358.

21 Tamże, s. 358.

22 Tamże, s. 361.

również pracowitością i uczciwością. Członkowie rodziny Ravasio trudnili się hodowlą bydła oraz jedwabników (a więc także uprawą drzew morwowych). O jej majątku świadczy choćby to, że pod jednym dachem zamieszkiwało łącznie ponad osiemdziesięciu członków rodziny<sup>23</sup>. Sytuacja ta uległa jednak dramatycznej zmianie wraz z bankructwem banku w Vaprio d'Adda, w którym rodzina trzymała swoje oszczędności. Rodzinny klan musiał się podzielić na mniejsze jednostki i rozdysponować resztkami dóbr, które pozostały. Ojciec Elisabetty wraz z żoną i sześciorgiem dzieci (z czego jedno zmarło mając półtora roku) oraz ze swym ojcem – dziadkiem Piero – stanowili jedno gospodarstwo. Z całego majątku przypadły im trzy sztuki bydła. Rodzina miała jednak gdzie mieszkać (choć nie miała na czym spać, notariusz bowiem pozostawił im zaledwie jedno krzesło), posiadała oborę, a także mały kawałek ziemi. Od tego czasu wszyscy żyli na granicy ubóstwa, posiadane środki materialne nie starczały w żadnym razie na utrzymanie całej rodziny<sup>24</sup>.

Matka Bettiny (tak bowiem nazywano w dzieciństwie Elisabette) w obliczu wszystkich tych kłopotów urodziła ją przedwcześnie. Zarówno ona, jak i córka ciężko chorowały, uniknęły jednak śmierci. Bettina nie rozwijała się prawidłowo i wieku czterech lat ani nie mówiła, ani nie chodziła. Dziadek Piero wyruszył w związku z tym do sanktuarium maryjnego w Varese (Sacro Monte di Varese), gdzie – jak się później okazało – skutecznie prosił o cud uzdrowienia dla wnuczki. Wydarzenie to wiąże się z pierwszą wizją, której później doświadczyła Elisabetta – piękna Pani pochyliła się nad dzieckiem i poleciła mu wyjść na spotkanie powracającego dziadka<sup>25</sup>. Matka Bettiny nie doszła w pełni do siebie, a ponieważ najstarsza córka wyszła za mąż i opuściła dom, mnóstwo obowiązków spadło na pięcioletnią wówczas Elisabette (bracia, ojciec i dziadek pracowali w polu). Matka wprawdzie przygotowywała posiłki dla rodziny, ale wszelkie pozostałe prace domowe wykonywała dziewczynka. Najtrudniejszym obowiązkiem okazało się być pranie. Bettina musiała dźwigać ciężki kosz do oddalonej o pół godziny marszu rzeki Adda, gdzie w lodowato zimnych nurtach prała bieliznę całej rodziny, a następnie niosła ją z powrotem do domu<sup>26</sup>.

23 Zob. J. Briggs, *Fertility and Cultural Change among Families in Italy and America*, „The American Historical Review” 1986, t. 91, nr 5, s. 1129.

24 A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 5–6.

25 Tamże, s. 6–8.

26 Tamże, s. 13–14.

Relacje Bettiny z jej najbliższymi nie były najlepsze, a nawet sprawiały, że czuła się osamotniona w rodzinnym domu. Matka była surowa, karciała i szturchała dziewczynkę nieustannie, nie zdawała sobie sprawy ze zbyt wielu obowiązków, które przygniatały córkę. Bardzo chciała wychować ją dobrze, jednak pozostawała wobec niej oschła i nie okazywała matczynego ciepła<sup>27</sup>. Z braćmi w zasadzie niewiele Bettinę łączyło – ani jedno dobre wspomnienie nie wiązało się z żadnym z nich. Nieco lepiej wyglądały jej relacje z ojcem. To właśnie wtedy, gdy ojciec czytał w domu na głos opowieści o misjonarzach, Bettina postanowiła zostać jednym z nich. To także on stawał przy jej łóżku dziecięcą figurkę Maryi z Nazaretu, wiedząc, że córka bała się ciemności<sup>28</sup>. Jednak osobą, która rozumiała ją najlepiej i od której uczyła się najwięcej, był dziadek Piero. To on pełnił w jej rodzinnym domu funkcję *pater familias*, prowadzone przez niego silnym głosem modlitwy wyznaczały rytm każdego dnia. Pracował przy tym ciężko, nie oszczędzając się, a swoje wysiłki ofiarowywał za dusze czyścicowe. Kiedy Bettina była smutna, to on przychodził jej z pociechą. On także uczył ją wiary i bezgranicznego zaufania do Boga. Bettina była mu oddana całym sercem<sup>29</sup>.

Do pierwszej komunii świętej Bettina przystąpiła w 1913 roku, kilka miesięcy później do bierzmowania. Oba te wydarzenia napęłniły ją głęboką radością. Jednak proza życia codziennego uderzyła w nią z tak wielką mocą, że to, czego doświadczyła pomiędzy tymi dwoma wydarzeniami było trudne do uniesienia<sup>30</sup>. W wieku 8 lat (1915 r.) Bettina poszła do szkoły. Z powodu natłoku obowiązków domowych miała problem z ukończeniem ostatniej, trzeciej klasy. To właśnie wtedy, po niezdanych egzaminach, zasnęła wyczerpana długim płaczem i w czasie snu ujrziała Jezusa, który pocieszył ją i powiedział, że to On jest i będzie zawsze jej jedynym nauczycielem. Bettina pracowała ciężko przez całe lato, w październiku tamtego roku zdała egzaminy końcowe<sup>31</sup>. Nie tyle chodziło samo ukończenie szkoły, co raczej o to, że zdane egzaminy były warunkiem przyjęcia do pracy w fabryce rodziny Crespich. Bettina chciała nadal wstąpić do klasztoru, pragnienie to nie zniknęło z czasem, a jeszcze się wzmocniło, do tego

27 Na wiadomość o zamiarze wstąpienia Elisabetty do klasztoru matka ją spoliczkowała. Zob. F. Sanchez, *Mère Eugénia et le Père Eternel*, „Stella Maris” 1999, t. 351, s. 14.

28 A. D’Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 9–10.

29 Tamże, s. 16–18.

30 Tamże, s. 10–13.

31 Tamże, s. 18–19.

zaś konieczny był posag, na który rodziny nie było stać. Udało jej się zatrudnić w fabryce i pracowała tam aż do 1927 roku. Mozolnie odkładała pieniądze na kupno materiałów (pensję oddawała ojcu, który wydzielał jej drobną część na posiłek, który ona ograniczała do minimum), po nocach szła wyprawę, oprócz tego wciąż wykonywała wszystkie swoje obowiązki domowe. W tym trudnym czasie postanowiła też być zawsze „uśmiechem Ojca”<sup>32</sup>. Jej wysiłki przyniosły efekt i w październiku 1927 roku Elisabetta udała się do klasztoru.

## 2. Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Apostołów i funkcja matki przełożonej

Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Matki Bożej Apostołów zostało założone w 1876 roku przez ks. Augustina Planque’a, pierwszego przełożonego Stowarzyszenia Misji Afrykańskich w Lyonie. Odczuł on potrzebę utworzenia żeńskiego Instytutu, który wspomógłby działania prowadzone już przez ojców misjonarzy. Główna siedziba Zgromadzenia umieszczona została na przedmieściach Lyonu (Vénissieux), a siostry rozpoczęły pracę w Dahomeju już w roku założenia, obejmując następnie swym działaniem coraz większe tereny Afryki (zwłaszcza wybrzeże zachodnie zwane Wybrzeżem Niewolniczym), ale również Argentynę czy Kanadę, prowadząc sierocińce, szkoły, przychodnie i szpitale<sup>33</sup>.

Tym, co szczególnie pociągało Elisabetę w Zgromadzeniu (oprócz prowadzonych dzieł miłosierdzia), był charyzmat głoszenia słowa Bożego, tzw. pierwsza ewangelizacja. Zgromadzenie od 1922 roku było też właścicielem zamku w Bardello, oddalonego o jakieś 100 km od rodzinnej miejscowości Bettiny. Zamek ten przeznaczony został dla postulantek i nowicjuszek i tam właśnie początkowo trafiła Bettina. Okres próbny okazał się bardzo trudny, zamek był zaniedbany i Elisabetta dostała za zadanie oczyścić go z bluszczu, który pokrywał praktycznie każdą wolną przestrzeń. Bluszcz stał się jednak schronieniem węży, które w czasie pracy Bettiny wrywane były ze swego spokojnego życia, strasząc dziewczynę dzień w dzień. Jak na stare zamczysko przystało, w Bardello

---

32 Tamże, s. 19–21.

33 *Sœurs Missionnaires Notre Dame des Apôtres, La Mission*, [http://ndapotres.free.fr/rubrique.php?id\\_rubrique=2](http://ndapotres.free.fr/rubrique.php?id_rubrique=2) (dostęp: 12.04.2019); C.-M. Échallier, *Augustin Planque (1826–1907) la ténacité au service des missions africaines*, w: *Les 150 ans de la Société des Missions Africaines*, red. R. Harguindéguy, P. Trichet, Paris 2007, s. 31–44.

pełno było myszy, które zwłaszcza nocą przebiegały korytarzami i często wskakiwały na łóżka. Omyłkowe wypalenie przez Bettinę marchewek – podstawy siostrzanej diety – dopełniło obrazu trudności i niepowodzeń. Mimo tych doświadczeń i przeszkód otrzymała zgodę na odbycie nowicjatu<sup>34</sup>. Zostało jej przydzielone imię Eugenia, które pokornie przyjęła, choć jedyna znana jej z San Gervasio d'Adda dziewczyna o tym imieniu była osobą upośledzoną i wyśmiewaną. Trudności wciąż narastały, Eugenia nie potrafiła opanować języka francuskiego – szczególną trudność sprawiała jej modlitwa „Ojczy nasz”. W tym czasie prześladował ją obraz Boga jako surowego ojca i nieraz współczuła Jezusowi tak srogiego rodzica<sup>35</sup>. Na krótko przed złożeniem ślubów 8 września 1928 roku została przeniesiona do domu zakonnego w Lyonie. Atmosfera w nowym miejscu była ciężka, pełna wewnętrznych podziałów i dającego się mocno odczuć francuskiego nacjonalizmu związanego ze zbliżającą się już II wojną światową. Starając się ze wszystkich sił nie dać wciągnąć w żadne stronnictwa i konflikty, modliła się szczególnie do Serca Jezusowego, a w obliczu rozłamów we wspólnocie rozważała mowę arcykapłańską Jezusa z Ewangelii św. Jana, zwłaszcza słowa: „aby stanowili jedno” (J 17,11). Doprowadziło ją to do zawierzenia Bogu Ojcu, całą nadzieję pokładała w pierwszej osobie Trójcy Świętej<sup>36</sup>. Wyjątkową antypatią darzyła ją miejscowa przełożona (skłócona zresztą z przełożoną generalną). Siostra Eugenia była narażona z jej strony na liczne nękania. Nie wdając się w szczegóły opisane przez o. D'Ascanio, można jedynie zaznaczyć, że przełożona zarzucała jej m.in. lenistwo i w myśl słów „kto nie pracuje, ten też niech nie je” (por. 2 Tes 3,10) odmawiała posiłków, doprowadzając nowicjuszkę do skrajnego głodu. Pewnego dnia s. Eugenia otrzymała walizkę i pieniądze na podróż wraz z poleceniem zdjęcia habitu i welonu oraz powrotu do domu. W drodze na dworzec udała się zrozpaczona do swego spowiednika ks. Deloude, który interweniował u przełożonej generalnej – s. Eugenia mogła wrócić<sup>37</sup>. Był to też czas, w którym s. Eugenia otrzymała *Ozędzie*. Jego dokładniejsza analiza zostanie przeprowadzona w następnym rozdziale.

Sytuacja uległa zmianie, gdy przełożoną została wybrana s. Ludovica (1933). Była ona jedną z tych nielicznych osób, która podziwiała ducha s. Eugenie. Za

34 A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 21–25.

35 Tamże, s. 26.

36 Tamże, s. 27.

37 Tamże, s. 31–35.

jej też przykładem przeniknięta była nabożeństwem do Boga Ojca<sup>38</sup>. Siostra Eugenia ciężko chorowała cały rok, praktycznie nic nie jedząc, przyjmując jednak komunię. Wyzdrowiała w atmosferze cudu, a matka Ludovica mianowała ją Główną Doradczynią i powierzyła nauczanie nowicjuszek<sup>39</sup>. Nie trwało to jednak długo, bo jeszcze w tym samym miesiącu (grudzień 1934) s. Eugenia z powodu szerzących się wieści o towarzyszących jej cudownych wydarzeniach (na czele z otrzymaniem *Orędzia*) została czasowo umieszczona w szpitalu psychiatrycznym. Była też przesłuchiwana przez członków przyszłej komisji (powołanej oficjalnie w następnym roku), mających dogłębnie zbadać jej przypadek. W wyniku stanowczych zabiegów matki Ludoviki s. Eugenia wróciła do klasztoru na święta Bożego Narodzenia, została jednak odsunięta od nauczania nowicjuszek<sup>40</sup>.

W lutym 1935 roku zmarła matka Ludovika. Dnia 7 sierpnia tegoż roku s. Eugenia została wybrana przełożoną generalną Zgromadzenia. Była to postulowana w *Orędziu* data dzienna święta Boga Ojca. Pewna niezależność, jaka stała się od tego momentu udziałem s. Eugenii, pozwoliła jej na spisywanie przemyśleń<sup>41</sup>. Zastanawiając się nad sposobami, w jakich Bóg Ojciec przychodzi do swych dzieci, podkreślała wagę rodziny. Autorytet i ojcostwo Boga są przekazywane matkom i ojcom w celu budowania atmosfery rodzinnego domu. Według s. Eugenii to rodzina znajduje się bowiem w centrum zainteresowania Bożego<sup>42</sup>. Matka Eugenia podejmowała też działania mające na celu zreorganizowanie struktury Zgromadzenia. Pragnęła dać siostrą konkretne narzędzia do pracy – wprowadziła kursy stenografii, pielęgniarstwa, zarządzania. Zdolniejsze wysyłała na studia. W ten sposób wiele sióstr dysponowało dyplomem lekarskim czy nauczycielskim. W każdym domu zakonnym matka Eugenia umieściła jedną siostrę z ukończonym kursem pielęgniarstwa i jedną po kursie nauczycielskim. Domy łączyła w prowincje zarządzane przez dwie siostry z wyższym wykształceniem, do których trafiały trudniejsze sprawy. Z prowincji z kolei tworzyła regiony – znów obowiązkowo z dwiema siostrami z wyższym wykształceniem. W takim wypadku siostry te mieszkaly w głównej siedzibie Zgromadzenia. Taka hierarchiczna struktura zapewniała sprawny przepływ informacji

---

38 Tamże, s. 35.

39 Tamże, s. 38–40.

40 Tamże, s. 41–43.

41 Tamże, s. 44–48.

42 Tamże, s. 47–48.

i kompetentne rozwiązywanie pojawiających się trudności. Jeden raz w miesiącu omawiane były wszystkie sprawy przy udziale matki – przełożonej generalnej<sup>43</sup>. Matka Eugenia otwierała nowicjaty w miejscach misji prowadzonych przez Zgromadzenie. W ówczesnej Europie panowały nastroje nacjonalistyczne, dlatego też wyjście naprzeciw potrzebom rdzennych mieszkańców danych obszarów ukazuje szacunek matki Eugenii do kontekstu środowiskowo-kulturowego ludzi, którym Zgromadzenie posługiwało na misjach<sup>44</sup>. Jako Włoszka kierująca francuskim zgromadzeniem była bardziej wyczulona na ten aspekt posługi duszpasterskiej, zwłaszcza że spotykała się ze sporą dozą nieufności ze strony męskiej części Zgromadzenia założonego przez ks. Augustina Planque'a – właśnie z racji swojej narodowości<sup>45</sup>. Matka Eugenia odwiedziła wszystkie miejsca, w których siostry pełniły różnego rodzaju posługi. Jej czteromiesięczna podróż w 1942 roku do Afryki została opisana przez Raoula Follereau i wydana drukiem po raz pierwszy w roku 1945 (il. 111–115). Publikacja ta z resztą znakomicie oddaje klimat skrajnego nacjonalizmu tamtego czasu i kolonialnych postaw Francuzów. Autor wychwala hojną i świątłą ojczyznę, której miłosierdzie sięga po najdalsze i najbardziej zapomniane zakątki świata<sup>46</sup>.

Nie ma tutaj potrzeby szkicowania panoramy złożonych przez matkę Eugenię licznych szkół i nowicjatów w krajach misyjnych. Bardziej istotne wydaje się przyjrzenie się innemu dziełu matki Eugenii – mianowicie założeniu miasta Adzopé na Wybrzeżu Kości Słoniowej<sup>47</sup>. Wybuch II wojny światowej zastał ją w Afryce. W drodze między jedną a drugą placówką prowadzoną przez Zgromadzenie na Czarnym Łądzie matka Eugenia zetknęła się ze skrajną nędzą osób dotkniętych chorobą trądu. Wyrzucani poza nawias społeczeństwa, gdy tylko pojawiały się pierwsze symptomy choroby, błakali się po buszu, ginąc z głodu i stając się ofiarami dzikich zwierząt albo trafiali na wyspę Desirée, gdzie skutecznie odizolowani od zdrowych żyli w urągających ludzkiej godności warunkach. Wstrząśnięta ich losem matka Eugenia poprosiła miejscowego gubernatora

43 Tamże, s. 50–51.

44 Tamże, s. 51.

45 Tamże, s. 52–53.

46 Por. m.in. R. Follereau, *Sur les routes de la charité. 220.00 kilomètres au-dessus de l'océan et à travers la Brousse Africaine avec deux soeurs missionnaires*, Lyon–Paris 1948, s. 3, 33–35, 203–204.

47 A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 56–57, 64, 56–57.

o przydział ziemi – chciała założyć miasto, w którym chorzy mogliby żyć spokojnie i zostać otoczeni opieką. Otrzymała około 200 hektarów wymagającego wykarczowania terenu, który znajdował się na wzniesieniu, około 150 km od Abidżanu<sup>48</sup>. Kontrast pomiędzy toczącą się wojną pochłaniającą miliony franków przeznaczanych na uzbrojenie i brakiem funduszy na pomoc najuboższym żywo dotknął matkę Eugenię.

Tymczasem w klasztorze w Lyonie ukrywał się wspomniany już Raoul Follereau (1903–1977). Ten wykształcony na Sorbonie człowiek (licencjat z filozofii i prawa<sup>49</sup>) napisał serię artykułów o intrygującym tytule *Hitler – Antychryst* i w obawie przed nazistami schronił się u sióstr, które stanowczo twierdziły, że jest on ich ogrodnikiem<sup>50</sup>. Spotkanie z matką Eugenią w listopadzie 1942 roku pchnęło jego życie na nowe tory. Już wcześniej zetknął się z nieszczęściem trądu, jednak dopiero teraz, rozmawiając z przełożoną generalną, zobowiązał się podjąć konkretne działania<sup>51</sup>. Cel nie był łatwy, bowiem Follereau wziął na siebie stronę finansową przedsięwzięcia. Nie można przecenić pomocy tego człowieka, który już w kwietniu 1943 roku rozpoczął w teatrze miejskim w Annecy batalię o trędowatych<sup>52</sup>. Jeździł następnie po całej Francji, a jego płomienne przemówienia zjednywały mu poparcie przekładające się na ofiarność słuchaczy<sup>53</sup>. Pamiętać jednak trzeba, że pierwsze pawilony w Adzopé zostały oddane do użytku już 27 kwietnia 1942 roku (choć całe założenie ukończono w roku 1951), o czym informował zarówno sam Follereau, jak i lokalna prasa<sup>54</sup>. Gdy w 1968 roku rząd francuski zdecydował się nazwać wioskę imieniem Follereau, sam główny

---

48 R. Follereau, *Sur les routes de la charité. 220.00 kilomètres au-dessus de l'océan et à travers la Brousse Africaine avec deux soeurs missionnaires*, dz. cyt., s. 30; A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 57.

49 K. Szalata, *Antropologia miłosierdzia*, w: R. Follereau, *Moje imię Chrześcijanin. Wybór pism*, Częstochowa 2009, s. 11.

50 R. Gallaud, *Fondation Raoul Follereau, la contre-enquête*, Villeurbanne Cedex 2012, s. 136.

51 K. Szalata, *Antropologia miłosierdzia*, dz. cyt., s. 14–16.

52 Tamże, s. 17.

53 O jego wystąpieniach informowała lokalna prasa, np. „L'Action française” z dnia 25.11.1943, nr 277, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k768838m/f2.item.r=adzope.zoom> (dostęp: 13.02.2019).

54 R. Follereau, *Sur les routes de la charité. 220.00 kilomètres au-dessus de l'océan et à travers la Brousse Africaine avec deux soeurs missionnaires*, dz. cyt., s. 29–35; „La Croix” 27.04.1943, nr 18177, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4445496/f4.item.r=Adzope.zoom> (dostęp: 13.02.2019); „Le Journal” 19.05.1942, nr 18066, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76321331/f3.item.r=adzope.zoom> (dostęp: 13.02.2019); „Le Temps”

zainteresowany jeszcze w 1971 roku podkreślał, że to matka Eugenia i Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Apostołów odegrały kluczową rolę w powstaniu miasta i to nie jego imię powinno być tu przywoływane w pierwszej kolejności<sup>55</sup>. Ten „wagabunda miłosierdzia” uczynił niezwykle dużo dla trędowatych, którym poświęcił całe swe życie<sup>56</sup>. Istniejąca do dziś Fundacja jego imienia (działająca także w Polsce) walczy wciąż z tą wykluczającą chorobą, a Światowy Dzień Trędowatych wypadający w ostatnią niedzielę stycznia jest obchodzony z jego inicjatywy<sup>57</sup>. Z rezerwą należy jednak się odnosić do przekonania, że plan założenia Adzopé jest jego wyłączną zasługą<sup>58</sup>. Matka Eugenia rzeczywiście ukończyła zaledwie trzy klasy szkoły, podczas gdy Follereau miał za sobą studia. Jednak to nie studia były wymagane do tego, aby przedsięwzięcie, jakim było założenie Adzopé, zakończyło się sukcesem. Matka Eugenia doceniała wartość nauki, co widać w jej działaniach, miała też za sobą zaplecze i wieloletnie doświadczenie swojego Zgromadzenia w pełnieniu dzieł miłosierdzia. Na jej korzyść – już poza wszystkim innym – świadczą same daty.

Miasto zostało założone na planie centralnym z promieniście rozchodzącymi się ulicami (bulwarami), wzdłuż których znajdowały się pawilony-domy dla chorych (il. 110). Przy wejściu do miasta zlokalizowano dom dla sióstr, kaplicę-kościół, szpital i szkołę<sup>59</sup>. Na placu w centrum miasta wznosiła się figura Matki Bożej. Pomysłano zarówno o domu zebrań, przychodni, jak też i kinie. Każda rodzina miała swój dom z ogródkiem. W mieście znajdował się również żłobek (ochronka), gdyż dzieci osób trędowatych zazwyczaj rodzą się nieobciążone chorobą i odizolowanie ich od rodziców jest wskazane z racji możliwości zarażenia się trędem<sup>60</sup>. W mieście

16.04.1942, nr 29397, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2646397/f4.item.r=adzope.zoom> (dostęp: 13.02.2019).

55 *Life for the Glory of the Father: For the "Little Ones" of the Gospel (Mt 11:25–27)*, Anzio 2010, s. 30.

56 K. Szałata, *Antropologia miłosierdzia*, dz. cyt., s. 17–27.

57 Fondation Raoul Follereau, <https://www.raoul-follereau.org/la-fondation/> (dostęp: 12.02.2019).

58 E. Balez, *Vagabondage en Afrique noire*, Les Croix du Midi, Toulouse 1959, s. 52; K. Szałata, *Antropologia miłosierdzia*, dz. cyt., s. 16.

59 R. Follereau, *Adzopé, ville de la Charité Française. Brochure*, Paris b.d., s. 6–7, <https://pl.scribd.com/document/52665855/Adzope-ville-de-la-charite-francaise-par-Raoul-Follereau?> (dostęp: 12.02.2019). Broszura ta najwcześniej mogła zostać wydana w 1945 r.

60 Tamże, s. 8. Można w tym miejscu nadmienić, że o. D'Ascanio przypisuje Eugenii wynalezienie leku na trąd – oleju chaulmoogra, wyciskanego z nasion drzew *Hydnocarpus*

wszystko zostało pomyślane w taki sposób, aby trędowaty nie czuł się ciężarem dla otoczenia. Utworzenie struktur, w których chorzy mogli normalnie funkcjonować, przywracało im godność. Założenie to – niezwykle proste, ale też ekonomiczne i przejrzyste w swojej funkcji, przywoływało na myśl inne założenie, tak dobrze znane Eugenii. Mowa oczywiście o osiedlu fabryki Crespi w Lombardii. Oba miejsca wykazują wiele podobieństw, zwłaszcza w dbałości o szczegóły przekładające się na podmiotowe traktowanie człowieka. Geometryczny plan, jasne podziały, własny ogródek i kino – wszystko to cechy wspólne obu założeń. Występują oczywiście liczne różnice, jednak sam sposób myślenia był niezwykle zbliżony i wyznaczał te same cele. Założenie w Adzopé przeniknięte było duchem imperializmu francuskiego i misji cywilizacyjnej tegoż narodu<sup>61</sup>. Każdy dom nosił nazwę miasta francuskiego, które go ufundowało, a cała struktura stanowiła symboliczny obraz Francji w sercu Afryki – „wyśpiewujący pieśń naszego miłosierdzia”<sup>62</sup>. 4 czerwca 1950 roku Zgromadzenie Sióstr Misjonek Matki Bożej Apostołów otrzymało *Couronne Civique* – najwyższe francuskie odznaczenie za pracę społeczną.

Można w tym miejscu postawić pytanie, czy w pełnionej przez s. Eugenię funkcji matki generalnej odbijała się jej duchowość, a konkretnie – nabożeństwo do Boga Ojca. Kwestia jest dość delikatna, gdyż oficjalne wyniki prowadzonego w jej sprawie dochodzenia dały pozytywny rezultat dopiero w 1945 roku. Jednak sam jej wybór na przełożoną, zatwierdzony przez Watykan, jak również akceptacja ułożonych przez nią modlitw do Boga Ojca m.in. przez arcybiskupa Paryża w 1935 roku<sup>63</sup>, sprawiały, że choć zagadnienie odrębnego kultu pierwszej osoby Trójcy Świętej nie było jeszcze wtedy jednoznacznie rozstrzygnięte przez Kościół, a matka Eugenia została zobowiązana do posłuszeństwa i milczenia w tej kwestii, to jednak przez całą jej działalność przebiegał rys zawierzenia Bogu

---

wightianus. A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 56. Olej ten znany był już m.in. w tradycyjnej medycynie chińskiej, w Europie zaś stosowany był począwszy od XIX w. Zob. J. Parascandola, *Chaulmoogra Oil and the Treatment of Leprosy*, „Pharmacy in History” 2003, t. 45, nr 2, s. 47–57. Jeśli chodzi o leczenie tej choroby, to znaczącą poprawę zaobserwowano od 1952 r. wraz z zastosowaniem sulfonów. Począwszy od 1981 r. dzięki polichemioterapii trąd stał się chorobą wyleczalną, z wyjątkiem jednej z jego postaci – *l'ulcère de Buruli* – dotykającej najczęściej dzieci. Fondation Raoul Follereau, <https://www.raoul-follereau.org/la-fondation/> (dostęp: 12.02.2019).

61 R. Follereau, *Adzopé, ville de la Charité Française. Brochure*, dz. cyt., s. 11.

62 Tamże, s. 12.

63 *Life for the Glory of the Father: For the “Little Ones” of the Gospel (Mt 11: 25–27)*, dz. cyt., s. 7.

Ojcu. Przykładem na to była jej aktywność w Libanie. Najprostszym sposobem dotarcia do zamieszkujących te tereny Druzów okazało się być odniesienie do Boga jako do ojca. Była to najbardziej czytelna i nośna paralela. Głowom rodziny matka Eugenia tłumaczyła, że każde ojcostwo pochodzi od Boga – nadając mu tym samym nową godność. Rodzina gromadzi się wokół ojca, a on powinien jak najlepiej reprezentować Boga, który ze swego ojcostwa uczynił wspólniały dar dla człowieka<sup>64</sup>. Te dwa przykłady pełnienia służby przez matkę Eugenię – założenie miasta trędowatych i praca wśród Druzów – dobrze ukazują jej sposoby działania i duchowość. Są też dobrymi punktami odniesienia dla charakterystyki sprawowanego przez nią urzędu.

### 3. Dalsze losy

Zgromadzenie pozytywnie oceniło wkład matki Eugenii w charyzmat zakonny i ponownie wybrano ją na matkę generalną w 1947 roku (znów jednogłośnie). Jednak już wkrótce potem matka Eugenia została wezwana do Rzymu w związku z oskarżeniami o szerzenie kultu Boga Ojca, nieposłuszeństwo i niemoralne prowadzenie się. Oskarżenia te zostały wysunięte przez znajdującą się w jej bliskim otoczeniu siostrę. Pragnęła ona być osobistą sekretarką matki Eugenii, aby móc jak najwięcej podróżować. Po nieudanej próbie szantażu posunęła się do zniesławienia. Matka Eugenia zmuszona została do podpisania rezygnacji z funkcji przełożonej generalnej Zgromadzenia, a z dwóch zaproponowanych jej funkcji wybrała tę bardziej upokarzającą<sup>65</sup>. W domu zakonnym w Rzymie pozostawała dwa i pół roku – zajmowała się sierotami<sup>66</sup>, nie mogła z nikim rozmawiać, musiała za to znosić liczne i przykre komentarze na temat swojej obecnej sytuacji. W 1950 roku została przeniesiona do Palermo. Tam pracowała w przychodni, wydawała posiłki dzieciom i działała wraz z osobami świeckimi w Akcji Katolickiej. Również tam była zmuszona zmagać się z niechętnym jej otoczeniem<sup>67</sup>.

---

64 A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 62–63.

65 Tamże, s. 66–73.

66 F. Sanchez, *Un jour tous parleront du Père*, „Stella Maris” 1999, t. 353, s. 14.

67 A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 73.

Siostra Eugenia od dłuższego czasu nosiła się z pewnym pragnieniem i wszelkie trudności oddawała Bogu w tej właśnie intencji. Idea powszechnej jedności, możliwa do osiągnięcia tylko w Bogu Ojcu, zrodziła w niej potrzebę założenia zgromadzenia *Unitas Catholica*, w którym wszyscy członkowie byliby poświęceni Bogu Ojcu i głosiliby powszechne braterstwo. Według s. Eugenii najważniejszą „Bożą świątynią jedności” są rodziny, stąd wzmocnienie tej podstawowej komórki społecznej uważała za swój priorytet<sup>68</sup>. Będąc w Palermo, napisała konstytucję nowego zgromadzenia, chciała jednak założyć je wewnątrz macierzystego zakonu – bez konieczności uzyskania zwolnienia ze swoich ślubów zakonnych. Kardynał Ernesto Ruffini był jej przychylny, jednak s. Eugenia, zamiast pisać bezpośrednio do Watykanu, wysyłała listy do aktualnej matki generalnej, dawniej pełniącej funkcję jej sekretarki – Odilii. W efekcie została wezwana do Rzymu, gdzie trafiła 16 lipca 1952 roku – miała następnie udać się do Holandii i czekać na zwolnienie ze ślubów, co też posłusznie uczyniła. W listopadzie tegoż poważnie zachorowała (perforacja wrzodu dwunastnicy) i spędziła miesiąc przykuta do łóżka<sup>69</sup>.

28 grudnia 1952 roku oficjalnie przestała należeć do Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Matki Bożej Apostołów. Mimo złego stanu zdrowia otrzymała nakaz opuszczenia domu zakonnego. Jedna z sióstr towarzyszyła jej aż do Mediolanu, aby tam oddać ją pod opiekę rodziny i przyjaciół. Eugenia natychmiast trafiła do szpitala, gdzie wspomniana siostra stanowczo zażądała zwrotu habitu, welonu i obrączki, w zamian zostawiając jej liche stroje i aksamitne rękawiczki oraz 16 milionów lirów, które jako Elisabetta wniosła do zakonu i za które teraz mogła opłacić swój pobyt w szpitalu<sup>70</sup>. Pod koniec stycznia 1953 roku, gdy czuła się już lepiej, wyruszyła na południe Włoch do Reggio di Calabria, by tam spotkać się z miejscowym biskupem<sup>71</sup>. Ten zachęcił ją, aby podjęła pracę w jednej z ubogich dzielnic miasta, pozwolił jej nosić strój bardziej przypominający habit niż sukienkę, a nawet zachęcił do odnowienia ślubów u spowiednika. W liście zwalniającym s. Eugenię ze ślubów, który zobowiązana była przekazać biskupowi miejsca, w którym się zatrzymała, Kongregacja Świętego Oficjum zakazywała jej też zakładania oddziałów *Unitas Catholica*. Jednak miejscowy biskup

---

68 Tamże s. 69–71.

69 Tamże, s. 73–74.

70 Tamże, s. 75.

71 Był to późniejszy Sługa Boży Giovanni Ferro – arcybiskup Reggio Calabria od 1950 do 1977 roku.

pobłogosławił jej nieoficjalną działalność i w krótkim czasie, dzięki swoim rozległym kontaktom jeszcze z czasów pełnienia funkcji przełożonej<sup>72</sup>, s. Eugenia stworzyła całe zaplecze wsparcia dla najuboższych. Szybko też zgromadziły się wokół niej osoby pragnące jej pomagać. Otworzyła m.in. żłobek i przedszkole, zorganizowała kursy szycia i szkołę wieczorową – starała się wprowadzić takie zmiany, które nie byłyby tylko pomocą doraźną, ale rzeczywistym lekarstwem na doświadczaną nędzę<sup>73</sup>. Ojciec D'Ascanio opisując ten etap życia s. Eugenie podkreślił, że zakaz zakładania wspólnoty wciąż był w mocy, dlatego też w momencie, w którym udało jej się zdobyć środki na zakup ziemi czy nieruchomości i w ogóle w sprawach związanych z oficjalnym prowadzeniem działalności, to nie ona była osobą prawnie odpowiedzialną, a jej uczennica jeszcze z Palermo. Otoczyła ona s. Eugenię opieką i wspierała we wszystkich działaniach, zwłaszcza w początkowej fazie, kiedy to kobiety zdane były tylko na siebie. Struktura kościelna, nosząca nazwę Unitas Catholica, istnieje do dzisiaj w Reggio di Calabria – nie można jednak zweryfikować informacji podanych przez o. D'Ascanio. Oficjalnie wspólnotę tę założyła s. Maria Grazia Gallingani, która poświęciła jej całe swe życie, przyjmując i kształcąc porzucone i osierocone dzieci<sup>74</sup>. Czy i jaki był w tym udział s. Eugenie – trudno stwierdzić. Być może siostra Gallingani była niezidentyfikowaną z imienia przyjaciółką s. Eugenie, która po opuszczeniu przez nią miasta kontynuowała rozpoczęte wspólnie dzieło. Na korzyść tej hipotezy przemawiałyby daty – s. Gallingani rozpoczęła bowiem pracę w najbardziej niebezpiecznej dzielnicy Versace w 1953 roku<sup>75</sup>, a więc właśnie wtedy, gdy do Reggio di Calabria przybyła s. Eugenia, oficjalnie zaś Unitas Catholica założone zostało

72 F. Sanchez, *Un jour tous parleront du Père*, dz. cyt., s. 14.

73 A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 76–77.

74 Notizie e news dalla Calabria, *Reggio Calabria, Il 13 dicembre festeggiamenti per i 150 anni della Camera di Commercio*, <http://www.ntacalabria.it/reggio-calabria/reggio-calabria-il-13-dicembre-festeggiamenti-per-i-150-anni-della-camera-di-commercio.html> (dostęp: 12.02.2019).

75 Reggio TV, *Si è spenta Suor Maria Grazia: una vita al servizio degli ultimi*, [https://www.reggiotv.it/notizie/attualita/47073/reggio-calabria-si-spen-ta-suor-maria-grazia-vita-al-servizio-degli-ultimi?fbclid=IwAR1nj\\_QPPkT6SeoFWMAJIypUTzO\\_0xf\\_yF5fqe-rjFKabjYXf5d\\_CffKAQ](https://www.reggiotv.it/notizie/attualita/47073/reggio-calabria-si-spen-ta-suor-maria-grazia-vita-al-servizio-degli-ultimi?fbclid=IwAR1nj_QPPkT6SeoFWMAJIypUTzO_0xf_yF5fqe-rjFKabjYXf5d_CffKAQ) (dostęp: 12.02.2019); Arcidiocesi Di Reggio Calabria – Bove, *Si è spenta Suor Maria Grazia, instancabile apostola della Carità*, <http://www.reggiobova.it/index.php/attivita-amministrative/ufficio-cresime/15-primopiano/769-si-e-spen-ta-suor-maria-grazia-instancabile-apostola-della-carita> (dostęp: 12.02.2019).

w roku 1962, czyli wtedy, gdy s. Eugenia zdążyła już opuścić miejscowość<sup>76</sup>. Tajemniczą przyjaciółkę s. Eugenii bardziej surowo ocenia François Sanchez w swoim skrótowym przybliżeniu życia naszej bohaterki, przypisując jej działania z premedytacją na jej niekorzyść<sup>77</sup>.

Siostra Eugenia nie zrezygnowała ze swojego pragnienia założenia zgromadzenia oddanego Bogu Ojcu – zamierzała nawet w tym celu otworzyć nowicjat. Przed ostatecznym wyborem miasta – wahała się między Genuą a Mediolanem – odbyła pielgrzymkę do San Giovanni Rotondo i odbyła rozmowę z ojcem Pio, który zalecił jej Rzym i obiecał pomoc swoich duchowych dzieci. 15 sierpnia 1956 roku trafiła więc do Wiecznego Miasta. Jak się okazało, nie dopełniła jednak wymaganych formalności i w wyniku kolejnych nieporozumień pozostawała pod czujną obserwacją hierarchów kościelnych. Niewiele wiadomo o tym okresie jej życia. Często była zmuszona zmieniać miejsce zamieszkania i znów spotykały ją liczne przykrości. Udało jej się w końcu kupić ziemię w Anzio (prowincja Rzym) i tam z właściwym sobie uporem znów zaczęła od nowa<sup>78</sup>. Została jednak oskarżona o nadużycia finansowe, defraudacje, oszustwa, a także złe traktowanie członków swojej niewielkiej wspólnoty. Na cztery miesiące trafiła do więzienia Rebibbia. Paradoksalnie, czuła się tam bardzo szczęśliwa, w tym czasie też coraz większe rzesze więźniów przystępowały do spowiedzi<sup>79</sup>. Ostatnie dziesięć lat swego życia spędziła w Anzio oddając się ciężkiej pracy i modlitwie<sup>80</sup>. Siostra Eugenia zmarła 10 sierpnia 1990 roku. Założony przez nią żeński instytut zakonny Associazione Missionaria „Unitas in Christo ad Patrem” w Anzio pozostawał stowarzyszeniem nieformalnym aż do jej śmierci. Obecnie zyskał jednak oficjalne zatwierdzenie kościelne i szerzy kult Boga Ojca<sup>81</sup>. Za spadkobierców

---

76 Stretto Web – Notizie Reggio Calabria e Messina, *Si è spenta Suor Maria Grazia Gallinani, storica colonna dell'Unitas Catholica di Reggio Calabria*, <http://www.strettoweb.com/2016/05/si-e-spenta-suor-maria-grazia-gallinani-storica-colonna-dellunitas-catholica-di-reggio-calabria/414451/> (dostęp: 12.02.2019).

77 F. Sanchez, *Un jour tous parleront du Père*, dz. cyt., s. 14.

78 A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 77–83.

79 F. Sanchez, *Mère Eugénia et le Père Eternel*, dz. cyt., s. 15; A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 83–85.

80 A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 85–87.

81 Associazione Missionaria „Unitas in Christo ad Patrem”, [http://missionofgodthefather.org/about\\_us.html](http://missionofgodthefather.org/about_us.html) (dostęp: 12.02.2019).

spuścizny s. Eugenii uważają się też członkowie wspólnoty „The Friends of God the Father” w Australii, jak również włoskie Stowarzyszenie Armata Bianca, któremu poświęcić należy szczególną uwagę<sup>82</sup>.

Wydaje się, że zapewnienie ojca Pio o pomocy jego duchowych dzieci znalazło potwierdzenie w osobie o. D’Ascanio. Spotkał on s. Eugenię w 1980 roku. Od początku pozostawał pod wrażeniem jej głębokiej wiary. To właśnie z jego inicjatywy *Orędzie* i życie s. Eugenii stały się szerzej znane. Ten kapucyn założył w 1973 roku w mieście L’Aquila świeckie Stowarzyszenie Wiernych Biała Armia (Armata Bianca). Uczynił to na polecenie swych duchowych kierowników – ojca Pio z Pietrelciny i ojca Pio Dellepiane. Inspiracją do założenia stowarzyszenia były wydarzenia w Fatimie (1917), a konkretnie oddanie się Bogu Ojcu przez Łucję, Franciszka i Hiacyntę. Biała Armia podkreśla związek pomiędzy tym zawierzeniem a uchronieniem Portugalii od skutków II wojny światowej. W myśl słów ojca Pio: „Dzieci ocalał świat”, o. D’Ascanio zabiegał o rozwój duchowy najmniejszych, pragnąc, aby jak najwięcej dzieci powierzało się Bogu Ojcu przez Maryję (szczególne znaczenie modlitwy różańcowej)<sup>83</sup>. Biała Armia zaangażowana jest także w obronę życia nienarodzonego, podejmuje inicjatywy pochówku dzieci abortowanych, włącza się ewangelizację i działalność misyjną, pomaga ubogim i opuszczonym. Wspomaga także budowę i restaurację kościołów<sup>84</sup>.

Ojciec D’Ascanio wraz z Marią Teresą d’Abenante – przewodniczącą Stowarzyszenia – w miarę poznawania s. Eugenii i zyskiwania jej zaufania coraz więcej też się o niej dowiadywali. Siostra Eugenia nie mogła nikomu mówić o otrzymanym *Orędziu* i wydaje się, że pozostała do końca posłuszna temu nakazowi. Miała jednak wiernych przyjaciół z czasów, gdy żyła we Francji. To właśnie oni w ogromnej mierze wspomagali jej dzieła finansowo, zwłaszcza w czasach, gdy nie należała już do Zgromadzenia Matki Bożej Apostołów. Ojciec D’Ascanio wymienił kilka tych osób z nazwiska przy okazji fałszywych oskarżeń

82 Jak już zaznaczyłam, do wszystkich tych instytucji zwracałam się z prośbą o informacje – współpraca możliwa do nawiązania okazała się jedynie w przypadku Białej Armii.

83 Armata Bianca, *Cosa è l’Armata Bianca*, <http://www.armatabianca.org/it-IT/cosa-e-l-armata-bianca/1-cosa-e-l-armata-bianca> (dostęp:11.02.2019). Poglądy o. Ascanio ujęte są także w końcowej części biografii s. Eugenii: A. D’Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 88–89.

84 Armata Bianca, *Cosa è l’Armata Bianca*, <http://www.armatabianca.org/it-IT/cosa-e-l-armata-bianca/1-cosa-e-l-armata-bianca> (dostęp:11.02.2019).

o malwersację<sup>85</sup>. Jedną z nich przekazała pewnego dnia Marii Teresie d'Abenante paczuszkę zawierającą kopię części materiałów z dochodzenia rozpoczętego w 1935 roku. Tam właśnie znajdowały się: pozytywna opinia biskupa Grenoble, sam tekst *Orędzia* po łacinie oraz jego pierwsze tłumaczenie na język francuski, jak również zdjęcie obrazu Boga Ojca (o czym będzie jeszcze mowa)<sup>86</sup>. To wydarzenie stało się punktem zwrotnym w rozpowszechnianiu kultu Boga Ojca. W 1982 roku o. D'Ascanio opublikował *Orędzie* po włosku i zlecił jego tłumaczenia na inne języki. W 1988 roku kardynał Petrus Canisius van Lierde, wikariusz generalny Watykanu, nadał *Orędziu* imprimatur – w opinii kardynała w przesłaniu nie ma nic niezgodnego z wiarą i moralnością (nie jest to jednak równoznaczne ze stwierdzeniem, że sam tekst od Boga Ojca). W 1990 roku w ramach Armata Bianca zaczęło działać Stowarzyszenie „Dio è Padre” propagujące kult Boga Ojca. W 1994 roku o. D'Ascanio zlecił Lii Gladiolo namalowanie przedstawienia pierwszej osoby Trójcy Świętej.

Bezstronna ocena życia i dokonań s. Eugenio Elisabetty Ravasio nie jest zadaniem łatwym. Jej życie obfitowało w skrajnie różne wydarzenia, a ona sama raz jawi się jako niewykształcona prosta dziewczyna, raz jako zarządzająca z głęboką mądrością przełożona. W jej działaniu przebijała momentami spora naiwność, jednak upór, z jakim za każdym razem od nowa podejmowała wyzwania, wskazuje na wyrobiony i zahartowany charakter. Pełen obraz tej postaci nie będzie możliwy do odtworzenia bez odtajnienia dokumentacji z nią się wiążącej, która jest przechowywana w Watykanie. Do tego czasu jej postać będzie pozostawać okryta nimbem tajemniczości i skazana na różnorakie, także sprzeczne ze sobą oceny. Choć nie wszystkie wydarzenia z jej życia mogą być interpretowane jednoznacznie, to jednak przyjąć należy wielkość jej ducha, o czym zaświadczyli członkowie komisji zwołanej w celu zbadania tekstu *Orędzia*, jak i samej zakonnicy – w tym także lekarze.

---

85 A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 84.

86 Informację tę przekazało mi samo Stowarzyszenie Armata Bianca (e-mail z 27.08.2016).

## 4. Wizerunek Boga Ojca zalecany w *Orędziu* – analiza formalna i ideowa

Przedstawienie Boga Ojca będące przedmiotem niniejszej pracy ma u swych źródeł *Orędzie* przekazane Kościołowi przez s. Eugenię. Dlatego też punktem wyjścia tej części pracy będzie dokładna analiza tekstu *Orędzia*, ze szczególnym uwzględnieniem tych miejsc, które mogą wydawać się sporne. Przybliżone zostaną również sylwetki członków kościelnej komisji powołanej w celu zbadania autentyczności i prawowierności *Orędzia*. Wizerunek pierwszej osoby Trójcy Świętej przekazuje pewne treści teologiczne także za pomocą samej swej formy, która odwołuje się do bogatej w chrześcijaństwie tradycji obrazowej przedstawień Boga. W tej części pracy ukazana zostanie również historia powstania tego konkretnego przedstawienia oraz będzie przeprowadzona analiza użytej formuły obrazowej.

### 4.1. Przesłanie *Orędzia* i zarzuty wobec jego treści

Pierwsze tłumaczenie tekstu *Orędzia* na język polski zlecił o. D'Ascanio – przykład ten jest powszechnie dostępny na stronie internetowej Białej Armii<sup>87</sup>. Wraz z rosnącą popularnością przesłania pojawiły się również wydania tekstu w tradycyjnej formie papierowej. Przekład Białej Armii nie posiada numeracji stron, nie podaje też informacji o tłumaczu. W związku z tym w tej części będę się odnosić do wydania z 2016 roku w tłumaczeniu o. Mieczysława Stebarta CO<sup>88</sup>, zaznaczając tam, gdzie jest to konieczne, różnice z pierwszym przekładem Białej Armii.

Dla większej jasności – w części omawiającej *Orędzie* zastosowano tematyczny układ zagadnień. Pozwala to uniknąć powtórzeń występujących licznie w *Orędziu*. Taki układ nie odzwierciedla jednak jego budowy. Wiele wątków jest podnoszonych w przesłaniu kilkakrotnie w różnych miejscach, często są one poszerzane lub ukazywane pod nieco innym kątem, czasem tylko wspomniane (najbardziej widoczne będzie to w przypisach, przywołujących często kilka, znacznie od siebie oddalonych, fragmentów tekstu). *Orędzie* nie jest naukowym

87 Armata Bianca, *Ojciec mówi do swoich dzieci*, <http://www.armatabianca.org/store/messaggio%20polacco.pdf> (dostęp: 20.02.2019).

88 *Objawienia i Orędzia Boga Ojca. Świadectwo siostry Eugonii Elżbiety Ravasio. Modlitwy do Boga Ojca*, Kraków 2016.

wywodem (mimo złożonych teologicznie zagadnień, które porusza), stąd pewne wrażenie nieuporządkowania jego treści. Ma ono raczej charakter otwartej i szczerzej (choć dłuższej) wypowiedzi kierowanej do bliskiej osoby, bez konieczności przestrzegania ścisłych zasad budowania publicznych wystąpień.

Treść *Orędzia* przedstawiona zostanie językiem jak najbardziej zbliżonym do tego, jaki został użyty w samym tekście przekazu. Najbardziej logicznym rozwiązaniem jest omówienie w pierwszej kolejności treści *Orędzia*, a następnie podnoszonych względem niego zarzutów. Taki układ wydaje się bardziej przejrzysty i skondensowany niż zamieszczanie dosłownego cytatu, komentarza do niego, w końcu ewentualnego zarzutu i następnego cytatu itd. Prowadziłoby to do rozbicia spójności *Orędzia*, a niektóre wątki mogłyby zostać pominięte. Metoda taka doprowadziłaby również do znaczącego i nieuzasadnionego wydłużenia samego wywodu.

Podstawowym przesłaniem *Orędzia* jest wezwanie do poznania, kochania i czczenia Boga Ojca. Całość tekstu została podzielona na dwa zeszyty. Zeszyt I rozpoczyna się datą 1 lipca 1932 roku i mówi o celu ukazania się Boga Ojca, a także sposobach jego przychodzenia na przestrzeni wieków<sup>89</sup>. „Oto nadeszła szczególna godzina Ojca, w której powinien On zostać uwielbiony, tymczasem wciąż pozostaje nieznan” – czytamy w *Orędziu*<sup>90</sup>. Ta część kończy się konkretnymi wskazówkami adresowanymi do s. Eugenii, następnie do papieża i do biskupa<sup>91</sup>.

Zeszyt II, opatrzony datą 12 sierpnia 1932 roku, mówi o otwartym źródle „Miłości Ojcowskiej” i „Oceanie Miłosierdzia”, w którym gubią się „gorzkie krople grzechów”<sup>92</sup>. Żle pojęty szacunek, lęk i nieznanomość Boga Ojca oddalają ludzkość od swego Stwórcy, konieczne jest więc głoszenie nieogarnionej dobroci pierwszej osoby Trójcy Świętej i pełne ufności zawierzenie<sup>93</sup>. Na końcu zeszytu umieszczona została modlitwa matki Eugenii<sup>94</sup>.

---

89 Tamże, s. 16–40.

90 Tamże, s. 15, 57, 59, 67.

91 Tamże, s. 41–52.

92 Tamże, s. 53–57.

93 Tamże, s. 59–84.

94 Modlitwa ta, zaczynająca się od słów: „O, mój Ojcze niebieski, jak jest słodko i miło wiedzieć, że Ty jesteś moim Ojcem, a ja – Twoim dzieckiem!” umieszczona jest jedynie w wersji Białej Armii. Co prawda zestaw modlitw do Boga Ojca znajduje się na końcu wydania z 2016 roku, nie zawiera on jednak tej konkretnej modlitwy. *Objawienia i Orędzia Boga Ojca. Świadectwo siostry Eugenii Elżbiety Ravasio. Modlitwy do Boga Ojca*, dz. cyt., s. 89–107.

Treść *Orędzia* została spisana w konwencji narracji pierwszoosobowej, której podmiotem jest Bóg Ojciec. Rozpoczyna się jednak od krótkiego wprowadzenia samej s. Eugenii, oczekującej na przyjście Pana. Gdy On się pojawia, s. Eugenia pada twarzą na ziemię, ale Ojciec prosi ją, by usiadła i spisała jego słowa<sup>95</sup>. Prosto i bezpośrednio zwraca się do s. Eugenii, a przez nią do wszystkich ludzi.

W słowach wypowiedzianych przez Boga Ojca do s. Eugenii można wyróżnić kilka wątków. Pierwszym jest niewątpliwie uniżenie Ojca, który niejako „odkłada na bok” całą swą chwałę, aby móc ukazać się s. Eugenii. Przychodzi w prostocie, uwzględniając tym samym ograniczoność człowieka i jego możliwości percepcyjne<sup>96</sup>. Umie się dostosowywać – jest „mały z małymi, dorosły z dorosłymi”<sup>97</sup>. Aby dotrzeć do każdego, czyni się „wszystkim dla wszystkich”<sup>98</sup>. W rozmowie z s. Eugenią przybiera postać zwykłego człowieka.

Celem jego przyjścia jest „wygnanie lęku i odnowienie nadziei”<sup>99</sup>. Daje się poznać jako kochający Ojciec, a czyni to, zwracając uwagę na historię stworzenia i zbawienia świata przedstawioną w kluczu opowieści o wielkiej Miłości pierwszej osoby Trójcy Świętej<sup>100</sup>. Gdy ludzie wymagali napomnienia, Bóg Ojciec je zsyłał, czasem także poprzez cierpienie<sup>101</sup>. Zawsze jednak pozostawał blisko ludzi – czy to mieszkając w duszach sprawiedliwych (prorocy, patriarchowie) i przez nie mówiąc do innych, czy to przebywając w przybytku pośrodku swego ludu<sup>102</sup>. Ponieważ jednak środki te nie były wystarczające, aby ludzie pokochali Ojca, postanowił On przyjść w drugiej osobie Bożej. Wiedział, że zostanie znieważony w swoim Synu, to jednak go nie powstrzymało. Jest Bogiem kochającym człowieka bardziej niż swego umiłowanego Syna, a ściślej mówiąc – bardziej niż siebie samego<sup>103</sup>. Syn przyszedł, aby ukazać Ojca, aby wytyczyć człowiekowi prostą ścieżkę, na której pomocą mają być sakramenty<sup>104</sup>. Bóg Ojciec przychodzi

95 *Objawienia i Orędzia Boga Ojca. Świadectwo siostry Eugenii Elżbiety Ravasio. Modlitwy do Boga Ojca*, dz. cyt., s. 13–15.

96 Tamże, s. 15.

97 Tamże, s. 39.

98 Tamże, s. 39.

99 Tamże, s. 16.

100 Tamże, s. 17–28, 76–77.

101 Tamże, s. 18.

102 Tamże, s. 17, 20–21.

103 Tamże, s. 21–22.

104 Tamże, s. 19–20, 23–24.

bowiem do ludzi dwiema drogami – poprzez Krzyż i Eucharystię<sup>105</sup>. Pierwsza droga prowadzi do Syna, a przez niego do Ojca. Podczas Eucharystii Najwyższy przebywa między ludźmi „jak ojciec w swej rodzinie”<sup>106</sup>. Natomiast działanie Ducha Świętego ukazane zostało w *Orędziu* jako bardziej dyskretne. Dzięki trzeciej osobie Trójcy Świętej Tron Ojca umieszczony zostaje w duszach wszystkich będących w stanie łaski uświęcającej<sup>107</sup>.

Mimo że cała historia człowieka wypełniona jest Miłością Ojca, pozostaje On nieznany, niekochany i niewielbiony<sup>108</sup>. Przyczyn takiego stanu jest kilka. Ludzie są zwykle przekonani, że Bóg jest surowym Ojcem<sup>109</sup>. Czczą Syna, w swoich modlitwach nie wznoszą się jednak do Ojca<sup>110</sup>. Zwłaszcza dwa nabożeństwa są dobrym punktem wyjścia dla upragnionego kultu – Chrystusa Króla oraz Najświętszego Serca Jezusowego (była już o tym mowa w pierwszej części pracy, tu można tylko dodać, że s. Eugenia odznaczała się szczególnym nabożeństwem do Najświętszego Serca Jezusowego)<sup>111</sup>. Misjonarze głoszą wprawdzie Boga, ponieważ jednak sami nie poznali Ojca, nie mogą przekazać czegoś, czego sami nie wiedzą<sup>112</sup>. Lęk przekłamujący prawdziwy obraz Boga Ojca jest dziełem szatana, który chce, aby ludzie żyli w przeświadczeniu, że Ojciec jest potężnym i pysznym tyranem, który będzie wymagał od nich jako od niewolników rzeczy niemożliwych<sup>113</sup>. Skutkuje to fałszywym szacunkiem, który rani serce Ojca<sup>114</sup>. Brak wystarczającej wiedzy tym, kim jest Bóg Ojciec, w sposób oczywisty uniemożliwia pokochanie go.

---

105 Tamże, s. 26.

106 Tamże

107 Tamże, s. 27.

108 Tamże, s. 33–34, 37.

109 Określenie Białej Armii. W wydaniu z 2016 roku występuje przymiotnik „straszny”: *Objawienia i Orędzia Boga Ojca. Świadectwo siostry Eugenii Elżbiety Ravasio. Modlitwy do Boga Ojca*, dz. cyt., s. 34, 53, 63, 65.

110 *Objawienia i Orędzia Boga Ojca. Świadectwo siostry Eugenii Elżbiety Ravasio. Modlitwy do Boga Ojca*, dz. cyt., s. 29.

111 Tamże, s. 16, 60, 68.

112 Tamże, s. 62–63.

113 Przekład Białej Armii mówi o „tyranie”. Wydanie z 2016 roku – o „okrutnym właścicielu”: *Objawienia i Orędzia Boga Ojca. Świadectwo siostry Eugenii Elżbiety Ravasio. Modlitwy do Boga Ojca*, dz. cyt., s. 71.

114 *Objawienia i Orędzia Boga Ojca. Świadectwo siostry Eugenii Elżbiety Ravasio. Modlitwy do Boga Ojca*, dz. cyt., s. 71–73.

Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Bóg Ojciec dał mu wrażliwe serce – na wzór swojego serca. Celem stworzenia było poznanie, kochanie i służenie Ojcu<sup>115</sup>. Zaadoptowanie ludzi w Jednorodzonym Synu i zesłanie Ducha Świętego podniosło ich z poziomu stworzenia do poziomu dzieci, dlatego też kult Boga Ojca powinien być czymś najbardziej naturalnym<sup>116</sup>. Tymczasem prośby zawarte w modlitwie „Ojcze nasz” o uświęcenie imienia Ojca i o nadejście jego królestwa wciąż pozostają niewypełnione<sup>117</sup>.

Środki mające zaradzić tej sytuacji są jednak nadzwyczaj proste. Pierwszym z nich jest przyjęcie samego Ojca – bowiem jego godzina właśnie nadeszła<sup>118</sup>.

Oto wiek uprzywilejowany spośród wszystkich: nie pozwólcie przeminąć temu przywilejowi – w obawie, że zostanie wam zabrany!<sup>119</sup>

Tak więc pierwszy krok już został uczyniony – Bóg Ojciec prosi o uzupełnienie kultu, bo choć również odbiera chwałę oddawaną Synowi i Duchowi (i cieszy go ona), to pragnie być uczczony indywidualnie, jako odrębna osoba Trójcy Świętej<sup>120</sup>. Chce być nazywany Ojcem z ufnością i miłością. Najmilszym aktem uwielbienia jest dla niego zawierzenie, rozumiane nie jako surowość umartwień i „padanie twarzą w proch”, a jako dziecięca prostota oznaczająca się zaufaniem<sup>121</sup>. Dusza, która wezwie Najwyższego imieniem Ojca choćby raz, nie zgini<sup>122</sup>. Serce ludzkie jest miejscem odpocznienia Boga, pyta On więc z niezwykłą delikatnością, czy człowiek nie zechciałby mu go oddać<sup>123</sup>. Ojciec pragnie być obecny zwłaszcza w rodzinach, szkołach, seminariach, szpitalach – wszędzie, gdzie przebywają jego dzieci<sup>124</sup>. Pragnie, aby człowiek powierzał mu swoje potrzeby<sup>125</sup>. Do zadania szerzenia kultu Boga Ojca szczególnie przeznaczone są

---

115 Tamże, s. 26–28.

116 Tamże, s. 76–77.

117 Tamże, s. 59–60.

118 Tamże, s. 14, 57.

119 Tamże, s. 67.

120 Tamże, s. 29, 64.

121 Tamże, s. 69, 71.

122 Tamże, s. 64.

123 Tamże, s. 80–81.

124 Tamże, s. 44.

125 Tamże, s. 36.

osoby konsekrowane. To oni mają szukać w Piśmie Świętym nieodkrytych dotąd fragmentów dotyczących chwały, która powinna być oddawana pierwszej osobie Trójcy Świętej<sup>126</sup>. Należy głosić dobrego Ojca wszystkim – wierzącym i niewierzącym, gdyż jego miłość obejmuje każdego bez wyjątku<sup>127</sup>. Ojciec wzywa też do poświęcenia jednego dnia miesiąca (siódmego) lub przynajmniej jednej niedzieli w roku (pierwszej niedzieli sierpnia) dla uwielbienia go jako Ojca całej ludzkości. Święto to powinno mieć własną mszę i oficjum<sup>128</sup>. To życzenie skierowane zostało do ówczesnego papieża Piusa XI. W *Orędziu* przekazanym s. Eugenii Bóg Ojciec prosi także o stworzenie swego wizerunku<sup>129</sup>.

Obraz Boga Ojca ukazany na kartach *Orędzia* jest pełen czułości i łaskowości. Jest on Bogiem zatroskanym o wszystkie swoje dzieci, za tymi którzy go nie znają podąża niestrudzenie<sup>130</sup>. Grzeszników przywołuje nieustannie, nie jest tym „zmęczony” i trwa przy nich z niesłabnącą nadzieją. Jest Ojcem, który pragnie być obecny w życiu codziennym swoich dzieci, a ich nieprawości nie mogą go zniechęcić. Grzech jest bowiem w jego oczach jak żelazo, a miłość jak złoto<sup>131</sup>. Tym samym odrobiną miłości można odpokutować za ogromne przewinienia. Pochyliła się nad chorymi, cierpiącymi i umierającymi – zwłaszcza trędowatymi (*sic!*), jest opiekunem wdów i sierot<sup>132</sup>. Jest On Ojcem nad wszystkim ojcami, który pragnie dać dzieciom wszystkie swoje skarby<sup>133</sup>. Mówi, że jego niebo jest na ziemi z człowiekiem, silnie odczuwa potrzebę kochania swego największego arcydzieła<sup>134</sup>. Jest nadzieją całej ludzkości, potrzebującej Ojca łagodnego i nieskończenie dobrego<sup>135</sup>. Jest „Oceanem Miłości Miłosiernej”, w który można się rzucić z zamkniętymi oczami<sup>136</sup>. Dusze podobne do „gorzkich kropli” wychodzą z tej kąpieli przemienione; duszom oddanym i sprawiedliwym

---

126 Tamże, s. 44–45, 67, 81–82.

127 Tamże, s. 29–30, 49.

128 Tamże, s. 42–43.

129 Tamże, s. 43.

130 Tamże, s. 49–52.

131 Tamże, s. 25.

132 Tamże, s. 83.

133 Tamże, s. 26, 74.

134 Tamże, s. 17, 48.

135 Tamże, s. 37, 39–40.

136 Tamże, s. 56–57.

Ojciec przekazuje posługiwanie się swoją potęgą<sup>137</sup>. Jeśli cała ziemia uczi swego Ojca, na świat zstąpi, niby dobroczynna rosa, Duch Pokoju<sup>138</sup>. Znajomość Ojca uczyniłaby świat lepszym, a serca bardziej gorliwymi<sup>139</sup>. Bóg pragnie zniszczyć warstwę lodu okalającą ludzkość, jest On jak słońce, które oświetla, ogrzewa i rozpała<sup>140</sup>. Obiecuje liczne nawrócenia towarzyszące głoszeniu jego ojcowskiej miłości<sup>141</sup> i doświadczenie prawdziwej wolności, które wynika z poznania już na tym świecie przyczyny szczęśliwości wiecznej<sup>142</sup>.

*Orędzie* nawołuje do poznania, kochania i uwielbienia Boga Ojca. Zaleca w tym celu konkretne środki. Głosi obraz Boga jako czulego i łaskawego Ojca, pochylającego się nad każdym człowiekiem.

#### 4.2. Wątpliwości dotyczące *Orędzia*

Cudowne wydarzenia towarzyszące s. Eugenii, a także otrzymane *Orędzie*, wzbudziły niepokój hierarchów kościelnych. Siostra Eugenia została poddana badaniu w czerwcu 1934 roku przez ojca Augusta Valensina<sup>143</sup>, a następnie przesłuchaniu w grudniu 1934 roku w żeńskim szpitalu dla umysłowo chorych<sup>144</sup>. W roku 1935 ówczesny biskup Grenoble Alexandre Caillot powołał komisję ekspertów mających dogłębnie zbadać sprawę siostry ze Zgromadzenia Matki Bożej Apostołów. W skład komisji weszły te same osoby, które przesłuchiwały s. Eugenię w grudniu 1934 roku: wikariusz generalny biskupa Grenoble Émile Guerry, dwaj jezuici bracia Auguste i Albert Valensin oraz dwaj świeccy doktorzy medycyny, w tym jeden psychiatra. Badania, jakim poddana została s. Eugenia,

137 Tamże, s. 57, 79.

138 Według wydania z 2016 r.: zamiast „rosy” – „pociecha”: *Objawienia i Orędzia Boga Ojca. Świadectwo siostry Eugenii Elżbiety Ravasio. Modlitwy do Boga Ojca*, dz. cyt., s. 79.

139 *Objawienia i Orędzia Boga Ojca. Świadectwo siostry Eugenii Elżbiety Ravasio. Modlitwy do Boga Ojca*, dz. cyt., s. 62.

140 Tamże, s. 65–66.

141 Tamże, s. 29–30, 62, 70.

142 Tamże, s. 30, 35, 68.

143 Abba Pater, Świadectwo Jego Ekscelencji Aleksandra Caillot, Biskupa Grenoble na podstawie raportu sporządzonego w czasie badania kanonicznego dotyczącego matki Eugenii Elisabetty Ravasio (1945), [http://www.abbapater.pl/wp-content/uploads/2017/06/Bo%C-C%81g-Ojciec\\_-WPROWADZENIE.pdf](http://www.abbapater.pl/wp-content/uploads/2017/06/Bo%C-C%81g-Ojciec_-WPROWADZENIE.pdf) (dostęp: 25.02.2019).

144 A. D’Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 41–42.

musiały być rzeczywiście trudne – świadczy o tym jej świadectwo przekazane przez o. D'Ascanio, ale także same słowa biskupa Caillota. Z tej próby s. Eugenia wyszła zwycięsko, skoro biskup Caillot wprost wyrażał się o niepodważalności jej cnót i niekwestionowanym zdrowiu psychicznym. Nie można było utrzymać hipotez o „halucynacji, złudzeniach, spirytyzmie, hysterii i obłądnie”<sup>145</sup>. Biskup chwalił jej stanowczość, energiczność, trafność sądów, nieuleganie wpływom. Niezwykle pozytywnie wyrażał się też o niej jako o osobie pełniącej funkcję matki przełożonej.

#### 4.2.1. Język

Drobiazgowemu badaniu poddano sam tekst *Orędzia*. Wątpliwości musiały dotyczyć już samej formy tekstu, bowiem s. Eugenia zapisała go w języku łacińskim. Ojciec D'Ascanio podkreśla, że nie znała tego języka<sup>146</sup>. Nawet jeśli przyjąć, że posiadała podstawowe wiadomości z tego zakresu (musiała przecież mieć styczność z łaciną kościelną), to jej trudności językowe były sprawą powszechnie wiadomą. Kwestię tę poruszyłam w korespondencji z Białą Armią. Otrzymałam następującą odpowiedź:

Wydaje się, że Eugenia nigdy nie uczyła się łaciny, choć w tych czasach wszyscy modlili się właśnie w tym języku. Ci, którzy znali Eugenię, mówili, że gdy Ojciec dyktował jej *Orędzie*, ona rozumiała w sercu znaczenie słów, a jeśli w trakcie pisania popełniła jakiś błąd, sam Ojciec brał jej dłoń w swoją, aby pomyłkę poprawić<sup>147</sup>.

Na dzień dzisiejszy fakt spisania *Orędzia* po łacinie nie znajduje racjonalnego wytłumaczenia, wypada więc przyjąć ponadnaturalne wyjaśnienie tej sprawy.

---

145 Abba Pater, Świadectwo Jego Ekscelencji Aleksandra Caillot, Biskupa Grenoble na podstawie raportu sporządzonego w czasie badania kanonicznego dotyczącego matki Eugonii Elisabetty Ravasio (1945), [http://www.abbapater.pl/wp-content/uploads/2017/06/Bo%C-C%81g-Ojciec\\_-WPROWADZENIE.pdf](http://www.abbapater.pl/wp-content/uploads/2017/06/Bo%C-C%81g-Ojciec_-WPROWADZENIE.pdf) (dostęp: 25.02.2019).

146 Tamże.

147 E-mail z 29.08.2016 (tłum. Maria Szcześniak): „With regard to the Latin language, Mother Eugenia had only minimal education, as we read in her biography and although at that time all used to pray in Latin, it seems that she had never studied it... I was told at the time by those who knew Mother Eugenia that she – as the Father dictated the Message – meant in her heart the sense of those words but if in writing she made any mistakes, even the Father took her hand to correct”.

#### 4.2.2. Kult Boga Ojca

Wezwanie do poznawania i uczczenia Boga Ojca, które jest zasadniczym przesłaniem *Orędzia*, nie budzi zastrzeżeń z doktrynalnego punktu widzenia. Postawić jednak można pytanie, dlaczego kult ten w jego obecnej formie nie do końca zgadza się z tym opisanym przez s. Eugenię. Rzeczywiście, kościołów pod wezwaniem Boga Ojca praktycznie nie ma, nie ma też odpowiedniego święta czy właściwych modlitw (nie wspominając już o obrazach)<sup>148</sup>. Newralgicznych punktów dotyczących kultu jest kilka, a pomocne w ich usystematyzowaniu będą wypowiedzi samych członków komisji.

Émile Guerry jako pierwsze postawił pytanie o zgodność czci oddawanej Bogu Ojcu z czcią oddawaną całej Trójcy Świętej<sup>149</sup>. Podstawową wątpliwością była w tym wypadku obawa przed stworzeniem sztucznego podziału pomiędzy poszczególnymi osobami Trójcy Świętej, co mogłoby grozić zaprzeczeniem prawdy o jej jedności, która należy do istoty dogmatu trynitarnego. Należy tu zauważyć, że kult Boga Ojca zalecany w *Orędziu* nie uszczupla chwały należnej pozostałym osobom. Ma to być nabożeństwo, które – choć kierowane bezpośrednio do Boga Ojca – polega na oddawaniu chwały całej Trójcy Świętej, pozwala bowiem niejako wejść w jej wewnętrzne życie<sup>150</sup>. W efekcie nadaje głębszy wyraz indywidualnej relacji człowieka do każdej z osób Trójcy Świętej. Uczy zarówno o jedności Bożej natury, jak i odrębności poszczególnych osób.

Kolejnym zastrzeżeniem wyrażanym przez członków komisji kościelnej była obawa przed umniejszeniem czy wręcz pominięciem zbawczej roli człowieczeństwa Jezusa Chrystusa<sup>151</sup>. Skoro *Orędzie* podkreśla przede wszystkim boski wymiar pierwszej osoby Trójcy Świętej, to tym samym kładzie się mniejszy nacisk na synostwo drugiej osoby, nie doceniając tym samym zbawczego waloru tajemnicy Wcielenia. Pomniejszeniu ulegałaby w ten sposób rola ludzkiej natury Chrystusa. Jednak istotą tajemnicy Wcielenia – a więc istotą zgody na przyjęcie ludzkiej natury – jest stan synostwa, który nie zostaje nigdy zniesiony<sup>152</sup>. To

148 Kościół p.w. Boga Ojca Miłosierdzia istnieje na Zaporozżu: Armata Bianca, *Cosa è l'Armata Bianca*, <http://www.armatabianca.org/it-IT/cosa-e-l-armata-bianca/1-cosa-e-l-armata-bianca> (dostęp:11.02.2019).

149 É. Guerry, *Do Ojca*, dz. cyt., s. 12–18.

150 Tamże, s. 25–26.

151 Tamże, s. 19–20.

152 J. Galot, *Fêter le Père*, dz. cyt., s. 16.

właśnie dzięki ludzkiej naturze Chrystusa każdy człowiek jest dzieckiem Bożym<sup>153</sup>. Ziemskie synostwo Jezusa Chrystusa jest podstawą przybranego synostwa Bożego wszystkich ludzi. Powyższe zastrzeżenie nie może więc być argumentem przeciw odrębnemu kultowi Boga Ojca – raczej podnosi ono ten kult na jeszcze wyższy poziom.

Następne pytanie członków komisji dotyczyło tego, czy oddawanie Bogu czci jako Ojcu licuje z jego wszechmocą, potęgą i autorytetem<sup>154</sup>. Do Boga powinno się zwracać z najwyższym szacunkiem, zawsze pamiętając o jego najwyższej godności i autorytecie. Zwracanie się do niego kordialnym imieniem Ojca i „bycie jak dziecko” może się kłócić z jednym z darów Ducha Świętego – bojaźnią Bożą. Jezus Chrystus zalecając uczniom, aby nikogo nie nazywali ojcem, „jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie” (Mt 23,9), wskazuje na ogromną godność tego tytułu, którego rozumienie tylko w kategoriach ojcostwa ludzkiego jest dalece niewystarczające. Obawa dotycząca tego zastrzeżenia polega więc na niewłaściwym rozłożeniu akcentów, prowadzącym w efekcie do zmniejszenia autorytetu Boga Ojca. W istocie jednak do centralnych prawd wiary chrześcijańskiej należy prawda o naszym przybranym synostwie Bożym będącym konsekwencją tajemnicy Wcielenia<sup>155</sup>. Kult ojcostwa – a raczej Boga Ojca – jest tym, co charakteryzuje w sposób najgłębszy tę wiarę<sup>156</sup>. Z przywileju synostwa Bożego nie można zrezygnować nawet za cenę niebezpieczeństwa niewłaściwego pojmowania wszechmocy, potęgi i autorytetu Boga.

Nie można więc mówić o nowości postulowanych przez s. Eugenię zmian w odniesieniu do kultu Boga Ojca. Nabożeństwo do Boga Ojca jest w pewnym sensie przedłużeniem tego, co było sednem misji Jezusa Chrystusa<sup>157</sup>. Zbawiciel od początku swej działalności nauczał, że Bóg jest Ojcem; następnie, że jest jego Ojcem; w końcu – że Bóg, jego Ojciec, jest Ojcem wszystkich ludzi<sup>158</sup>. Cały Stary Testament systematycznie przygotowywał ludzkość na objawienie tej prawdy<sup>159</sup>.

---

153 J. Galot, *Fêter le Père*, dz. cyt., s. 10.

154 É. Guerry, *Do Ojca*, dz. cyt., s. 12.

155 J. Galot, *Fêter le Père*, dz. cyt., s. 49–51.

156 É. Guerry, *Do Ojca*, dz. cyt., s. 21.

157 A. Valensin, *O mojej wierze*, Warszawa 1979, s. 20.

158 É. Guerry, *Do Ojca*, dz. cyt., s. 8, 13–6.

159 Por. wcześniejszy rozdział dotyczący Biblii.

Kult ojcostwa Bożego mieści się bezsprzecznie w tradycji Kościoła<sup>160</sup>. *Orędzie* nie wnosi nic nowego do Objawienia, co jest wielokrotnie podkreślane w jego tekście, gdzie na samym wstępie Bóg Ojciec mówi, że jego miłość do człowieka została już w pełni udowodniona przez posłanie Syna. Jest to akt, którego nie może On już powtórzyć<sup>161</sup>. Jego Syn objawił całą prawdę o nim jako o Ojcu.

#### 4.2.3. Święto Boga Ojca

Samo ustanowienie odrębnego święta Boga Ojca nie jest kwestią zupełnie nową. Pierwsza osoba Trójcy Świętej cieszy się tą samą chwałą co Syn Boży czy Duch Święty – mówi o tym już credo nicejsko-konstantynopolińskie. Zgodnie z tym, modlitwy chrześcijańskie zawsze były kierowane do Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. W historii Kościoła zdarzały się jednak próby niejako „odrębnego” oddawania chwały w liturgii Bogu Ojcu<sup>162</sup>. Na początku XVII wieku we Francji i Hiszpanii odprawiane były msze w specjalnym rycie. Ponieważ jednak ich formularze nie miały formalnego zatwierdzenia, praktyka ta została zabroniona. W związku z tym kapituła w Liège zwróciła się do Świętej Kongregacji Rytów z prośbą o ustanowienie święta Boga Ojca Przedwiecznego i opracowanie odpowiednich formuł liturgicznych. Kongregacja ustosunkowała się negatywnie do tego wniosku w 1657 roku<sup>163</sup>. Kolejna prośba o ustanowienie takiego święta datuje się na rok 1684 i wypływa od króla hiszpańskiego Karola II. Następne listy przypominające pochodzą z lat 1688 i 1694. Odpowiedzialny ze strony Kongregacji za sprawę P. Bottini uznaje w końcu przedstawione racje za niewystarczające i inicjatywa upada<sup>164</sup>. Dokładniejsze przyczyny negatywnej opinii Kościoła podaje w 1897 roku papież Leon XIII w swej encyklice *Divinum illud* – tłumaczy on wcześniejszą decyzję papieża Innocentego XII<sup>165</sup>. W wypadku ustanowienia odrębnego święta Boga Ojca zachodziłaby bowiem obawa pomieszania odrębnych osób Bożych lub

160 Abba Pater, Świadectwo Jego Ekscelencji Aleksandra Caillot, Biskupa Grenoble na podstawie raportu sporządzonego w czasie badania kanonicznego dotyczącego matki Eugonii Elisabetty Ravasio (1945), [http://www.abbapater.pl/wp-content/uploads/2017/06/Bo%C3%81g-Ojciec\\_-WPROWADZENIE.pdf](http://www.abbapater.pl/wp-content/uploads/2017/06/Bo%C3%81g-Ojciec_-WPROWADZENIE.pdf) (dostęp: 25.02.2019).

161 Armata Bianca, *Ojciec mówi do swoich dzieci*, <http://www.armatabianca.org/store/messaggio%20polacco.pdf> (dostęp: 20.02.2019).

162 J. Galot, *Fête le Père*, dz. cyt., s. 45.

163 J. Szczurek, *Kult Boga Ojca i jego znaczenie teologiczno-antropologiczne*, dz. cyt., s. 315.

164 Tamże.

165 Leon XIII, *Encyklika o Duchu Świętym. Divinum illud manus*, 9 V 1897, Kraków 1946.

rozdzielenia jednej, wspólnej im natury. Obchodzone dotychczas święta wiążące się z drugą i trzecią osobą Trójcy Świętej nie są bowiem uczczeniem ich boskiej natury, ale przejawów ich misji zewnętrznej, ich posłania i zbawczej działalności w świecie (do tej konkluzji papieża Leona XIII przyjdzie jeszcze powrócić).

Kwestia ustanowienia specjalnego święta ku czci Boga Ojca pojawiła się też na gruncie polskim. W 1969 roku ks. Jan Palusiński SDB powołał do życia *Sacosong* – festiwal pieśni religijnej i twórczości sakralnej<sup>166</sup>. W swych założeniach *Sacosong* miał się odwoływać do obrazu Boga Ojca Stworzyciela świata. Tajemnica stwórczego aktu Bożego była dla inicjatorów festiwalu kluczem do rozumienia pracy twórczej i artystycznej muzyków<sup>167</sup>. W ich opinii dzisiejszy świat jest w coraz mniejszym stopniu postrzegany jako dzieło Boże. Przywrócenie prawdy o Bogu Ojcu stwarzającym swym wolnym i suwerennym aktem woli wszystko *ex nihilo* było drogą powrotu do szacunku względem natury i człowieka, a także przekonania o celowości i pięknie świata. Było także zwróceniem uwagi na ciągłe działanie Boga, który w swej opatrności podtrzymuje nieustannie swój akt stwórczy<sup>168</sup>. Podkreślając te kwestie, *Sacosong* akcentował także wymiar wspólnotowy ludzkości. Pierwotny porządek wprowadzony przez Boga Stwórcę, jedno źródło życia – wszystko to stanowi podstawę dla głoszenia powszechnego braterstwa<sup>169</sup>. Festiwal odwoływał się otwarcie do tekstu *Orędzia* spisane przez s. Eugenię i nabożeństwa do Boga Ojca<sup>170</sup>. Od momentu swojego zainicjowania – jak można przeczytać w specjalnej publikacji – miał „charakter uroczystego celebrowania Święta Stworzenia Świata i Człowieka”<sup>171</sup>.

W związku z tak otwartymi deklaracjami inspirowania się tekstem *Orędzia*, należy postawić pytanie o faktyczne odwołania organizatorów *Sacosongu* do zaleceń s. Eugenii. Samo zauważenie przez organizatorów *Sacosongu* i nazwanie problemu,

---

166 *Sacosong diecezji warszawsko-praskiej*, <http://sacosongdwp.pl/> (dostęp: 08.03.2019).

167 A. Maryniarczyk, Wprowadzenie, w: *Stać się! Święto Boga Ojca Stworzyciela. Nowa misja Sacosongu. Zbiór referatów z sympozjów naukowo-artystycznych, 2013–2015*, red. A. Szpak, M. Pelc, Kraków 2016, s. 9–13.

168 Myśl tę organizatorzy festiwalu rozwijają w zgodzie z niedawną encykliką papieża Franciszka. Zob. Papież Franciszek, *Laudato si'*. Encyklika poświęcona trosce o wspólny dom, Wrocław 2015.

169 J. Palusiński, *Wiem, jak obudzić olbrzymia*, w: *Stać się! Święto Boga Ojca Stworzyciela. Nowa misja Sacosongu. Zbiór referatów z sympozjów naukowo-artystycznych, 2013–2015*, dz. cyt., s. 37.

170 M. Pelc, *Orędzie Boga Ojca przekazane siostrze Eugenii E. Ravasio*, w: *Stać się! Święto Boga Ojca Stworzyciela. Nowa misja Sacosongu. Zbiór referatów z sympozjów naukowo-artystycznych, 2013–2015*, dz. cyt., s. 45–46.

171 A. Maryniarczyk, Wprowadzenie, w: *Stać się! Święto Boga Ojca Stworzyciela. Nowa misja Sacosongu. Zbiór referatów z sympozjów naukowo-artystycznych, 2013–2015*, dz. cyt., s. 9.

jakim jest utrata wrażliwości na postrzeganie świata przez pryzmat Bożego aktu stwórczego, a także przedstawienie remedium na zaistniałą sytuację, nie zmienia tego, że sama istota przesłania s. Eugenio nie została przez nich w pełni uwzględniona. Święto Stworzenia nie jest tym samym, co święto Boga Ojca. Sam akt stwórczy, choć rzeczywiście łączony w pierwszej kolejności z Bogiem Ojcem, jest przecież ostatecznie dziełem całej Trójcy Świętej. Jednak gdyby nawet pominąć brak szczególnego odwoływania się organizatorów *Sacrosongu* do pierwszej osoby Trójcy Świętej (choć miało to być istotą święta według założeń *Sacrosongu*), to samo sformułowanie nazwy nowego Święta Stworzenia, bez bezpośredniego odwołania do Boga Stwórcy, nie czyni zadość chwale, jaka się jemu należy. Podkreśla jedynie sam akt stwórczy jego efekt, podmiot działania w zasadzie pozostaje ukryty, właściwie bezosobowy. Był to zabieg w dużej mierze zamierzony – osoby związane z *Sacrosongiem* tłumaczyły go duchem ekumenizmu. Taka nazwa tego święta miała w swoim założeniu przybliżyć wszelkie religie, łączyć ponad podziałami<sup>172</sup>. Według tekstu *Orędzia* tym jednak, co ma ludzi łączyć, jest imię Boga Ojca – najpierw osoba, a dopiero później święto. Odwrócenie tego porządku sprawia, że świętowanie Święta Stworzenia nabiera raczej pogańskiego niż chrześcijańskiego charakteru. Celebrowanie *Sacrosongu* miała też podkreślać znaczenie osób świeckich w Kościele – święto miało być obchodzone według ich pomysłu i projektu<sup>173</sup>. Tym samym zamieniono postulowaną przez s. Eugenio uroczystość, która winna zostać wpisana w obchody roku liturgicznego, na rzecz świeckiej celebrowanej w konsekwencji od organizatorów i licznych czynników zewnętrznych (także finansowych). Sama inicjatywa festiwalu jest z pewnością cenna i pełni funkcję kulturotwórczą, nadużyciem jest jednak postrzeganie jej jako odpowiedzi na *Orędzie* otrzymane przez s. Eugenio, która by zmierzała do ustanowienia nowego święta Boga Ojca.

Mówiąc o odrębnym święcie Boga Ojca, oprócz wspomnianej powyżej inicjatywy *Sacrosongu*, należy wspomnieć o funkcjonujących w Polsce trzech wspólnotach, które takie święto obchodzą. Pierwszą jest Zgromadzenie Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana, drugą – Wspólnota Bożego Ojcostwa, natomiast trzecią – Fundacja „Abba Pater”. Założycielka pierwszego zgromadzenia, matka Paula Zofia Tajber (1890–1963)<sup>174</sup>, zastanawiając się w 1919 roku kogo wybrać szczegól-

172 J. Palusiński, *Wiem, jak obudzić olbrzyma*, w: *Stać się! Święto Boga Ojca Stworzyciela. Nowa misja Sacrosongu. Zbiór referatów z sympozjów naukowo-artystycznych, 2013–2015*, dz. cyt., s. 38.

173 Tamże, s. 39.

174 Zob. F. Ptak, *Służyła Bogu w radości i dziękczynieniu. Matka Paula Zofia Tajber założycielka Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana*, Kraków 2010.

nym patronem właśnie tworzącej się wspólnoty, nabrała przekonania, że powinien to być sam Bóg Ojciec<sup>175</sup>. Intuicja ta została potwierdzona cudownym ocaleniem jej i jej towarzyszek 18 listopada 1920 roku po przekroczeniu granicy bolszewicko-polskiej, gdy kobiety posądzone zostały przez stronę polską o szpiegostwo. Na pamiątkę tego wydarzenia siostry w każdą jego rocznicę oddawały nadzwyczajną cześć Bogu Ojcu. Samo święto zostało oficjalnie potwierdzone przez Stolicę Apostolską w Konstytucjach i Dyrektorium Zgromadzenia w 1988 roku<sup>176</sup>. Szczególne nabożeństwo do Boga Ojca nie ma w tym zgromadzeniu u swych źródeł inspiracji *Orędziem* s. Eugenii. Wynika raczej z przemyśleń i modlitwy samej założycielki, której droga do szczególnego oddawania czci pierwszej osobie Trójcy Świętej wiodła poprzez konkretny wymiar ojcostwa Bożego – mianowicie postrzegania Boga jako Ojca stworzenia (por. pierwszy rozdział niniejszej pracy). Pierwszej osoby Trójcy Świętej nigdy nie wyobrażała sobie jako starca, tak jak widziała w „świętyńskich przedstawionych w rzeźbiarstwie i malarstwie”<sup>177</sup>.

Wspólnota Bożego Ojcostwa, założona w Częstochowie w 1997 roku, łączyła od początku ludzi różnych stanów. Jako cel postawiła sobie „odkrywanie na nowo najgłębszej tajemnicy chrześcijańskiego powołania: dziedzictwa synów Bożych”<sup>178</sup>. Przypomina, że ojcostwo w Bogu nie jest jego częścią, a samą głębią Bożej tożsamości. Święto Bożego Ojcostwa obchodzone jest we wspólnocie – według zaleceń s. Eugenii – w pierwszą niedzielę sierpnia. Na stronie internetowej wspólnoty znajdują się liczne odwołania i dosłowne cytaty zaczerpnięte z *Orędzia*, sam zaś wizerunek Boga Ojca także jest tym, który powszechnie kojarzony jest z s. Eugenią, jednak samo nazwisko siostry pojawia się zaledwie jeden raz (w Modlitwie do Boga Ojca s. Eugenii Ravasio).

Święto Boga Ojca w formie festiwalu organizuje również działająca od 2016 roku Fundacja „Abba Pater” z siedzibą w Kaliszu (same festiwale odbywają się już od roku 2012)<sup>179</sup>. Także ta fundacja odwołuje się bezpośrednio do *Orędzia* przekazanego przez s. Eugenię Ravasio oraz wizerunku stworzonego przez Lię Gladiolo,

---

175 B. Młynarz, *Łuskanie kłosów. Fragmenty pism służebnicy Bożej Matki Pauli Zofii Tajber*, Katowice 2013, s. 39.

176 Informacje te uzyskałam dzięki życzliwości siostr ze Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana.

177 P.Z. Tajber, *O patronacie Boga Ojca*, Kraków 2010, s. 15.

178 Wspólnota Bożego Ojcostwa, *Historia i duchowość Wspólnoty Bożego Ojcostwa*, <http://ojcze.pl/> (dostęp: 29.10.2019).

179 Fundacja „Abba Pater”, *Bóg Ojciec, znany kochany i czczony*, <https://www.abbapater.pl/> (dostęp: 26.01.2023).

choć w redakcji ikonopisarza Jacka Nakoniecznego. Za cel stawia sobie – poza szerezeniem nabożeństwa do Boga Ojca – posługę wobec ludzi potrzebujących i odrzuconych. Fundacja wspiera budowę kościoła w parafii Przedwiecznego Boga Ojca w Odessie, organizuje koncerty i rekolekcje. Ciekawą inicjatywą jest opracowanie modlitwy różańcowej do Boga Ojca, polegającej na modlitewnym namyśle nad pięcioma tajemnicami wiążącymi się bezpośrednio z pierwszą osobą Trójcy Świętej. W sferze planów fundacji pozostaje utworzenie wspólnoty zakonnej Boga Ojca oraz specjalnego domu rekolekcyjnego otwartego dla każdego.

Omawiając zagadnienie odrębnego święta poświęconego Bogu Ojcu, konieczne wydaje się także odwołanie do św. Tomasza z Akwinu. Na jego *Summę teologiczną* powoływał się zresztą także biskup Caillot w świadectwie dotyczącym *Orędzia*. Przy okazji śledzenia inicjatyw zmierzających do ustanowienia święta pierwszej osoby Trójcy Świętej pojawił się już niezwykle istotny problem tzw. posłannictwa osób Bożych (encyklika Leona XIII). Posłanie u Akwinaty miało dwa znaczenia<sup>180</sup>. Pierwsze było równoznaczne z pochodzeniem i tłumaczyło się jako wywodzenie posłańca od osoby posyłającej. Drugie oznaczało nowy sposób istnienia w kimś. Posłannictwo Boże w pierwszym przypadku odbywa się bez odłączenia czy rozstania – jest jedynie odrębnością wyvodu. I tak: Syn pochodzi od Ojca, a Duch Święty od Ojca i Syna. Wcielenie Syna jest egzemplifikacją drugiego znaczenia – zaczął On bowiem być widzialny w świecie, w którym uprzednio przecież już przebywał. Również zesłanie Ducha Świętego jest posłannictwem widzialnym (gołębica, języki ognia)<sup>181</sup>. Bóg Ojciec od nikogo nie pochodzi, nie może więc być przez nikogo posłany. Wspaniałomyślnie udziela siebie samego stworzeniu. Św. Tomasz przywoływał w tym kontekście słowa Augustyna: „Jeśli Ojciec jest przez kogoś w czasie poznawany, wtedy nie mówi się o jego posyłaniu, bo nie jest On z kogoś, i od nikogo nie pochodzi”<sup>182</sup>. W takim znaczeniu nie można mówić o święcie Boga Ojca, nie jest On bowiem żadną miarą posłany – ani jeśli chodzi o pochodzenie, ani o nowy sposób istnienia. Jednak to, że nie ma On

180 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej*, cz. 3: *O Bogu*, Londyn 1978, s. 137–139; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum, Romae 1888 editum, I<sup>a</sup> q. 43 a. 1–3: <http://www.corpusthomicum.org> (dostęp: 30.04.2019).

181 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej*, cz. 3: *O Bogu*, dz. cyt., s. 147; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum, Romae 1888 editum, I<sup>a</sup> q. 43 a. 7: <http://www.corpusthomicum.org> (dostęp: 30.04.2019).

182 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej*, cz. 3: *O Bogu*, dz. cyt., s. 141; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum, Romae 1888 editum, I<sup>a</sup> q. 43 a. 4: <http://www.corpusthomicum.org> (dostęp: 30.04.2019).

odrębnego posłannictwa w świecie nie oznacza, że nie działa On w świecie. *Orędzie* przypomina, że to On jest autorem planu zbawienia<sup>183</sup>.

Odnosząc się do myśli papieża Leona XIII, można powiedzieć, że każdą z pozostałych dwóch osób Trójcy Świętej czci się szczególnie podczas roku liturgicznego w tym, co ściśle jest jej przypisane i właściwe (także widzialne!). Właściwe Bogu Ojcu jest ojcostwo – z racji tego, że nie przysługuje mu posłanie. Dodatkowo, jak stwierdza biskup Caillot, święto Boga Ojca wprowadziłoby pewne uporządkowanie w pobożności wielu chrześcijan<sup>184</sup>.

#### 4.2.4. Możliwość objawień Boga Ojca

Kolejną kwestią łączącą się z poczynionymi wcześniej obserwacjami jest stwierdzenie teologów badających *Orędzie*, że historia chrześcijaństwa w zasadzie nie zna „odrębnych” objawień Boga Ojca. W świetle rozróżnień pojęć teologii trynitarnych dokonanych przez św. Tomasza z Akwinu (na które powołuje się bezpośrednio biskup Caillot w swoim Świadectwie), można stwierdzić z całą pewnością, że mieli oni na myśli posłannictwo poszczególnych osób Trójcy Świętej. Czym innym jest jednak posłannictwo wewnątrztrynitarnie, a czym innym objawienie w ramach historii zbawienia.

Św. Tomasz z Akwinu w zagadnieniu poświęconym poznawaniu Boga twierdził, że Najwyższy jest nie tyle niepoznawalny, co przekracza wszelkie poznanie<sup>185</sup>. Niemożliwe jest widzenie Boga zmysłem wzroku czy jakimkolwiek innym zmysłem (są to bowiem narządy cielesne i jako takie nie są w stanie poznawać bytów bezcielesnych, a Bóg jest przecież bezcielesny), możliwe jest jednak „ogłądanie” Boga myślą<sup>186</sup>. Jeśli człowiek chce się wznieść do czegoś, co jest tak nieogarnione jak Bóg, musi być odpowiednio do tego przystosowany. Logicznie więc jest,

---

183 Armata Bianca, *Ojciec mówi do swoich dzieci*, <http://www.armatabianca.org/store/messaggio%20polacco.pdf> (dostęp: 20.02.2019).

184 Abba Pater, Świadectwo Jego Ekscelencji Aleksandra Caillot, Biskupa Grenoble na podstawie raportu sporządzonego w czasie badania kanonicznego dotyczącego matki Eugonii Elisabetty Ravasio (1945), [http://www.abbapater.pl/wp-content/uploads/2017/06/Bo%C3%81g-Ojciec\\_WPROWADZENIE.pdf](http://www.abbapater.pl/wp-content/uploads/2017/06/Bo%C3%81g-Ojciec_WPROWADZENIE.pdf) (dostęp: 25.02.2019).

185 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, cz. 1, Londyn 1975, s. 124; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum, Romae 1888 editum, I<sup>a</sup> q. 12 a. 1: <http://www.corpusthomicum.org> (dostęp: 30.04.2019).

186 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, cz. 1, dz. cyt., s. 127; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum, Romae 1888 editum, I<sup>a</sup> q. 12 a. 3: <http://www.corpusthomicum.org> (dostęp: 30.04.2019).

że to przystosowanie musi być wyższego rzędu niż sama jego natura. Mówiąc krótko – uczynić to może jedynie dzięki łasce Bożej<sup>187</sup>. Tak więc oglądanie Boga (zawsze niepełne i niedoskonałe) jest możliwe tylko dzięki łasce Bożej, która uzdalnia naturalne zdolności człowieka do poznania wyższego rzędu<sup>188</sup>. Wracając do wcześniejszych rozważań – Bóg Ojciec „nie ma” widzialnego posłannictwa w historii zbawienia, działa bowiem zawsze „przez Syna i Ducha Świętego” (przy całej upraszczającej formule stwierdzenia, że Bóg czegoś nie ma), a istota Boga nie może być widziana zmysłem wzroku. Nie oznacza to jednak, że Bóg Ojciec – pozostając wciąż niezgłębianą tajemnicą – nie może się objawić człowiekowi.

Św. Tomasz z Akwinu dopuszcza więc – pozostając w zgodzie z doktryną Kościoła – objawienia (oglądanie) Ojca. Zagadnienie to stanowiło najpoważniejszy zarzut względem *Ozędzia*. Nad tą kwestią komisja trudziła się najbardziej.

Posiłkując się dalej myślą Akwinaty, można zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt objawień Boga Ojca (według mojej wiedzy niewspomniany przez komisję). Dotyczy on życia wewnętrznego Trójcy Świętej, w które wierni są włączeni dzięki ofierze krzyżowej Syna Bożego i posłaniu Ducha Świętego. Od Boga Ojca pochodzą odwiecznie pozostałe dwie osoby Trójcy Świętej. Pochodzenia te są jednak od siebie różne<sup>189</sup>. Duch Święty pochodzi bowiem i od pierwszej, i od drugiej osoby (w tradycji zachodniej chrześcijaństwa jako od jednej zasady – *wspólnego tchnienia*, jak mówi Akwinata<sup>190</sup>). Gdy zaś o pochodzeniu stanowi wyłącznie pierwsza osoba Trójcy Świętej (daje się ona poznać właśnie jako Ojciec rodzący Syna i dający mu wszystko, oprócz bycia Ojcem!<sup>191</sup>), to także jest On tym, który wraz z Synem stanowi o odwiecznym pochodzeniu Ducha Świętego. Wydaje się, że można więc mówić, iż „oglądanie” pierwszej osoby Trójcy Świętej jest zawsze oglądaniem jej jako Ojca. *Ozędzie* s. Eugenio bezsprzecznie w taki właśnie sposób ukazuje Boga Ojca.

187 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, cz. 1, dz. cyt., s. 131; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum, Romae 1888 editum, I<sup>a</sup> q. 12 a. 5: <http://www.corpusthomicum.org> (dostęp: 30.04.2019).

188 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, cz. 1, dz. cyt., s. 131–139; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum, Romae 1888 editum, I<sup>a</sup> q. 12 a. 5–9: <http://www.corpusthomicum.org> (dostęp: 30.04.2019).

189 Por. paragraf dotyczący Boga Ojca w dogmatyce katolickiej.

190 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej*, cz. 3: *O Bogu*, dz. cyt., s. 49; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum, Romae 1888 editum, I<sup>a</sup> q. 32, a. 3: <http://www.corpusthomicum.org> (dostęp: 30.04.2019).

191 Por. zasada przeciwstawności relacji wspomniana w paragrafie o Bogu Ojcu w dogmatyce katolickiej.

#### 4.2.5. Opinia komisji

Po dziesięciu latach badań, a więc w 1945 roku, opierając się na raporcie sporządzonym w czasie badania kanonicznego dotyczącego matki Eugenii Elisabetty Ravasio, biskup Caillot przedstawił Kościołowi swoje (sporządzone oficjalnie na mocy sprawowanego urzędu) świadectwo:

Wedle mej duszy i sumienia, w najwyższym poczuciu odpowiedzialności wobec Kościoła oświadczam, że jedynie przyjmując interwencję nadprzyrodzoną i Boską, można dać logiczne i zadowalające wyjaśnienie ogółu wydarzeń<sup>192</sup>.

Na tym zakończyło się dochodzenie na szczęblu diecezjalnym.

#### 4.2.6. Członkowie komisji

Wskazane w tym miejscu będzie bliższe przyjrzenie się członkom komisji i ich osobistym przemyśleniom wiążącym się z Bożym ojcostwem. To pozwoli lepiej umiejscowić przesłanie *Orędzia* w kontekście historycznym, a także kulturowym.

Auguste Valensin SJ (1879–1953) święcenia kapłańskie przyjął w 1910 roku, wykładał filozofię w Jersey (USA), następnie na Wydziale Katolickim Uniwersytetu w Lyonie, w roku 1935 przeniósł się do Nicei, gdzie wykładał w Śródziemnomorskim Ośrodku Uniwersyteckim – tym razem literaturę francuską<sup>193</sup>. Zachowały się jego codzienne medytacje z lat 1937–1939, a więc z czasu, gdy prowadził badania nad sprawą s. Eugenii<sup>194</sup>. Te nieformalne zapiski zostały wydane drukiem, dając wgląd w osobowość kapłana i nurtujące go sprawy. Gdy nie miał jakiegoś szczególnego tematu rozważań, wracał do ojcostwa Bożego, którego chciał być apostołem i zwiastunem<sup>195</sup>. Z jego publikacji wyłania się świadectwo człowieka pokornego, głęboko wierzącego, który prawdziwie złożył w Panu całą swą nadzieję. Wnioski jezuita wykazują dużą spójność z *Orędziem*. Mówi on o niewystarczającym szacunku wobec osoby Boga Ojca, jak i o tym, że w wierze

---

192 Abba Pater, Świadectwo Jego Ekscelencji Aleksandra Caillot, Biskupa Grenoble na podstawie raportu sporządzonego w czasie badania kanonicznego dotyczącego matki Eugenii Elisabetty Ravasio (1945), [http://www.abbapater.pl/wp-content/uploads/2017/06/Bo%C3%81g-Ojciec\\_-WPROWADZENIE.pdf](http://www.abbapater.pl/wp-content/uploads/2017/06/Bo%C3%81g-Ojciec_-WPROWADZENIE.pdf) (dostęp: 25.02.2019).

193 J. Jusiak, *Valensin Auguste*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t.9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 636–637.

194 A. Valensin, *Radość z wiary*, Warszawa 1974. Pierwsze wydanie francuskie: A. Valensin, *La joie dans la foi – méditations*, Paris 1954.

195 A. Valensin, *Radość z wiary*, dz. cyt., s. 257–258.

i kulcie chrześcijańskim należy do Boga Ojca zwracać się bez lęku i z ufnością, że nie można się z nim bawić. Trzeba zarzucić wyobrażenia Boga – policjanta i surowego sędziego, jest On bowiem samą wyrozumiałością, a jego dobroć jest wprost rozrzutna<sup>196</sup>. Idea Bożego ojcostwa go olśniewa:

Jeżeli się raz pojęło, po prostu pojęło ideę Boga-Miłości, jeżeli, idąc za Chrystusem, myślało się o Bogu, który w cudowny sposób jest Ojcem, nie można już pogodzić się z myślą, że Bóg mógłby takim nie być: bo byłby nie tak piękny, jak Ten przez nas pomysłany<sup>197</sup>.

Pod koniec swego życia o. Valensin opracowywał zapiski swego starszego brata Alberta (1873–1944), również jezuitę. Na kilka dni przed swoją śmiercią dziennik intymny Alberta został wydany drukiem<sup>198</sup>. Wiąż łącząca obu braci jest w tym dziele widoczna – komentarze młodszego brata mieszają się z zapiskami starszego. O swym bracie Auguste zawsze mówił „ojciec Albert”, otaczając go szacunkiem i podziwem. Choć obaj byli inteligentni i dobrze wykształceni, to różnili się jednak charakterami. Albert święcenia kapłańskie przyjął w 1890 roku, najpierw nauczał filozofii w Anglii, następnie został profesorem na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Lyonie, w końcu poświęcił się misjom na Dalekim i Bliskim Wschodzie (Birma, Malezja, Syjam, Indochiny, Japonia, Korea, Chiny, Mandzuria, Cejlon<sup>199</sup>). Ta posługa wymagała od niego wielkiego poświęcenia, była doświadczeniem prawdziwego życia z wiary<sup>200</sup>. Na misje Albert wypłynął w grudniu 1936 roku, na cztery lata, następnie przebywał w Bejrucie. Tam też zmarł. Miał w sobie większą surowość niż jego młodszy brat, był człowiekiem całkowicie oddanym misji apostołskiej, obdarzonym wielką siłą i konsekwencją<sup>201</sup>. Z jego dziennika nie przebija aż tak mocno jak u jego brata nabożeństwo skierowane do Boga Ojca. Wątki właściwe *Orędziu* pojawiają się w większym stopniu w jego ćwiczeniach duchownych inspirowanych dziełem św. Ignacego

196 Tamże, s. 142–143.

197 A. Valensin, *O mojej wierze*, dz. cyt., s. 23. Pierwsze wydanie francuskie: A. Valensin, *Autour de ma foi. Dialogues avec moi-même*, Paris 1948. Fragment w tłumaczeniu Haliny Zawadzkiej.

198 *La vie intérieure d'un Jésuite. Journal spirituel du P. Albert Valensin (1873–1944)*, red. A. Valensin, Paris 1953.

199 Tamże, s. 160.

200 A. Valensin, *Radość z wiary*, dz. cyt., s. 250.

201 *La vie intérieure d'un Jésuite. Journal spirituel du P. Albert Valensin (1873–1944)*, dz. cyt., s. 10–13, 22–23.

Loyoli<sup>202</sup>. To właśnie Albert, pomimo swej powściągliwości, został zapamiętany z jednego wzruszającego szczegółu. Po przesłuchaniu s. Eugenie w szpitalu psychiatrycznym, odwrócił się do siostry i zawołał na odchodne: „Odwagi!”, a następnie ją pobłogosławił<sup>203</sup>. Za te słowa pokrzepienia i błogosławieństwo s. Eugenia była mu bardzo wdzięczna.

Nieprzeciętną osobowością był też Émile Guerry (1891–1969)<sup>204</sup>. Adwokat z zawodu, doktorat z prawa uzyskał w 1921 roku. Święcenia kapłańskie przyjął w roku 1923, następnie obronił doktorat z teologii (1925) i wykładał teologię fundamentalną, dogmatyczną i moralną w Wyższym Seminarium Duchownym w Grenoble. Od 1932 roku pełnił obowiązki wikariusza generalnego biskupa Caillota. W 1952 roku został mianowany arcybiskupem Cambrai. Brał czynny udział w obradach Soboru Watykańskiego II (1962–1965) – pracował w komisji do spraw biskupów i diecezji oraz przy tworzeniu *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. To właśnie on był kierownikiem duchowym s. Eugenie do 1947 roku. W roku 1936, a więc już po powołaniu na członka komisji, napisał książkę *Vers le Père*<sup>205</sup>, w której przeprowadził klarowną analizę posłannictwa Chrystusa w kontekście jego relacji do Boga Ojca. Wiele jego myśli zostało już przywołanych wcześniej, są one bowiem dobrze osadzone w nauczaniu kościelnym i wiążą się w sposób możliwie najbardziej bezpośredni z s. Eugenią i *Orędziem*. Jego publikacja zyskała bardzo dużą popularność i została przetłumaczona na wiele języków. Nie ma tutaj potrzeby ponownego przytaczania przemyśleń duchownego, warto dodać jednak jeszcze jeden aspekt, dotąd nie podnoszony. Émile Guerry wskazywał na rolę biskupa jako fundamentu wspólnoty chrześcijańskiej. Biskup zawsze stoi pośrodku swego ludu, jest nie tylko ojcem, ale „samym Ojcem”. Stanowi dla niego prawdziwy *imago Patris*. Arcybiskup pisał o tym obszernie w swojej książce pt. *L'évêque*<sup>206</sup>.

---

202 A. Valensin, *Aux sources de la vie intérieure. Une grande retraite*, t. 1: *Première semaine*, Beyrouth 1941, s. 116–127.

203 A. D'Ascanio, *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, dz. cyt., s. 42.

204 O wyjątkowości tej postaci świadczy wydany po śmierci dodatek do czasopisma diecezjalnego. Zawiera on biogram duchownego, omówienie dorobku, wspomnienia z nim się wiążące: *In Memoriam monseigneur Émile Guerry, 1891–1969* (Supplément à la Quinzaine Diocésaine 9), Cambrai 1969.

205 Zob. É Guerry, *Vers le Père*, Paris 1936. Polskie wydanie z 1962 r. było już wielokrotnie cytowane.

206 Zob. É. Guerry, *L'évêque*, Paris 1954.

Członkowie komisji nie byli w żadnym razie osobami z przypadku. Byli starannie wykształceni oraz – jak świadczą o tym ich publikacje i działalność – świadomie i żarliwie pragnęli realizować swoje powołanie. Sprawy s. Eugenii nie badali pośpiesznie i niedbale. Początkowo – co rozumiale – pozostawali głęboko sceptyczni, zaś ich końcowa pozytywna opinia stanowiła wynik dłuższego procesu znaczonego konkretnymi i dokładnymi poszukiwaniami. Byli to ludzie wierni Kościołowi, którzy dostrzegali jednocześnie, zarówno w teologii, jak i kulcie chrześcijańskim, pewne braki, jeśli chodzi o należytą troskę o przekaz właściwego obrazu Boga Ojca. Przyjęli też misję s. Eugenii jako swoją własną.

Należy tutaj zaznaczyć, że objawienia s. Eugenii mają status objawień prywatnych. *Orędzie* uzyskało kościelne imprimatur w 1989 roku. Udzielił go biskup Petrus Canisius van Lierde, ówczesny wikariusz generalny Państwa Watykańskiego. Utajnione do dzisiaj akta sprawy s. Eugenii znajdują się w Watykanie. Choć w *Orędziu* komisja nie znalazła treści sprzecznych z nauczaniem Kościoła, nie oznacza to stwierdzenia, że jego treść pochodzi wprost od Boga Ojca. Na dalsze rozstrzygnięcia w tej kwestii wypada poczekać do kolejnych decyzji Stolicy Apostolskiej.

## 5. Historia powstania i analiza wizerunku Boga Ojca

Istotnym punktem *Orędzia* jest zalecenie stworzenia plastycznego przedstawienia Boga Ojca. Zalecenie to – jak już wskazano w rozdziale dotyczącym ikonografii pierwszej osoby Trójcy Świętej – również jest dyskusyjne. Nie wydaje się jednak, aby komisja podczas badań podniosła ten problem. Tym bardziej należy poddać go dokładnej analizie.

Struktura tej części pracy odpowiada kolejnym etapom analizy dzieła wyznaczanym przez historię sztuki, której warsztat zapewnia najlepsze narzędzia do interpretacji wszelkich przedstawień wizualnych. Dokładniej jednak zostanie tutaj zarysowany kulturowy aspekt omawianych zagadnień, zaś wnioski końcowe w przeważającej części będą rozstrzygnięciami kulturoznawczymi. Naszkicowanie stanu dotychczasowych badań, zarysowanie historii powstania wizerunku oraz opis samego dzieła – wszystko to pozwoli dobrze osadzić następującą po nich analizę i interpretację przedstawienia. Całość zostanie zamknięta wpisaniem wizerunku w tło kulturowe i odczytaniem wymowy przedstawienia, zdeterminowanej przez wcześniejsze rozstrzygnięcia.

## 5.1. Stan dotychczasowych badań

Wizerunek Boga Ojca zalecany w *Orędziu* nie stanowił jak dotąd przedmiotu szeroko zakrojonych badań nad jego treścią i formą. Polska nauka jest w tym zakresie uprzywilejowana, bowiem przesłanie s. Eugonii znalazło mimo wszystko odbicie w dwóch artykułach poświęconych omawianej tematyce. Pierwszy z nich, autorstwa Zofii Bator, stawia pytanie o to, czy wizerunek autorstwa Lii Gladiolo, inspirowany tekstem *Orędzia*, a powstały cztery lata po śmierci s. Eugonii, jest nowatorstwem czy herezją<sup>207</sup>. Autorka jest doktorem teologii, podejmuje jednak zadanie analizy ikonograficznej przedstawienia. Z próby tej nie wychodzi niestety zwycięsko. Błędy popełnia już na poziomie analizy preikonograficznej (samego opisu dzieła sztuki – pisze np. o trójkątym zaplecku, podczas gdy jest to niewątpliwie mandorla<sup>208</sup>), nie odróżnia wyraźnie sztuki bizantyjskiej od ruskiej czy bałkańskiej (co akurat jest niezwykle istotne w badanym zagadnieniu<sup>209</sup>), myli pojęcia (niezrozumienie terminu *Antiquus dierum*<sup>210</sup>), nie ma wystraszającej wiedzy w zakresie tradycji obrazowej (przedstawienie nie przypomina według niej żadnej z klasycznych ikon<sup>211</sup>). Nie sięga też do interpretacji samej Lii Gladiolo (co pozwoliłoby jej uniknąć części błędów), ani nawet nie wykazuje zrozumienia dla przesłania *Orędzia* (podając w wątpliwość słuszność umieszczania wizerunku w kościołach<sup>212</sup>). Przedstawienie ocenia bardzo surowo. Uważa, że jest nietrafione, nowatorskie, a przez to niezrozumiałe, że u wiernych wprowadzi zamęt i nie przyniesie dobrych owoców<sup>213</sup>. Sądzi też, że wizerunek ma niewiele wspólnego z samą s. Eugonią, zdradzając tym samym swoją niewielką orientację w historii powstania przedstawienia<sup>214</sup>.

Drugi artykuł pozostaje w widocznej kontrze – dr hab. Zbigniew Treppa, prof. Uniwersytetu Gdańskiego, zna tekst Zofii Bator. Autor bez ogródek pisze

---

207 Z. Bator, *Współczesna ikona Boga Ojca – nowatorstwo czy herezja?*, „Teologia w Polsce” 2015, t. 9, nr 1, s. 97–108.

208 Tamże, s. 98.

209 Tamże, s. 100.

210 Tamże, s. 107.

211 Tamże.

212 Tamże.

213 Tamże, s. 106–107.

214 Tamże, s. 105.

o przyjętych przez nią fałszywych przesłankach i o chybionych wnioskach<sup>215</sup>. Do zagadnienia podchodzi z nieco innej strony, analizując zbieżności w objawieniach s. Faustyny Kowalskiej i s. Eugenii Elisabetty Ravasio. Wylicza podobieństwa w życiu i głoszonych przesłaniach obu mistyczek – do jego wniosków przyjdzie jeszcze powrócić. Obrazy powstałe na kanwie objawień uważa za integralną część obu *Orzędzi*, podkreśla ich istotność i kluczową rolę. Analizuje je w kontekście pełnionej funkcji, nie zaś tradycji ikonograficznej – zastanawia się jaki jest ich status w konkretnej sytuacji dziejowej, w której zostały stworzone. Jego analiza jest rzetelna i wskazuje na bardzo ciekawe wątki.

Zagadnieniu przedstawień Boga Ojca w sztuce zarówno Wschodu, jak i Zachodu poświęcają kilka swoich artykułów (dość zbliżonych w formie i wnioskach) Olga Cyrek<sup>216</sup> oraz Norbert Mojżyn<sup>217</sup>. Wypada wspomnieć tutaj obojga autorów, jednak w swoich tekstach nie przywołują oni przedstawienia powstałego w oparciu o *Orzędzie* s. Eugenii. Zauważają jednak istnienie problemu przedstawień pierwszej osoby Trójcy Świętej w sztuce i podejmują próbę analizy tego zagadnienia.

## 5.2. Historia powstania

„Chcę, aby widocznym znakiem mojej niewidzialnej obecności był obraz”<sup>218</sup> – mówi Bóg Ojciec w *Orzędziu*. Polecenie jest więc wyraźne i jednoznaczne, jednak ten, kto spodziewałby się precyzyjnych wskazówek jego wykonania, szukałby ich w *Orzędziu* na próżno. Są one dość ogólnikowe, co znajdzie wyraz w samej historii obrazu i kilku wersjach przedstawienia. Wypada zacząć od tego, co można wywnioskować na podstawie samego przesłania. Jest ono bezpośrednią przyczyną powstania obrazu i to ono wyznacza podstawowy zakres wymowy ideowej dzieła.

215 Z. Treppa, *O zbieżnościach przekazów w objawieniach siostry Faustyny Kowalskiej i matki Eugenii Elisabetty Ravasio*, „Polonia Sacra” 2018, t. 22, nr 3 (52), s. 114.

216 O. Cyrek, *Wyobrażenia Boga – Ojca na ikonograficznych przedstawieniach Trójcy Świętej typu staro- i nowotestamentowego w kontekście dogmatu trynitarnego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2012, t. 21, s. 51–70; O. Cyrek, *Wyobrażenia Boga Ojca w ikonografii nowożytnej w kontekście dogmatu trynitarnego. Kanon obowiązujący w sztuce zachodniej i wschodniej*, dz. cyt., s. 224–249; O. Cyrek, *Epifaniczne przedstawienia Trójcy Świętej na ikonach bizantyjskich i ruskich. Dogmat trynitarny a kanon ikonograficzny*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2011, t. 25, s. 213–237.

217 N. Mojżyn, *Ojcostwo Boga. O niektórych przedstawieniach Boga Ojca w relacji do Syna w chrześcijańskiej sztuce religijnej*, dz. cyt., s. 125–148.

218 *Objawienia i Orzędzia Boga Ojca. Świadectwo siostry Eugenii Elżbiety Ravasio. Modlitwy do Boga Ojca*, dz. cyt., s. 43.

Cel stworzenia wizerunku jest tożsamy z celem całego *Orędzia* i określony wezwaniem do poznania, kochania i uczczenia Boga Ojca<sup>219</sup>. Tak więc, wizerunek powinien odzwierciedlać to, jaki Ojciec jest, a mówiąc innymi słowami, sposób w jaki ukazał się poprzez swoje *Orędzie*. Fundamentalny dla przedstawienia jest opis pierwszej osoby Trójcy Świętej zamieszczony na początku *Orędzia*<sup>220</sup>. Nadejście Boga Ojca poprzedzają aniołowie, zapowiadając go śpiewem, następnie pojawiają się cherubini i serafini, a w końcu nadchodzi sam Bóg Ojciec. Uroczyستی orszak znika, a Ojciec w postaci zwyczajnego człowieka siada przy s. Eugenii. Składa On koronę i chwałę u swych stóp, a lewą ręką podtrzymuje i jednocześnie przyciska do serca kulę ziemską. Jego życzenia w związku z wizerunkiem sprowadzają się właściwie do pragnienia umieszczenia go we wszystkich miejscach, gdzie przebywają jego dzieci. Chce On, aby człowiek wszystkie czynności wykonywał pod okiem troskliwego Ojca. Obraz powinien być dobrze widoczny. Choć niewątpliwie i teraz Bóg Ojciec jest wszędzie, chce być przedstawiany w zauważalny sposób<sup>221</sup>. Wymienia On w pierwszej kolejności seminaria, internaty i szkoły. Chce też, aby w każdej rodzinie znajdowało się jego wyobrażenie<sup>222</sup>. Dotychczasową tradycję obrazową kwituje lakonicznie i raczej z rezygnacją: „Nie wiercie, że jestem owym strasznym starcem, którego ludzie przedstawiają na swoich obrazach i w swoich książkach”<sup>223</sup>. Zaznacza, że nie jest ani młodszy, ani starszy od swego Syna i Ducha Świętego<sup>224</sup>.

Siostra Eugenia zleciła namalowanie obrazu według swej wizji, a więc postaci siedzącego frontalnie Boga Ojca o ciemnych oczach i włosach, ujętego w konwencji realistycznej. Ta najstarsza interpretacja jej wizji ukazywała mężczyznę bez brody, co stało się powodem zgorszenia władz kościelnych. W związku z tym s. Eugenia zaleciła domalowanie ciemnego zarostu. Obraz – zaakceptowany przez komisję diecezjalną – zaczął wtedy dopiero się rozpowszechniać. Pierwszy „poprawiony” egzemplarz znajdował się w Grenoble (il. 116). Dzięki sieci klasztorów Sióstr Matki Bożej Apostołów obraz stał się wkrótce coraz bardziej znany świecie chrześcijańskim. Wyobrażenie Boga Ojca samo w sobie nie wzbudziło więc zastrzeżeń, wątpliwości wiązały się jedynie z drugorzędnym szczegółem,

---

219 Tamże, s. 42–43.

220 Tamże, s. 13–15.

221 Tamże, s. 43–44.

222 Tamże, s. 44.

223 Tamże, s. 37.

224 Tamże, s. 37.

jakim była broda. Wydarzenia te miały miejsce, gdy s. Eugenia nie była jeszcze przełożoną generalną. Wizerunek rozpowszechniła jej poprzedniczka – matka Ludovika. Siostrze Eugenii przypadł smutny obowiązek usunięcia wszystkich obrazów przedstawiających w taki sposób namalowany wizerunek Boga Ojca. W imię posłuszeństwa matka generalna na polecenie Watykanu wycofywała ze wszystkich klasztorów umieszczone tam już obrazy powstałe z inspiracji *Orędzia*. Pierwotny wizerunek trafił do kurii diecezjalnej w Grenoble, ale stamtąd zniknął wkrótce bez śladu<sup>225</sup>. Wielokrotnie próbowano go odnaleźć, jednak bezskutecznie<sup>226</sup>. Czarno-biała fotografia tego obrazu znajdowała się we wspomnianej już paczusce przekazanej Marii Teresie d'Abenante (wraz z tekstem *Orędzia* i orzeczeniem biskupim). Posiłkując się tym zdjęciem, o. D'Ascanio polecił w 1994 roku namalowanie nowego wyobrażenia Boga Ojca Lii Gladiolo. Armata Bianca stara się realizować szczególne posłannictwo, jeśli chodzi o kraje Europy Wschodniej<sup>227</sup>. W związku z tym o. D'Ascanio życzył sobie, aby szata stylistyczna obrazu była jak najbardziej zrozumiała dla chrześcijan zamieszkujących te tereny – stąd nowy obraz przybrał formę ikony. Ta forma obrazu jest najbardziej rozpowszechniona. Istnieje jeszcze nieco inna wersja inspirowana *Orędzim* – siostry z Anzio uprościły pierwotne przedstawienie stworzone jeszcze za życia s. Eugenii. Ten wizerunek nie zyskał jednak dużej popularności (il. 118). Przyznać trzeba, że uproszczenie to jest raczej prymitywizacją i nasuwa skojarzenia z obrazkami religijnymi nie najwyższych lotów, pełniącymi jednak swoje funkcje dewocyjne, zwłaszcza w określonych środowiskach. Kicz religijny w sztuce chrześcijańskiej nie jest przecież niczym nowym.

### 5.3. Opis

Lia Gladiolo w porozumieniu z o. D'Ascanio zaproponowała jednak bardzo ciekawe i w dużej mierze nowatorskie rozwiązanie (il. 117). Ukazany w całej postaci siedzący Bóg Ojciec, określony inskrypcją umieszczoną w dwóch górnych rogach: DEUS OMNIPOTENS ABBÀ PATER, wypełnia niemal całe pole obrazowe o formie stojącego prostokąta. Jego prawa ręka, wychodząca poza obręb sylwetki, uniesiona jest do wysokości ramienia w geście błogosławieństwa

---

225 Informacje uzyskane w toku korespondencji z Białą Armią (27.08.2016).

226 E-mail z 27.08.2016 r.

227 Armata Bianca, *Peregrinatio Mariae*, <http://www.armatabianca.org/en/peregrinatio-mariae/206-fatima-and-russia> (dostęp: 06.03.2019).

(wyprostowany palec wskazujący i środkowy, kciuk spoczywający na palcu serdecznym), lewą ręką podtrzymuje umieszczoną centralnie na piersi niebieską sferę z literami A Ω, zwieńczoną niewielkim złotym krzyżem. Postać jest ubrana w niebieską tunikę, której fragment, tworzący zakładkę poniżej linii obojczyka, widać za sferą z krzyżem, oraz czerwony, obficie fałdowany płaszcz, którego oświetlone partie zaznaczone są kolorem niebieskim. Poły płaszcza ułożone są na kolanach postaci – jedna spływa pośrodku, druga dopiero za lewą nogą, opadając aż do ziemi. Okrycie łamie się ostro, tworząc wyraźne zygzaki. Ciasno zwinięte w okolicy stóp, odkrywa je jednak – bosc i obrysowane cienką linią złotego otoku. Prawa stopa skierowana jest na prawo, lewa na wprost. Głowę Boga Ojca otacza nimb z literami ó 'O N (oznaczającymi imię Jahwe – *Jestem, który jestem*, Wj 3,14) Dojrzała twarz, modelowana światłocieniowo, okolona jest ciemnymi lekko falowanymi włosami. Ich układ zaznaczono równoległe biegnącymi złotymi liniami (system chrysograficzny), przedzielone pośrodku odsłaniając dolne płatki uszu, opadając następnie za masywnym karkiem. Oczy są duże, brązowe, wyraźnie wyodrębnione ciemnym konturem. Są one głęboko osadzone dzięki zaznaczonemu cieniowi padającemu na przestrzeń między górnymi powiekami a szerokimi brwiami oraz zaznaczeniu podwójną linią ciemniejszych poduszczek pod dolnymi powiekami. Nos jest długi i wąski, usta drobne, o węższej górnej wardze i lekko wydętej dolnej. Wyraźny cień zaznaczony jest poniżej brody, przy obojczyku oraz na czole. Ten ostatni przebiegający linią „lwich” zmarszczek nie nadaje jednak twarzy wyrazu surowości. Bóg Ojciec siedzi na prostej ławie, modelowanej delikatnym kreskowaniem, na której leżą dwie poduszki – czerwona i niebieska, na końcach ozdobione złotym haftem. Po lewej stronie jego stóp na brunatnym tle spoczywa złote berło i także korona, oba insygnia wysadzone kamieniami. Cała postać zamknięta jest w niebieskiej i zdwojonej mandorli, uciętej w dolnej połowie, a mającej swój początek u podstawy przedstawienia. Mandorla ta wyznacza podział na złote tło znajdujące się za plecami postaci i zielono-brunatną przestrzeń w górnych rogach obrazu. Wypełniają ją czerwone byty anielskie ukazane jako pięcioskrzydłe (szóste skrzydło ukryte) głowy – po cztery w wewnętrznym otoku i po dwie w zewnętrznym. Całość przedstawienia jest zamknięta ramą złożoną po wewnętrznej stronie, a obrysowaną czerwonym konturem po zewnętrznej. Wizerunek jest hieratyczny, symetryczny, odwołujący się do estetyki ikonowej, przestylizowany, jednak czytelny w swej formie.

## 5.4. Analiza i interpretacja

Analiza i interpretacja wizerunku zostaną przeprowadzone w kilku aspektach. Pierwszym będzie dotarcie do wymowy dzieła autorstwa Lii Gladiolo, następnie zostanie dokonana analiza zastosowanych rozwiązań formalnych (odwołania do formuł: *Maiestas Domini*, *Pantokrator*, poszczególnych motywów), w końcu badaniu będzie poddana szata stylistyczna dzieła. Taki podział ma na celu jak największą klarowność wywodu.

### 5.4.1. Lia Gladiolo

Interpretacja postulowana przez Lię Gladiolo pozostaje w zgodzie z przesłaniem *Orędzia*, przekładając na język artystyczny treści spisane przez s. Eugenię. Forma stojącego prostokąta, a konkretnie cztery jego boki, symbolizują cztery strony świata i oznaczają podkreślaną wielokrotnie konieczność głoszenia wszędzie prawdy o dobroci Boga Ojca. Frontalne ujęcie postaci ma oznaczać jej pragnienie bycia poznaną<sup>228</sup>, zaś gest błogosławieństwa oraz porzucone berło i korona świadczą o tym, że przedstawiony na wizerunku Bóg Ojciec nie chce sądzić świata, lecz okazać mu miłosierdzie i łaskawość<sup>229</sup>.

Istotnym elementem całości jest błękitna sfera. Jest to nie tylko wyobrażenie świata, ale całego planu zbawienia – tak drogiego Bogu Ojcu, bo przyciskanego do jego serca<sup>230</sup>. Wskazuje ona, że Bóg Ojciec jest początkiem oraz końcem wszystkiego (a także wszystkim, co pomiędzy) i że krzyż wieńczący sferę – tron Baranka bez skazy – jest wyryty w sercu Boga Ojca odwiecznie<sup>231</sup>. Kolor błękitny jest znakiem tego, że zamysł i wypełnienie planu są dziełem Bożym.

Artystka przyznaje się do inspiracji *Trójcą* Rublowa – zarówno w wyborze kolorystyki stroju Boga Ojca, jak i w przedstawieniu twarzy bez zarostu<sup>232</sup>. Niebieska barwa tuniki oznacza boskość, czerwień okrycia wierzchniego – mądrość i miłość. Obfite fałdowania płaszcza świadczą o tym, że każdy może się pod nim schronić. Jest to też znak dziedzictwa odsyłający do historii o Eliaszu i Elizeuszu

228 *The Icon of God the Father*, red. A. D'Ascanio, L'Aquila [b.d.], s. 22.

229 Tamże, s. 27–28.

230 Tamże, s. 21.

231 Tamże, s. 21–22.

232 Tym samym przychyła się ona do identyfikacji Boga Ojca na ikonie Rublowa z aniołem siedzącym po lewej stronie: *The Icon of God the Father*, dz. cyt., s. 24–26.

(2 Krl 2,1–18)<sup>233</sup>. Transparentność kolorów, a zwłaszcza partie zaznaczone błękitem, odsyłają z kolei do światła przemienienia z Góry Tabor (Mt 17,2).

Twarz Boga Ojca wyraża spokój i siłę. Brak zarostu postaci ma być dowodem na niepodleganie przez nią czasowi i jej bezcielesność – Bóg Ojciec jest czystym Duchem<sup>234</sup>. Niezglębioną tajemnicę i boskie ciemności symbolizować ma czarny kolor włosów, które – niczym odsłonięta zasłona Przybytku – ukazują twarz Najwyższego<sup>235</sup>. Układ cieni na czole sugeruje kształt gołębicy Ducha Świętego<sup>236</sup>. Także usta i odęta szyja są znakiem ożywiającego oddechu – tchnienia Ducha Bożego<sup>237</sup>. W swym dziele Lia Gladiolo umieściła również odwołania do Syna. Zewnętrzna czerwona ramka może być interpretowana jako odniesienie do krwi Zbawiciela.

Prostota ławki, na której zasiada Bóg Ojciec, ma usunąć wszelki lęk przed bliskością obcowania z nim. Ułożone obok siebie poduszki: czerwona (symbolizująca Boga), niebieska (człowieka), są znakiem, że możliwa jest bliskość stworzenia i Stworzyciela<sup>238</sup>. Ułożenie otoczonych nimbem świętości stóp sugeruje ruch – Bóg Ojciec wychodzi naprzeciw człowiekowi<sup>239</sup>. Złote wnętrze mandorli ukazuje wspomniane w *Orędziu* otwarte niebo. Liczba serafinów odnosi się do apostołów, patriarchów i wieńca z gwiazd otaczającego głowę Niewiasty (według apokaliptycznej wizji)<sup>240</sup>. Ciemniejsze i brunatne partie tła w obrazie to mgła, która spowiła Eden i wywołała długą zimę spowodowaną postawą serca człowieka. Symbolizuje ona też grzech pierworodny<sup>241</sup>. Odpowiedzią na nią jest złoto wiecznego światła, widoczne w mandorli i ramie<sup>242</sup>. Artystka poprzez użyte materiały pragnie też odesłać do trzech królestw natury: roślin (drewno), zwierząt (klej z króliczej skóry) i minerałów (pigmenty farb)<sup>243</sup>.

Widać więc, że Lia Gladiolo chciała nadać przedstawieniu możliwie szerokie spektrum znaczeń i przywołać liczne wątki biblijne, artystyczne, teologiczne.

233 Tamże, s. 26.

234 Tamże, s. 24–25.

235 Tamże, s. 24.

236 Tamże, s. 19.

237 Tamże, s. 25.

238 Tamże, s. 27.

239 Tamże, s. 28.

240 Tamże, s. 23.

241 Tamże, s. 20.

242 Tamże, s. 19.

243 Tamże, s. 20.

Inspiracją miało być *Orędzie*, jednak wykładnia artystki idzie dalej, stara się ona stworzyć jak najbardziej kompleksowe w wymowie dzieło. Nad pewnymi interpretacjami można się zastanawiać, tak jednak przedstawia się analiza samej malarki.

#### 5.4.2. Formuły obrazowe

Wskazanie wymienionych powyżej tropów przez Lię Gladiolo nie wyczerpuje bynajmniej całości analizy artystycznej wizerunku. Artystka nie odnosi się w żaden sposób do zastosowanych przez siebie rozwiązań formalnych. Tymczasem korzystała ona zarówno z pojedynczych motywów o długiej tradycji artystycznej, jak i z konkretnych formuł obrazowych mających swoje niekwestionowane miejsce w historii sztuki. Mowa tu w pierwszej kolejności o typie *Pantokratora* i *Maiestas Domini*. Ikonografia pierwszej osoby Trójcy Świętej została już przeanalizowana wcześniej, teraz jednak bliższego omówienia wymagają te dwa konkretne tematy. Są one głównie kojarzone z drugą osobą Bożą, ich wymowa jest jednak znacznie bogatsza. Aby w pełni ocenić użycie tych formuł w wizerunku stworzonym przez Lię Gladiolo, konieczne jest zarysowanie krótkiej historii tych tematów w sztuce.

Koniec IV wieku jest okresem, w którym narracyjna konwencja ukazywania Chrystusa (sceny pastoralne, cuda, nauczanie itp.) i konwencja bezpośrednia (brak nimbu i innych oznak wielkości) ustępują miejsca przedstawieniom podkreślającym jego boskość i godność<sup>244</sup>. Przyczynami takiego stanu rzeczy są z jednej strony edykt mediolański (313), a następnie ogłoszenie chrześcijaństwa religią państwową przez cesarza Teodozjusza (392), a z drugiej strony walka z arianami podważającymi odwieczność i boskość Syna Bożego<sup>245</sup>.

244 Na temat wczesnych przedstawień Chrystusa zob. m.in.: B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Tajemnica wcielenia w najstarszej ikonografii chrześcijańskiej*, „Vox Patrum” 2000, t. 38–39, nr 20, s. 393–400; M. Shepherd Jr., *Christology: A Central Problem of Early Christian Theology and Art*, w: *Age of Spirituality: A symposium*, red. K. Weitzmann, New York 1980, s. 101–120. Osobnym zagadnieniem jest problem typów fizjonomicznych Chrystusa i ich znaczenia począwszy od IV w. Zagadnienie to było już wielokrotnie podnoszone w literaturze przedmiotu, tu przytaczam jedynie dwie przykładowe pozycje opatrzone aparatem krytycznym pozwalającym zorientować się w bogatej bibliografii: H. Belting, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, dz. cyt., s. 127–32, 156–166; G. Dagron, *Holy Images and Likeness*, „Dumbarton Oaks Papers” 1991, t. 45, s. 28–30.

245 R.M. Jensen, *Understanding Early Christian Art*, dz. cyt., s. 13, 16; F. Bœsflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 78. Por. J. Beckwith, *Early Christian and Byzantine art*, New Haven (CT)–London 1993, s. 31–35.

Mozaika (366–384, il. 119) znajdująca się w lunecie *cubiculum* niedaleko schodów w katakumbach św. Domitillii jest dobrym przykładem dokonującego się przełomu. Zasiadający na katedrze brodaty Chrystus został ukazany jeszcze jako nauczyciel. Po jego bokach siedzą apostołowie Piotr i Paweł z uniesionymi w geście aklamacji rękami. Chrystus jest jednak otoczony okrągłą jasnozieloną mandorlą. Ten nowy element zapewniający wyizolowanie z otoczenia podkreśla boskość Syna Bożego<sup>246</sup>. Mozaika, jak stwierdzili badacze, ma wymowę jednoznacznie antyariańską i wyraża naukę o współistotności Ojca i Syna<sup>247</sup>.

Kolejny etap wyznacza przedstawienie długowłosego i brodatego Chrystusa znajdujące się na sklepieniu katakumb Piotra i Marcellina (około IV w., il. 120). Zasiada On na tronie pomiędzy aklamującymi go apostołami Piotrem i Pawłem, poniżej zaś widnieje baranek stojący na wzgórzu (z którego wypływają cztery rzeki rajskie) w otoczeniu męczenników o dłoniach uniesionych w geście aklamacji. Chrystus przedstawiony jest frontalnie i nieruchomo, w nimbie opatrzonym literami A Ω, zaś scena w dolnej partii podkreśla jego godność i autorytet. Przedstawienie ma charakter niezwykle uroczysty<sup>248</sup>.

To właśnie na takim tle kształtują się typy Chrystusa Pantokratora i *Maiestas Domini*. Ten pierwszy temat znalazł swój doskonały wyraz w ikonie enkaustycznej z Synaju (1 poł. VI w., il. 121). Ukazuje ona ciemnowłosego Chrystusa, którego broda i policzki pokryte są zarostem, umieszczonego w popiersiu na tle eksedry. Zbawiciel, ubrany w purpurową szatę, prawą ręką błogosławi, w lewej trzyma kodeks w bogatej oprawie. Jego głowę otacza złoty nimb krzyżowy. Tematem tego przedstawienia jest Chrystus sam w sobie – cała uwaga skupia się na osobie Boga-Człowieka. Podkreślona jest jego godność (purpura, nimb, hierarchiczność). Jest władcą wszystkich rzeczy (dosłowne znaczenie greckiego słowa *Pantokrator*), Stworzycielem i Zbawicielem. Wizerunek jest właściwie portretem drugiej osoby Trójcy Świętej<sup>249</sup>.

---

246 Podobnie inskrypcja nad *arcosolium*: *qui Filius diceris et Pater inveniris*.

247 Piotr Skubiszewski przychyła się do opinii Roberta Giordano: P. Skubiszewski, *Maiestas Domini. Zagadnienie początków*, dz. cyt., s. 23–24. Na temat mozaiki zob. też: A. Ferrua, *Qui filius diceris et pater inveniris: mosaico novellamente scoperto nella catacomba di S. Domitilla*, dz. cyt.

248 Zwrócić uwagę należy też na eschatologiczny wymiar dzieła: J. Herrmann, A. van den Hoek, *Apocalyptic Themes in the Monumental and Minor Art of Early Christianity*, w: *Apocalyptic Thought in Early Christianity: Holy Cross Studies in Patristic Theology and History*, red. R. Daly, Grand Rapids (MI) 2009, s. 36–37.

249 K. Weitzmann, *The Icon: Holy Images, Sixth to Fourteenth Century*, dz. cyt., s. 40.

Późnoantyczna lekkość, widoczna jeszcze w ikonie synajskiej, stopniowo ustępuje miejsca coraz bardziej surowym przedstawieniom Pantokratora. Po okresie ikonoklazmu przedstawienie to staje się punktem stałym dekoracji kopuł kościołów. Stąd Wszechwładca ogarnia wzrokiem całe swoje stworzenie – zarówno przeszłe dzieje świata (cykl scen ewangelicznych), jak i chwilę obecną (wierni zgromadzeni w świątyni) oraz przyszłą (Paruzja)<sup>250</sup>. Apogeum wyniosłego i niedostępnego ujęcia Chrystusa Pantokratora dobrze oddaje mozaika znajdująca się w kopule kościoła Zaśnięcia Matki Bożej w Dafni (około XI w.<sup>251</sup>, il. 122). Ostrość stylu linearno-płaszczyznowego podkreśla godność Chrystusa ujętego tęczowym okręgiem.

Według Piotra Skubiszewskiego na przedstawienie *Maiestas Domini* muszą się składać trzy motywy ikonograficzne: Chrystus tronuący, otaczający go krąg (mandorla, aureola), tetramorf (lub cztery istoty żyjące)<sup>252</sup>. Temat ten ma ukazywać Boga w najwyższej wiecznej chwale<sup>253</sup>. Najstarszym przedstawieniem monumentalnym, na którym pojawiają się cztery istoty żyjące, jest mozaika znajdująca się w apsydzie Bazyliki św. Pudencjany w Rzymie (pocz. V w., il. 123). Ukazuje ona zasiadającego na tronie nauczającego Chrystusa w otoczeniu apostołów<sup>254</sup>. Scena umieszczona jest na tle niebieskiego Jeruzalem, w centrum zaś wznosi się *crux gemmata*<sup>255</sup>. O pełnym przedstawieniu *Maiestas Domini* mówić można w przypadku dekoracji Hosios David w Salonikach (nazwa ta przyjęła się powszechnie, chodzi jednak o kościół dawnego klasztoru Latomos; datacja przedstawienia waha

250 A. Różycka-Bryzek, *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Warszawa 1983, s. 20. Zob. też: A. Różycka-Bryzek, *Symbolika bizantyńskiej architektury sakralnej*, w: *Losy cerkwi w Polsce po 1944 roku. Materiały sesji naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki pt. Tragedia polskich cerkwi oraz artykuły zamówione przez Regionalny Ośrodek Studiów i Ochrony Środowiska Kulturowego w Rzeszowie*, red. zb., Rzeszów–Warszawa 1997, s. 63–92.

251 A. Siemaszko, *Dafni*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 132–133.

252 P. Skubiszewski, *Maiestas Domini. Zagadnienie początków*, dz. cyt., s. 19.

253 A. Różycka-Bryzek, *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, dz. cyt., s. 21.

254 Mozaikę przywołuje Hans Peter L'Orange w kontekście omawiania skomplikowanej symboliki i genezy istot żyjących: H.P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, dz. cyt., s. 127.

255 B. Filarska, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 251–253; T. Dobrzeńcki, *Maiestas Domini w zabytkach polskich i obcych z Polską związanych*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 1973, t. 17, nr 1, s. 29–31, 51–55.

się od drugiej połowy V wieku aż do połowy wieku VI, il. 124)<sup>256</sup>. Tu Chrystus ukazany jest w typie młodzieńczym, bez zarostu i o jasnych włosach.

Temat *Majestatu Pańskiego* ma swoje literackie źródło w biblijnych wizjach prorockich (Ez 1,1–28, 10,1–22; Ap 4,1–11; Iz 6,1–13). Mandorla tronującego Chrystusa podtrzymywana jest bowiem przez cztery zwierzęta apokaliptyczne (śpiewające *Trishagion* i zbliżone z wyglądu do człowieka, wołu, orła i lwa; gdy występują z księgami, rozumiane są jako symbole ewangelistów), Ezechielowie istoty żyjące (cherubiny-tetramorfy mające po cztery twarze i cztery skrzydła) lub też serafiny Izajasza (sześcioskrzydłe i śpiewające *Trishagion*). Anna Różycka-Bryzek zwraca uwagę, że sama formuła obrazowa czerpie z ikonografii późnoantycznej (Mitra otoczony przez znaki zodiaku)<sup>257</sup>. Swego rodzaju przestrzennym rozwiązaniem sceny *Maiestas Domini* jest dla niej program kopuły bizantyjskiej z Pantokratozem w medalionie i Ewangelistami/cherubinami/serafinami w pendentywach<sup>258</sup>. Podobnie zresztą formułę obrazową *Maiestas Domini* wywodzi Hans Peter L'Orange, który w swoim studium dotyczącym ikonografii zwraca uwagę na fundamentalny według niego obraz tronu władcy na starożytnym Bliskim Wschodzie<sup>259</sup>. Skubiszewski jednak uważa, że przedstawienie wprawdzie składa się ze znanych dawniej typów i motywów (czerpiących także z ikonografii cesarskiej), jednak składniki te złożono w całość niemającą odpowiednika w sztuce wcześniejszej i nie można jej wywodzić z przedstawień późnoantycznych – scena jest w pełnym znaczeniu tego słowa nowatorska<sup>260</sup>. Podkreśla też, że nie chodziło o ukazanie biblijnej teofanii, lecz o ilustrację dogmatu o współlistotności Ojca i Syna wyrażonego w credo nicejsko-konstantynopolitańskim w obliczu zmagania z herezją ariańską<sup>261</sup>. Punktem odniesienia dla narodzin tematu jest więc dla niego rok 325<sup>262</sup>. Syn Człowieczy ukazany z motywami wizji starotestamentowych jest współlistotny i równy w chwale

---

256 P. Skubiszewski, *Maiestas Domini. Zagadnienie początków*, dz. cyt., s. 16.

257 A. Różycka-Bryzek, *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, dz. cyt., s. 21.

258 Tamże.

259 H.P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, dz. cyt., s. 132.

260 P. Skubiszewski, *Maiestas Domini. Zagadnienie początków*, dz. cyt., s. 22.

261 Za Gertrud Schiller: P. Skubiszewski, *Maiestas Domini. Zagadnienie początków*, dz. cyt., s. 17.

262 P. Skubiszewski, *Maiestas Domini. Zagadnienie początków*, dz. cyt., s. 27.

Bogu Ojcu – co znajduje potwierdzenie w teofanii Apokalipsy. Skubiszewski podnosi związek tematu z liturgią. Usytuowanie przedstawienia w apsydzie, miejscu gdzie treściowo ogniskowała się dekoracja świątyni, jest tego dowodem. Kluczem do zrozumienia tej łączności jest wątek chwały. Niezbywalnym i wyłącznym atrybutem Boga jest chwała – wszelkie teofanie są manifestacjami majestatu Najwyższego. Ofiara eucharystyczna jest oddaniem czci wielkości Boga. Zaś chwała Jahwe w Starym Przymierzu zamieszkała „na stałe” w świątyni jerozolimskiej – to tam Bóg ustanowił swój tron pośród swego ludu (wcześniej przebywał w Namiocie Spotkania, aby pozostawać blisko swego stworzenia). Ukazanie tematu obrazującego najwyższą cześć Boga w apsydzie miało na celu przedstawienie jego stałej obecności w świątyni i oddawało związek typologiczny pomiędzy kościołem chrześcijańskim a świątynią jerozolimską<sup>263</sup>.

Przedstawienie typu *Maiestas Domini* zyskało niezwykłą popularność w sztuce Zachodu w okresie od IX do XII wieku (w ukształtowaniu zachodniej, bardziej przestylizowanej formuły podstawową funkcję spełniły skryptoria karolińskie)<sup>264</sup>. W XV wieku w malarstwie książkowym pojawiły się natomiast ujęcia typu *Maiestas Patris*, sygnalizowane już we wcześniejszej części pracy (por. il. 51)<sup>265</sup>. Pojawienie się tego tematu w podobnej redakcji świadczy z jednej strony o rzeczywistym i bliskim związku pomiędzy Ojcem i Synem, leżącym u źródeł powstania tego przedstawienia, z drugiej zaś o zatarciu czytelności przesłania o współistotności tychże osób – gdyby bowiem było inaczej, nie zachodziłaby potrzeba przedstawiania Ojca w miejscu Syna.

Wnioski wypływające z przybliżenia formuły obrazowej przyjętej w dziele Lii Gladiolo przedstawiają się więc następująco. Zastosowana kompozycja została wybrana bardzo szczęśliwie. Odsyła ona do najstarszych przedstawień podkreślających boskość i autorytet Najwyższego (powstanie przedstawień Pantokratora i *Maiestas Domini*). Skupia się na przedstawionej osobie Boga Ojca i jej ponadczasowości (brak wątków narracyjnych, umowny charakter portretowy). Wpisuje się w tradycję obrazową i odsyła do zakorzenionego w świadomości zbiorowej typu przedstawienia Boga. Podnosi wątek chwały Bożej i przebywania Najwyższego pośród swego ludu (liturgiczna geneza *Maiestas Domini*). Przedstawienia Syna Bożego – bo takimi były z całą pewnością ortodoksyjne ujęcia tematu – od początku odsyłały do Boga Ojca. Można to było zaobserwować na omówionych

263 Tamże, s. 27–29.

264 F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, dz. cyt., s. 140–153.

265 W mszałach, sakramentarzach oraz godzinkach.

przykładach, potwierdzonych ostatecznie późnymi wizerunkami typu *Maiestas Patris*. Artystka powróciła więc – trudno stwierdzić na ile świadomie – do już raz przetartego szlaku. Nie znaczy to, że nie wprowadziła elementów nowych – o tym poniżej – jednak podniosła wątki już niegdyś rozpoznane i przełożone na język obrazowy, potem zarzucone, a teraz zyskujące dzięki jej dziełu nowy wymiar i bogatszą wymowę (wyrażoną najtrafniej w *Orędziu*).

Omówione formuły obrazowe Pantokratora i *Maiestas Domini* były w pierwszym rzędzie nośnikami chwały, majestatu i wielkości Boga. *Orędzie* jednak przedstawia Boga Ojca nieskończenie łagodnego i czulego. Inskrypcja na obrazie już na wstępie odsyła do Ojca dobrego i wszechmocnego. Artystka, odnosząc się dosłownie do tekstu *Orędzia*, ukazała Boga Ojca „rezygnującego” z całej swojej chwały. Choć treścią podobnych przedstawień jest godność Najwyższego (także królewska, por. przedstawienia Boga Ojca jako papieża), to korona i berło leżą na ziemi. Tym samym wszelkie atrybuty władzy i sądzenia pojawiają się jedynie po to, aby znalazły należne im miejsce przy bosych stopach Boga Ojca. Kula ziemską jest motywem znanym w tego typu przedstawieniach. Symbolizuje ona glob podległy władzy Boga, stąd Zbawiciel nieraz na niej stoi lub zasiada, jak ma to miejsce np. na mozaice znajdującej się w apsydzie bazyliki św. Witalisa w Rawennie (ok. 550, il. 125). Tym samym glob staje się tronem, obrazuje wszechmoc Boga. Następnie kula pojawia się w mniejszej skali jako atrybut władzy trzymany w ręce. Jak wiadomo, wymowa sfery w przedstawieniu Lii Gladiolo jest odmienna, a gest przyciskania kuli do serca znaczący. Świadczy, owszem – o wszechmocy Najwyższego, ale w pierwszej kolejności o miłosierdziu i trosce. Rysy Boga Ojca różnią się mocno od powściągliwego Pantokratora z Dafni. Twarz bez zarostu jest łagodna i spokojna. Ojciec, który nie jest ani starszy, ani młodszy od Syna i Ducha, ukazany został jako młody mężczyzna o czarnych włosach i gładkich policzkach. Sędziwość jako znak mądrości i pewnej pozaczasowości (por. przedstawienia typu *Antiquus dierum*) niejako „zużyła się” w przedstawieniach Boga Ojca, czyniąc go najczęściej zniechęconym i obojętnym starcem. Odnowienie ikonografii pierwszej osoby Trójcy Świętej wydaje się więc być zabiegiem udanym. Odsyła do symboliki antyku, w którym to właśnie młodość oznaczała zwycięstwo nad czasem i była dowodem boskości. Miejsce zasiadania Boga Ojca o bardzo zbliżonej formie znane jest w sztuce i zazwyczaj jest określane mianem tronu<sup>266</sup>. Współczesne spojrzenie

---

266 Por. T. Dobrzeńcki, *Maiestas Domini w zabytkach polskich i obcych z Polską związanych*, dz. cyt., s. 41, 45. Na przedstawieniu Lii Gladiolo brakuje podnóżka widocznego w przykładach podanych przez Tadeusza Dobrzeńckiego, formy są jednak uderzająco podobne.

artystki czyni z niego prostą ławę – jako takie może więc również być symbolem „odłożenia” chwały Bożej za cenę przybliżenia się do człowieka. Otaczająca Boga Ojca mandorla jest otwartym segmentem nieba oddanym za pomocą złota. Symbolika otoku była już poruszana (w tym i wcześniejszych rozdziałach). W wyobrażeniach typu *Maiestas Domini* ma on znaczenie kosmiczno-astralne i oznacza miejsce przebywania Boga. Warto odnotowania jest fakt, że w sztuce wschodniej mandorla ma kolor najczęściej niebieski lub jasnozielony, a jeśli już pojawia się w jasnych kolorach, to jedynie w partii najbliższej Chrystusowi. Złoty otok właściwy jest zachodniej sztuce chrześcijańskiej<sup>267</sup>. Niezależnie od tego spostrzeżenia, należy jeszcze przywołać złożoną symbolikę złota w Bizancjum, omawianą już wcześniej (zasadzoną na pojęciu proporcji i blasku kruszcu).

### 5.4.3. Szata stylistyczna

Szata stylistyczna, co już wielokrotnie podkreślano, odwołuje się do malarstwa ikonowego. Zarówno Lia Gladiolo, jak i o. D'Ascanio mówią o przedstawieniu Boga Ojca wprost jako o ikonie. Jak wiadomo, w ortodoksyjnej sztuce chrześcijańskiego Wschodu ukazywanie pierwszej osoby Trójcy Świętej na ikonie było całkowicie wykluczone. Istotą ikon, sednem legitymizującym przedstawienie figuralne Boga, był dogmat o Wcieleniu. Można zatem było przedstawiać na ikonach jedynie wcielonego Boga-Człowieka. Wszelkie przedstawienia Boga Ojca, które oddawałyby jego niematerialną, bezcielesną istotę, nie były możliwe. W tradycyjnym rozumieniu nie można więc nazwać przedstawienia Boga Ojca ikoną<sup>268</sup>. Nawet jeśli powstała ona z poszanowaniem wszelkich zasad ikonograficznych i odwołuje się do ikonografii wschodniej, to jednak odchodzi bardzo daleko od myśli Teodora Studyty czy Jana z Damaszku. Jeśli jednak przyjąć, że naturalnym spadkobiercą dziedzictwa Bizancjum jest wciąż żywe prawosławie, gdzie kwitnie kult wizerunków w wymiarze nieznanym i najczęściej niezrozumianym przez Zachód, można się zastanawiać nad możliwością nazywania przedstawienia Boga Ojca tym właśnie mianem. Sztuka Rusi zna przecież przedstawienia pierwszej osoby Trójcy Świętej (por. wcześniejsze rozdziały).

---

267 A. Różycka-Bryzek, *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, dz. cyt., s. 22–23.

268 Literatura dotycząca teologii ikony jest bardzo obszerna. Zob. m.in.: S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, Bydgoszcz 2002; L. Uspiński, *Teologia ikony*, Poznań 1993; P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt.; T. Łukaszuk, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 2008; K. Klauza, *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin 2002.

Omawiane tutaj przedstawienie powstało jednak na gruncie zachodnim, nie jest więc organicznym tworem wschodniej sztuki chrześcijańskiej, lecz dziełem powstałym jedynie z jej inspiracji.

Sposób, w jaki Bóg Ojciec mówi na kartach *Orędzia* o swym wizerunku, może nasuwać pewne skojarzenie ze wschodnim sposobem pojmowania obrazu. Zaznacza, że przedstawienie jest przeznaczone do kultu i że stanowi szczególnie znak jego obecności. Choć bowiem Bóg Ojciec jest obecny wszędzie, chce, aby jego dzieci wykonywały wszelkie czynności pod jego okiem. Tym samym utożsamia się ze swoją podobizną, a obecność obrazu intensyfikuje jego obecność. Ojciec nie precyzuje, czy chodzi mu o postrzeganie obrazu w kategoriach teologii ikony, zbudowanej w oparciu o neoplatonizm i myśl Pseudo-Dionizego Areopagity. Wystarczy jednak postąpić krok dalej w namyśle nad wizerunkiem i przejść do wschodniej zależności pomiędzy obrazem a prototypem. Byłoby to jednak nadinterpretacją. Podobizny bóstw postrzegano zawsze w sposób szczególnie. W ludzkiej psychice jest głęboko zakorzenione przekonanie o wyjątkowości podobnych wizerunków i ich cudownych (nierzadko groźnych) właściwościach. Przeświadczenie, że bóstwo w jakiś sposób „zamieszkuje” swój obraz, jest powszechne i nieraz prowadziło do konfliktów i ataków agresji na te obrazy (zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie)<sup>269</sup>. *Orędzie* odwołuje się raczej do tego powszechnego przekonania niż konkretnie do kultury wschodniej.

Funkcje sztuki w teologii, a szerzej w Kościele, są liczne i niepodważalne<sup>270</sup>. Wizerunek Boga Ojca z jednej strony upewnia odbiorców dzieła o jego konkretnej obecności, z drugiej – jest narzędziem mającym służyć poznaniu go i uczczeniu. Ma zwiększyć świadomość wierzących, przypomnieć im, że mają kochającego Ojca, ma podnieść ich myśli ku Najwyższemu<sup>271</sup>. Sztuka jawi się tu jako źródło wiedzy – w znaczeniu odkrywania prawdy<sup>272</sup>. Ma też niewątpliwie

---

269 A. Królikowska, *Obraz religijny – stałość i zmienność znaczeń*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, t. 248, nr 2, s. 148; D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, dz. cyt., s. 384–434. Zob. też: Z. Treppa, *Tajemnica widzialności Boga. Szkice z teologii obrazu*, Kraków 2015; H. Belting, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, dz. cyt.

270 Zob. m.in. T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2014.

271 Obrazy traktowano zawsze jako dobry punkt wyjścia do medytacji, pomocy w modlitwie i pobożności – czynili tak Ignacy Loyola czy Teresa z Ávili. Zob. T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, dz. cyt., s. 61.

272 Na tę funkcję sztuki także zwraca uwagę Tadeusz Dzidek: T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, dz. cyt., s. 47.

wywołać doświadczenia religijne, być sposobem pogłębienia wiary<sup>273</sup>. Fakt, że wizerunek posiada szatę stylistyczną ikony nie determinuje jego postrzegania wyłącznie w duchu tradycji wschodniego chrześcijaństwa. Ukazanie postaci Boga Ojca w tej bądź co bądź skonwencjonalizowanej formie jest zręcznym zabiegiem, który pozwala wyrazić podobieństwo (niezwykle dyskusyjne w kontekście omawianych zagadnień) w zrozumiałej i akceptowalnej formule. Oko współczesnego widza, po doświadczeniu zerwania z realizmem w malarstwie i przełomem wyznaczonym przez pojawienie się sztuki abstrakcyjnej, jest już obyte (nawet jeśli nie w pełni chce się do tego przyznać i na to zgodzić) z formułami mniej dosłownymi, poddany stylizacji i dużej dozie syntezy. Omawiany wizerunek Boga Ojca dość dobrze wykorzystuje tę tendencję i czyni ją swoim atutem. Przedstawienie to jest na tyle tradycyjne, by trafić do każdego widza, na tyle jednak aluzyjne, by nie dopowiadać wszystkiego i pozostawić przestrzeń na jego własne interpretacje.

#### 5.4.4. Tło kulturowe

Poniższa analiza wpisuje omawiane przedstawienie Boga Ojca w długą tradycję obrazowania wizji mistycznych, zaś wymowę dzieła umieszcza w kontekście konkretnej sytuacji kulturowej i historycznej. Całość zamykają wnioski końcowe.

#### Wizje mistyczne

Możliwość przedstawiania wizualnych wyobrażeń Boga Ojca wpisuje się w zagadnienie plastycznego ujmowania doświadczeń mistycznych<sup>274</sup>. Spotkanie z Absolutem jest bodźcem niezwykle silnym i głęboko osobistym. Słowa pozostają bezradne i niewystarczające w opisie doświadczenia, którego nie sposób oddać i przekazać innym. Każda relacja mająca rozjaśnić przeżyte zdarzenie, w rzeczywistości tylko je zaciemnia. Zetknięcie się z Bogiem jest zetknięciem się z tajemnicą. Podobnie ma się rzecz w przypadku sięgania po język plastyczny.

273 T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, dz. cyt., s. 30.

274 Tematykę tę w ogólnych zarysach podjęła Aneta Kramiszewska: Zob. A. Kramiszewska, *Doświadczenie mistyczne w przekładzie na język sztuki. Wyzwania i pułapki na przykładzie ikonografii Trójcy Świętej*, dz. cyt.. Zob. też: V. Stoichita, *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art*, dz. cyt. Podobnie: J. Łukaszewska-Haberkowa, *Kto powinien zajmować się wizjami? Umiejętność objaśniania oraz teoria interpretacji tekstów średnio-wiecznych na przykładzie „Scivias” Hildegardy z Bingen*, dz. cyt. oraz Z. Treppa, *Obraz jako medium wtajemniczające w misterium. Na przykładzie obrazów nie-ręką-ludzką-wykonanych i pochodzących z wizji mistycznych*, dz. cyt.

Medium to również ponosi porażkę w zetknięciu z tym, co niewyraźne. Istnieją wprawdzie dzieła wybitne, którym udaje się przekazać posmak przebywania w świecie, który na co dzień pozostaje zamknięty ludzkiemu doświadczeniu, mają one jednak więcej z umiejętnego niedomówienia i zatrzymania się w porę, niż wiernego oddania istoty samego spotkania.

Zilustrowanie – już nawet nie tyle doświadczenia mistycznego, a po prostu otrzymanej wizji – może się dokonać na trzech drogach. Pierwszą reprezentuje św. Jan od Krzyża. Był on mistykiem, który doświadczył widzenia Boga i przełożył je na język sztuk wizualnych. Mowa tu o jego szkicu *Ukrzyżowania*, ukazującym Chrystusa w nowej, nieoczekiwanej perspektywie (1574–1577 [?], il. 126)<sup>275</sup>. Można powiedzieć, że jest to sytuacja pod wieloma względami idealna. Nie pojawia się żaden pośrednik, św. Jan od Krzyża rysuje sam. Szczęśliwie jego zdolności plastyczne pozwalają na stworzenie dzieła, które dziś ma już wręcz status relikwii. Ten, kto został obdarzony podobną wizją – a więc wybrany – jest w szczególny sposób namaszczony do przekazania jej dalej, co czyni ze znakomitym skutkiem.

Drugą drogę można przedstawić na przykładzie św. Hildegardy z Bingen. Ta średniowieczna mistyczka i wizjonerka czuwała osobiście nie tylko nad zapisem tekstowym swych własnych doświadczeń, ale także nad ich ilustracją (por. il. 127 omawiana już przy okazji poruszania zagadnienia teologii światła w rozdziale drugim)<sup>276</sup>. Taka ze wszech miar korzystna sytuacja pozwalała na zachowanie jak największej wierności ukazywanych przedstawień. Jednak podobny układ odchodzi już nieco dalej od bezpośredniości przekazu. Bywa, że odchodzi zupełnie daleko, przynajmniej w opinii mistyków. Na przykład św. Faustyna, gdy ujrzała obraz Jezusa Miłosiernego autorstwa Eugeniusza Kazimirowskiego (1934, il. 128), płakała – tak wielkie było jej rozczarowanie próbą przełożenia na język sztuki wizji, której doświadczyła. W *Dzienniczku* zanotowała słowa Jezusa: „Nie w piękności farby ani pędzla jest wielkość tego obrazu, ale w łasce mojej”<sup>277</sup> – obraz jest skuteczny nie dzięki swym walorom estetycznym, a dzięki

---

275 *The Collected Works of St. John of the Cross*, Exeter 2010, s. 37–38. Ujęciem tym inspirował się Salvador Dalí w swoim obrazie *Chrystus świętego Jana od Krzyża* (1951, Kelvingrove Art Gallery and Museum, Glasgow).

276 J. Łukaszewska-Haberkowa, *Wstęp*, w: Hildegarda z Bingen, *Scivias*, dz. cyt., s. 34. Zob. też: J. Łukaszewska-Haberkowa, *Symbolika w relacji ilustracji i tekstu w pierwszej księdze „Scivias” Hildegardy z Bingen*, „*Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis*” 2009, t. 4, s. 75–95.

277 F. Kowalska, *Dzienniczek Sługi Bożej S.M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Kraków 1983, s. 132.

decyzji Najwyższego. Jednak rozdźwięk pomiędzy pięknem Boga a niedoskonałym wizerunkiem, będącym wprawdzie dziełem korony stworzenia, ale jednak tylko niedoskonałego człowieka, jest na tyle ogromny, że przedstawienie wydaje się być czymś zupełnie innym niż zalecona podobizna. Oczywiście, wiele też zależy od talentu malarza, jego wrażliwości i zrozumienia.

Trzecią drogą zilustrowania wizji jest stworzenie obrazu na podstawie relacji mistyka, jednak bez jego bezpośredniej korekty. Są to sytuacje najczęstsze i te przedstawienia pozostają najbardziej skonwencjonalizowane. Były one zresztą omawiane przy okazji przedstawień Trójcy Świętej w sztuce nowożytnej. Proces tworzenia omawianego przedstawienia Boga Ojca był kilkietapowy. Jak wiadomo, pierwsza wersja powstała na zlecenie s. Eugenii, która musiała dać jej swoją aprobatę (czy tak, jak w przypadku Faustyny, okupioną łzami i długimi godzinami modlitwy?). Obecna wersja przedstawienia jest w zasadzie przełożeniem na język bardziej syntetyczny wizerunku z tamtego czasu. Pośrednictwo jest więc tu podwójne.

Rozważając te kwestie, można zadać pytanie, na ile już ukształtowana konkretną kulturą obrazową wyobraźnia miała wpływ na kształt wizji mistyka. Innymi słowy, czy wizje mistyków wykazywały podobieństwo ze znaną im sztuką, czy były zanurzone w ówczesnej kulturze. Aby choć w niewielkim stopniu móc zostać zrozumianym, widzenie musiało zachować choćby elementarny związek z rzeczywistością, w którą uwikłany jest człowiek, zaś przekład na dzieło sztuki musiał się dokonać za pomocą środków już bardziej czytelnych i rozpoznawalnych dla ogółu. Zazwyczaj w tym kontekście podkreśla się np. oryginalność wizji Hildegardy z Bingen, jednak ich przedstawienie w sztukach plastycznych wpisuje się przecież jak najbardziej w ramy średniowiecznej wyobraźni plastycznej. Pod względem konwencji i stylu jej ilustracje pozostają w głównym nurcie estetyki średniowiecznej w zakresie iluminatorstwa<sup>278</sup>. Szkic św. Jana od Krzyża, przy całej wielkości niespotykanego dotąd rozwiązania kompozycyjnego i wiążącej się z tym niezwykle ciekawej interpretacji przedstawienia<sup>279</sup>, ma w sobie również niezwykle dużo z barokowego *concelto*. Operowanie śmiałoymi skrótami

278 Na to, że dzieła Hildegardy należy rozpatrywać w odniesieniu do całości kultury XII w., zwraca uwagę Justyna Łukaszewska-Haberkowa: J. Łukaszewska-Haberkowa, *Kto powinien zajmować się wizjami? Umiejętność objaśniania oraz teoria interpretacji tekstów średniowiecznych na przykładzie „Scivias” Hildegardy z Bingen*, dz. cyt., s. 60, 68.

279 Punkt, z którego widz obserwuje Ukrzyżowanego, znajduje się wysoko ponad lewym ramieniem Chrystusa. Według ogólnie przyjętej wykładni, musi to być punkt widzenia Boga Ojca, po którego prawicy Syn przecież zasiada. To niezwykle włączenie pierwszej osoby Trójcy

perspektywicznymi, kontrast pomiędzy zwiotczalym i zniekształconym ciałem a twardością i prostotą krzyża, ujęcie opadłej i ukrytej przed widzem głowy Zbawiciela – wszystko to można wpisać w barokową wrażliwość. Obraz Jezusa Miłosiernego nie jest dziełem wybitnym, jednak i to przedstawienie mówi wiele o czasach, w jakich powstało<sup>280</sup>. Nie ma tu potrzeby dokładnej analizy tego obrazu, wystarczy tylko zaznaczyć, że ujęcie jest realistyczne, choć ma w sobie wiele z doświadczenia impresjonizmu w wydaniu polskim (nauczycielem Kazimirowskiego był m.in. Leon Wyczółkowski). Każde przedstawienie wizji mistycznej jest więc w jakiś sposób skazane na język sztuki danej epoki.

Jeśli chodzi o omawiany obraz Boga Ojca, to ujęcie ikonowe kontynuuje linię wyznaczoną przez fascynację chrześcijańskim Wschodem, o którym to zjawisku była już mowa przy okazji analizy przyczyn niezwyklej popularności ikony Rublowa w XX wieku. Także chęć głoszenia przez Białą Armię obrazu dobrego Boga Ojca na chrześcijańskim Wschodzie determinowała wybór odpowiedniej formy. Cechą tego przedstawienia, o której warto tu wspomnieć, jest jego prostota. Nie ma ono w sobie ani skomplikowanych układów kompozycyjnych, ani dramatycznych kontrastów świetlnych, jest w pewien sposób „uspokojone”, nie szokuje nowością, operuje rozwiązaniami już wielokrotnie stosowanymi. Ta ostatnia cecha jest zjawiskiem powszechnie spotykanym w świecie sztuki i nosi miano prawa bezwładności ikonograficznej<sup>281</sup>. Artysta korzysta z wypracowanych wcześniej formuł, nadając im nowe znaczenie. Raz wymyślone rozwiązania mają swój „ciężar”, o wiele łatwiej jest z nich skorzystać, niż wprowadzić nowe i nieznanne układy. Są one też czytelne dla widza, a więc łatwiejsze do przyzwyczajenia i wchłonięcia przez kulturę.

---

Świętej do sceny poprzez swoją wirtuozerię ujęcia otwiera bardzo bogate konotacje znaczeniowe dotyczące roli Boga Ojca w planie zbawienia i skutków ofiary krzyżowej jego Syna.

280 Tematyką obrazu Jezusa Miłosiernego zajmował się bliżej Zbigniew Treppa: Z. Treppa, *Odzwierciedlenie „acheiropoiety” w prototypowym wizerunku Jezusa Miłosiernego*, w: *Wierzyć i widzieć*, Sandomierz 2013, s. 511–552; Z. Treppa, *Kulturowe i teologiczne kryteria oceny wartości obrazu w kontekście kultu Jezusa Miłosiernego*, dz. cyt., s. 257–270.

281 Pojęcie to łączy się z terminem „ekonomii” czy też „oszczędności ikonograficznej”. Jan Białostocki zauważa: „Jak długo istnieje możliwość znalezienia sformułowanego już obrazu dla wyrażenia w sposób zadowolający nowych treści poszukujących wizualnego wyrazu, tak długo proces inwentynny nie zostanie wznowiony”. J. Białostocki, *Symbol i obrazy w świecie sztuki*, t. 1, Warszawa 1982, s. 53. Por. też: J. Białostocki, *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, Poznań 1961, s. 160.

### Odpowiedź na kryzys

Lata trzydzieste ubiegłego stulecia, a więc czas, gdy s. Eugenia spisała *Orędzie*, były okresem pełnym napięć i wyraźnie rysujących się podziałów. Koniec jednej wojny i zbliżający się początek drugiej, rosnące nastroje nacjonalistyczne i ogólna niepewność przekładały się na odczuwalne w wielu aspektach życia poczucie schyłku i bezsensu. Kryzys ten obejmował również rzeczywistość ojcostwa. Naruszenie obrazu pozytywnego autorytetu (por. uwagi na początku pracy) i szereg innych czynników doprowadziły następnie do zatarcia chrześcijańskiej prawdy o dobrym Bogu Ojcu. Historia s. Eugenii i powstały wizerunek mogą więc być interpretowane w tym szerszym kontekście – poszukiwania odpowiedzi na kryzys.

W tym miejscu wypada raz jeszcze powrócić do rozstrzygnięć Zbigniewa Treppy, który zestawiał ze sobą i przeanalizował obrazy powstałe na podstawie wizji mistycznych św. Faustyny i s. Eugenii. Obie mistyczki spisują swoje przesłania w zasadzie w tym samym czasie (św. Faustyna w latach 1923–1938; s. Eugenia otrzymuje wizję z poleceniem wykonania obrazu w 1931 roku), obie zwracają uwagę na subtelne niuanse odnoszące się do miłosierdzia Bożego, a dobroć Boga jest dla nich czymś pewnym i radykalnym w swej bezkompromisowości<sup>282</sup>. Obie głoszą prawdy wiary, które w Kościele tamtego czasu są ukazywane w sposób niewystarczający. Niezwykle istotną rolę w obu przesłaniach odgrywa zaufanie. Zawierzenie jest najprostszą drogą do Boga – ufać mu, to znaczy składać hołd, spodziewać się jego pomocy, to znać jego naturę i głęboko wierzyć w jego niezawodność i stałość<sup>283</sup>. Obie zakonnice postulowały ustanowienie konkretnego święta – Miłosierdzie Boże czczone jest w pierwszą niedzielę po Wielkanocy, odrębne święto Boga Ojca, jak wiadomo, nie zostało (jeszcze?) przez Kościół ustanowione. Należy też zauważyć, że rola Boga Ojca w kulcie miłosierdzia Bożego nie zawsze jest odpowiednio naświetlana. Jest to aspekt, który zdecydowanie bardziej winna rozwinąć współczesna teologia. Bóg Ojciec ukazywał się także św. Faustynie<sup>284</sup>, tak więc stwierdzenie o „jedynych w historii objawieniach Ojca” w przypadku s. Eugenii jest prawdziwe o tyle, o ile mowa o konkretnych jego słowach i o przesłaniu bezpośrednio kierowanym do ludzkości<sup>285</sup>.

282 Z. Treppa, *O zbieżnościach przekazów w objawieniach siostry Faustyny Kowalskiej i matki Eugenii Elisabetty Ravasio*, dz. cyt., s. 101–103.

283 Tamże, s. 106–107.

284 Tamże, s. 107–108.

285 Zresztą wielu świętych, o czym już była mowa, miało wizje Trójcy Świętej.

Koronka do Miłosierdzia Bożego, z którą wiąże się tak wiele łask, jest ściśle patrycentryczna<sup>286</sup>. Wołanie „Ojczy Przedwieczny...” kierowane jest w niej do pierwszej osoby Trójcy Świętej. W tej modlitwie Kościół błaga o miłosierdzie Boga Ojca. To Bóg Ojciec jest ucieczką i nadzieją „dla nas i całego świata”, a zaufanie do jego Syna jest w równej mierze zaufaniem do tego, który go posłał.

Odpowiedzią na zauważony kryzys jest – z punktu widzenia obu mistyczek – odkrycie (na nowo) nieskończonego Miłosierdzia Boga względem swoich dzieci. Istotną rolę w tym odkrywaniu pełnią obrazy, stając się nośnikami konkretnych treści i zajmując ważne miejsce w kulturze. Nie pełnią one jedynie funkcji wizualizacji słów modlitwy, nie są dodatkiem ani ozdobnikiem, lecz autonomicznym medium, równoprawnym ze słowem<sup>287</sup>. Przedstawienie Jezusa Miłosiernego jest naczyniem służącym do czerpania łask. Wizerunek Boga Ojca odbierany ma być w kategoriach znaku obecności i bliskości Boga<sup>288</sup>.

## 5.5. Wnioski

W kwestii ikonografii Boga Ojca sztuka także osiągnęła pewną granicę, wyczerpała się, nie będąc zdolną wydać już wielkich lub przynajmniej interesujących dzieł. Sekularyzacja kultury i postrzeganie twórczości służącej pozaartystycznym celom jako naruszenie świętej wolności artysty i autonomii sztuki (rozumianej niezwykle radykalnie) podkopały dodatkowo znaczenie każdego obrazu religijnego<sup>289</sup>. Sztuka nie powstaje w próżni myślowej, rodzi się w kontekście określonej kultury i tę kulturę kształtuje<sup>290</sup>. Powinna mieć związek z rzeczywistością ludzkiego życia<sup>291</sup>. Zaś myśl o dobrym Bogu Ojcu przestała już dawno zajmować człowieka. Albo nie wierzy się w niego w ogóle, albo uznaje za okrutnego. Żaden impuls nie stymulował umysłów w tym zakresie czy to w dziedzinie sztuki, czy teologii. Tę stagnację przerywa – jak by się do niego nie odnosić – *Orędzie* s. Eugenii.

---

286 Z. Treppa, *O zbieżnościach przekazów w objawieniach siostry Faustyny Kowalskiej i matki Eugenii Elisabetty Ravasio*, dz. cyt., s. 107.

287 Tamże, s. 111.

288 Tamże, s. 116–17.

289 Przyczyny kryzysu omówione w: A. Królikowska, *Obraz religijny – stałość i zmienność znaczeń*, dz. cyt., s. 148–156.

290 H. Kiereś, *Kulturoznawstwo i problem sztuki*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2010, t. 1, s. 73.

291 Tamże, s. 70.

Powstanie obrazu Boga Ojca jest faktem kulturowym, a sam wizerunek – elementem kultury<sup>292</sup>. Takie usytuowanie dzieła pozwala na prowadzenie jego analiz, szukanie przyczyn i konsekwencji jego powstania, podjęcie namysłu nad kulturowym statusem dzieła, tak znakomicie odpowiadającego na przywoływaną wielokrotnie i zdiagnozowaną już powszechnie sytuację związaną z kryzysem ojcostwa we współczesnym świecie. Zaistnienie tego faktu staje się czynnikiem stymulującym namysł nad Bożym ojcostwem, zauważalne staje się ożywienie w tej kwestii mierzone zarówno liczbą powstających publikacji, ogłoszeniem przez Kościół Roku Boga Ojca, rozprzestrzenianiem samego wizerunku, jak i wzrostem ogólnej świadomości wierzących w tym względzie. Jednak, jak zauważa Jean Daniélou, refleksja nad pierwszą osobą Trójcy Świętej wciąż jest niewystarczająca:

Można powiedzieć, że daleko jeszcze jesteśmy od zrozumienia, co oznacza nieskończona czułość ojcowskiego serca Boga, i zapewne nie potrafimy się wznieść, w obliczu Trójcy Świętej, aż ku pierwotnemu źródłu, którym jest boskie ojcostwo. Być może, zatrzymujemy się bliżej, przy Synu i Duchu, gdyż oni są posłani, i ponieważ w istocie widzimy Boga raczej w urzeczywistnieniu Jego zamysłu. Ale właśnie ponad Synem i Duchem jest tajemnica ojcostwa Bożego, które w sposób absolutny jest pierwotnym źródłem wszystkiego, pierwotnym źródłem wszelkiego stworzenia, a także wszelkiej łaski<sup>293</sup>.

Obraz według wizji s. Eugeniej jest nośnikiem prawdy o dobrym Ojcu. Prawda ta wciąż jest i będzie będzie fundamentalna dla wiary chrześcijańskiej. Przesłanie *Orędzia* i sam wizerunek Boga Ojca powstały z jego inspiracji mają jednak wymiar nie tylko ściśle chrześcijański, ale i ogólnoludzki. Wyznaczają nową jakość we współczesnym świecie, który błędnie postrzega ojcostwo (to boskie, jak i ludzkie) lub całkiem o nim zapomina. Wskazując na najlepszego z ojców – tego, od którego wszelkie ojcostwo bierze swój początek – przesłanie *Orędzia*, jak i sam wizerunek przyczyniają się w pewnym stopniu do kształtowania naszej kultury. Epoka, w której żyła s. Eugenia, była – według słów *Orędzia* – czasem ponownego odkrywania znaczenia ojcostwa Bożego. Wydaje się jednak, że chrześcijanie żyjący dzisiaj stają przed tym samym zadaniem. Mówiąc metaforycznie – wizerunek wciąż wyznacza zagubionemu człowiekowi drogę powrotu do domu Ojca. Powrót ten może być odpowiedzią na bolączki współczesnego świata.

---

292 Tamże, s. 66.

293 J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji. Znak świętyni czyli o obecności Boga*, Kraków 1994, s. 55–56.

## Zakończenie

Niniejsza praca miała na celu poddanie analizie pojawiające się w XX wieku wizualne przedstawienie Boga Ojca powstałe według przesłania s. Eugeniei Elisabetty Ravasio. Przedstawienie to ma swoje bezpośrednie źródło w *Orędziu* ogłoszonym przez tę włoską zakonnicę, wypływa jednak także z całokształtu kultury, w której pojawia się z jednej strony jako pewna nowość, z drugiej – jako głęboko zanurzone w historii i tradycji.

Geneza wizerunku swymi korzeniami sięga do Pisma Świętego. W świadomości Izraelitów funkcjonowały trzy podstawowe obrazy Boga jako ojca: ojca wszelkiego stworzenia, ojca narodu wybranego i ojca króla. Oprócz tego w Biblii pojawia się nieśmiała myśl o ojcostwie indywidualnym Boga. Pełnia objawienia Boga jako Ojca ma jednak miejsce w Nowym Testamencie. Bezpośrednie ojcostwo Boga, widoczne wyraźnie w życiu i działalności Jezusa, powoli staje się akceptowalne przez pierwszych uczniów. Wraz z wydarzeniem Pięćdziesiątnicy wchodzi na stałe do świadomości apostołów fakt przybranego synostwa, które stało się udziałem wszystkich wierzących. Dodatkowo liczne obrazy ojców Starego i Nowego Przymierza ukazują w jaki sposób było postrzegane każde rodzicielstwo, odsyłając jednocześnie do tego, od którego wszystko bierze swój początek.

Świadomość Kościoła, znajdująca swój wyraz w formalnym nauczaniu soborów i papieży, pozostaje w widocznej dysproporcji z objawieniem Boga jako ojca na kartach Pisma Świętego. Zagadnienie ojcostwa Bożego poruszane jest w historii chrześcijaństwa przy okazji rozważań nad innymi kwestiami. Nie można też zapominać, że do ożywienia współczesnej refleksji patrylogicznej przyczynili się ostatni papieże (zwłaszcza Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek), których nauczanie wykazuje większą wrażliwość na kwestie związane z postrzeganiem Boga jako ojca. Z kolei koncepcje Bożego ojcostwa obecne w myśli współczesnych badaczy podążają w dwóch kierunkach – albo całkowicie negują synostwo Boże Jezusa Chrystusa, zaprzeczając tym samym Bożemu ojcostwu i dekonstruując cały dogmat trynitarny, albo do takiego stopnia podkreślają rolę pierwszej osoby Trójcy Świętej w planie zbawienia, według którego należałoby przypisać Bogu Ojcu zdolność do

odczuwania afektów, co w konsekwencji mogłoby się przyczynić do zakwestionowania tradycyjnej nauki Kościoła o niezmienności i niecierpiętlivości Boga.

Przesłanie obrazu, głoszone przez s. Eugenię, nie wnosi nic nowego do chrześcijańskiego objawienia. Jednak prawda o Bogu jako dobrym ojcu nie została w sposób adekwatny włączona w całokształt życia chrześcijańskiego i kultury wiary. Nie wyciągnięto z niej ostatecznych i pewnych wniosków. Powstały na podstawie *Orędzia* obraz Boga Ojca jest nośnikiem dobrej nowiny, niewystarczająco ugruntowanej w świadomości współczesnego Kościoła. Przesłanie wizerunku jest z jednej strony zwieńczeniem pewnego procesu kulturowego – „zapominania” o pierwszej osobie Trójcy Świętej, a z drugiej – otwiera nową drogę „przypominania”.

Obraz, jako dzieło sztuk plastycznych, wpisuje się w całokształt tradycji obrazowania tego, co transcendentne. Proces obrazowania Boga Ojca przeszedł długą drogę, od zupełnego zakazu tworzenia jakiegokolwiek podobizny, przez dopuszczalność ukazywania Ojca jedynie poprzez postać Syna, aż do bezpośrednich wyobrażeń – mniej lub bardziej udanych. Ważnym punktem w tym procesie jest zgoda na obrazowanie tajemnicy Wcielenia – najpierw wyrażona w praktyce, a więc poprzez wizerunki Syna, a następnie opracowana teoretycznie (w trakcie polemik z ikonoklazmem). Ukazywanie drugiej osoby Bożej w jej ludzkiej postaci nie mogło przecież podawać w wątpliwość boskiej natury Słowa Wcielonego. A skoro tak, to sztuka w jakiś sposób przedstawiała to, co niewyraźalne. Tym samym otwarta została droga do ukazywania nawet tego, czego ludzkimi zmysłami objąć nie można. Wizerunki Syna usprawiedliwiają ludzką potrzebę widzialności i prowadzą do Ojca. W myśl słów „kto widzi Mnie, widzi i Ojca” (J 14,9) – ukazywanie Syna jest zarazem „portretem” Ojca. Szybko też pierwsza osoba Trójcy Świętej zyskuje swoje własne „podobizny”. Historia sztuki odbija jak w zwierciadle różne sposoby postrzegania Boga Ojca w kulturze (poszczególne epoki, miejsca, środowiska, konkretni twórcy). W różnych sposobach obrazowania Boga Ojca dostrzec można ostateczne wnioski, jakie sztuka chrześcijańska wyciągała zarówno z rozwijającej się refleksji teologicznej, jak i ze współczesnych wydarzeń, w tym także z objawień prywatnych. Tym samym obraz Boga Ojca stawał się wyrazem aktualnej kultury (politycznej, teologicznej, artystycznej itp.). Wizualne obrazowanie pierwszej osoby Trójcy Świętej trafiło jednak w ślepią uliczkę, powielając skostniały już schemat ukazywania Boga Ojca jako siwowłosego, odległego starca. Ładunek duchowy, który przez stulecia stanowił podstawowy aspekt dzieła, zaginął gdzieś w toku dziejów, pozostawiając wyobrażenia pustymi w środku. Obraz inspirowany treścią *Orędzia* przekazanego s. Eugenii pozwala na wyjście z tego impasu, jest czymś odświeżającym, zarówno w wymiarze artystycznym,

jak również do pewnego stopnia teologicznym. Stymuluje u wierzących zmianę myślenia o Bogu jako o ojcu wszystkich ludzi.

Kolejnym źródłem przedstawienia obrazu Boga Ojca jest osobiste doświadczenie s. Eugenii. Jej życie i dzieło ukazują jej rozumienie Boga jako dobrego ojca. Wychowana w głęboko wierzącej rodzinie, nie od razu potrafiła zaufać mu całym sercem, gdy jednak zaczęła odkrywać w swoim własnym życiu prawdę o Bogu Ojcu jako o miłującym rodzicu, poświęciła jej – niczym kupiec znajdujący drogocenną perłę – wszystko, czym dysponowała. Powstałe przedstawienie Boga Ojca jest więc także wyrazem jej wyborów i niezachwianej pewności miłosierdzia Bożego. Sytuacja historyczna wizerunku wiąże się ściśle z przekazem *Orędzia*, a ono z kolei ze świadomym namysłem, jaki Kościół musiał podjąć nad jego treścią. Konieczność sięgnięcia zarówno do źródeł biblijnych, jak i do całości nauczania Kościoła była trudem, jaki członkowie komisji badający sprawę s. Eugenii musieli podjąć. Formalny status wizerunku, choć określony poprzez konkretny czas i wydarzenia historyczne, jest nierozzerwalnie związany z sytuacją Kościoła w ogóle, a ta wymaga odniesienia się do jego wielowiekowej tradycji i nauczania. W 1945 roku została wydana pozytywna opinia w sprawie niesprzeczności z oficjalnym nauczaniem kościelnym treści *Orędzia* otrzymanego przez s. Eugenię. W obszernym rozdziale pierwszym niniejszej pracy ukazano, że w *Orędziu* nie ma treści nowych, a więc także wizerunek w swojej warstwie znaczeniowej mieści się w obrębie kulturowego dziedzictwa Kościoła.

Wizerunek pierwszej osoby Trójcy Świętej powstały z inspiracji *Orędzia* wprowadza w pewnym sensie nową jakość do kultury. Odpowiada na zdefiniowany już przez badaczy wielorakich dyscyplin problem nieobecności ojca we współczesnym świecie. Wypływa więc organicznie z czasu i miejsca, w którym bierze swój początek, jest jednak także w pewien sposób niezależny, wznosząc się ponad wszechogarniający problem doświadczenia przez współczesnego człowieka braku i pustki egzystencjalnej. Wpisuje się w tradycję i nauczanie Kościoła, a jednak jest nowatorski i przełomowy. Wartość artystyczna obrazu nie jest wybitna, jednak – podobnie jak obraz „Jezu, ufam Tobie” – staje się on dla wierzących miejscem szczególnej Bożej obecności i narzędziem czerpania łask. Tylko na gruncie kultury, która rozpaczliwie woła o redefinicję ojcostwa, mogło powstać dzieło odpowiadające na tę potrzebę i podkreślające jego fundamentalne znaczenie.

Wizerunek jest więc wynikiem pewnej kultury, ale wyznacza także przestrzeń do dyskusji na jej temat. Dodatkowo staje się też instrumentem, który przybliży znane już, choć niewystarczająco akcentowane, prawdy wiary chrześcijańskiej. W przypadku omawianego przedstawienia można zaryzykować stwierdzenie,

że wyprzedza on słowną refleksję Kościoła na temat ojcostwa pierwszej osoby Trójcy Świętej refleksją wizualną. Może to być tym bardziej zaskakujące, że odwołuje się w sposób bezpośredni do tego, co najbardziej ukryte i nieprzedstawialne, a co przez wieki było wręcz zakazane w obrazowaniu. Przedstawienie Boga Ojca ukazuje jak ważną rolę może odegrać sztuka w szeroko pojętej kulturze – zarówno religijnej, jak i popularnej (wszakże duchowość jest także zjawiskiem kulturowym). Sztuki plastyczne nie zawsze są należycie doceniane jako medium przekazu. Omawiany wizerunek stanowi natomiast niekwestionowaną pomoc w przybliżaniu się do jednej z najbardziej fundamentalnych tajemnic wiary chrześcijańskiej – do prawdy o Bogu jako ojcu.

Podsumowując, można powiedzieć, że praca niniejsza ukazała konstrukcyjny charakter wizerunku, na który składają się jego sytuacja historyczna, sens ikonograficzny oraz przekaz ideowy. Każdy z tych aspektów został przeanalizowany w kolejnych punktach omawianych sukcesywnie w następujących po sobie rozdziałach. Źródła, z których wizerunek czerpie (pośrednio lub bezpośrednio), okazały się bardzo liczne i bogate. Kontekst kulturowy wizerunku jest złożony i przekłada się na wielopoziomą wymowę dzieła, którego interpretacja musi uwzględniać wiele aspektów. Przedstawienie jest niezależnym medium komunikacyjnym, choć powiązane jest w sposób oczywisty z *Orędziem*. Analizowany wizerunek postuluje rewizję tradycyjnego sposobu postrzegania pierwszej osoby Trójcy Świętej (a także figury ojca w ogóle) zarówno na poziomie teologii, liturgii, jak i pobożności chrześcijańskiej. Przedstawienie jest owocem epoki, w której powstało. Stanowi odpowiedź na pewne braki w sposobach obrazowania Boga Ojca, a dodatkowo w jakimś sensie otwiera czas „nowego” namysłu nad ojcostwem Bożym.

Joachim z Fiore w swym historiozoficznym systemie, wciąż cenionym i komentowanym, dzielił dzieje świata na trzy etapy: epokę Ojca, epokę Syna i epokę Ducha<sup>1</sup>. Czas Ojca sprowadził jedynie do dziejów Starego Testamentu, przypisując mu wiele niedoskonałości i surowe życie pod dyktando Prawa. Okazuje się jednak, że epoka Ojca nigdy nie mija, jej trwania nie można ograniczyć do jakiegoś momentu historycznego. Prawdy biblijne nie ulegają przedawnieniu, a poznanie pierwszej osoby Trójcy Świętej jest tak samo punktem wyjścia do poznania Syna i Ducha, jak też tego poznania ostatecznym zwieńczeniem. Prawdziwie, od Boga Ojca wszystko bierze swój początek i do niego ostatecznie zmierza.

---

1 J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore i filozofia dziejów*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 350–351. Tam też odpowiednia bibliografia.

# Bibliografia

## I. Źródła

### 1. Źródła drukowane

*Adhortacja Apostolska Reconciliatio et paenitentia Ojca Świętego Jana Pawła II do episkopatu duchowieństwa i wiernych o synodzie biskupów o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła*, w: *Adhortacje apostolskie Jana Pawła II*, t. 1, red. S. Małyśiak, Wydawnictwo św. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej, Wydawnictwo „M”, Kraków 1996, s. 193–270.

Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église. Allocution de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993. (Polska wersja językowa: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, przeł. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1994.)

D'Ascanio A., *For the Glory of the Father: A Biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, Editrice Pisani, Isola del Liri 1982.

Długosz J., *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, t. 5, ks. 9, red. K. Pieradzka, przeł. J. Mrukówna, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.

*Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: 325–787, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

*Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2: 869–1312, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

*Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 3: 1414–1445, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.

*Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4: 1511–1870, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.

Follereau R., *Sur les routes de la charité. 220.00 kilomètres au-dessus de l'océan et à travers la Brousse Africaine avec deux soeurs missionnaires*, Vitte, Lyon, Paris 1948.

Franciszek, *Laudato si'. Encyklika poświęcona trosce o wspólny dom*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2015.

- Główny Urząd Statystyczny, *Gospodarstwa domowe i rodziny. Charakterystyka demograficzna. Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2014.
- Hildegarda z Bingen, *Scivias*, t. 1: *Księga pierwsza i druga*, przeł. J. Łukaszevska-Haberkowa, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2011.
- Jan Damascęski, *III Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, przeł. M. Dylewska, „Vox Patrum” 2009, t. 29, nr 53–54, s. 637–652.
- Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1981.
- Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, red. W. Zega, Apostolicum, Wydawnictwo „M”, Kraków–Ząbki 1999.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.
- Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg, Ojciec Miłosierdzia. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, przeł. S. Czerwik, red. B. Głodek, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998.
- Kowalska F., *Dzienniczek Sługi Bożej S.M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Zgromadzenie SS. Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków 1983.
- Leon XIII, *Encyklika o Duchu Świętym. Divinum illud manus*, 9 V 1897, Karmelici, Kraków 1946.
- Life for the Glory of the Father: For the “Little Ones” of the Gospel (Mt 11: 25–27)*, Unitas in Christo ad Patrem, Anzio 2010.
- Objawienia i orędzia Boga Ojca. Świadectwo siostry Eugenii Elżbiety Ravasio. Modlitwy do Boga Ojca*, przeł. M. Stebart, Wydawnictwo AA, Kraków 2016.
- Owidiusz, *Metamorfozy*, t. 1–2, red. S. Stabryła, przeł. A. Kamińska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2004.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Pallotinum, Poznań 2008.
- Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. 11, red. G.D. Mansi, Florentiae 1765.
- Saint François de Sales, *Œuvres. Édition complète*, t. 5: *Traité de l’amour de Dieu*, cz. 2, Imprimerie J. Niérat, Annecy 1894.
- Saint François de Sales, *Œuvres. Édition complète*, t. 6: *Les Vrais Entretiens Spirituels*, Imprimerie J. Niérat, Annecy 1895.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Pallottinum, Poznań 1967.
- St. Augustine, *The Lord’s Sermon on the Mount*, przeł. J. Jepson (Ancient Christian Writers, t. 5), Newman Press, Westminster (MD) 1956.
- St. Augustine, *To Consentius, Against Lying*, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, t. 3, red. Ph. Schaff, przeł. H. Browne, Christian Literature Publishing Co., Buffalo (NY) 1887.
- Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarzy*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.

- Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy. Rękopisy autobiograficzne „A”, „B”, „C”. Rady i wspomnienia. Ostatnie rozmowy. Wybór listów, poezji, modlitw*, red. O. Filek, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1996.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. P. Bełch, t. 1: *O Bogu*, cz. 1, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1975.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. P. Bełch, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej*, cz. 3: *O Bogu*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1978.
- Tacyt, *Dzieła*, przeł. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 2004.
- Tajber P.Z., *O patronacie Boga Ojca*, Zgromadzenie Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana, Kraków 2010.
- The Collected Works of St. John of the Cross*, przeł. K. Kavanaugh, O. Rodriguez, ICS Publications, Exeter 2010.
- The Icon of God the Father*, red. A. D’Ascanio, Associazione Dio è Padre, LAquila [b.d.].

## 2. Korespondencja

- Archiwum diecezjalne w Grenoble: 28.07.2016 – 30.08.2016
- Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej od Apostołów (Dom Prowincji Francuskiej, Lyon): 28.07.2016 – 20.09.2016
- Armata Bianca: 28.07.2016 – 29.08.2016
- Zgromadzenie Sióstr Misjonarek „Unitas in Christo ad Patrem”, Anzio, Włochy: 12.09.2016 – 27.02.2017
- Friends of God the Father: 12.09.2016 – 12.12.2016
- Archiwum Kongregacji Nauki Wiary: 2.11.2016 – 8.11.2016
- Zgromadzenie Sióstr Duszy Chrystusa Pana: 2.11.2019

## II. Opracowania i artykuły

- Aarde A. van, *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 2001.
- Abyście znali Ojca waszego. Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, red. zb., Pallottinum, Poznań 1999.
- Alessandri H., *Bóg Ojciec w świecie bez ojców*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1999, t. 110, nr 2, s. 74–98.
- Allen A., Lo C., *Drugs, Guns, and Disadvantaged Youths: Co-Occurring Behavior and the Code of the Street*, „Crime & Delinquency” 2012, t. 58, nr 6, s. 932–953.
- Alpatov M., *La Trinité dans l’art byzantin et l’icône de Roublev. Études comparatives*, „Revue des études byzantines” 1927, t. 146, s. 150–186.
- Altwater F., *Sacramental Theology and the Decoration of Baptismal Fonts: Incarnation, Initiation, Institution*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017.
- Anagboso R.I., *Fatherhood in God: Theological, Biblical and Sociological Perspectives. Towards a Rediscovery of the Christian Image of the Father* [Thesis ad Doctoratum in

- Sacra Theologia partim edita, Pontificia Universitas Sanctae Crucis], Sancti Bernardi 2011.
- Angelini G., *Dio Padre e la società senza Padri*, „Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale” 1998, t. 23, nr 4, s. 367–78.
- Antonova V., *La «Trinité» de Roublev étudiée à la Galerie Tretyakov (Patine et peinture originelle)*, w: *Évolution générale et développements régionaux en histoire de l'art. Actes du XXII<sup>e</sup> Congrès International d'histoire de l'art*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1969, s. 249–252.
- Awierincew S., *Złoto w systemie symboli kultury wczesnobizantyjskiej*, w: S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji. Szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej*, przeł. D. Ulicka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 175–201.
- Bachmann-Medick D., *Cultural turns. Nowe kierunki w badaniach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
- Balez E., *Vagabondage en Afrique noire*, Les Croix du Midi, Toulouse 1959.
- Balthasar H.U. von, *Epilog*, przeł. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, przeł. W. Szymona, Wydawnictwo „M”, Kraków 2006.
- Balthasar H.U. von, *Teologia Misterium Paschalnego*, przeł. E. Piotrowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- Balthasar H.U. von, *Teologia dziejów*, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1996.
- Balthasar H.U. von, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, przeł. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Balthasar H.U. von, *W pełni wiary*, przeł. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1991.
- Bałus W., *O dwóch wyobrażeniach Boga w malarstwie sakralnym na przełomie XIX i XX wieku*, w: *Figury i figuracje. Materiały LIV ogólnopolskiej sesji naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Lublin 20–22 października 2005*, red. M. Kitowska-Łysiak, R. Kasperowicz, M. Lachowski, L. Lameński, Stowarzyszenie Historyków Sztuki, Warszawa 2006, s. 127–152.
- Barber M., *Katarzy*, przeł. R. Sudół, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004.
- Barolsky P., *Michelangelo and the Spirit of God*, „Source: Notes in the History of Art” 1998, t. 17, nr 4, s. 15–17.
- Barolsky P., *Michelangelo's “Creation of Adam” and the Aesthetics of Theology*, „Source: Notes in the History of Art” 2001, t. 20, nr 4, s. 9–11.
- Barolsky P., *The Genius of Michelangelo's “Creation of Adam” and the Blindness of Art History*, „Source: Notes in the History of Art” 2013, t. 33, nr 1, s. 21–24.
- Barr J., *“Abba” Isn't Daddy*, „Journal of Theological Studies” 1988, t. 39, nr 1, s. 28–47.
- Bartnicki R., *Przesłanie Ewangelii*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1996.
- Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- Bator Z., *Współczesna ikona Boga Ojca – nowatorstwo czy herezja?*, „Teologia w Polsce” 2015, t. 9, nr 1, s. 97–108.

- Batut J.-P., *Cierpiący Ojciec? Nowsze sugestie i propozycja H.U. von Balthasara w kwestii cierpienia Boga*, przeł. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2004, t. 2, nr 140, s. 46–64.
- Beckwith J., *Early Christian and Byzantine Art*, Yale University Press, New Haven (CT)–London 1993.
- Belting H., *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, przeł. T. Zatorski, Słowo obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Benages N.C., *The Perfume of the Gospel: Jesus’ Encounters with Women*, przeł. P.-D. Nau, Gregorian and Biblical Press, Roma 2012.
- Benedictow O.J., *The Black Death, 1346–1353: The Complete History*, Boydell Press, Woodbridge 2006.
- Białostocki J., *Symbole i obrazy w świecie sztuki*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Białostocki J., *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Poznań 1961.
- Bigham S., *The Image of God the Father in Orthodox Theology and Iconography and Other Studies*, Oakwood Publications, Torrance (CA) 1995.
- Blankenhorn D., *Fatherless America: Confronting Our Most Urgent Social Problem*, Basic Books, New York 1995.
- Boespflug F., *Dieu dans l’art: «Sollicitudini Nostrae» de Benoît XIV (1745) et l’affaire Crescence de Kaufbeuren*, Cerf, Paris 1984.
- Boespflug F., *Dieu en mère? Féminité et maternité de la figure de Dieu le Père dans l’art médiéval d’occident (XIe–XV<sup>e</sup> siècle)*, „Revue des sciences religieuses” 2009, nr 83/1, s. 23–49.
- Boespflug F., *Dieu en pape: une singularité de l’art religieux de la fin du Moyen Age*, „Revue Mabillon” 1991, t. 2, s. 167–205.
- Boespflug F., *Dieu et ses images. Une histoire de l’Éternel dans l’art*, Bayard/Luc Pire, Paris 2008.
- Boespflug F., *Le diable et la trinité tricéphales. A propos d’une pseudo-vision de la Trinité advenue à un novice de saint Norbert de Xanten*, „Revue des sciences religieuses” 1998, t. 72, nr 2, s. 156–175.
- Boespflug F., Zaluska Y., *Le dogme trinitaire et l’essor de son iconographie en Occident de l’époque carolingienne au IV<sup>e</sup> Concile du Latran (1215)*, „Cahiers de civilisation médiévale” 1994, t. 37, nr 3, s. 181–240.
- Bokwa I., *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Ave, Radom 1998.
- Bosak P., *Postacie Biblii. Słownik – konkordancja*, t. 3, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej Bernardinum, Pelplin 2005.
- Bosak P., *Postacie Biblii. Słownik – konkordancja*, t. 6, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej Bernardinum, Pelplin 2010.
- Briggs J., *Fertility and Cultural Change among Families in Italy and America*, „The American Historical Review” 1986, t. 91, nr 5, s. 1129–1145.

- Brown D., Humfrey P., Lucco M., *Lorenzo Lotto: Rediscovered Master of the Renaissance*, Yale University Press, New Haven (CT)–London 1997.
- Brubaker L., Haldon J., *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Bułgakow S., *Ikona i kult ikony*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002.
- Burke P., *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, przeł. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Burke P., *Naoczność. Materiały wizualne jako świadectwa historyczne*, przeł. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Bühler C.F., *Prayers and Charms in Certain Middle English Scrolls*, „Speculum” 1964, t. 39, nr 2, s. 270–277.
- Byrne J.P., *Encyclopedia of the Black Death*, t. 1, ABC-Clio, Oxford 2012.
- Carmignac J., *Recherches sur le «Notre Père»*, Letouzey & Ané, Paris 1969.
- Chilton B., *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*, Doubleday, New York 2002.
- Chmielecki K., „Visual culture studies” jako paradygmat refleksji kulturoznawczej, w: *Perspektywy badań nad kulturą*, red. R. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008, s. 65–76.
- Chrostowski W., *Bóg jako Ojciec w judaizmie*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 205–215.
- Chrostowski W., *Ty jesteś moim Synem (Ps 2,7). Bóg jako Ojciec króla*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 38–60.
- Compton S., *Chagall*, Philadelphia Museum of Art, Royal Academy of Arts, London 1985.
- Creation in the Biblical Traditions*, red. R. Clifford, J. Collins, Catholic Biblical Association of America, Washington 1992.
- Crossan J.D., *The Infancy and Youth of the Messiah*, w: *The Search for Jesus: Modern Scholarship Looks at the Gospels*, red. H. Shanks, Biblical Archeology Society, Washington 1994, s. 59–81.
- Cyrek O., *Epifaniczne przedstawienia Trójcy Świętej na ikonach bizantyjskich i ruskich. Dogmat trynitarny a kanon ikonograficzny*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2011, t. 25, s. 213–237.
- Cyrek O., *Wyobrażenia Boga – Ojca na ikonograficznych przedstawieniach Trójcy Świętej typu staro- i nowotestamentowego w kontekście dogmatu trynitarnego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2012, t. 21, s. 51–70.
- Cyrek O., *Wyobrażenia Boga Ojca w ikonografii i nowożytnej w kontekście dogmatu trynitarnego. Kanon obowiązujący w sztuce zachodniej i wschodniej*, „Studia Redemptoryskie” 2012, t. 10, s. 224–249.
- Czarnecki P., *Geneza i ewolucja dogmatu teologicznego sekty bogomilów (X–XII w.)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 2007, t. 1291, nr 134, s. 25–40.

- Dagron G., *Holy Images and Likeness*, „Dumbarton Oaks Papers” 1991, t. 45, s. 23–33.
- Daniélou J., *Trójca Święta i tajemnica egzystencji. Znak świętyni, czyli o obecności Boga*, przeł. M. Tarnowska, Znak, Kraków 1994.
- Dempsey Ch., *Masaccio’s “Trinity”: Altarpiece or Tomb?*, „The Art Bulletin” 1972, t. 54, nr 3, s. 279–281.
- Didron A.-N., *Iconographie chrétienne: histoire de Dieu*, Imprimerie Royale, Paris 1844.
- Dobrzeński T., *Maiestas Domini w zabytkach polskich i obcych z Polską związanych*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 1973, t. 17, nr 1, s. 5–86.
- Dobrzeński T., *U źródeł przedstawień: „Tron Łaski” i „Pietas Domini”*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 1971, t. 15, nr 1, s. 221–312.
- Dowd D.F., *The Economic Expansion of Lombardy, 1300–1500: A Study in Political Stimuli to Economic Change*, „The Journal of Economic History” 1961, t. 21, nr 2, s. 143–160.
- Doze A., *Józef, cień Ojca. Refleksje z duchowości nazaretańskiej*, przeł. L. Balter, Polskie Studium Józefologiczne, Kalisz 2006.
- Drgas J., *Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca (J 14,9). Bóg Ojciec w Ewangelii Janowej*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 114–124.
- Dzidek T., *Funkcje sztuki w teologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Échallier C.-M., *Augustin Planque (1826–1907) la ténacité au service des missions africaines*, w: *Les 150 ans de la Société des Missions Africaines*, red. R. Harguindéguy, P. Trichet, Karthala, Paris 2007, s. 31–44.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1964.
- Ferrua A., *Qui filius diceris et pater inveniris: mosaico novellamente scoperto nella catacomba di S. Domitilla*, „Rendiconti. Pontificia Accademia Romana di Archeologia” 1960, t. 61, nr 33, s. 209–224.
- Feuillet A., *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d’après la prière sacerdotale du quatrième Évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Editions de Paris, Paris 1972.
- Filarska B., *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990.
- Forycki R., *Podstawy kultu Boga Ojca, w: Abyście znali Ojca waszego. Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, red. zb., Pallottinum, Poznań 1999, s. 41–51.
- Freedberg D., *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Freeman A., Meyvaert P., *The Meaning of Theodulf’s Apse Mosaic at Germigny-des-Prés*, „Gesta” 2001, t. 40, nr 2, s. 125–139.
- Gage J., *Kolor i kultura. Teoria i znaczenie koloru od antyku do abstrakcji*, przeł. J. Holzman, Universitas, Kraków 2008.
- Gallaud R., *Fondation Raoul Follereau, la contre-enquête*, Golias, Villeurbanne Cedex 2012.
- Galot J., *Découvrir le Père. Esquisse d’une théologie du Père*, Edition Sintal, Louvain 1985.

- Galot J., *Dieu souffre-t-il?*, Éditions P. Lethielleux, Paris 1976.
- Galot J., *Fêter le Père*, Spiritualité Mame, Paris 1993.
- Galot J., *Notre Père qui est amour*, Parole et silence, Saint-Maur 1998.
- Galot J., *Père, qui es-tu? Petite catéchèse sur le Père*, Editions Saint-Paul, Versailles 1996.
- Galot J., *Serce Ojca*, przeł. M.G. Szwabowska, Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktyniek, Warszawa 1962.
- Galot J., *Święty Józef*, przeł. SS. Karmelitanki Bose z Zakopanego, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1997.
- Gasparoli P., Ronchi A.T., *Crespi d'Adda sito UNESCO: Governare l'evoluzione del sistema edificato tra conservazione e trasformazione*, Altralinea Edizioni, Firenze 2016.
- Gertsman E., *The Lives and Afterlives of Shrine Madonnas*, „California Italian Studies” 2016, t. 6, nr 1, s. 1–19.
- Gini C., Caranti E., *The Family in Italy*, „Marriage and Family Living” 1954, t. 16, nr 4, s. 350–361.
- Gougoud L., *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Âge*, Desclée de Brouwer, Paris 1925.
- Grabar A., *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1968.
- Grabar A., *L'iconoclasme byzantin: Dossier archéologique*, Collège de France, Paris 1957.
- Gray D., *The Five Wounds of Our Lord*, „Notes and Queries” 1963, nr 208, s. 82–89.
- Grewe C., *Painting the Sacred in the Age of Romanticism*, Routledge, London–New York 2017.
- Gryglewicz T., *Twórczość Marca Chagalla*, w: *Marc Chagall, dzieła z lat 1925–1983*, Muzeum Narodowe w Krakowie, Kraków 1997, s. 19–27.
- Grzegorzczak A., *Problem teoretycznego ujęcia przemiany w sztuce*, w: *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1983, s. 211–230.
- Grzeszczak J., *Joachim z Fiore i filozofia dziejów*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 341–358.
- Guardini R., *Modlitwa Pańska*, przeł. M. Labiś, Salwator, Kraków 2003.
- Guerry É., *Do Ojca*, przeł. S.M.G. Zakonu Nawiedzenia N.M.P., Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktyniek, Warszawa 1962.
- Guerry É., *L'évêque*, A. Fayard, Paris 1954.
- Guerry É., *Vers le Père*, Desclée de Brouwer, Paris 1936.
- Hackel A., *Die Trinität in der Kunst. Eine ikonographische Untersuchung*, Reuther & Reichard, Berlin 1931.
- Harris A., *Seventeenth-century Art and Architecture*, Laurence King Publishing, London 2005.
- Heckscher W.S., *The “Annunciation” of the Mérode Altarpiece: An Iconographic Study*, w: *Miscellenae Jozef Duverger. Bijdragen tot de Kunstgeschiedenis der Nederlanden*, t. 1, Vereniging voor de Geschiedenis der Textielkunsten, Ghent 1968, s. 37–65.

- Heimann A., *Trinitas Creator Mundi*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institute” 1938–39, nr 2, s. 42–52.
- Herrmann J., van den Hoek A., *Apocalyptic Themes in the Monumental and Minor Art of Early Christianity*, w: *Apocalyptic Thought in Early Christianity: Holy Cross Studies in Patristic Theology and History*, red. R. Daly, Baker Books, Grand Rapids (MI) 2009, s. 33–80.
- Hetland L., *Duch Synostwa. Ojciec pragnie powrotu swoich dzieci*, przeł. J. Czekański, Szaron, Ustroń 2017.
- Horrox R., *The Black Death*, Manchester University Press, Manchester–New York 1994.
- Horsley R.A., *Jesus and the Politics of Roman Palestine*, University of South Carolina Press, Columbia (SC) 2014.
- Hryniewicz W., *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, „Collectanea Theologica” 1981, t. 51, nr 2, s. 5–24.
- In Memoriam monseigneur Émile Guerry, 1891–1969* (Supplément à la Quinzaine Diocésaine 9), Cambrai 1969.
- Incigneri B.J., *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark’s Gospel*, Brill, Leiden–Boston (MA) 2003.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Tajemnica wcielenia w najstarszej ikonografii chrześcijańskiej*, „Vox Patrum” 2000, t. 38–39, nr 20, s. 393–400.
- Jensen R.M., *Understanding Early Christian Art*, Routledge, London–New York 2013.
- Jeremias J., *Abba*, w: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, s. 15–67.
- Johnson B., *Bóg jest dobry*, przeł. M. Mendroch, Szaron, Ustroń 2017.
- Jonas H., *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994.
- Jurewicz O., *Schizma wschodnia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1969.
- Jurewicz O., *Walki obrazoburców z ikonodulami w Bizancjum (717–843)*, „Meander” 1967, t. 22, nr 6, s. 269–282.
- Jusiak J., *Valensin Auguste*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 636–637.
- Kalinowski L., *Teologia sztuki*, w: *Mistrzowi Mieczysławowi Porębskiemu uczniowie*, red. zb., Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 173–177.
- Kałużny J.C., *Kształtowanie się przedstawień chrystologicznych jako świadectwo ideowych przemian w Kościele III i IV wieku*, Studio Graphito, Kraków 2004.
- Kantorowicz E., *The Quinity of Winchester*, „The Art Bulletin” 1947, t. 29, nr 2, s. 73–85.
- Karlin-Hayter P., *Iconoclasm*, w: *The Oxford History of Byzantium*, red. C. Mango, Oxford University Press, New York 2002, s. 153–168.
- Kasiłowski P., *Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski (Mt 5,48). Naśladowanie Ojca w Ewangelii Mateusza*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 187–204.
- Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrawa, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1996.

- Kemperdick S., Sander J., *Der Meister von Flémalle und Rogier van der Weyden*, Hatje Cantz, Ostfildern 2008.
- Kiereś H., *Kulturoznawstwo i problem sztuki*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2010, t. 1, s. 65–82.
- Kiley D., *The Peter Pan Syndrome: Men Who Have Never Grown Up*, Dodd Mead, New York 1983.
- Kirgin M., *La mano divina nell'iconografia cristiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1979.
- Klauza K., *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002.
- Klein P., *Dendrochronologische Untersuchungen an Gemäldetafeln der Gruppen Meister von Flémalle und Rogier van der Weyden*, w: S. Kemperdick, J. Sander, *Der Meister von Flémalle und Rogier van der Weyden*, Hatje Cantz, Ostfildern 2008, s. 161–167.
- Kleinclausz A., *Les peintres des ducs de Bourgogne*, „Revue de l'art ancien et moderne” 1906, t. 20, s. 161–176.
- Knipping J., *Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands: Heaven on Earth*, De Graff, Nieuwkoop 1974.
- Kobielus S., *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002.
- Konersmann R., *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Kostyrko T., *Spółeczna przestrzeń dzieła sztuki*, w: *Kultura jako przedmiot badań. Prace ofiarowane Profesorowi Jerzemu Kmicie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara, Wydawnictwo Fundacji „Humaniora”, Poznań 2001, s. 283–287.
- Kowalczyk S., *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1979.
- Kozubska E., Tomkowski J., *Mistyczny świat Williama Blake'a*, Warsztat Specjalny, Milań 1993.
- Kramiszewska A., *Doświadczenie mistyczne w przekładzie na język sztuki. Wyzwania i pułapki na przykładzie ikonografii Trójcy Świętej*, w: *Fides ex visu. Okiem mistyka*, red. A. Kramiszewska, Wydawnictwo Werset, Lublin 2012, s. 211–223.
- Krasny P., *Figury obecności i nieobecności. Wprowadzenie do francuskiej dysputy o świętych obrazach i o roli sztuki w życiu Kościoła w epoce nowożytnej*, Universitas, Kraków 2016.
- Krasny P., *Visibilia signa ad pietatem excitantes. Teoria sztuki sakralnej w pismach Roberta Bellarmina, Cezarego Baroniusza, Rudolfa Hospiniana, Fryderyka Boromeusza i innych pisarzy kościelnych epoki nowożytnej*, Universitas, Kraków 2010.
- Kreglinger G.H., *The Spirituality of Wine*, W.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 2016.
- Królikowska A., *Obraz religijny – stałość i zmienność znaczeń*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, t. 248, nr 2, s. 147–159.

- Krzyszowski Z., *Patrypasjanizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011, kol. 68.
- Kudasiewicz J., *Poznanwanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. 1: *Błogosławiony Pan, Bóg Izraela (Łk 1,68)*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2000.
- L'Orange H.P., *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Aschehoug, Oslo 1953.
- La Galleria Palatina e gli Appartamenti Reali di Palazzo Pitti. Catalogo dei dipinti*, t. 2: *Catalogo*, red. M. Chiarini, S. Padovani, Centro Di Della Edifirmi Srl, Firenze 2003.
- La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr. Actes du colloque romain, 27–29 septembre 1985*, red. H. U. von Balthasar, G. Chantraine, A. Scola, Lethielleux, Paris 1986.
- La vie intérieure d'un Jésuite. Journal spirituel du P. Albert Valensin (1873–1944)*, red. A. Valensin, Aubier, Paris 1953.
- Łach J., *Określanie Boga Ojcem w Ewangelii św. Mateusza*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 70–80.
- Lassus J., *La création du monde dans les Octateuques byzantins du douzième siècle*, „Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot” 1979, t. 62, s. 85–148.
- Linardou K., *The Kokkinobaphos Manuscripts Revisited: The Internal Evidence of the Books*, „Scriptorium” 2007, t. 61, nr 2, s. 384–407.
- Logvin H., *Kiev's Hagia Sophia*, Mistetstvo Publishers, Kiev 1971.
- Lohfink G., *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, przeł. E. Pieciul-Karmińska, W drodze, Poznań 2012.
- Lohfink H., *Modlitwa moją ojczyzną. Teologia i praktyka modlitwy chrześcijańskiej*, przeł. E. Pieciul-Karmińska, W drodze, Poznań 2011.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.
- Lowrie W., *Art in the Early Church*, Pantheon Books, New York 1947.
- Łukaszewska-Haberkowa J., *Kto powinien zajmować się wizjami? Umiejętność objaśniania oraz teoria interpretacji tekstów średniowiecznych na przykładzie „Scivias” Hildegardy z Bingen*, „Perspektywy Kultury” 2011, t. 5, s. 59–70.
- Łukaszewska-Haberkowa J., *Symbolika w relacji ilustracji i tekstu w pierwszej księdze „Scivias” Hildegardy z Bingen*, „Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis” 2009, t. 4, s. 75–95.
- Łukaszewska-Haberkowa J., *Wstęp*, w: *Hildegarda z Bingen, Scivias*, przeł. J. Łukaszewska-Haberkowa, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2011, s. 15–39.
- Łukaszuk T., *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Salwator, Kraków 2008.
- Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 2: *Katalog zabytków*, red. A. Labuda, K. Secomska, DiG, Warszawa 2004.
- Mâle É., *L'art religieux après le Concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, du XVII<sup>e</sup>, du XVIII<sup>e</sup> siècle. Italie, France, Espagne, Flandres*, Librairie Armand Colin, Paris 1932.

- Mâle É., *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration*, Librairie Armand Colin, Paris 1908.
- Mâle É., *L'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France: étude sur l'iconographie du moyen age et sur ses sources d'inspiration*, Librairie Armand Colin, Paris 1910.
- Mango C., *The Art of the Byzantine Empire, 312–1453: Sources and Documents*, University of Toronto Press, Toronto 2004.
- Manson Th., *The Sayings of Jesus*, SCM, London 1967.
- Marchel W., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens. Nouvelle édition entièrement refondue*, „Analecta Biblica” 1971, 19A.
- Marmion K., *Chrystus życiem duszy*, przeł. J. Andrasz, Wydawnictwo Księży Jezuitów, Kraków 1923.
- Maryniarczyk A., *Wprowadzenie*, w: *Stać się! Święto Boga Ojca Stworzyciela. Nowa misja Sacrosongu. Zbiór referatów z sympozjów naukowo-artystycznych, 2013–2015*, red. A. Szpak, M. Pelc, Salezjanie Inspektorii św. Jacka, Kraków 2016, s. 9–13.
- Masaccio's „Trinity”, red. R. Goffen, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Masson H., *Słownik herezji w Kościele katolickim*, przeł. B. Sęk, Książnica, Katowice 1993.
- Mathews Th., *Early Icons of the Holy Monastery of Saint Catherine at Sinai*, w: R. Nelson, K. Collins, *Holy Image, Hallowed Ground*, J. Paul Getty Museum, Los Angeles (CA) 2006, s. 39–55.
- Mazur P., *Prowidencja ludzka jako podstawa roztropnego formowania zasad życia osobowego i społecznego człowieka. Studium z antropologii filozoficznej na bazie tekstów św. Tomasza i jego współczesnych komentatorów*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- McCall P., Land K., *Trends in White Male Adolescent, Young-Adult, and Elderly Suicide: Are There Common Underlying Structural Factors?*, „Social Science Research” 1994, t. 23, s. 57–81.
- McLanahan S., Tach L., Schneider D., *The Causal Effects of Father Absence*, „Annual Review of Sociology” 2013, t. 39, s. 399–427.
- Mędała S., *Pewien człowiek miał dwóch synów (Łk 15,11). Bóg jako Ojciec w Ewangelii Św. Łukasza*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 81–113.
- Meiss M., *Painting in Florence and Siena After the Black Death: The Arts, Religion, and Society in the Mid-fourteenth Century*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1951.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.
- Miasto pod kopcem Kraka*, red. E. Firlet, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Kraków 2016.
- Mickiewicz F., *Przez Jezusa w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca (Ef 2,18). Bóg jako Ojciec w Listach św. Pawła*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 125–148.
- Mielcarek K., *Modlitwa w życiu Jezusa*, „Teofil” 2016, t. 34, nr 1: *Wykład Pacierza*, s. 74–82.

- Mingione E., *Italy: The Resurgence of Regionalism*, „International Affairs” 1993, t. 69, nr 2, s. 305–318.
- Minott Ch., *The Theme of the Mérode Altarpiece*, „The Art Bulletin” 1969, t. 51, nr 3, s. 267–271.
- Młynarz B., *Łuskanie kłosów. Fragmenty pism służebnicy Bożej Matki Pauli Zofii Tajber*, Emmanuel, Katowice 2013.
- Mojżyn N., *Ojcostwo Boga. O niektórych przedstawieniach Boga Ojca w relacji do Syna w chrześcijańskiej sztuce religijnej*, „Fides et Ratio” 2014, t. 2, nr 18, s. 125–148.
- Molè W., *Ikona ruska*, Wydawnictwo Sztuka, Warszawa 1956.
- Moretti E., *Social Networks and Migrations: Italy 1876–1913*, „The International Migration Review” 1999, t. 33, nr 3, s. 640–657.
- Mycek S., *Otwarta miłość. Cierpienie Boga w trynitarno-chryzologicznej interpretacji Hansa Ursa von Balthasara*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2004, t. 2, nr 140, s. 87–105.
- Naumowicz J., *Imiona Boga w teologii Grzegorza z Nazjanzu*, w: *Filozofia wobec tajemnic religijnych*, red. J. Sochoń, A. Wierciński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005, s. 53–62.
- Neuman J.S., *Mężczyzna i kobieta w Bożym królestwie. Wprowadzenie do życia i dzieł Adrienne von Speyr i Hansa Ursa von Balthasara*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Jedność, Kielce 2005.
- Newsom C.A., Ringe Sh.H., *Women’s Bible Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 1998.
- Niel F., *Albigenski i katarzy*, przeł. M. Żerańska, Volumen, Warszawa 1995.
- Nishino Y., *The Boulbon Altarpiece and Its Iconographical Programme*, „Art History” 1987, t. 10, nr 1, s. 12–22.
- Noel W., *The Harley Psalter*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2000.
- Onasch K., Schnieper A., *Ikony. Fakty i legendy*, przeł. Z. Szanter, Arkady, Warszawa 2013.
- Ordon H., *A był im poddany... (Łk 2,51)*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 13–24.
- Palusiński J., *Wiem, jak obudzić olbrzyma*, w: *Stać się! Święto Boga Ojca Stworzyciela. Nowa misja Sacrosongu. Zbiór referatów z sympozjów naukowo-artystycznych, 2013–2015*, red. A. Szpak, M. Pelc, Salezianie Inspektorii św. Jacka, Kraków 2016, s. 37–41.
- Parascandola J., *Chaulmoogra Oil and the Treatment of Leprosy*, „Pharmacy in History” 2003, t. 45, nr 2, s. 47–57.
- Payan P., *Entre Rome et Avignon. Une histoire du grand schisme, 1378–1417*, Flammarion, Paris 2009.
- Pegg M., *Najświętsza wojna. Krucjata przeciwko albigensom i bój o chrześcijaństwo*, przeł. J. Szczepański, Rebis, Poznań 2010.
- Pelc M., *Orędzie Boga Ojca przekazane siostrze Eugenii E. Ravasio*, w: *Stać się! Święto Boga Ojca Stworzyciela. Nowa misja Sacrosongu. Zbiór referatów z sympozjów na-*

- ukowo-artystycznych, 2013–2015*, red. A. Szpak, M. Pelc, Salezianie Inspektorii św. Jacka, Kraków 2016, s. 45–46.
- Piotrowski E., *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.
- Piper F., *Einleitung in die monumentale Theologie*, Besser, Gotha 1867.
- Polzer J., *The Anatomy of Masaccio's "Holy Trinity"*, „Jahrbuch der Berliner Museen” 1971, t. 13, s. 18–59.
- Posacki A., *Wstęp*, w: A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, przeł. A. Wieczorek-Niebielska, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, s. 5–9.
- Prcela J.I., *St. Joseph. The Virginal Father of Jesus: Lifelong Biblical and Theological Reflections*, FriesenPress, Victoria (BC) 2012.
- Prigent P., *L'art des premiers chrétiens. L'héritage culturel et la foi nouvelle*, Desclée de Brouwer, Paris 1995.
- Ptak F., „*Śłużyła Bogu w radości i dziękczynieniu*”. *Matka Paula Zofia Tajber założycielka Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana*, i-Press, Kraków 2010.
- Radler G., *Die Schreinmadonna „Vierge Ouvrante”. Von den bernhardinischen Anfängen bis zur Frauemystik im Deutschordensland: mit beschreibendem Katalog*, Kunstgeschichtliches Institut der Johann Wolfgang Goethe Universität, Frankfurt am Main 1990.
- Rakocy W., *Bóg – Biblia – rodzina*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 25–35.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1995.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Christianitas, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu, t. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Wydawnictwo „M”, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu, t. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, przeł. W. Szymona, Jedność, Kielce 2011.
- Ratzinger J., *Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, przeł. L. Balter, w: *Abyście znali Ojca waszego. Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, red. zb., Pallottinum, Poznań 1999, s. 7–17.
- Réau L., *Iconographie de l'art chrétien, t. 2: Iconographie de la Bible: Ancien Testament*, Presses universitaires de France, Paris 1956.
- Réau L., *Iconographie de l'art chrétien, t. 2: Iconographie de la Bible: Nouveau Testament*, Presses universitaires de France, Paris 1957.
- Rémy J., *L'image d'un Dieu Père dans une société sans père*, „Lumière et vie” 1971, t. 20, nr 104, s. 5–25.
- Reynaud N., *À propos du retable de Boulbon*, „La revue du Louvre et des musées de France” 1984, t. 34, s. 102–107.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, przeł. D. Irmińska, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2001.

- Ritschl D., *The History of the Filioque Controversy*, w: *The Conflicts About the Holy Spirit*, red. H. Küng, J. Moltmann, The Seabury Press, New York 1979, s. 3–14.
- Rivière J., *Le dogme de la Rédemption. Étude théologique*, Gabalda, Paris 1914.
- Rodd C., *The Family in Old Testament*, „Bible Translator” 1967, t. 18, nr 1, s. 19–26.
- Romaniuk K., *Być ojcem według Biblii*, Kuria Biskupia – Diecezja Warszawsko-Praska, Warszawa 1998.
- Rosenkranz K., *Entwurf einer Theologie der Kunst*, w: K. Rosenkranz, *Studien*, Jonas Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1848, s. 127–160.
- Ross L., *Medieval Art: A Topical Dictionary*, Greenwood Press, London 1996.
- Różycka-Bryzek A., *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.
- Różycka-Bryzek A., *O możliwości przedstawienia Boga na przykładzie raweńskiej mozaiki z VI w.*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religioznawcze” 1966, t. 29, s. 25–31.
- Różycka-Bryzek A., *Symbolika bizantyńskiej architektury sakralnej*, w: *Losy cerkwi w Polsce po 1944 roku. Materiały sesji naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki pt. Tragedia polskich cerkwi oraz artykuły zamówione przez Regionalny Ośrodek Studiów i Ochrony Środowiska Kulturowego w Rzeszowie*, red. zb., Regionalny Ośrodek Studiów i Ochrony Środowiska Kulturowego w Rzeszowie, Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Rzeszów–Warszawa 1997, s. 63–92.
- Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995.
- Rumianek R., *Synem moim pierworodnym jest Izrael (Wj 4, 2)*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 61–69.
- Ryś G., *Rut Moabitka. Krewna Boga*, eSPe, Kraków 2013.
- Rzepińska M., *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983.
- Rzepińska M., *The Divine Wisdom of Michelangelo in “The Creation of Adam”*, „Artibus et Historiae” 1994, t. 15, nr 29, s. 181–187.
- Sanchez F., *Mère Eugénia et le Père Eternel*, „Stella Maris” 1999, t. 351, s. 14–15.
- Sanchez F., *Un jour tous parleront du Père*, „Stella Maris” 1999, t. 353, s. 13–14.
- Schapiro M., *Muscipula Diaboli. The Symbolism of the Mérode Altarpiece*, „The Art Bulletin” 1945, t. 27, nr 3, s. 182–87.
- Schol P., *Porównawcza historia sztuki jako historia kultury*, w: *Perspektywy badań nad kulturą*, red. R. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008, s. 45–63.
- Seidenstein J., *Divine Encounter: Rembrandt’s “Abraham and the Angels”*, Giles, New York 2017.
- Sesboüé B., Wolinski J., *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg Zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, przeł. P. Rak, Wydawnictwo „M”, Kraków 1999.

- Shepherd M. Jr., *Christology: A Central Problem of Early Christian Theology and Art, w: Age of Spirituality: A Symposium*, red. K. Weitzmann, The Metropolitan Museum of Art, Princeton University Press, New York 1980, s. 101–120.
- Sieciński E., *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Siemaszko A., *Dafni*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2002, s. 132–133.
- Simpson W.S., *On the Measure of the Wound in the Side of the Redeemer Worn Anciently as a Charm: And on the Five Wounds as Represented in Art*, „Journal of the British Archaeological Association” 1874, t. 30, s. 357–374.
- Six J.-F., *Od Syllabusa do dialogu*, przeł. K. Dembińska, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1972.
- Skubiszewski P., *Maiestas Domini. Zagadnienie początków*, w: *Mare inclitum. Oddziaływanie cywilizacji śródziemnomorskiej*, red. D. Quirini-Popławska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 15–57.
- Skubiszewski P., *Sztuka Europy łacińskiej od VI do IX w.*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- Słomka W., *Ojciec nasz. Najdoskonalsza z modlitw*, Święty Paweł, Częstochowa 2001.
- Sordyl K., *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w „De Trinitate”*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Speyr A. von, *Oblicze Ojca*, przeł. K. Wójtowicz, Alleluja, Kraków 1999.
- Stać się! Święto Boga Ojca Stworzyciela. Nowa misja Sacrosongu. Zbiór referatów z sympozjów naukowo-artystycznych, 2013–2015*, red. A. Szpak, M. Pelc, Salezianie Inspektorii św. Jacka, Kraków 2016.
- Stoichita V., *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art*, Reaktion Books, London 1997.
- Stróżewski W., *Claritas. Uwarunkowania historyczne i treść estetyczna pojęcia*, „Estetyka” 1961, t. 2, s. 125–146.
- Sulikowska-Gąska A., *O wpływie judaizantów na sztukę Rusi*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok 2010, s. 457–466.
- Sulikowska-Gąska A., *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Summerall H., *What Was the Cup that Jesus Had to Drink?*, „Christianity Today” 1970, t. 14, nr 21, s. 937–940.
- Swanson R.N., *Universities, Academics and the Great Schism*, Cambridge University Press, London–New York–Melbourne 2002.
- Święty Karol Boromeusz a sztuka w Kościele powszechnym, w Polsce, w Niepołomicach*, red. P. Krasny, M. Kurzej, DodoEditor, Muzeum Niepołomickie, Kraków 2013.
- Szałata K., *Antropologia miłosierdzia*, w: R. Follereau, *Moje imię Chryścijanin. Wybór pism*, przeł. L. Danilecka, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa 2009, s. 9–27.

- Szcześniak M., *Złoto jako środek artystycznego wyrazu a doświadczenie Boga*, w: *Sztuka – wartość – sacrum. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Pawłowi Taranczewskiemu z okazji 75. urodzin*, red. B. Bigaj-Zwonek, B. Hryszko, S. Góra, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 205–218.
- Szczurek J., *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003.
- Szczurek J., *Kult Boga Ojca i jego znaczenie teologiczno-antropologiczne*, w: *Religia we współczesnej Europie*, red. J. Dziedzic, Wydawnictwo PAT, Kraków 2008, s. 305–330.
- Szczurek J., *Rozwój teologii Boga Ojca w soborowym nauczaniu Kościoła o Trójcy Świętej*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historycznawcza*, red. A. Baron, J. Kupczak, J. Szczurek, Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2015, s. 61–105.
- Szymik S., *Józef Oblubieniec*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. B. Migut, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, kol. 124–125.
- Szymik S., *Kielich w Biblii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. B. Migut, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, kol. 1399–1400.
- Tendera P., *Od filozofii światła do sztuki światła*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.
- The Barberini Psalter: Codex vaticanus Barberinianus graecus 372*, red. J. Anderson, P. Canart, Ch. Walter, Belsler, Zürich 1989.
- The Cambridge Companion to Greek Mythology*, red. R. Woodard, Cambridge University Press, New York–Cambridge 2007.
- The Family in Italy from Antiquity to the Present*, red. D.I. Kertzer, R.P. Saller, Yale University Press, New Haven (CT) 1993.
- The National Gallery – Complete Illustrated Catalogue*, red. Ch. Baker, T. Henry, National Gallery, London 1996.
- The Routledge Handbook of Early Christian Art*, red. R.M. Jensen, M.D. Ellison, Routledge, Abingdon-on-Thames 2018.
- The “Utrecht Psalter” in Medieval Art: Picturing the Psalms of David*, red. K. van der Horst, W. Noel, W. Wüstefeld, 't Goy, Utrecht 1996.
- The Year 1200: A Centennial Exhibition at the Metropolitan Museum of Art, February 12 through May 10, 1970*, red. K. Hoffmann, Metropolitan Museum of Art, New York 1970.
- Tonkiel Z., *Bóg Ojciec w zaistnieniu i życiu Kościoła*, „Studia Podlaskie” 1997, t. 12, nr 1 (9), s. 1–12.
- Topolski J., *Kultura a świadomość historyczna*, w: *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1983, s. 33–47.
- Topp I., *Kultura posttradycyjna? O tradycji w kulturze współczesnej*, w: *Perspektywy badań nad kulturą*, red. R. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008, s. 119–132.
- Treppa Z., *Kulturowe i teologiczne kryteria oceny wartości obrazu w kontekście kultu Jezusa Miłosiernego*, w: *Sztuka polska a Kościół dzisiaj. Analiza sztuki sakralnej w perspektywie*

- Jubileuszu 1050. rocznicy Chrztu Polski*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2016, s. 257–270.
- Treppa Z., *O zbieżnościach przekazów w objawieniach siostry Faustyny Kowalskiej i matki Eugenii Elisabetty Ravasio*, „Polonia Sacra” 2018, t. 22, nr 3 (52), s. 101–121.
- Treppa Z., *Obraz jako medium wtajemniczające w misterium. Na przykładzie obrazów nie-ręką-ludzką-wykonanych i pochodzących z wizji mistycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017.
- Treppa Z., *Odzwierciedlenie „acheiropoietos” w prototypowym wizerunku Jezusa Miłosiernego*, w: *Wierzyć i widzieć*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2013, s. 511–552.
- Treppa Z., *Tajemnica widzialności Boga. Szkice z teologii obrazu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
- Trzcicka I., *Światło i obłok. Z badań nad bizantyjską ikonografią Przemienienia*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1998.
- Uspiński L., *Teologia ikony*, przeł. M. Żurowska, W drodze, Poznań 1993.
- Valensin Albert, *Aux sources de la vie intérieure. Une grande retraite*, t. 1: *Première semaine*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1941.
- Valensin Auguste, *O mojej wierze*, przeł. H. Zawadzka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1979.
- Valensin Auguste, *Autour de ma foi. Dialogues avec moi-même*, Aubier, Paris 1948.
- Valensin Auguste, *La joie dans la foi – méditations*, Aubier, Paris 1954.
- Valensin Auguste, *Radość z wiary*, przeł. I. Józefowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974.
- Viazzo P., Albera D., *The Peasant Family in Northern Italy, 1750–1930: A Reassessment*, „Journal of Family History” 1990, t. 15, nr 4, s. 461–482.
- Viladesau R., *The Folly of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts in Early Modernity*, Oxford University Press, New York 2018.
- Walter Ch., *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyjskiego*, przeł. K. Malcharek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Walter Ch., *The Date and Content of the Dionysiou Lectionary*, „Deltion of the Christian Archaeological Society” 1985–1986, t. 13, s. 181–190.
- Warzecha J., *Ojcostwo Boga w Piśmie Świętym*, w: *Abyście znali Ojca waszego. Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego*, red. zb., Pallottinum, Poznań 1999, s. 19–40.
- Weaver D., *The Nonviolent Atonement*, W.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI)–Cambridge 2011.
- Weitzmann K., *Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons*, t. 1: *From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1976.
- Weitzmann K., *The Icon: Holy Images, Sixth to Fourteenth Century*, Chatto & Windus, London 1978.
- Weitzmann K., *The Miniatures of the Sacra Parallela: Parisinus Graecus 923 (Studies in Manuscript Illumination)*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1979.

- Wierciński A., *The Inexpressible Delights in Our Expression: How (not) to Speak of God*, w: *Filozofia wobec tajemnic religijnych*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005, s. 13–17.
- Winn A., *The Purpose of Mark's Gospel: An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.
- Wirth J., *Jean Gerson condamne les Vierges ouvrantes*, w: *Iconoclasme. Vie et mort de l'image médiévale. Catalogue de l'exposition: Musée d'histoire de Berne, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Musées de Strasbourg*, red. C. Dupeux, P. Jezler, J. Wirth, So-mogy, Zürich 2001, s. 282–283.
- Wojciechowski M., *Bóg stał się dzieckiem. Objasnienie Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, Świę-ty Paweł, Częstochowa 2013.
- Xhayet G., Halleux R., *Études sur les fonts baptismaux de Saint-Barthélemy à Liège*, Edi-tions du Cefal, Liège 2006.
- Young A., *Travels During the Years 1787, 1788, & 1789: Undertaken More Particularly with a View of Ascertaining the Cultivation, Wealth, Resources, and National Prosperity of the Kingdom of France*, W. Richardson, London 1794.
- Zeidler-Janiszewska A., *O tzw. zwrocie ikonicznym we współczesnej humanistyce. Kilka uwag wstępnych*, „Dyskurs” 2006, nr 4, s. 150–159.
- Ziamba A., *Sztuka Burgundii i Niderlandów 1380–1500*, t. 1: *Sztuka dworu burgundzkie-go oraz miast niderlandzkich*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- Ziamba A., *Sztuka Burgundii i Niderlandów 1380–1500*, t. 2: *Niderlandzkie malarstwo tablicowe 1430–1500*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Ziamba A., *Sztuka Burgundii i Niderlandów 1380–1500*, t. 3: *Wspólnota rzeczy. Sztuka niderlandzka i północnoeuropejska 1380–1520*, Wydawnictwa Uniwersytetu War-szawskiego, Warszawa 2015.
- Лазарев В.Н., *Искусство Новгорода*, Искусство, Москва–Ленинград 1947.
- Лазарев В.Н., *Московская школа иконописи. Les icôns de l'école de Moscou*, Искусство, Москва 1980.
- Лазарев В.Н., *Об одной новгородской иконе и ереси антитринитариев*, w: *Культура древней Руси. Посвящается 40-летию научной деятельности Николая Николаевича Воронина*, red. А.Л. Монгайт, Наука, Москва 1966, s. 102–112.
- Ретковская Л.С., *О появлении и развитии композиции Отечество в русском искусстве XV–XVI веков*, w: *Древнерусское искусство XV – начала XVI веков*, red. В.Н. Лазарев, О.И. Подобедова, В.В. Косточкин, Наука, Москва 1963, s. 235–261.

### III. Źródła i opracowania dostępne w internecie

- Abba Pater, Świadectwo Jego Ekscelencji Aleksandra Caillot, Biskupa Grenoble na podstawie raportu sporządzonego w czasie badania kanonicznego dotyczącego matki Eugenii Elisabetty Ravasio (1945), [http://www.abbapater.pl/wp-content/uploads/2017/06/Bo%CC%81g-Ojciec\\_-WPROWADZENIE.pdf](http://www.abbapater.pl/wp-content/uploads/2017/06/Bo%CC%81g-Ojciec_-WPROWADZENIE.pdf) (dostęp: 25.02.2019).

- Arcidiocesi di Reggio Calabria – Bove, *Si è spenta Suor Maria Grazia, instancabile apostola della Carità*, <http://www.reggiobova.it/index.php/attivita-amministrative/ufficio-cresime/15-primo-piano/769-si-e-spenta-suor-maria-grazia-instancabile-apostola-della-carita> (dostęp: 12.02.2019).
- Armata Bianca, *Cosa è l'Armata Bianca*, <http://www.armatabianca.org/it-IT/cosa-e-l-armata-bianca/1-cosa-e-l-armata-bianca> (dostęp: 11.02.2019).
- Armata Bianca, *Ojciec mówi do swoich dzieci*, <http://www.armatabianca.org/store/messaggio%20polacco.pdf> (dostęp: 20.02.2019).
- Armata Bianca, *Peregrinatio Mariae*, <http://www.armatabianca.org/en/peregrinatio-mariae/206-fatima-and-russia> (dostęp: 06.03.2019).
- Associazione Missionaria „Unitas in Christo ad Patrem”, [http://missionofgodthefather.org/about\\_us.html](http://missionofgodthefather.org/about_us.html) (dostęp: 12.02.2019).
- Benedykt XVI, *Ojciec, który nie ma nas dosyć*, audiencja generalna, 30 stycznia 2013, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_30012013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_30012013.html) (dostęp: 11.06.2017).
- Bible Odyssey, *Trinity Sarcophagus* (brak danych o autorze), <https://www.bibleodyssey.org/en/tools/image-gallery/t/trinity-sarcophagus> (dostęp: 31.08.2018).
- British Museum, William Blake, *Europe: a Prophecy* (b.d. o autorze), [https://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=1344764&partId=1&searchText=blake+urizen&page=1](https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1344764&partId=1&searchText=blake+urizen&page=1) (dostęp: 13.01.2019).
- Digital Vatican Library, Barb.gr.372, [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Barb.gr.372](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.gr.372) (dostęp: 20.09.2018).
- Digital Vatican Library, Urb.gr.2, [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Urb.gr.2](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.gr.2) (dostęp: 30.03.2019).
- Eurostat, *Data on Families and Households*, [https://ec.europa.eu/eurostat/databrowser/view/cens\\_11fts\\_r3/default/table?lang=en](https://ec.europa.eu/eurostat/databrowser/view/cens_11fts_r3/default/table?lang=en) (dostęp: 08.12.2022).
- Follereau Raoul, *Adzopé, ville de la Charité Française. Brochure*, L. Haugel, Paris [b.d.], <https://pl.scribd.com/document/52665855/Adzope-ville-de-la-charite-francaise-par-Raoul-Follereau?> (dostęp: 12.02.2019).
- Fondation Raoul Follereau, <https://www.raoul-follereau.org/la-fondation/> (dostęp: 12.02.2019).
- Franciszek, *Bóg naszym Tatą*, audiencja generalna, 10 kwietnia 2013: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/audiencje/ag\\_10042013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/audiencje/ag_10042013.html) (dostęp: 11.06.2017).
- Franciszek, *Jak prawdziwy Tato*, audiencja generalna, 8 maja 2013: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/audiencje/ag\\_08052013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/audiencje/ag_08052013.html) (dostęp: 11.06.2017).
- Franciszek, *Ojciec zawsze czeka na nasze nawrócenie*, rozważanie przed modlitwą *Anioł Pański*, 6 marca 2016: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/modlitwy/ap\\_06032016.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/modlitwy/ap_06032016.html) (dostęp: 11.06.2017).
- Fundacja „Abba Pater”, *Bóg Ojciec, znany kochany i czczony*, <https://www.abbapater.pl/> (dostęp: 26.01.2023).

- Fundacja Polska Raoula Follereau, *Światowy Dzień Trędowatych. Apel dra Kazimierza Szałaty na 56 Światowy Dzień Trędowatych 25 stycznia 2009 r.*, [http://follereau.org/f/?page\\_id=135](http://follereau.org/f/?page_id=135) (dostęp: 11.02.2019).
- Initiale, Ms 56 (Paris, Bibl. Sainte-Geneviève), <http://initiale.irht.cnrs.fr/codex/3111> (dostęp: 10.12.2018).
- Jan Paweł II, *Niebo jako pełnia życia z Bogiem*, audyencja generalna, 21 lipca 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audyencje/ag\\_21071999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_21071999.html) (dostęp: 11.06.2017).
- Jan Paweł II, *Od Ojca do Ojca*, audyencja generalna, 16 grudnia 1998: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audyencje/ag\\_16121998.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_16121998.html) (dostęp: 11.06.2017).
- Jan Paweł II, *Ojcostwo Boże w Starym Testamencie*, Audyencja generalna, 20 stycznia 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audyencje/ag\\_20011999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_20011999.html) (dostęp: 11.06.2017).
- Jan Paweł II, *Pojednanie z Bogiem i braćmi*, audyencja generalna, 22 września 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audyencje/ag\\_22091999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_22091999.html) (dostęp: 11.06.2017).
- Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, adhortacja apostolska, 2 grudnia 1984: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/reconciliatio.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/reconciliatio.html) (dostęp: 11.06.2017).
- Jan Paweł II, *Sakrament pokuty*, audyencja generalna, 15 września 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audyencje/ag\\_15091999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_15091999.html) (dostęp: 11.06.2017).
- Jan Paweł II, *Sąd i miłosierdzie*, audyencja generalna, 7 lipca 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audyencje/ag\\_07071999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_07071999.html) (dostęp: 11.06.2017).
- Jan Paweł II, *Śmierć jako spotkanie z Ojcem*, audyencja generalna, 2 czerwca 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audyencje/ag\\_02061999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_02061999.html) (dostęp: 11.06.2017).
- Jan Paweł II, *Więź Jezusa z Ojcem – objawienie tajemnicy trynitarnej*, audyencja generalna, 10 marca 1999: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audyencje/ag\\_10031999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audyencje/ag_10031999.html) (dostęp: 11.06.2017).
- Jędrzejczak A., Wilk M., *Polityczny kontekst słów Jezusa*, w: *Przyszedłem rzucić na ziemię ogień* (Łk 12,49–53), <http://www.orygenes.pl/przyszedlem-rzucic-ziemie-ogien-1k-1249-53/> (dostęp: 23.12.2017).
- „L'Action française” 25.11.1943, nr 277, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k768838m/f2.item.r=adzope.zoom> (dostęp: 13.02.2019).
- „La Croix” 27.04.1943, nr 18177, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4445496/f4.item.r=Adzope.zoom> (dostęp: 13.02.2019).
- „Le Journal” 19.05.1942, nr 18066, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76321331/f3.item.r=adzope.zoom> (dostęp: 13.02.2019).
- „Le Temps” 16.04.1942, nr 29397, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2646397/f4.item.r=adzope.zoom> (dostęp: 13.02.2019).

- Manuscriptorium. Digital Library of Written Cultural Heritage, ms. XIV A 3, [http://v2.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show\\_tei\\_digidoc&docId=set20070920\\_13\\_1&client=](http://v2.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show_tei_digidoc&docId=set20070920_13_1&client=) (dostęp: 18.12.2018).
- Musei Vaticani, "Dogmatic" Sarkofagus (b.d. o autorze), [http://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/museo-pio-cristiano/sarcofagi-\\_a-doppio-registro/sarcofago-\\_dogmatico.html](http://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/museo-pio-cristiano/sarcofagi-_a-doppio-registro/sarcofago-_dogmatico.html) (dostęp: 31.08.2018).
- Museo Nacional del Prado, Diego Velázquez, *The Coronation of the Virgin* (b.d. o autorze), <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/the-coronation-of-the-virgin/5f39f2cc-0197-4522-aecf-1d8e3b2e4ae7> (dostęp: 13.01.2019).
- Museo Nacional del Prado, Hieronymus Bosch, *Table of the Seven Deadly Sins* (b.d. o autorze), <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/table-of-the-seven-deadly-sins/3fc0a84e-d77d-4217-b960-8a34b8873b70> (dostęp: 12.01.2019).
- Museo Nacional del Prado, Jusepe de Ribera, *Trinity* (b.d. o autorze), <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/the-trinity/91fb4e51-f5ad-47a7-adb2-9d0410c159bf> (dostęp: 13.01.2019).
- Museo Nacional del Prado, Titian, *The Glory* (b.d. o autorze), <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/the-glory/66149817-6f88-4e5f-a09a-81f63a-84d145?searchid=9fe4a75c-d379-2ad0-3534-8df07d225fd4> (dostęp: 13.01.2019).
- Muzeum Narodowe we Wrocławiu, *Sztuka śląska XIV–XVI w.* (b.d. o autorze), <https://mnwr.pl/sztuka-slaska-xii-xvi-w-1-pietro/> (dostęp: 15.11.2018).
- National Fatherhood Initiative, *Father Absence Statistic*, <https://www.fatherhood.org/father-absence-statistic?hsCtaTracking=6013fa0e-dcde-4ce0-92da-afabf-6c53493%7C7168b8ab-aeba-4e14-bb34-c9fc0740b46e> (dostęp: 29.03.2019).
- National Gallery of Art Washington, Rembrandt, *Abraham Entertaining the Angels* (b.d. o autorze), <https://www.nga.gov/collection/art-object-page.9956.html#bibliography> (dostęp: 13.01.2019).
- Notizie e news dalla Calabria, *Reggio Calabria, Il 13 dicembre festeggiamenti per i 150 anni della Camera di Commercio*, <http://www.ntacalabria.it/reggio-calabria/reggio-calabria-il-13-dicembre-festeggiamenti-per-i-150-anni-della-camera-di-commercio.html> (dostęp: 12.02.2019).
- Reggio TV, *Si è spenta Suor Maria Grazia: una vita al servizio degli ultimi*, [https://www.reggiotv.it/notizie/attualita/47073/reggio-calabria-si-spenta-suor-maria-grazia-vita-al-servizio-degli-ultimi?fbclid=IwAR1nj\\_QPPkT6SeoFWMAJlyUTzO\\_0xf\\_yF-5fqye-rjFKabjYXf5d\\_CffKAQ](https://www.reggiotv.it/notizie/attualita/47073/reggio-calabria-si-spenta-suor-maria-grazia-vita-al-servizio-degli-ultimi?fbclid=IwAR1nj_QPPkT6SeoFWMAJlyUTzO_0xf_yF-5fqye-rjFKabjYXf5d_CffKAQ) (dostęp: 12.02.2019).
- Sacrosong diecezji warszawsko-praskiej*, <http://sacrosongdwp.pl/> (dostęp: 08.03.2019).
- Sœurs Missionnaires Notre Dame des Apôtres, *La Mission*, [http://ndapotres.free.fr/rubrique.php?id\\_rubrique=2](http://ndapotres.free.fr/rubrique.php?id_rubrique=2) (dostęp: 12.04.2019).
- St. John's College, University of Cambridge, MS K.26, [https://www.joh.cam.ac.uk/library/special\\_collections/manuscripts/medieval\\_manuscripts/medman/K\\_26.htm](https://www.joh.cam.ac.uk/library/special_collections/manuscripts/medieval_manuscripts/medman/K_26.htm) (dostęp: 19.12.2018).
- Stretto Web – Notizie Reggio Calabria e Messina, *Si è spenta Suor Maria Grazia Galliniani, storica colonna dell'Unitas Catholica di Reggio Calabria*, <http://www.strettoweb>

- com/2016/05/si-e-spenta-suor-maria-grazia-gallingani-storica-colonna-dellunitas-catholica-di-reggio-calabria/414451/ (dostęp: 12.02.2019).
- Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum, Romae 1888 editum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D., <http://www.corpusthomicum.org> (dostęp: 30.04.2019).
- UNESCO, *Crespi d'Adda* (b.d. o autorze), <https://whc.unesco.org/en/list/730> (dostęp: 29.03.2019).
- Wilk M., *Przedwczesne odkrycie*, „Tygodnik Powszechny 18.06.2018, nr 26, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/przedwczesne-odkrycie-153464> (dostęp: 10.07.2018).
- Wspólnota Bożego Ojcostwa, *Historia i duchowość Wspólnoty Bożego Ojcostwa*, <http://ojcze.pl/> (dostęp: 29.10.2019).
- Zakład Opiekuńczo-Leczniczy, *Łaskami słynący obraz Boga Ojca w Kielcach*, <http://zolkielce.pl/slugi/pl/historia.html> (dostęp: 29.03.2019).



## Aneks ilustracyjny

Il. 1. Ewangeliarz Rabuli, VI w., Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencja, Cod. Plut. I, 56, f 4 v

Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Plut. I, 56, [http://mss.bmlonline.it/s.a\\*px?Id=AWODj-zN11A4r-7GxL9jf&c=Evangelia%20characteribus%20Syriacis%20exarata#/oro/20](http://mss.bmlonline.it/s.a*px?Id=AWODj-zN11A4r-7GxL9jf&c=Evangelia%20characteribus%20Syriacis%20exarata#/oro/20) (dostęp: 03.09.2018)



Il. 2. Sarkofag dogmatyczny, 320–350, Museo Pio Cristiano, Musei Vaticani, Rzym, Cat. 31427 (fragment)

Miguel H. Cuesta, *Sarcófago dogmático* (Wikipedia), [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Dogmatic\\_sarcophagus#/media/File:Sarc%C3%B3fago\\_dogm%C3%A1tico.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Dogmatic_sarcophagus#/media/File:Sarc%C3%B3fago_dogm%C3%A1tico.JPG) (dostęp: 10.12.2022)





Il. 3. Sarkofag Małżonków (Trójcy), 325, Musée départemental Arles Antique, Arles

Bible Odyssey, *Trinity Sarcophagus* (b.d. o autorze), <https://www.bibleodyssey.org/en/tools/image-gallery/t/trinity-sarcophagus> (dostęp: 31.08.2018)



Il. 4. *Gościnność Abrahama*, 430, nawa główna bazyliki Santa Maria Maggiore, Rzym

I. Wójcik, *Wizerunek Trójcy Starotestamentowej (Gościnność Abrahama) w ikonografii*, <http://irmina.mb4.pl/wp-content/uploads/2012/09/mosaic-panel-2-abe-angels.jpg> (dostęp: 01.09.2018)



Il. 5. Sklepienie baptysterium, ok. 500, Albenga

DIRPA, *Albenga et sa région*, <http://www.mullerdirpa.com/2016/05/albenga-et-sa-region.html> (dostęp: 01.09.2018)

Il. 6. Malowidło ściennie, VI w., kaplica 27, Bawit, Egipt

A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1968, fig. 269.



Il. 7. Mozaika z kościoła San Michele in Africisco w Rawennie, ok. 547, Bode-Museum, Berlin

M.H. Cuesta, *Berlin-Ravenna* (Wikipedia), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Berl%C3%ADn-Ravenna.\\_06.JPG?uselang=it](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Berl%C3%ADn-Ravenna._06.JPG?uselang=it) (dostęp: 23.07.2022)



Il. 8. Mozaika z kościoła San Michele in Africisco w Rawennie, ok. 547, Bode-Museum, Berlin (fragment)

M.H. Cuesta, *Berlin-Ravenna* (Wikipedia), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Berl%C3%ADn-Ravenna.\\_06.JPG?uselang=it](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Berl%C3%ADn-Ravenna._06.JPG?uselang=it) (dostęp: 23.07.2022)





Il. 9. *Sacra Parallela*, ok. IX w., Bibliothèque nationale de France, Paryż, Ms. Gr. 923, f 40 r

Jan Damasceński, *Sacra Parallela*  
(Source gallica.bnf.fr Bibliothèque nationale de France) <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525013124/f83.item>  
(dostęp: 23.07.2022)



Il. 10. Kosmas Indikopleustes, *Topografia chrześcijańska*, druga połowa IX w. Biblioteca Apostolica Vaticana, Rzym, Vat. Gr. 699, f 72 v

Digital Vatican Library, Vat. Gr. 699,  
[https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.gr.699](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699) (dostęp: 04.09.2018)



Il. 11. *Antiquus dierum*, VII w., klasztor św. Katarzyny na Synaju

Visual Resources Collection, Icons of Sinai, *Christ as the Ancient of Days*, <http://vrc.princeton.edu/sinai/files/original/6453/0169.jpg> (dostęp: 20.08.2018)

Il. 12. Tetraewangeliarz, XI w., Bibliothèque nationale de France, Paryż, Ms. Gr. 74, f 167 r

Bibliothèque nationale de France, Ms. Gr. 74 (Source gallica.bnf.fr Bibliothèque nationale de France) <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b105494556/f361.item> (dostęp: 23.07.2022)



Il. 13. Manuskrypt, druga połowa XI w., Greek Patriarchal Library, Jerozolima, Taphou 14, f 106 v

Index of Christian Art, Taphou 14, <https://ica.princeton.edu/millet/display.php?country=Israel&site=&view=country&page=1&image=2670> (dostęp: 19.09.2018)



Il. 14. Lekcjonarz, ok. XI w., klasztor Dionisiu (Μονή Διονυσίου), Góra Athos, Ms. 587, f 3 v

F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Bayard/Luc Pire, Paris 2008, s. 128.





Il. 15. Manuskrypt, ok. 1150,  
Österreichische Nationalbibliothek,  
Wiedeń, Ms. Suppl. Gr. 52, f 1 v

F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Bayard/Luc Pire, Paris 2008, s. 135.



Il. 16. Jakub z Kokkinobaphos, *Homilie*, XII w., Bibliothèque nationale de France, Paryż, Ms. Gr. 1208, f 153 v

Bibliothèque nationale de France,  
Ms. Gr. 1208, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55013447b/f322.item>  
(dostęp: 23.07.2022)



Il. 17. *Zwiastowanie*, ok. 1090, północno-wschodnia trompa kopuły w kościele Zaśnięcia Matki Boskiej (Koimesis) w Dafni

Ktiv, *Daphni Monastery mosaic* (Wikipedia), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Daphni\\_Monastery\\_mosaic\\_01.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Daphni_Monastery_mosaic_01.jpg) (dostęp: 23.07.2022)

Il. 18. Psalterz Chłudowa, Ps 85(84),  
840–850, Państwowe Muzeum  
Historyczne (Государственный  
исторический музей), Moskwa, Cod.  
Gr. 129 d, f 75 v

Photobucket, *Chludov Psalter*, [http://  
photobucket.com/gallery/user/  
filiffjonka/media/cGF0aDovX19fODUwX19fLmpwZw==/?ref=](http://photobucket.com/gallery/user/filiffjonka/media/cGF0aDovX19fODUwX19fLmpwZw==/?ref=) (dostęp:  
20.09.2018)



Il. 19. Tetraewangeliarz Komnenów  
(Ewangeliarz Urbana II), ok. 1120,  
Biblioteca Apostolica Vaticana, Rzym,  
Urb. Gr. 2, f 109 v

Digital Vatican Library, Urb. Gr. 2,  
[https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Urb.gr.2](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.gr.2)  
(dostęp: 20.09.2018)



Il. 20. Drzwi kościoła Hagia Sophia  
w Konstantynopolu, ok. 360

B. Atchison, *A Collection of Doors in  
Hagia Sophia*, [https://www.pallasweb.  
com/deesis/collection-of-doors-in-ha-  
gia-sophia.html](https://www.pallasweb.com/deesis/collection-of-doors-in-hagia-sophia.html) (dostęp: 20.09.2018)





Il. 21. Trzej Wędrowcy u Abrahama, druga ćwierć VI w., luneta północnej ściany apsydy, bazylika św. Witalisa, Rawenna

Wikipedia, *Bazylika św. Witalisa w Rawennie*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Bazylika\\_%C5%9Bw.\\_Witalisa\\_w\\_Rawennie#/media/File:Meister\\_von\\_San\\_Vitale\\_in\\_Ravenna\\_002.jpg](https://pl.wikipedia.org/wiki/Bazylika_%C5%9Bw._Witalisa_w_Rawennie#/media/File:Meister_von_San_Vitale_in_Ravenna_002.jpg) (dostęp: 20.09.2018)



Il. 22. Psalterz Barberini, XI w. Biblioteca Apostolica Vaticana, Rzym, Barb. Gr. 372, f 85 v

Digital Vatican Library, Barb. Gr. 372, [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Barb.gr.372](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.gr.372) (dostęp: 20.09.2018)



Il. 23. Gościnność Abrahama, 1043–1046, galeria północna, Sobór Sofijski (Софійський Собор), Kijów

H. Logvin, *Kiev's Hagia Sophia*, Mistevstvo Publishers, Kiev 1971, fig. 244.

Il. 24. Teofan Grek, *Gościnność Abrahama*, 1378, kaplica w północno-zachodniej części cerkwi Przemienienia Pańskiego (przy ul. Plińskiej), (Церковь Спаса Преображения на Ильине улице), Nowogród

Russian Art Gallery, *The Hospitality of Abraham*, <http://www.varvar.ru/en/russian-art/theophanes-the-greek/theophanes-the-greek2.html> (dostęp: 23.09.2018)



Il. 25. Andriej Rublow, *Trójca Starotestamentowa*, 1410–1427, Galeria Tretiakowska (Государственная Третьяковская галерея), Moskwa, nr inw. 13012

Wikipedia, *Rublev*, <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0b/Angelsatmamre-trinity-rublev-1410.jpg> (dostęp: 21.09.2018)



Il. 26. *Ojcostwo* (ikona z Nowogrodu), ok. XIV–pocz. XV w., Galeria Tretiakowska (Государственная Третьяковская галерея), nr inw. 22211

A. Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, tabl. 4.





Il. 27. Psalterz Tomicza, trzecia ćwierć XIV w., Państwowe Muzeum Historyczne (Государственный исторический музей), Moskwa, Cod. Muz. 2752, f 129

A. Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, il. 25.



Il. 28. Tkanina liturgiczna, przed 1499, Ławra Troicko-Sergijewska (Троице-Сергиева лавра)

Вклад великой княгини Софьи Палеолог, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pelena\\_by\\_Sophia\\_Palaeologina.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pelena_by_Sophia_Palaeologina.jpg) (dostęp: 28.11.2022)



Il. 29. *Ojcostwo*, 1509, Kopia Soboty Archangielskiego moskiewskiego Kremla (Собор святого Архистратига Михайла в Кремле)

Поиск Святой Руси, *Отечество (Троица Новозаветная)*. Об изображениях Бога Отца, [http://www.cirota.ru/forum/view.php?subj=41878&fullview=1&order=asc&user\\_id=36183](http://www.cirota.ru/forum/view.php?subj=41878&fullview=1&order=asc&user_id=36183) (dostęp: 21.09.2018)

Il. 30. *Odwieczny dniami*, 1561, podłuczce arkady przed konchą apsydy, cerkiew Zaśnięcia w monasterze Swijażskim (Успенский собор в Свяжске)

Известия, Успенский собор в Свяжске попал в список ЮНЕСКО, <https://iz.ru/617102/2017-07-09/uspenskii-sobor-v-sviiazhske-popal-v-spisok-iunesko> (dostęp: 23.09.2018)



Il. 31. Ikona Czterdzielnia, 1547, sobór Zwiastowania moskiewskiego Kremla (Благовещенский собор Московского Кремля)

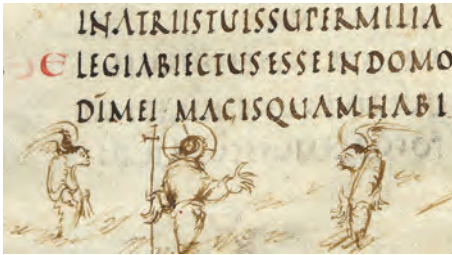
A. Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, tabl. 5.



Il. 32. *Arka Przymierza*, 803–806, apsyda Oratorium Zbawiciela, Germigny-des-Prés

Daniel Jolivet *Germigny-des-Prés* (Wikipedia), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Germigny-des-Pr%C3%A9s\\_\(Loiret\).\\_\(13607111463\).jpg?uselang=pl](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Germigny-des-Pr%C3%A9s_(Loiret)._(13607111463).jpg?uselang=pl) (dostęp: 23.07.2022)





Il. 33. Psalterz Utrechcki, *Psalm 84*, ok. 830, Universiteitsbibliotheek, Utrecht, MS. Bibl. Rhenotraiectinae I Nr 32, f 49 v

Universiteit Utrecht, *Psalm 84*, <https://psalter.library.uu.nl/page/106> (dostęp: 15.11.2018)



Il. 34. Psalterz Utrechcki, *Credo*, ok. 830, Universiteitsbibliotheek, Utrecht, MS. Bibl. Rhenotraiectinae I Nr 32, f 90 r

Universiteit Utrecht, *Canticum 13*, <https://psalter.library.uu.nl/page/187> (dostęp: 23.10.2018)



Il. 35. Psalterz Harleja, pierwsza połowa XI w., British Library, Londyn, Harley MS 603, f 1 r

Wikipedia, *Harley Psalter*, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Harley\\_Psalter\\_-\\_BL\\_Harley\\_603\\_Trinity\\_fl.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Harley_Psalter_-_BL_Harley_603_Trinity_fl.jpg) (dostęp: 10.12.2018)

Il. 36. Modlitewnik Ælfwine'a, 1012–1020, British Library, Londyn, Cotton MS Titus D. XXVII, f 75 v

British Library, Cotton MS Titus D. XXVII, [http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=cotton\\_ms\\_titus\\_d\\_xxvii\\_fs001ar](http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=cotton_ms_titus_d_xxvii_fs001ar) (dostęp: 24.10.2018)



Il. 37. Kodeks Wyszehradzki, Národní knihovna České republiky, Praga, 1080, Ms. XIV A 3, f 15 r

Manuscriptorium. Digital Library of Written Cultural Heritage, Ms. XIV A 3, [http://v2.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show\\_tei\\_digdoc&docId=set20070920\\_13\\_1&c-lient=](http://v2.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show_tei_digdoc&docId=set20070920_13_1&c-lient=) (dostęp: 18.12.2018)



Il. 38. Renier de Huy, Chrzielnica, 1108–1118, kościół Saint-Barthélemy, Liège

Martin van Baal, *Renier de Huy* (Wikipedia), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saint-Barth%C3%A9lemy\\_baptisterium.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saint-Barth%C3%A9lemy_baptisterium.jpg) (dostęp: 23.07.2022)





Il. 39. Psalterz z Ostrowa, ok. 1200, Biblioteka Kapituły Katedralnej (Knihovna pražské metropolitní kapituly), Praga, ms. A 57/1, f 83 r

Akg Images, *Die heilige Dreifaltigkeit*, <https://www.akg-images.de/archive/Die-heilige-Dreifaltigkeit-2UM-EBMLZJGHS.html> (dostęp: 19.01.2019)



Il. 40. *Ojcostwo*, 1188, *trumeau*, Portyk Chwały, katedra w Santiago de Compostela

MarisaLR, *Portico de la Gloria* (Wikipedia), [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2c/Parteluz\\_de\\_l\\_p%C3%B3rtico\\_de\\_la\\_Gloria.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2c/Parteluz_de_l_p%C3%B3rtico_de_la_Gloria.jpg) (dostęp: 18.12.2018)



Il. 41. Petrus Lombardus, *Commentarius in Psalmos*, 1170–1190, Bibliothèque Sainte-Geneviève, Paryż, Ms 56, f 185 r

Bibliothèque virtuelle des manuscrits médiévaux, Ms 56, [https://bvmm.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?VUE\\_ID=1350680](https://bvmm.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?VUE_ID=1350680) (dostęp: 25.10.2018)

Il. 42. Biblia z Heisterbach, 1240, Staatsbibliothek, Berlin, Theol. lat. fol. 379, f 250 r

F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Bayard/Luc Pire, Paris 2008, s. 193.



Il. 43. Biblia z Lothian, 1220, Pierpont Morgan Library, Nowy Jork, Ms. 791, f 4 v

Morgan Library, *Medieval & Renaissance Manuscripts*, <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/5/145047> (dostęp: 11.12.2022)



Il. 44. Luca di Tomme, *Zbawcza Trójca*, 1355–1360, Timken Art Gallery, San Diego

Journey to Perplexity, [https://iamyouasheisme.files.wordpress.com/2012/07/timken\\_ditomme\\_full\\_970x1024.jpg](https://iamyouasheisme.files.wordpress.com/2012/07/timken_ditomme_full_970x1024.jpg) (dostęp: 29.10.2018)





Il. 45. *Stimulus Amoris*, XV w., Bibliothèque nationale de France, Paryż, Ms. Fr. 927, f 1 r

Bibliothèque nationale de France, ms. Fr. 927 (Source gallica.bnf.fr Bibliothèque nationale de France) <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525144067/f9.item.r=fr> (dostęp: 23.07.2022)



Il. 46. Mszał, 1120, Bibliothèque municipale, Cambrai, Ms. 234, f 2 r

Initiale, Ms. 56 (Paris, Bibl. Sainte-Genève), <http://initiale.irht.cnrs.fr/codex/9487> (dostęp: 01.11.2018)



Il. 47. Pracownia Mistrza Zaśnięcia Marii z Košatek, *Tron Łaski*, przed 1350, Muzeum Narodowe, Wrocław, nr inw. XI-341

Wikipedia, *Throne of Grace*, [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c7/Silesia\\_Throne\\_of\\_Grace.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c7/Silesia_Throne_of_Grace.jpg) (dostęp: 01.11.2018)

Il. 48. *Madonna szafkowa*, pocz. XIV w.,  
kościół Saint-Mathieu, Morlaix

Info Bretagne, L'église Saint-Mathieu de  
Morlaix, [http://www.infobretagne.com/  
morlaix-eglise-mathieu.htm](http://www.infobretagne.com/morlaix-eglise-mathieu.htm) (dostęp:  
19.12.2018)



Il. 49. Psalterz z Cambridge, ok. 1260,  
St John's College, Cambridge, Ms. K 26,  
f 9 v

St. John's College, University of Cam-  
bridge, Ms. K 26, [https://www.joh.  
cam.ac.uk/library/special\\_collections/  
manuscripts/medieval\\_manuscripts/  
medman/A/K26/K26f9v.htm](https://www.joh.cam.ac.uk/library/special_collections/manuscripts/medieval_manuscripts/medman/A/K26/K26f9v.htm) (dostęp:  
19.12.2018)



Il. 50. Manuskrypt, trzecia ćwierć XIII w.,  
British Library, Londyn, Harley 3244,  
f 27 v

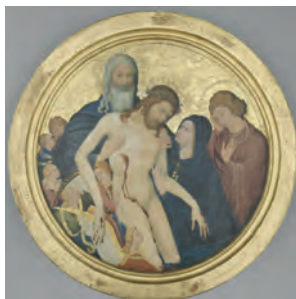
British Library, Harley 3244, [https://  
www.bl.uk/catalogues/illuminatedman-  
uscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&I-  
IID=28167](https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&I-ID=28167) (dostęp: 02.11.2018)





Il. 51. Mszał Jeana Rolina, 1450–1455,  
Bibliothèque municipale, Lyon, Ms. 517,  
f 184 r

F. Bœspflug, *Dieu et ses images. Une  
histoire de l'Éternel dans l'art*, Bayard  
Luc Pire, Paris 2008, s. 242



Il. 52. Jean Malouel, *Wielka Pietà Okrągła*,  
1400–1410, Louvre, Paryż, nr inw.  
MI 692

Louvre, *La grande Pietà ronde*, [https://  
collections.louvre.fr/en/ark:/53355/  
cl010059173](https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010059173) (dostęp: 10.11.2022)



Il. 53. Warsztat Mistrza z Flémalle,  
Tablice z Flémalle, 1413–1421, Stä-  
del Museum, Frankfurt nad Menem,  
nr inw. 939B

Städel Museum, *Gnadenstuhl*, [https://  
sammlung.staedelmuseum.de/de/werk/  
gnadenstuhl](https://sammlung.staedelmuseum.de/de/werk/gnadenstuhl) (dostęp: 19.12.2018)

Il. 54. Masaccio, *Tron Łaski*, 1425–1427, Santa Maria Novella, Florencja

Wikipedia, *Masaccio*, [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d2/Masaccio%2C\\_trinit%C3%A0.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d2/Masaccio%2C_trinit%C3%A0.jpg) (dostęp: 06.11.2018)



Il. 55. *Zmarły przed sądem Bożym*, Wielkie Godzinki książąt de Rohan, 1420, Bibliothèque nationale de France, Latin 9471, f 159 r

Bibliothèque nationale de France, Latin 9471, (Source gallica.bnf.fr Bibliothèque nationale de France), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bt-v1b10515749d/f327.item.zoom> (dostęp: 23.07.2022)



Il 56. Malarz prowansalski, *Retabulum z kościoła Saint-Marcellin w Boulbon*, 1440–1460, Louvre, nr inw. RF 1536

Louvre, *Retable de Boulbon*, <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010066317> (dostęp: 13.11.2022)





Il. 57. Benozzo Gozzoli, *Św. Sebastian*, 1464, kościół Sant'Agostino, San Gimignano

Art in Tuscany, <http://casavacanze.poderesantapia.com/album/sangimignano/santagostino/benozzogozzolisansebastiano0.htm> (dostęp: 06.11.2018)



Il. 58. *Tłocznia mistyczna*, 1662 r., witraż w krużganku kościoła Saint-Étienne-du-Mont, Paryż

Wikipedia, *Saint-Étienne-du-Mont*, [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9f/Pressoir\\_mystique\\_Saint\\_Etienne\\_du\\_Mont.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9f/Pressoir_mystique_Saint_Etienne_du_Mont.jpg) (dostęp: 08.01.2018)



Il. 59. *Tłocznia mistyczna* z Lelowa, 1647, Muzeum Narodowe w Krakowie, nr inw. MNK I-515

MNK Zbiory Cyfrowe, *Tłocznia mistyczna z Lelowa*, <https://zbiory.mnk.pl/pl/wyniki-wyszukiwania/katalog/367300> (dostęp: 13.11.2022)

Il. 60. Enguerrand Quarton, *Koronacja Maryi*, 1454, Musée Pierre-de-Luxembourg, Villeneuve-lès-Avignon

Wikipedia, *Enguerrand Quarton*, [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/06/Enguerrand\\_Quarton%2C\\_Le\\_Couronnement\\_de\\_la\\_Vierge\\_%281454%29.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/06/Enguerrand_Quarton%2C_Le_Couronnement_de_la_Vierge_%281454%29.jpg) (dostęp: 19.12.2018)



Il. 61. Michał Anioł, *Stworzenie Adama*, 1508–1512, Kaplica Sykstyńska, Rzym

Dennis Jarvis, *Creation* (Wikipedia), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Italy-3218\\_-\\_Creation\\_\(5387304891\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Italy-3218_-_Creation_(5387304891).jpg) (dostęp: 09.01.2019)



Il. 62. Rafael Santi, *Oddzielenie wód i lądów*, 1517–1519, Loggia Watykańskie, Rzym

Wikipedia, *Loggia di Raffaello*, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sanzio,\\_Raffaello\\_-\\_The\\_Separation\\_of\\_Land\\_and\\_Water\\_-\\_1518-19.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sanzio,_Raffaello_-_The_Separation_of_Land_and_Water_-_1518-19.JPG) (dostęp: 11.12.2022)





Il. 63. Rafael Santi, *Wizja Ezechiela*, 1515–1518, Galeria Uffizi, Florencja, N. Cat. 00295503

Wikipedia, *Ezekiel Vision*, [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1e/Raphael\\_-\\_Ezekiel%27s\\_Vision.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1e/Raphael_-_Ezekiel%27s_Vision.jpg) (dostęp: 09.01.2019)



Il. 64. Albrecht Dürer, *Adoracja Trójcy*, 1511, Kunsthistorisches Museum, Wiedeń

Wikipedia, *Albrecht Dürer*, [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3c/Albrecht\\_D%C3%BCrer\\_003.png](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3c/Albrecht_D%C3%BCrer_003.png) (dostęp: 09.01.2019)



Il. 65. Andrea Pozzo, *Apoteoza św. Ignacego*, 1689, sklepienie kościoła Il Gesù, Rzym

Livio Andronico, *Frescos of Ignatius of Loyola* (Wikipedia), [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/80/Frescos\\_of\\_Ignatius\\_of\\_Loyola\\_HDR.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/80/Frescos_of_Ignatius_of_Loyola_HDR.jpg) (dostęp: 09.01.2019)

Il. 66. Juan Ribalta, *Wizja św. Brunona*, 1621–1622, Museo de Bellas Artes, Castellón de la Plana

History of art, *Juan Ribalta*, <http://www.all-art.org/baroque/ribalta1.html> (dostęp: 13.01.2019)



Il. 67. Diego Rodríguez de Silva y Velázquez, *Koronacja Najświętszej Maryi Panny*, 1635–1636, Museo Nacional del Prado, Madryt, nr inw. P001168

Museo Nacional del Prado, Diego Velázquez, *The Coronation of the Virgin* (b.d. o autorze), <https://www.museo-delprado.es/en/the-collection/art-work/the-coronation-of-the-virgin/5f39f-2cc-0197-4522-aecf-1d8e3b2e4ae7> (dostęp: 13.01.2019)



Il. 68. Tycjan (Tiziano Vecellio), *Gloria*, 1551–1554, Museo Nacional del Prado, Madryt, nr inw. P000432

Museo Nacional del Prado, Titian, *The Glory* (b.d. o autorze), <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/the-glory/66149817-6f88-4e5f-a09a-81f63a84d145?searchid=9fe-4a75c-d379-2ad0-3534-8df07d225fd4> (dostęp: 13.01.2019)





Il. 69. Jusepe de Ribera (zw. Lo Spagnoletto), *Trójca*, 1635, Museo Nacional del Prado, Madryt, nr inw. P001069

Museo Nacional del Prado, Jusepe de Ribera, Trinity (b.d. o autorze), <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/the-trinity/91fb4e51-f5ad-47a7-adb2-9d0410c159bf> (dostęp: 13.01.2019)



Il. 70. Giovanni Francesco Barbieri (zw. Guercino), *Trójca*, 1638, Cappella della Santissima Trinità, Santa Maria della Vittoria, Rzym

Sailko, *Guercino* (Wikipedia), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Guercino,\\_santissima\\_trinit%C3%A0,\\_1642\\_ca.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Guercino,_santissima_trinit%C3%A0,_1642_ca.jpg) (dostęp: 10.01.2019)



Il. 71. Ventura Salimbeni, *Trójca ze św. Piotrem i św. Bernardynem*, ok. 1600, Palais Fesch Musée des Beaux-Arts, Ajaccio, MFA 852.1.183

Wikipedia, *Salimbeni*, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ajaccio\\_Salimbeni\\_Trinite.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ajaccio_Salimbeni_Trinite.JPG) (dostęp: 10.01.2019)

Il. 72. Lorenzo Lotto, *Trójca Święta*, 1523–1524, Sant'Alessandro della Croce, Bergamo

Wikipedia, *Lorenzo Lotto*, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lotto,\\_trinit%C3%A0.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lotto,_trinit%C3%A0.jpg) (dostęp: 12.11.2022)



Il. 73. Paolo Caliari (zw. Veronese), *Chrzest i kuszenie Chrystusa*, 1582, Pinacoteca di Brera, Mediolan, nr inw. 136

Wikipedia, *Baptism and Temptations of Christ*, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Paolo\\_Veronese\\_-\\_Baptism\\_and\\_Temptation\\_of\\_Christ\\_-\\_WGA24834.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Paolo_Veronese_-_Baptism_and_Temptation_of_Christ_-_WGA24834.jpg) (dostęp: 12.11.2022)



Il. 74. Rembrandt Harmenszoon van Rijn, *Abraham i trzech aniołowie*, 1646, kolekcja prywatna (aktualnie depozyt w Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork)

J. Seidenstein, *Divine Encounter: Rembrandt's "Abraham and the Angels"*, New York 2017, s. 13.





Il. 75. Rembrandt Harmenszoon van Rijn, *Abraham i trzech aniołowie*, 1656, National Gallery of Art, Waszyngton, nr inw. 1943.3.7160

J. Seidenstein, *Divine Encounter: Rembrandt's "Abraham and the Angels"*, New York 2017, s. 15.



Il. 76. *Bóg Ojciec*, fasada kościoła franciszkanów w Wiedniu (fragment)

Haeferl, *Wien* (Wikipedia), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wien\\_-\\_Franziskanerkirche\\_-\\_Detail.jpg?use-lang=de](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wien_-_Franziskanerkirche_-_Detail.jpg?use-lang=de) (dostęp: 12.11.2022)



Il. 77. Giovanni Battista Tiepolo, *Trójca*, 1737–1738, katedra w Udine

Yukio Sanjo, *Tiepolo* (Wikipedia), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Udine-Duomo-GB\\_Tiepolo-Trinit%C3%A0.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Udine-Duomo-GB_Tiepolo-Trinit%C3%A0.jpg) (dostęp: 12.11.2022)

Il. 78. Hieronymus Bosch, *Siedem grzechów głównych*, 1505–1510, Museo Nacional del Prado, Madryt, nr inw. P002822

Museo Nacional del Prado, Hieronymus Bosch, *Table of the Seven Deadly Sins* (b.d. o autorze), <https://www.museo-delprado.es/en/the-collection/art-work/table-of-the-seven-deadly-sins/3f-c0a84e-d77d-4217-b960-8a34b8873b70> (dostęp: 12.01.2019)



Il. 79. Hans Weiditz Młodszy, *Tetragram*, 1529, Kupferstichkabinett, Berlin, nr inw. 299010

Terribilis ut castrorum acies ordinata, *Weiditz the Younger*, <http://rossodimarte.tumblr.com/post/95902809646/hand-weiditz-the-younger-christ-bearing-the> (dostęp: 10.01.2019)



Il. 80. Francisco de Goya y Lucientes, *Adoracja Imienia Bożego*, 1772, Basílica de Nuestra Señora del Pilar, Saragossa

WordPress, Baul de Chity, <https://bauldechity.files.wordpress.com/2016/11/d3b35-002b12b2b1746-17802b22bco-reto2b1771.jpg> (dostęp: 11.12.2022)





Il. 81. Bartolomé Esteban Murillo, *Niebiańska i ziemską Trójca (Dwie Trójce)*, 1675–1682, National Gallery, Londyn, nr inw. NG13

National Gallery, Bartolomé Esteban Murillo, *Heavenly and earthly Trinities* (b.d. o autorze), <https://www.national-gallery.org.uk/paintings/bartolome-es-teban-murillo-the-heavenly-and-earthly-trinities> (dostęp: 13.01.2019)



Il. 82. Kolumna morowa (Matthias Rauchmiller, Johann Bernhard Fischer von Erlach, Lodovico Burnacini), 1678–1693, plac Graben, Wiedeń

Thomas Ledl, *Wien* (Wikipedia), [https://de.wikipedia.org/wiki/Wiener\\_Pests%C3%A4ule#/media/File:Wien\\_Graben\\_Pests%C3%A4ule\\_Ostseite.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Wiener_Pests%C3%A4ule#/media/File:Wien_Graben_Pests%C3%A4ule_Ostseite.jpg) (dostęp: 10.01.2019)



Il. 83. Kosma Damian Asam, Egid Quirin Asam, *Tron Łaski*, 1733–1746, St.-Johann-Nepomuk-Kirche (Asamkirche), Monachium

Wolfgang Rieger, *Asamkirche* (Wikipedia), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Asamkirche\\_-\\_M%C3%BCnchen\\_-\\_4.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Asamkirche_-_M%C3%BCnchen_-_4.JPG) (dostęp: 14.11.2022)

Il. 84. William Blake, *Europa: Proroctwo (Urizen stwarzający świat)*, 1794, British Museum, Londyn, nr inw. 1859,0625.72

British Museum, William Blake, *Europe: a Prophecy* (b.d. o autorze), [https://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=1344764&partId=1&searchText=blake+urizen&page=1](https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1344764&partId=1&searchText=blake+urizen&page=1) (dostęp: 13.01.2019)



Il. 85. Caspar David Friedrich, *Krzyż w górach*, 1807–1808, Albertinum, Drezno, nr inw. Gal.-Nr. 2197 D

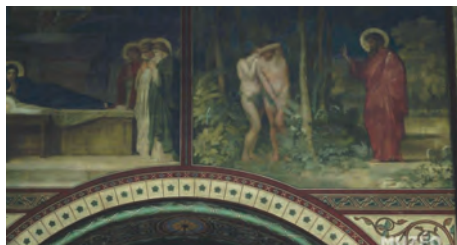
Wikipedia, *Tetschener Altar*, [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Caspar\\_David\\_Friedrich\\_-\\_Das\\_Kreuz\\_im\\_Gebirge.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Caspar_David_Friedrich_-_Das_Kreuz_im_Gebirge.jpg) (dostęp: 14.11.2022)



Il. 86. John Martin, *Uczta Baltazara*, 1821, Kolekcja prywatna

Wikipedia, *John Martin*, [https://en.wikipedia.org/wiki/John\\_Martin\\_%28painter%29#/media/File:John\\_Martin\\_-\\_Belshazzar%27s\\_Feast\\_-\\_Google\\_Art\\_Project.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/John_Martin_%28painter%29#/media/File:John_Martin_-_Belshazzar%27s_Feast_-_Google_Art_Project.jpg) (dostęp: 20.02.2019)





Il. 87. Hippolyte Flandrin, *Wygnanie z raju*, 1855–1863, Saint-Germain-des-Prés, Paryż

Gallerie Mazarini, *Hippolyte Flandrin*, <http://www.galerie-mazarini.fr/hippolyte-flandrin-adam-et-eve-chasses-du-paradis/> (dostęp: 10.01.2019)



Il. 88. Henri Magnard, *Bóg Ojciec*, 1858, kaplica Saint-Jacques, Aire-sur-la-Lys

Aire sur la Lys, *La Chapelle Saint Jacques*, <http://www.ville-airesurlalys.fr/tourisme/la-chapelle-saint-jacques/> (dostęp: 10.01.2019)



Il. 89. *Bóg Ojciec*, pierwsza połowa XIX w. (?), Kaplica Zakładu Opiekuńczo-Leczniczego, Kielce

Zakład Opiekuńczo-Leczniczy, *Laskami słynący obraz Boga Ojca w Kielcach*, <http://zolkielce.pl/slugi/pl/historia.html> (dostęp: 29.03.2019)

Il. 90. Kapliczka Boga Ojca, XVIII w., ul. Wielicka, nieopodal Starego Cmentarza Podgórskiego, Kraków

Jerzy Pilawski, *Przydrożne kapliczki*, <http://przydroznejkapliczki.pl/kapliczki-seniorow/jerzy-pilawski-23/> (dostęp: 28.02.2019)



Il. 91. Félix Barrias, *Trójca*, ok. 1860, Łuk tęczywoy kościoła Sainte-Trinité, Paryż

Les collections en ligne des musées de la Ville de Paris, *Esquisse pour l'église de la Trinité*, <http://parismuseescollections.paris.fr/fr/petit-palais/oeuvres/esquisse-pour-l-eglise-de-la-trinite-glorification-de-la-trinite#infos-principales> (dostęp: 10.01.2019)



Il. 92. Julius Schnorr von Carolsfeld, *Stworzenie nieba*, 1852, *Die Bibel in Bildern*

Wikipedia, *Julius Schnorr von Carolsfeld*, [https://commons.wikimedia.org/wiki/Die\\_Bibel\\_in\\_Bildern#/media/File:Schnorr\\_von\\_Carolsfeld\\_Bibel\\_in\\_Bildern\\_1860\\_002.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/Die_Bibel_in_Bildern#/media/File:Schnorr_von_Carolsfeld_Bibel_in_Bildern_1860_002.png) (dostęp: 07.01.2019)





Il. 93. Gustave Doré, *Zabicie Lewiatana*, 1866, *La Grande Bible de Tours*

Wikipedia, *Gustave Doré*, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:122.The\\_Destruction\\_of\\_Leviathan.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:122.The_Destruction_of_Leviathan.jpg) (dostęp: 15.11.2022)



Il. 94. Paul Klenck, *Le Père éternel*, 1871, „La calotte” 1871, nr 1, (litografia w kolekcji Musée Carnavalet, Histoire de Paris)

Les collections en ligne des musées de la Ville de Paris, *Père éternel*, <http://parismuseescollections.paris.fr/fr/musee-carnavalet/oeuvres/ndeg1-le-pere-eternel#infos-principales> (dostęp: 10.01.2019)

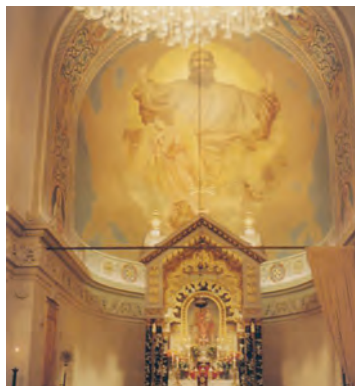


Il. 95. Wilhelm Mengelberg, *Tron Łaski*, 1905, Klarenaltar, katedra w Kolonii

Birgit Lambert, *Klaren-Altar*, <https://www.koelner-dom.de/rundgang/bedeutendewerke/klaren-altar-rueckseite-1905/info/> (dostęp: 10.01.2019)

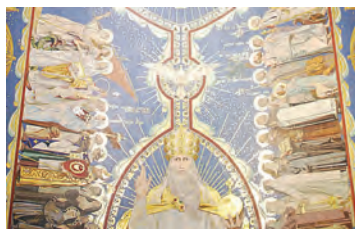
Il. 96. *Bóg Ojciec*, 1904, apsyda, ormiańska katedra św. Jana Chrzciciela, Paryż

Association Culturelle Arménienne de Marne-la-Vallée (France) Cathédrale apostolique arménienne Saint-Jean-Baptiste, [http://www.acam-france.org/contacts/contact\\_eglise.php?cle=162#](http://www.acam-france.org/contacts/contact_eglise.php?cle=162#) (dostęp: 11.01.2019)



Il. 97. *Bóg Ojciec*, 1900–1922, apsyda, bazylika Sacré-Cœur, Paryż

Basilique du Sacré-Cœur de Montmartre, Images, <http://www.sacre-coeur-montmartre.com/francais/spiritualite-du-sacre-coeur/le-sacre-coeur-de-jesus/Le-Coeur-du-Christ> (dostęp: 11.01.2019)



Il. 98. Stanisław Wyspiański, *Bóg Ojciec (Stań się!)*, 1904, okno zachodnie, kościół franciszkanów, Kraków

Zygmunt Put, *Stanisław Wyspiański* (Wikipedia), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:St.\\_Francis\\_of\\_Assisi\\_Church,\\_Stained\\_glass\\_window\\_%E2%80%9EGod\\_the\\_Father%E2%80%9D-1904\\_design.\\_Stanis%C5%82aw\\_Wyspia%C5%84ski,\\_2\\_Franciszka%C5%84ska\\_street,\\_Old\\_Town,\\_Krak%C3%B3w,\\_Poland.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:St._Francis_of_Assisi_Church,_Stained_glass_window_%E2%80%9EGod_the_Father%E2%80%9D-1904_design._Stanis%C5%82aw_Wyspia%C5%84ski,_2_Franciszka%C5%84ska_street,_Old_Town,_Krak%C3%B3w,_Poland.jpg) (dostęp: 16.11.2022)





Il. 99. Józef Mehoffer, wschodnie okna  
prezbiterium katedry we Fryburgu  
(Szwajcaria), 1922–1923

Galeria Malarstwa Polskiego, *Józef  
Mehoffer*, [http://www.pinakoteka.zascianek.pl/Mehoffer/Images/Bog\\_Ojciec.jpg](http://www.pinakoteka.zascianek.pl/Mehoffer/Images/Bog_Ojciec.jpg)  
(dostęp: 11.01.2019)



Il. 100. Józef Mehoffer, *Bóg Ojciec*,  
1922–1923, wschodnie okno prezbite-  
rium katedry we Fryburgu (Szwajcaria)

Pinterest, [https://pl.pinterest.com/  
pin/569142471640052550/?lp=true](https://pl.pinterest.com/pin/569142471640052550/?lp=true)  
(dostęp: 11.01.2019)



Il. 101. George Desvallières, *Bóg Ojciec*,  
1922, kaplica zamku w Saint-Privat  
(departament Gard)

Catherine Ambroselli de Bayser, *George  
Desvallières et la Grande Guerre*, [https://  
journals.openedition.org/lisa/4828](https://journals.openedition.org/lisa/4828)  
(dostęp: 18.01.2019)

Il. 102. Paul Klee, *Der Schöpfer*, 1934, Zentrum Paul Klee, Berno

Art History News, *Paul Klee. L'ironie à l'oeuvre*, <http://arthistorynewsreport.blogspot.com/2016/05/paul-klee-lironie-luvre.html> (dostęp: 10.01.2019)



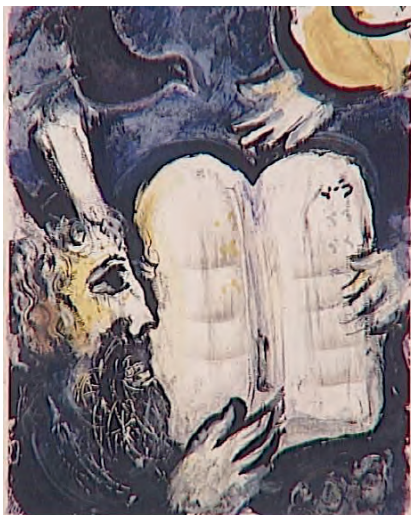
Il. 103. René Magritte, *Słowik (Rossignol)*, 1962, własność prywatna

The History of Thought with Eric Gerlach, *Magritte's The Nightingale*, <https://ericgerlach.com/2015/06/19/magrittes-the-nightingale/> (dostęp: 16.01.2019)



Il. 104. Marc Chagall, *Mojżesz i tablice Prawa*, 1961, Musée National Marc Chagall, Nicea, MBMC442

Agence photo, *Moïse et les Tables de la Loi*, <https://www.photo.rmn.fr/archive/00-009592-2C6NU0NZ2BSM.html> (dostęp: 16.01.2019)





Il. 105. Marc Chagall, *Krzew gorejący*, 1965–1966, Musée National Marc Chagall, Nicea, DM-BMC1990.1.14;AM1988-431

Agence photo, *Buisson ardent*, <https://www.photo.rmn.fr/archive/02-000696-2C6NU0GSDXHC.html> (dostęp: 11.01.2019)



Il. 106. Marc Chagall, *Ewa przeklinana przez Boga*, 1960, Musée National Marc Chagall, Nicea, MCB2013.0.10

Agence photo, *Eve maudit par Dieu*, <https://www.photo.rmn.fr/archive/17-532838-2C6NU0AAW7MA1.html> (dostęp: 11.01.2019)

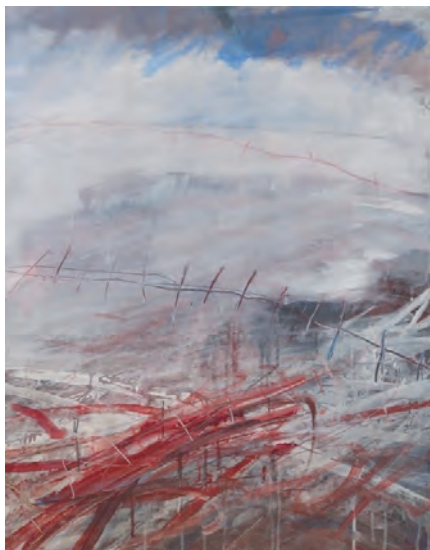


Il. 107. Salvador Dalí, *Trinité. Dix recettes d'immortalité*, 1973

Ketter Kunst, <http://www.ketterer-kunst.com/image-max.php?obnr=418000801&anummer=472&ebene=0&ext=2> (dostęp: 11.01.2019)

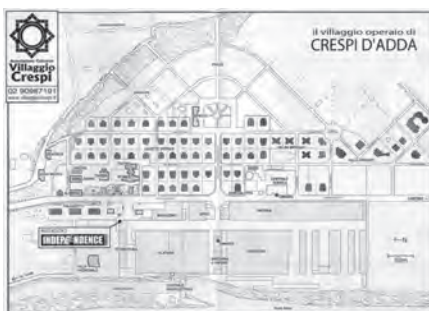
Il. 108. Friedrich Bunsen, *Trójca*, 1986, własność artysty

Observing Art and Society, *Trinität*, [https://www.spacetime-publishing.de/essays/trinit\\_s.htm](https://www.spacetime-publishing.de/essays/trinit_s.htm) (dostęp: 10.11.2019)



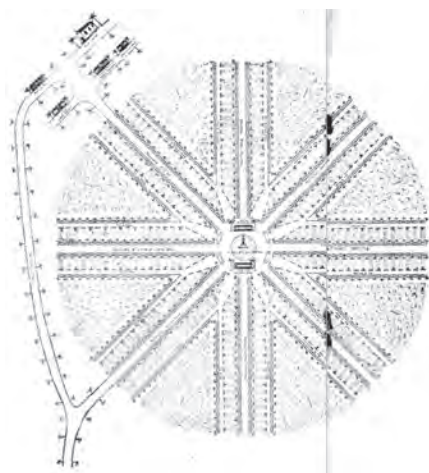
Il. 109. Plan założenia osiedla robotniczego w Crespi d'Adda

Viaggiatori nel tempo, Crespi d'Adda, <https://www.viaggiatorineltempo.com/viaggi/italia/il-villaggio-operaio-di-crespi-dadda/> (dostęp: 12.02.2019)



Il. 110. Plan założenia miasta trędowatych w Adzopé

Raoul Follereau, *Adzopé, ville de la Charité Française. Brochure* (Paris: L. Haugel, b.d.). <https://pl.scribd.com/document/52665855/Adzope-ville-de-la-charite-francaise-par-Raoul-Follereau?> (dostęp: 12.02.2019)





Il. 111. Przed wylotem (Bron)

R. Follereau, *Sur les routes de la charité. 220.00 kilomètres au-dessus de l'océan et à travers la Brousse Africaine avec deux soeurs missionnaires*, Lyon-Paris 1948.



Il. 112. Matka Eugenia Ravasio

Raoul Follereau, *Sur les routes de la charité. 220.00 kilomètres au-dessus de l'océan et à travers la Brousse Africaine avec deux soeurs missionnaires*, Lyon-Paris 1948.



Il. 113. W Afryce

Raoul Follereau, *Sur les routes de la charité. 220.00 kilomètres au-dessus de l'océan et à travers la Brousse Africaine avec deux soeurs missionnaires*, Lyon-Paris 1948.

Il. 114. Ludność miejscowa

Raoul Follereau, *Sur les routes de la charité. 220.00 kilomètres au-dessus de l'océan et à travers la Brousse Africaine avec deux soeurs missionnaires*, Lyon–Paris 1948.



Il. 115. W wiosce

Raoul Follereau, *Sur les routes de la charité. 220.00 kilomètres au-dessus de l'océan et à travers la Brousse Africaine avec deux soeurs missionnaires*, Lyon–Paris 1948.



Il. 116. *Bóg Ojciec*, ok. 1933–1935, zaginiony egzemplarz z Grenoble

Armata Bianca, *Dio Padre*, <http://www.armatabianca.org/it-IT/dio-padre/42-desidero-un-immagine-che-sia-segno-tangibile-della-mia-presenza> (dostęp: 17.03.2019)





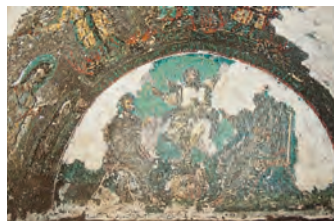
Il. 117. Lia Gladiolo, *Bóg Ojciec*, 1994

Armata Bianca, *Dio Padre*, <http://www.armatabianca.org/it-IT/dio-padre/42-desidero-un-immagine-che-sia-segno-tangibile-della-mia-presenza?-start=2> (dostęp: 17.03.2019)



Il. 118. *Bóg Ojciec* w redakcji żeńskiego instytutu zakonnego Associazione Missionaria „Unitas in Christo ad Patrem” w Anzio

Associazione Missionaria „Unitas in Christo ad Patrem”, [http://missionof-godthefather.org/the\\_message.html](http://missionof-godthefather.org/the_message.html) (dostęp: 17.03.2019)



Il. 119. *Chrystus ze św. Piotrem i Pawłem*, 366–384, luneta *cubiculum* przy schodach katakumby św. Domitillii, Rzym

Official Tour Guide in Rome, [http://www.davidmacchi.com/tourguide/Catacomba\\_di\\_S.\\_Domitilla\\_-\\_Basilica\\_dei\\_Ss.\\_Nereo\\_e\\_Achilleo\\_files/Media/Catacombe%20DSC\\_0600/Media/Catacombe%20DSC\\_0600.jpg?disposition=download](http://www.davidmacchi.com/tourguide/Catacomba_di_S._Domitilla_-_Basilica_dei_Ss._Nereo_e_Achilleo_files/Media/Catacombe%20DSC_0600/Media/Catacombe%20DSC_0600.jpg?disposition=download) (dostęp: 17.03.2019)

Il. 120. *Chrystus ze św. Piotrem i Pawłem oraz Baranek na wzgórzu rajskim*, ok. IV w., sklepienie katakumb Piotra i Marcellina, Rzym

Wikipedia, *Katakumby*, <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/43/ChristPeterPaul.jpg> (dostęp: 17.03.2019)



Il. 121. *Chrystus Pantokrator*, poł. VI w., klasztor św. Katarzyny na Synaju

Wikipedia, *Synaj*, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Spas\\_vsederzhitel\\_sinay.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Spas_vsederzhitel_sinay.jpg) (dostęp: 18.09.2022)



Il. 122. *Chrystus Pantokrator*, ok. XI w., kopuła kościoła Zaśnięcia Matki Bożej (Koimesis), Dafni

Wikipedia, *Daphni*, <https://snl.no/Pantokrator> (dostęp: 17.07.2022)





Il. 123. *Niebieskie Jeruzalem*, początek V w., apsyda Bazyliki św. Pudencjany, Rzym

Daderot, *Santa Pudenziana* (Wikipedia) [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Apse\\_-\\_Santa\\_Pudenziana\\_-\\_Rome,\\_Italy\\_-\\_DSC06292.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Apse_-_Santa_Pudenziana_-_Rome,_Italy_-_DSC06292.jpg) (dostęp: 10.11.2022)



Il. 124. *Maiestas Domini*, druga połowa V w. – połowa VI w. (?) kościół dawnego klasztoru Latomos, Saloniki

Wikipedia, *Latomou Monastery*, [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/27/Monastery\\_of\\_Latomou\\_01.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/27/Monastery_of_Latomou_01.jpg) (dostęp: 17.03.2019)



Il. 125. *Chrystus ze św. Witalisem i biskupem Eklezjuszem*, ok. 550, apsyda bazyliki św. Witalisa, Rawenna

Christian Iconography, *San Vitale*, <http://www.christianiconography.info/Edited%20in%202013/Italy/apseSanVitale.html> (dostęp: 17.03.2019)

Il. 126. Św. Jan od Krzyża, *Ukrzyżowanie*, ok. 1574–1577 (?), klasztor Wciele-  
nia (Convento de la Encarnación), Ávila

Wikipedia, *John of the Cross*, [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9a/John\\_of\\_the\\_Cross\\_crucifixion\\_sketch.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9a/John_of_the_Cross_crucifixion_sketch.jpg) (dostęp: 17.03.2019)



Il. 127. Św. Hildegarda z Bingen, *Scivias. Liber II. Visio II*, 1165, Rupertsberg MS, f 47 r

WikiArt, *The true Trinity in true unity*, <https://www.wikiart.org/en/hildegard-of-bingen/the-true-trinity-in-true-unity-1165> (dostęp: 11.12.2022)



Il. 128. Eugeniusz Kazimirowski, *Jezus Miłosierny*, 1934, Sanktuarium Miłosi-  
erdzia Bożego, Wilno

Aleteia, *Brat Albert i Faustyna. Miłosier-  
dzie ludzkie i Boskie*, <https://pl.aleteia.org/2017/04/22/brat-albert-i-faustyna-milosierdzie-ludzkie-i-boskie/> (dostęp: 17.03.2019)





## Indeks osób

- Abimelek, bibl. 33  
Abinadab, bibl. 33  
Abraham, bibl. 35, 36, 77, 88, 101, 102, 111, 113, 114, 115, 125, 128, 129, 143  
Absalom, bibl. 36, 62  
Adam, bibl. 10, 35, 87, 93, 100, 139, 140, 147  
Ælfwine, opat z New Minster 124  
Alacoque Małgorzata Maria, św. 12, 22  
Albera Dionigi 157, 158  
Alessandri Hermán 21  
Allen Andrea 75  
Alpatov Michel 115  
Altvater Frances 125  
Anagboso Raymond I. 20, 22, 23, 28, 38  
Anderson Jeffrey 113  
Angelini Giuseppe 22  
Antonowa Walentyna 11  
Ariusz 103  
Asam Egid Quirin 145  
Asam Kosma Damian 145  
Ast Georg F. 17  
Atanazy Aleksandryjski, św. 20  
Augustyn z Hippony, św. 20, 45, 49, 138, 190, 222  
Awierincew Sergiusz 11, 110  
Bachmann-Medick Doris 8  
Baker Christopher 144  
Balez Eugène 168  
Balthasar Hans Urs von 85, 86, 89–93, 95  
Bałus Wojciech 10, 150  
Barabasz, bibl. 39  
Barber Malcolm 75, 113  
Barolsky Paul 139, 140  
Baron Arkadiusz 65, 67  
Baroniusz Cezary 141  
Barr James 52  
Barrias Félix 148  
Bartnicki Roman 40  
Bartnik Czesław 27, 34, 37, 38, 43, 61  
Bator Zofia 9, 197  
Batut Jean-Pierre 85, 86, 91, 92  
Beckwith John 204  
Beda Czcigodny, św. 133  
Bellarmin Robert, św. 141  
Belting Hans 11, 12, 204, 211  
Benages Nuria Calduch 40–42  
Benedictow Ole J. 136  
Benedykt XIV, papież 141  
Benedykt XVI, papież 25, 73, 219  
Bernard z Clairvaux, św. 20, 57, 58  
Bernardyn ze Sieny, św. 142  
Białostocki Jan 17, 215  
Bigaj-Zwonek Beata 110  
Bigham Steven 10, 100, 105, 106, 108, 109  
Blake William 146  
Blankenhorn David 75  
Boespflug François 9, 11, 12, 100, 101, 105, 107, 109, 113, 124–127, 130, 141, 144, 146, 147, 149, 151, 152, 204, 208  
Bokwa Ignacy 90, 91  
Bonawentura, św. 138  
Bonna Luksemburska 134  
Boromeusz Fryderyk 141  
Boromeusz Karol, św. 141  
Bosak Pius 31, 59  
Bosch Hieronymus 144  
Bottini P. 186  
Briggs John 161  
Brown David 142

- Brubaker Leslie 104  
 Bruno, św. 142  
 Brygida Szwedzka, św. 134  
 Bühler Curt F. 134  
 Bułgakow Sergiusz 210  
 Bunsen Friedrich 152  
 Burckhardt Jacob 7  
 Burke Peter 7, 8, 16, 17  
 Burnacini Lodovico 145  
 Byrne Joseph Patrick 145  
  
 Caillot Alexandre 182, 183, 186, 190, 191, 193, 195  
 Campin Robert (zw. Mistrzem z Flémalle) 133  
 Canart Paul 113  
 Caranti Elio 159, 160  
 Carmignac Jean 52  
 Carolsfeld Julius Schnorr von 148  
 Caspar David Friedrich 146  
 Chagall Marc 151  
 Chantraine Georges 93  
 Chiarini Marco 140  
 Chilton Bruce 76–81, 83, 84, 95  
 Chłudow Aleksy 112  
 Chmielecki Konrad 8  
 Chrostowski Waldemar 26, 28, 31–33  
 Clifford Richard 27  
 Collins John 27  
 Collins Kristen 107  
 Compton Susan 151  
 Crespi Cristoforo Benigno 158  
 Crespi Silvio Benigno 158  
 Crossan John D. 76  
 Cyrek Olga 11, 198  
 Czarnecki Piotr 118  
  
 D'Abenante Maria Teresa 174, 175, 200  
 D'Ascanio Andrea 15, 155, 156, 161, 162, 164, 166–170, 172–176, 182, 183, 195, 200, 202, 210  
 Dagron Gilbert 204  
 Dalí Salvador 152, 213  
  
 Daly Robert 205  
 Daniélou Jean 218  
 Dawid, bibl. 31–34, 36, 56, 58, 59, 62, 120  
 Dellepiane Pio 174  
 Dempsey Charles 135  
 Desvallières George 151  
 Didron Adolphe-Napoléon 9, 147  
 Długosz Jan 136, 137  
 Dobrzeński Tadeusz 10, 11, 128, 129, 133, 206, 209  
 Doré Gustave 148  
 Dowd Douglas F. 158  
 Doze André 57–60  
 Drgas Janusz 37  
 Dupeux Cécile 129  
 Dürer Albrecht 140  
 Duverger Jozef 60  
 Dymitr Rurykowicz 118  
 Dzidek Tadeusz 211, 212  
 Dziedzic Jan 22, 30  
  
 Échallier Claude-Marie 163  
 Ellison Mark 10, 98  
 Erlach Johann Bernhard Fischer von 145  
 Euzebiusz z Cezarei 58  
 Evdokimov Paul 66, 210  
 Ewa, bibl. 87, 100, 147, 151  
 Ezaw, bibl. 46  
  
 Ferrua Antonio 13, 205  
 Feuillet André 51  
 Filarska Barbara 98, 99, 206  
 Filek Otto 23  
 Filip II Śmiały, książę Burgundii 132  
 Firlet Elżbieta 148  
 Flandrin Hippolyte 147  
 Florkowski Eugeniusz 67  
 Follereau Raoul 166–169  
 Forstner Dorothea 144  
 Forycki Roman 64  
 Franciszek Salezy, św. (właśc. François de Sales) 58, 60, 145

- Franciszek z Asyżu, św. (właśc. Giovanni di Pietro di Bernardone) 120
- Franciszek, papież 73, 187, 219
- Franciszek, św. (z Fatimy, właśc. Francisco Marto) 174
- Freedberg David 12, 141, 211
- Freeman Ann 10, 122
- Freud Zygmunt 21
- Gage John 130
- Gallaud Romain 167
- Gallingani Maria Grazia 172, 173
- Galot Jean 13, 16, 24, 26, 33, 50, 51, 54, 57–59, 61, 63, 86–88, 184–186
- Gasparoli Paolo 158
- Gentili Antonio 75
- Gerson Jean 57, 129, 145
- Gertruda Wielka, św. 133
- Gertsman Elina 129
- Gigilewicz Edward 61
- Gini Corrado 159, 160
- Gladilo Lia 175, 189, 197, 200, 202–204, 208–210
- Goffen Rona 135
- Gombrich Ernst 7
- Gougaud Louis 134
- Góra Sylwia 110
- Grabar André 10–12, 100–102, 104, 105, 107, 108, 113
- Gray Douglas 134
- Grewe Cordula 148
- Groblicki Julian 67
- Gryglewicz Tomasz 9, 151
- Grzegorzcyk Anna 16
- Grzegorz z Nazjanzu, św. 36
- Grzeszczak Jan 222
- Grzybek Stanisław 47
- Guardini Romano 52
- Guercino (właśc. Giovanni Francesco Barbieri) 142
- Guerry Émile 16, 20, 22, 23, 39, 48, 53, 182, 184, 185, 195
- Hackel Alfred 117
- Haldon John 104
- Halleux Robert 125
- Harguindéguy Raymond 163
- Harley Robert 124
- Harris Anne 145
- Heckscher William S. 60
- Heidegger Martin 22
- Heimann Adelheid 117
- Henry Tom 144
- Herrmann John 205
- Hetland Leif 84, 85
- Hiacynta, św. (z Fatimy, właśc. Jacinta Marto) 174
- Hildegarda z Bingen, św. 12, 110, 212–214
- Hoffmann Konrad 122
- Horrox Rosemay 136
- Horsley Richard A. 45
- Hospinian Rudolf 141
- Hryniewicz Waclaw 88, 89
- Hryszko Barbara 110
- Huizinga Johann 7
- Humfrey Peter 142
- Incigneri Brian J. 82
- Innocenty XII, papież 186
- Ireneusz z Lyonu, św. 28
- Iwan III Srogi, wielki książę moskiewski 118
- Iwaszkiewicz Justyna 204
- Iwaszkiewicz-Wronikowska Bożena 204
- Izaak, bibl. 36, 88, 128
- Izajasz, bibl. 35, 44, 76, 105, 106, 107, 137, 207
- Jair, bibl. 42
- Jakub (patriarcha), bibl. 36, 44, 46, 57, 58, 62
- Jakub Apostoł, bibl. 125
- Jakub z Kokkinobaphos 109, 126
- Jan Chrzyciel, bibl. 78, 79
- Jan Damasceński, św. 106, 210
- Jan Ewangelista, bibl. 108, 131
- Jan od Krzyża, św. 57, 134, 213, 214
- Jan Paweł II, papież, św. 24, 25, 47, 67–73, 81

- Jaworski Marian 47  
 Jensen Robin Margaret 10, 98, 99, 204  
 Jeremias Joachim 23, 51, 52  
 Jezler Peter 129  
 Jezus Chrystus 9, 11, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 32, 34, 37–44, 46–62, 64, 67, 70–73, 76–84, 86, 87, 90, 91, 93, 95, 99–101, 103–110, 112, 113, 117, 119, 120, 124, 125, 128, 131–134, 136–139, 144, 147, 162, 164, 179, 184–186, 188, 189, 194, 195, 204–207, 210, 213–215, 217, 219  
 Joachim z Fiore 222  
 Johnson Bill 84, 85  
 Jonas Hans 46, 75  
 Józef (mąż Maryi), bibl. 56–61, 75, 77, 80, 144, 145  
 Józef (patriarcha), bibl. 46, 57, 58, 62  
 Józef z Arymatei, bibl. 131  
 Juliusz Cezar (właśc. Gaius Iulius Caesar) 82  
 Jurewicz Oktawiusz 104, 206  
 Jusiak Janusz 193  
 Kalinowski Lech 9  
 Kalwin Jan 21, 140, 143  
 Kałużny Józef Cezary 17, 98  
 Kantorowicz Ernst 11, 124  
 Karlin-Hayter Patricia 104  
 Karol II Habsburg, król Hiszpanii 186  
 Karol V Mądry, król Francji 130  
 Karol Wielki, cesarz 123  
 Kasiłowski Piotr 44, 55  
 Kasper Walter 22  
 Kasperowicz Ryszard 10  
 Kazimirowski Eugeniusz 9, 213, 215  
 Kemperdick Stephan 132, 133  
 Kertzer David 160  
 Kiereś Henryk 217  
 Kierkegaard Søren 22  
 Kijewska Agnieszka 222  
 Kiley Dan 74  
 Kirgin Martin 99  
 Kitowska-Lysiak Małgorzata 10  
 Klauza Karol 210  
 Klee Paul 151  
 Klein Peter 132  
 Kleinclausz Arthur 132  
 Klenck Paul 149  
 Kluszczyński Ryszard 7, 8, 16  
 Knipping John 141  
 Kobielus Stanisław 89  
 Konersmann Ralf 7  
 Kosmas Indikopleustes 106  
 Kostyrko Teresa 8  
 Kotowa Barbara 8  
 Kowalczyk Stanisław 22  
 Kowalska Faustyna, św. 12, 198, 213, 216, 217  
 Kozubska Ewa 146  
 Kramiszewska Aneta 12, 212  
 Krasny Piotr 141  
 Kreglinger Gisela H. 138  
 Krescencja z Kaufbeuren, św. (właśc. Crescence de Kaufbeuren) 12  
 Królikowska Anna 211, 217  
 Krzyszowski Zbigniew 61  
 Kudasiewicz Józef 27, 29, 30, 45, 52  
 Küng Hans 66  
 Kupczak Jarosław 65  
 Kurzej Michał 141  
 L'Orange Hans P. 12, 206, 207  
 Labuda Adam 129  
 Lachowski Marcin 10  
 Lameński Lechosław 10  
 Land Kenneth 75  
 Lassus Jean 111  
 Lazarev Wiktor 10, 11, 114–117  
 Le Noir Jean 134  
 Lea, bibl. 34  
 Leon III Izauryjczyk, cesarz 104  
 Leon XIII, papież 186, 187, 190, 191  
 Lewi, bibl. 30  
 Linardou Kallirroé 109  
 Lo Celia 75  
 Logvin Hrihorij 114  
 Lohfink Gerhard 36, 51, 52, 64

- Lotto Lorenzo 142  
Lowrie Walter 100  
Luca di Tommè 142  
Lucco Mauro 142  
Ludgarda, św. 133  
Ludovica, przełożona Zgromadzenia Sióstr  
Misjonarek Matki Bożej Apostołów 164,  
165  
Luter Marcin 21, 141  
Łach Jan 38, 44, 45  
Łazarz, bibl. 43, 46, 49, 50  
Łoski Włodzimierz 104, 152  
Łucja (z Fatimy, właśc. Lúcia de Jesus dos  
Santos OCD) 174  
Łukaszewska-Haberkowa Justyna 12,  
212–214  
Łukaszuk Tadeusz 210  
Magnard Henri 147  
Magritte René 151  
Maier Gerhard 31  
Mâle Émile 10, 117, 130, 132, 141  
Malouel Jean 131, 132  
Małyśiak Stanisław 72  
Mandeville John 134  
Mango Cyril 104  
Mansi Giovanni D. 20, 104  
Manson Thomas W. 46  
Marchel Witold 23, 24, 28, 30–33, 35, 38,  
43, 52–54, 56, 64  
Maria (z Betanii), bibl. 49  
Mariusz Wiktoryn (właśc. Gaius Marius  
Victorinus) 20  
Marmion Kolumban 23  
Marta (z Betanii), bibl. 49  
Martin John 22, 147  
Maryja, bibl. 58, 59, 62, 77, 110, 131, 132,  
144, 174  
Maryniarczyk Andrzej 16, 187, 193  
Masaccio (właśc. Tommaso di Ser Giovanni  
di Simone) 135, 136  
Masson Hervé 61  
Mathews Thomas F. 107  
Matisse Henri 152  
Mazur Piotr S. 34  
McCall Patricia 75  
McLanahan Sara 75  
Mechtylda z Hackeborn, św. 133  
Mehoffer Józef 150  
Meiss Millard 126  
Mengelberg Wilhelm 149  
Merleau-Ponty Maurice 17  
Meyendorff John 104  
Meyvaert Paul 10, 122  
Mędala Stanisław 46  
Michał Anioł (właśc. Michelangelo di Lo-  
dovico Buonarroti Simoni) 10, 139, 140,  
146, 148, 150  
Mickiewicz Franciszek 26, 55  
Mielcarek Krzysztof 47, 48  
Migut Bogusław 58, 63  
Mingione Enzo 158  
Minott Charles 60  
Młynarz Bogna 189  
Mojżesz, bibl. 28, 36, 98, 99, 103, 123, 151  
Mojżyn Norbert 11, 198  
Molè Wojśław 115  
Moltmann Jürgen 66  
Moretti Enrico 159  
Murillo Bartolomé Esteban 114  
Mycek Stanisław 91  
Natan, bibl. 31, 32  
Naumowicz Józef 36  
Nelson Robert 107  
Neuman Jan Sture 93  
Newsom Carol A. 34, 41  
Niel Fernand 75  
Nietzsche Fryderyk 22  
Nishino Yoshiaki 136  
Noe, bibl. 28  
Noel William 123, 124  
Norbert de Xanten, św. 130  
Nowacjan 61

- Oktawian August (właśc. Gaius Octavius Thurinus) 82  
 Onasch Konrad 11, 115, 116, 120  
 Ordon Hubert 39, 59  
 Orygenes 20, 58  
 Owidiusz (właśc. Publiusz Owidiusz Nazo) 76, 77  
 Ozeasz, bibl. 29
- Padovani Serena 140  
 Palamas Grzegorz, św. 110  
 Paleolog Zoe 118  
 Palusiński Jan 187, 188  
 Panofsky Erwin 7, 17  
 Parascandola John 169  
 Paweł Apostoł, bibl. 54, 68, 128, 205  
 Payan Paul 131  
 Pegg Mark 75  
 Pelc Małgorzata 187  
 Pieradzka Krystyna 137  
 Pietras Henryk 65, 67  
 Pio, św. (właśc. Francesco Forgione) 173, 174  
 Piotr Apostoł, bibl. 44, 48, 53, 142, 205  
 Piotr Lombard 126  
 Piotrowski Eligiusz 85, 89–92  
 Piper Ferdinand 9  
 Pius IX, papież 22, 57, 149  
 Pius XI, papież 23, 181  
 Planque Augustin 163, 166  
 Platon 86, 104  
 Plotyn 104, 111  
 Polzer Joseph 135  
 Porębski Mieczysław 9  
 Posacki Aleksander 75  
 Potifar, bibl. 57  
 Pozzo Andrea 141, 142  
 Prcela Ivan 57  
 Prigent Pierre 99  
 Przybył Elżbieta 75  
 Pseudo-Dionizy Areopagita 111  
 Ptak Fabiana 188
- Quarton Enguerrand 138
- Quirini-Popławska Danuta 11
- Rabula, mnich syryjski 99  
 Rachela, bibl. 34, 57  
 Radler Gudrun 129  
 Rafael (właśc. Raffaello Santi) 139, 140, 148, 150  
 Rak Piotr 56  
 Rakocy Waldemar 56  
 Ratzinger Joseph 37, 39, 44, 48, 49, 51, 153  
 Rauchmiller Matthias 145  
 Ravasio Piero 161, 162  
 Réau Louis 129, 134, 138, 140  
 Rembrandt Harmenszoon van Rijn 143  
 Rémy Jean 22  
 Renier de Huy 125  
 Retkowska Lidia 11  
 Reynaud Nicole 136  
 Ribalta Juan 142  
 Ribera Jusepe de (zwany Lo Spagnoletto) 142
- Rienecker Fritz 31  
 Ringe Sharon H. 34, 41  
 Ritschl Dietrich 21  
 Rivière Jean 66  
 Rodd Cyril 56  
 Rogowski Anastazy 147  
 Rolin Jean 130, 131  
 Romain Rolland 152  
 Romaniuk Kazimierz 24  
 Ronchi Anna Teresa 158  
 Rosenkranz Karl 9  
 Ross Leslie 138, 151  
 Różycka-Bryzek Anna 10, 13, 103, 104, 110, 111, 206, 207, 210  
 Rublow Andriej 114–116, 121, 152, 202, 215  
 Rudolph Kurt 75  
 Ruffini Ernesto 171  
 Rumianek Ryszard 28, 30, 35  
 Ruotolo Dolindo 155  
 Ryś Grzegorz 34  
 Rzepińska Maria 10, 110, 140

- Salimbeni Ventura 142  
Saller Richard 160  
Sanchez François 162, 170, 172, 173  
Sander Jochen 132, 133  
Sara, bibl. 115  
Sartre Jean-Paul 22  
Schaff Philip 49  
Schapiro Meyer 60  
Schneider Daniel 75  
Schnieper Annemarie 11, 115, 116, 120  
Scholz Piotr 7, 16  
Scola Angelo 93  
Secomska Krystyna 129  
Seidenstein Joanna 143  
Sesboüé Bernard 66, 67  
Sforza Ludovico 158  
Shanks Hershel 76  
Shepherd Massey Jr. 204  
Siecinski Edward 66  
Siemaszko Aleksander 206  
Simpson William S. 134  
Six Jean-François 149  
Skubiszewski Piotr 10, 11, 13, 123, 205–208  
Słomka Walerian 52  
Sochoń Jan 36  
Sordyl Krzysztof 61  
Sójka Jacek 8  
Speyr Adrienne von 93, 95  
Stabryła Stanisław 76, 77  
Stebart Mieczysław 176  
Stoichita Victor 12, 212  
Stróżewski Władysław 111  
Strzygowski Josef 7, 16  
Sulikowska-Gąska Aleksandra 11, 116, 117, 119–121  
Summerall Henry 63  
Suzo Henryk 133  
Swanson Robert 131  
Swetoniusz (właśc. Gaius Suetonius Tranquillus) 81, 82  
Symeon Nowy Teolog, św. 110  
Symeon, bibl. 59  
Szałata Kazimierz 167, 168  
Szczepan, bibl. 105, 106  
Szczęśniak Maria 110, 183  
Szczurek Jan 16, 19, 20, 22, 25, 26, 31–34, 39, 40, 42, 45, 46, 51, 53, 55, 56, 61, 65–67, 186  
Szpak Andrzej 187  
Szymik Stefan 58, 60, 63  
Szymona Wiesław 51  
Tach Laura 75  
Tacyt (właśc. Publius Cornelius Tacitus) 82  
Tajber Zofia Paula 188, 189  
Tamar, bibl. 34  
Taranczewski Paweł 17, 110  
Tauler Jan 133  
Tendera Paulina 111  
Teodor Studyta, św. 106, 210  
Teodozjusz I Wielki, cesarz 103, 204  
Teodulf, biskup Orleanu 122, 123  
Teofan Grek 113, 114  
Teresa z Ávili, św. (właśc. Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada) 57, 134, 145, 211  
Teresa z Lisieux, św. (właśc. Marie Françoise Thérèse Martin) 23  
Tertulian 20  
Tiepolo Giovanni Battista 143  
Tomasz z Akwinu, św. 16, 34, 190–192  
Tomicz Szymon 117  
Tomkowski Jan 146  
Tonkiel Zbigniew 67  
Topolski Jerzy 16  
Topp Izolda 16  
Treppa Zbigniew 9, 11, 12, 197, 198, 211, 212, 215–217  
Trichet Pierre 163  
Trzcińska Izabela 110  
Tycjan (właśc. Tiziano Vecellio) 142  
Tytus Flawiusz (właśc. Titus Flavius Sabinus Vespasianus) 82  
Urban VIII, papież 112, 130  
Uspienski Leonid 210

- Valensin Albert 182, 194  
 Valensin Auguste 16, 182, 185, 193–195  
 Valtorta Maria 155  
 Van Aarde Andries 76–81, 83, 84, 95  
 Van den Hoek Annewies 205  
 Van der Horst Koert 123  
 Van der Weyden Rogier 132, 133  
 Velázquez Diego 142  
 Veronese Paolo (właśc. Paolo Caliari) 143  
 Viazzo Pier 157, 158  
 Viladesau Richard 146  
  
 Walter Christopher 108, 112, 113, 119  
 Warburg Aby 7, 16, 117, 150  
 Warzecha Julian 26, 43  
 Wasyl III Iwanowicz, wielki książę moskiewski 118  
 Weaver Denny 45  
 Weiditz Hans Młodszy 144  
 Weitzmann Kurt 10, 12, 105, 107, 204, 205  
 Wespazjan (właśc. Titus Flavius Vespasianus) 82, 83  
 Wierciński Andrzej 36  
 Wilk Michał 82, 83  
 Winn Adam 82, 83  
  
 Wirth Jean 129  
 Witaszek Gabriel 39, 56  
 Wojciechowski Michał 80, 81  
 Wolinski Joseph 66, 67  
 Wołoszanka Helena 118  
 Woodard Roger 84  
 Wüstefeld Wilhelmina 123  
 Wyczółkowski Leon 215  
 Wypiański Stanisław 149, 150  
  
 Xhayet Geneviève 125  
  
 Young Arthur 75, 158  
  
 Zacheusz, bibl. 46  
 Zaluska Yolanta 127  
 Zamiara Krystyna 8  
 Zawadzka Halina 194  
 Zega Włodzimierz 68  
 Zeidler-Janiszewska Anna 7, 8, 16, 17  
 Ziemba Antoni 132–135  
  
 Воронин Николай 10  
 Косточкин Владимир 10  
 Монгайт Александр 11  
 Подобедова Ольга 11

## Summary

# **Image of God the Father According to the Message of S. Eugenia Ravasio in the Context of the Iconographic Tradition: A Cultural Study**

The goal of this book is to present a comprehensive analysis of the image of God the Father that originated as an iconographic novelty in the 20<sup>th</sup> century. This pictorial image came into being based on the “Message” given to the Church by sister Eugenia Elisabetta Ravasio. In 1932, this Italian nun, during a private mystical vision received a “Message” from God the Father Himself. The “Message” calls for deeper recognition and special worship of God the Father. Until now, the image has not been studied in a proper way, as the first Divine Person has not been given enough consideration (also if it comes to iconography) in comparison to other Divine Persons.

The work created according to the instructions of the “Message” shows God the Father as a young man, with no facial hair, sitting, with His right hand blessing and His left hand holding a blue globe. The first Divine Person is rimmed by a mandorla with angels. There is a sceptre and a crown at His feet. The whole work resembles an icon.

The analysis and interpretation of the work is conducted in three main parts. The first part incorporates studies about God being the Father: the Bible, the teaching of the Catholic Church, and contemporary concepts of God’s fatherhood. The latter are sometimes openly contrary to the teaching of the Church showing current trends in approaching the controversial topic of the Father’s suffering.

The second part is the iconography concerning God the Father (starting from Early Christian art making tentative attempts to depict the Holy Trinity, through the Byzantine art rejecting any endeavours to show the image of the Father, up to the contemporary idea of the Father as a bearded old man). This chapter emphasizes the cultural determinants of the emergence of specific representations of the Father, and then its culture-forming functions (if any, because some images

of the First Divine Person were not continued in later Christian art). The basic source of this part of the study is the analysis of particular works of art.

The third part comprises personal experiences of s. Eugenia Ravasio (her life and work). This part includes an analysis of the very image of God the Father according to the “Message” of S. Eugenia. In order to carry out such an analysis, first it is necessary to learn about Eugenia’s biography: the cultural environment from which she came, the circumstances in which the “Message” first appeared, Eugenia functioning as the mother superior, and her further life. The basic source of this part is the study by Capuchin Friar Andrea D’Ascanio who knew s. Eugenia personally. At the end of the third part, the “Message” itself and the accusations against it were subject to a thorough analysis.

The image analysis is carried out according to the tools appropriate to the history of art, enriched with a cultural perspective. The image is treated as a history witness whose credibility is verified, among others, through questions about reused iconographic schemes, compositional borrowings and quotations, and the awareness of cultural contexts. Comparative studies allow us to determine to what extent the image is a novelty in art, and in which ways it draws from previous artistic solutions. Semiotics and semiology were useful in the classification of the image’s elements. All of the above aspects point to numerous ways of interpretation and reflect complex and often complicated methods of functioning of the image in culture.

The creation and popularity of the image is very interesting from the cultural point of view. The present time is believed to be affected by the crisis of fatherhood. The image of the first Divine Person can (and should) be seen as an answer to this crisis. The image of God the Father, although organically connected with the “Message” of s. Eugenia Ravasio, has become an independent medium of communication. The depiction uses its own language, which is not supplementary or prior to the written word. It is self-sufficient, extremely rich and requires appropriate research tools. In a way, the image is the culmination point of already existing reflections on God the Father. At the same time, however, it opens the new horizons for further studies and analyses of the Divine fatherhood.

