

Ks. JAN DANIEL SZCZUREK (Kraków)

MIEJSCE TAJEMNICY TRÓJCY ŚWIĘTEJ W TEOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

Katechizm Kościoła katolickiego (KKK) stwierdza, że „tajemnica Trójcy Świętej jest centralną tajemnicą wiary i życia chrześcijańskiego. Jest tajemnicą Boga w Nim samym. Jest więc źródłem wszystkich tajemnic wiary i jest światłem, które je oświeca” (KKK 234). Godnym uwagi jest stwierdzenie, że jest to tajemnica „wiary i życia”, co oznacza, że tajemnica Trójcy Świętej ma kształtować nie tylko przekonanie chrześcijan o Bogu żywym, ale także ich codzienne postępowanie. Dlatego właśnie Kościół nigdy nie zaprzestał wyznawać wiary w Trójcę Świętą. Jej wyrazem jest przede wszystkim liturgia sakramentu chrztu św., udzielanego od początku w imię Trójcy Świętej. Zresztą, każda czynność liturgiczna Kościoła miała zawsze charakter trynitarny, co widać szczególnie wyraźnie w zakończeniach oracji i w doksologii zamykającej modlitwy eucharystyczne. Ponadto, każda modlitwa chrześcijanina, zarówno publiczna, jak i prywatna zaczyna się znakiem Krzyża św., który przez wspomnienie imion Ojca, Syna i Ducha Świętego jest najkrótszym wyznaniem wiary w Trójcę Świętą.

Jednak coraz częściej teologowie zwracają uwagę, że pomimo obecności tej prawdy w modlitwie i nauczaniu Kościoła, nie kształtuje ona w sposób zadowalający świadomości ani codziennego życia wiernych. Patrząc na nie można bowiem mieć wątpliwości, czy rzeczywiście jest to dla nich centralna prawda wiary i życia, czy rzeczywiście oznacza ona świadomość uczestnictwa w cudownej wymianie miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Hanspeter Heinz zauważa, że zdaniem niektórych teologów brak wpływu doktryny trynitarniej na pobożność chrześcijańską prowadzi do ukrytej islamizacji chrześcijaństwa¹.

Jednym z wpływowych teologów, który podkreśla brak rozwiniętej świadomości trynitarniej u współczesnych chrześcijan, jest Karol Rahner.

¹ H. Heinz, *Variationen zum Thema 'Trinitarische Einheit'*, [w:] M. Boehnke, H. Heinz (wyd.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott*, Düsseldorf 1985, s. 339.

Jego zdaniem chrześcijanie w swym codziennym życiu są niemal bezwzględnymi monoteistami i gdyby prawdę o Trójcy Świętej wykreślić z wyznania wiary, to większość literatury religijnej pozostałaby niezmienną. Nawet wyznanie wiary we Wcielenie, jego zdaniem, nie rozwiązuje problemu. Mówiąc bowiem o Wcieleniu, myśli się raczej o Bogu, który stał się człowiekiem, czyli myśli się o jednej boskiej osobie, która przyjęła ludzkie ciało, a nie myśli się o tym, że jest to jedna z trzech osób Bożych, czyli osoba Słowa (*Logos*). Rahner sądzi, że u większości chrześcijan wyobrażenie o Wcieleniu jest takie, jakby w ogóle istniała tylko jedna osoba Boża. Według niego nie wystarczy więc, aby chrystologia była nowoczesna i naukowa. Musi ona także wyraźnie określać, która z osób Bożych stała się człowiekiem i jakie znaczenie ma fakt, że właśnie Słowo stało się ciałem. Sama wiara we Wcielenie, zdaniem Rahnera, długo jeszcze nie będzie dowodem na to, że w zwyczajnej pobożności chrześcijańskiej prawda o Trójcy Świętej ma duże znaczenie².

Nie tylko codzienne życie chrześcijan nie odzwierciedla w pełni trynitarnej wiary Kościoła. Okazuje się bowiem, że teologia również ma sobie coś do zarzucenia pod tym względem. Wiliam J. Hill zauważa, że spośród prawd chrześcijańskich żadna nie została tak teologicznie zaniedbana, jak tajemnica Trójcy Świętej, chociaż powinna zajmować centralne miejsce w teologii. Mówi ona bowiem równocześnie o Bogu samym w sobie i o Bogu zaangażowanym zbawczo w dzieje świata. Najczęściej przyjmowaną postawą wobec prawdy o trójjedyności Boga, zdaniem Hilla, jest indyferentyzm istniejący niezależnie od formalnego wyznania wiary w Trójkę Świętą. Indyferentyzm taki traktuje tajemnicę jako swego rodzaju mistyfikację³.

Szukając źródeł wspomnianego stanu rzeczy, Leo Scheffczyk zauważa, że jest on niewątpliwie spowodowany przez kantowską i oświeceniową krytykę doktryny trynitarnej, według której prawda o Trójcy Świętej jest pozbawiona znaczenia praktycznego⁴. Immanuel Kant uważa bowiem, że „nauka o Trójcy Świętej rozumianej dosłownie nie ma znaczenia praktycznego”⁵. Podobną postawę wobec tajemnicy Trójcy

² K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenturgrund der Heilsgeschichte*, [w:] *Mysterium salutis*, t. 2, Einsiedeln 1966, s. 319–321.

³ W. J. Hill, *The Three-Personed God. The Trinity as a Mystery of Salvation*, Washington 1982, s. IX.

⁴ L. Scheffczyk, *Uneingelöste Traditionen der Trinitätslehre*, [w:] *Quaestiones disputatae* 101, s. 47.

⁵ „Aus der Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen” (I. Kant, *Der Streit der Fakultäten A 50*, w: I. Kant, *Gesammelte Werke*, wyd. W. Weischedel, t. 6, s. 303, za: W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1983, s. 320).

Świętej przyjmuje Friedrich Schleiermacher, który twierdzi, że „nasza wiara w Chrystusa i nasza z Nim zażyłość pozostałyby takie same, gdybyśmy nie mieli żadnych informacji również o tym transcendentnym fakcie”, czyli o trójjedności Boga⁶. Zdaniem Waltera Kaspera postawa Schleiermachera odzwierciedla postawę wielu chrześcijan, co jest prężnym wyzwaniem dla teologii współczesnej. Będzie ona w stanie mu sprostać, gdy dziejzobawczy aspekt wyznania wiary zdoła zakotwiczyć z powrotem (czyli tak, jak to miało miejsce w okresie patrystycznym) w trynitarnym wyznaniu naszej wiary. Chodzi więc o to, aby wiarę w moc dzieła zbawczego połączyć wyraźnie z tajemnicą Trójcy Świętej, dając w ten sposób specyficznym chrześcijański obraz całości rzeczywistości, jako odpowiedź na współczesne ruchy neognostyczne⁷.

Obecnie coraz więcej teologów podejmuje wspomniane wyzwanie. Do pracy nad przywróceniem teologii trynitarnej jej właściwego miejsca włączyli się zarówno teologowie katoliccy, jak i protestanccy. Ze względu na wniesione *novum* wypada wspomnieć spośród teologów katolickich przede wszystkim Karola Rahnera i Heriberta Mühlena, zaś spośród teologów protestanckich — Eberharda Jüngela i Jürgena Moltmanna⁸. Wzrost zainteresowania teologią trynitarną jest związany z dyskusjami filozoficznymi i teologicznymi wokół zagadnienia osoby. Grigorias Larentzakis zauważa na przykład, że przełom w teologii polega na przeniesieniu centrum uwagi z abstrakcyjnej natury Boga (*ousia*) na konkretną osobę (*hypóstasis*)⁹. Zwrócenie więc uwagi na osobowość Boga, która faktycznie jest trójosobowością, sprawia, że Bóg prawdziwy staje się znacznie bliższy człowiekowi. Jeden z teologów francuskich, André Dumas, zwraca na przykład uwagę, że nietrynitarny monoteizm rodzi niebezpieczeństwo pomylenia Boga z transcendentną zasadą istniejącą poza światem oraz przecoczenia Jego ożywiającego przyjscia do swoich, czyli Wcielenia. Przyta-

⁶ *Der christliche Glaube*, wyd. M. Redeker, t. 2, Berlin 1960, s. 461 (por. s. 170).

⁷ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1983, s. 321.

⁸ K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, [w:] *Mysterium salutis*, t. 2, s. 317—397, H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund (Münsterische Beiträge zur Theologie, 26)*, Münster 1963; J. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1986. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980. Por. Hill, *iw.*, s. IX.

⁹ G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, [w:] W. Breuning (wyd.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg—Basel—Wien 1984, s. 80 (*Quaestiones disputatae* 101).

cza on metaforę, którą często powtarzano w czasach patrystycznych: bez trynitarnej istoty Bóg pozostaje odległym i oślepiającym słońcem¹⁰.

Rozwój dyskusji wokół problematyki osoby oraz potrzeba dialogu ze światem, który przejawia postawy ateistyczne, wpływają na wzrost zainteresowania teologią trynitarą. Walter Kasper jest zdania, że najbardziej adekwatną odpowiedzią na współczesny ateizm jest monoteizm trynitarny. Uważa on, że zarówno ateistyczny jak i teistyczny punkt widzenia są trudne do utrzymania. Kształt współczesnego ateizmu i sposób stawiania pytania o Boga skłaniają do powrotu do trynitarnej wyznania wiary i do uczynienia z tajemnicy Trójcy Świętej „gramatyki” całej teologii¹¹.

Kasper jest bowiem przekonany, że era nowożytna odrzuciła abstrakcyjny teizm wyznający istnienie jednego osobowego Boga, który jako absolutnie doskonałe „Ty” w dialogu z człowiekiem staje się imperialistycznym władcą i sędzią człowieka. Takie pojęcie Boga występuje w dyskusjach filozoficznych prowadzonych przez Ch. H. Weisse’a, I. H. Fichtego, J. Senglera i innych z Heglem. Teizm pojmujący Boga jako jednoosobowego, zdaniem Kaspera, jest herezją. Taki teizm jest nie do utrzymania, ponieważ myśląc o Bogu jako transcendentnym partnerze człowieka, wyobraża Go sobie mimo wszystko jako coś istniejącego ponad wszystkim, co istnieje. W ten sposób myśli on o Nim jako o skończonej wielkości, która wpada w konflikt ze skończonością świata pojmowaną na sposób nowożytny. Prowadzi to do deistycznego ograniczenia Boga, a w rezultacie do ateistycznego wyeliminowania Go. Następnie, teizm pojmujący Boga jako jednoosobowego nie jest w stanie uchronić się przed krytyką religii, według której taki Bóg jest projekcją ludzkiego „Ja” i personifikacją ideałów człowieka¹².

Nie wszyscy podzielają stanowisko Kaspera. Josef Schumacher wyraża zdziwienie wobec przeciwstawiania ateizmowi trynitaryzmu, a nie teizmu. Również mówienie o herezji teizmu, jego zdaniem, jest chybione. Schumacher zauważa, że trudno przekonywać ateistę o istnieniu Trójcy Świętej, gdy ten odrzuca wiarę w Boga w oparciu o argumenty rozumowe. Ponadto droga od teizmu do trynitaryzmu jest uprawniona nie tylko

¹⁰ A. Dumas, *Der Dreieinzige Gott*, [w:] P. Eicher (wyd.), *Neue Summe Theologie*, t. 1, Freiburg—Basel—Wien 1989, s. 429 n.

¹¹ W. Kasper, *Der Gott...*, s. 9: „Die Antwort auf die moderne Gottesfrage und die Situation des neuzeitlichen Atheismus ist einzig und allein der Gott Jesu Christi, das trinitarische Bekenntnis, das es wieder aus dem Winkeldasein herauszuholen und zur Grammatik der gesamten Theologie zu machen gilt”.

¹² Tamże, s. 359 n.

na podstawie dziejów zbawienia i wczesnochrześcijańskiej katechezy, ale również jest to droga racjonalna¹³.

Odnosnie do argumentacji Schumachera trzeba jednak zauważyć, że nie ma rozumowego przejścia od jedyności Boga do Jego troistości. Jedyność Boga, która według nauki soboru watykańskiego I jest dostępna rozumowemu poznaniu (por. DS 3026), sugeruje raczej jedność osoby, a nie troistość. O Ojcu, Synu i Duchu Świętym dowiadujemy się tylko z objawienia (por. Mt 11,27). Natomiast triady odkrywane w świecie stworzonym jako tzw. „ślady Trójcy Świętej” (*vestigia Trinitatis*) mogą jedynie ułatwić rozumowi ludzkiemu przyjęcie niezgłębianej tajemnicy, poznanej wcześniej z objawienia. Ponadto wydaje się, że Schumacher nie do końca rozumie argumentację Kaspera, który kładzie nacisk na krytykę koncepcji jednoosobowego Boga. Koncepcja taka jest oczywiście herezją, ponieważ centralnym dogmatem wiary jest trójosobowość Boga (por. DS 177). Droga od ateizmu przez teizm do trynitaryzmu, którą proponuje Schumacher, wydaje się drogą analogiczną do drogi od pogaństwa przez judaizm do chrześcijaństwa, która została odrzucona na tzw. soborze jerozolimskim (por. Dz 15,5.28—29). Oczywiście, że abstrakcyjne rozważania na temat Trójcy Świętej nie przekonają współczesnego ateisty-humanisty, dla którego Bóg-Absolut jest ograniczeniem wolności. Jest natomiast bardziej prawdopodobne, że przekona go prawda o Bogu, który solidaryzuje się z człowiekiem, czyli o Ojcu, który tak świat umiłował, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy, miał życie wieczne (por. J 3,16), o Synu, który nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć (Mt 20, 28) i o Duchu Świętym, który posłany przez Ojca i Syna daje ludziom wolność (por. 2 Kor 3,17).

Istnieją więc co najmniej dwa motywy przywrócenia teologii trynitarnej jej właściwego miejsca: nakaz misyjny Chrystusa (Mt 28,19), który prawdzie o Trójcy Świętej nadaje fundamentalny charakter oraz wyzwanie ateistycznego świata, który odrzuca Boga ograniczającego wolność człowieka. Nie ulega więc wątpliwości, że traktat o Trójcy Świętej ma charakter zasadniczy i należy go wyróżnić wśród innych traktatów teologii dogmatycznej. Lecz jakie jest jego właściwe miejsce? Wbrew pozorom teologowie nie są tu jednomyślni. W tradycyjnym wykładzie teologii dogmatycznej traktat ów jest jakby wyizolowany od pozostałych ze względu na swój spekulatywny charakter i zajmuje miejsce po traktacie o Bogu jedynym. Do wyjątków należą teologowie, którzy w przeszłości

¹³ J. Schumacher, *Der Moderne Mensch und sein Weg zum dreieinigen Gott*, [w:] G. Schweiger (wyd.), *Der Dreifaltige Gott und das Leben des Christen. Internationales theologisches Symposium zur Trinitätslehre* (28./29. 11. 1991), St. Ottilien 1993, s. 18 n. (*Studien zur Theologie und Geschichte*, 11).

umieszczali go na pierwszym miejscu. Są to przede wszystkim A. Stolz OSB i M. Schmaus.

Autorzy najnowszych podręczników teologii dogmatycznej starają się wyróżnić problematykę trynitarną. W. Kasper w dziele pt. *Der Gott Jesu Christi*¹⁴ prawdę o Trójcy Świętej stawia na pierwszym miejscu, łącząc równocześnie w jeden traktat rozprawy *De Deo uno* i *De Deo trino*. Podobnie czyni J.-H. Nicolas w syntezie dogmatyki tomistycznej zatytułowanej *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*¹⁵. Natomiast dwutomowy podręcznik teologii dogmatycznej *Handbuch der Dogmatik*, wydany przez Th. Schneidera¹⁶, umieszcza traktat o Trójcy Świętej na końcu drugiego tomu po wykładzie na temat eschatologii i traktuje go jako syntezę całości teologii dogmatycznej. Widać więc, że współcześni teologowie nie są jednomyślni co do miejsca teologii trynitarniej w całości teologii. Istnieje więc problem metodologiczny dotyczący miejsca teologii trynitarniej w całości teologii dogmatycznej.

Można w tej kwestii wyróżnić trzy stanowiska. Jedno z nich zajmują autorzy inspirowani tradycją ewangelicką i traktują oni teologię trynitarną jako ogólną naukę o Bogu jedynym w troistości osób. Drugie stanowisko, mniej rozpowszechnione, zajmują teologowie nawiązujący do myśli neoprotestanckiej. Uważają oni, że teologia trynitarna powinna stanowić podsumowanie całej teologii. Natomiast trzecie stanowisko reprezentuje grupa autorów, którzy przyjmują porządek traktatów ustalony przez św. Tomasza¹⁷. Każde z tych stanowisk ma swoje uzasadnienie.

Porządek przyjęty przez św. Tomasza, zdaniem Kaspera, opiera się na dwu wstępnych założeniach. Pierwsze z nich utrzymuje, że *theologia* posiada pierwszeństwo przed *iokonomia*. Jest tak dlatego, że w teologii chodzi przede wszystkim o działanie i słowo Boga wyjaśniane i ujmowane właśnie jako działanie Boże, czyli *sub ratione Dei*. Teologia wyznacza w ten sposób punkt widzenia na dzieje zbawienia. Jest to oczywiście związane z rozumieniem teologii jako nauki, która różni się od innych nauk tym właśnie, że wszystko rozpatruje ze względu na stosunek do Boga. Dlatego też traktat *De Deo trino* powinien znajdować się po traktacie *De Deo uno*. Drugim wstępnym założeniem leżącym u podstaw Tomaszowego porządku jest przyjęcie istoty (natury) Bożej za punkt wyjścia i rozważanie troistości osób w obrębie jedności natury. Jest to właściwie augustyński punkt wyjścia i charakteryzuje on zachodnią teologię trynitarną. Według Kaspera taka opcja sprawia, że teologia trynitarna

¹⁴ Mainz 1983 (drugie wydanie), ss. 406.

¹⁵ Fribourg Suisse (Editions Universitaires), Paris (Beauchesne) drugie wydanie 1986, ss. 1248.

¹⁶ Düsseldorf 1992, t. 1 ss. 584, t. 2 ss. 611.

¹⁷ Por. K a s p e r, *Des Gott...*, 378 n.

nie ma większego znaczenia dla teologicznego ujęcia dziejów zbawienia i dla pozostałych traktatów dogmatycznych¹⁸.

Przeniesienie teologii trynitarnej na koniec dogmatyki i traktowanie jej jako „sumy” całej teologii jest dziełem Friedricha Schleiermachera. Jego stanowisko zostało przyjęte przez niektórych teologów katolickich oraz przez słynny *Katechizm holenderski*. Zwolennicy tego stanowiska uważają, że teologia trynitarzna stanowi zwieńczenie i podsumowanie całej teologii. Umieszczenie teologii trynitarnej na końcu dogmatyki może jednak prowadzić do dewaluacji nauki o Trójcy Świętej. Zdaniem Kaspera, u Schleiermachera jest aż nadto widoczne, że przy takiej opcji teologia trynitarzna staje się jakby „wisiorkiem” teologii. Ponadto, takie traktowanie teologii trynitarnej sprawia, że nie widać jej związku z innymi traktatami dogmatycznymi¹⁹.

Innego zdania jest Jürgen Werbick, autor traktatu o Trójcy Świętej we wspomnianym podręczniku dogmatyki katolickiej Schneidera. Powołuje się on na E. Schlinka²⁰ i podkreśla, że nie można mówić o Bogu Stwórcy, o Chrystusie Odkupicielu, o Duchu Świętym ani o Kościele bez odniesienia do Ojca, który przez Syna w Duchu Świętym powołuje człowieka do udziału we wspólnocie życia. W ten sposób każdy traktat implikuje teologię trynitarzną, która dopiero po przedłożeniu wszystkich części teologii dogmatycznej może być odpowiednio ukształtowana i systematycznie opracowana. Teologia trynitarzna umieszczona na końcu dogmatyki ostatecznie wyjaśnia więc to, co we wcześniejszych rozważaniach zostało już określone i dzięki temu nie może być pojmowana jako jakiś dodatek do teologii, lecz jest sumą i kwintesencją całej dogmatyki²¹.

Zasadniczym argumentem dla Werbicka za takim porządkiem traktatów jest porządek poznawczy (*ratio cognoscendi*). Teologia może mówić o Trójcy Świętej tylko wówczas, gdy zmierza do przedstawienia historycznego samoobjawienia i samoudzielania się Boga. Teologia trynitarzna może być budowana jedynie w oparciu o dzieje zbawienia. Dopóki więc nie zostaną wyczerpująco przedstawione dzieje zbawienia nie można, zdaniem Werbicka, przejść do teologii trynitarnej. Teologia trynitarzna na początku dogmatyki zakładałaby wiedzę, którą można uzyskać dopiero z teologicznego opracowania tych dziejów. Zatem porządek poznania ma pierwszeństwo przed porządkiem bytowania. Porządek bytowania Bożego (*ratio essendi*) jest bowiem dla nas dostępny właśnie poprzez dziejowozbawcze działanie Boga. Umieszczenie więc teologii trynitarnej przed in-

¹⁸ Tamże, s. 378 n.

¹⁹ Tamże, s. 379 n.

²⁰ *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1985.

²¹ J. Werbick, *Trinitätslehre*, [w:] *Handbuch der Dogmatik*, s. 484.

nymi traktatami prowadzi do pozbawienia jej aspektu dziejzobawczego i sprawia wrażenie jej niezależności od dziejów zbawienia. Właśnie ze względu na te dzieje wykład nauki o Trójcy Świętej należy umieścić jako ostatni, co dodatkowo nadaje mu charakter podsumowujący całą dogmatykę²².

Stanowisko zajmowane przez zwolenników priorytetu teologii trynitarnej nawiązuje do stanowiska Karola Bartha i do zasady „tylko Chrystus” (*solus Christus*). Chrystus jest nie tylko jedyną drogą do osiągnięcia zbawienia, lecz jest także fundamentalną zasadą, która oznacza, że wyłącznie dzięki Niemu możemy cokolwiek powiedzieć o Bogu. Stąd prolegomena teologii, w teologii pobarthowskiej zwane hermeneutyką teologiczną, stają się chrystologią i teologią trynitarną. Prolegomena nie są już wprowadzeniem do teologii dogmatycznej, lecz określeniem sposobu, w jaki w ogóle należy mówić o Bogu. Zatem należy zrezygnować z podziału na traktaty o Bogu jedynym i o Trójcy Świętej, zaś traktat o Trójcy Świętej należy przenieść do prolegomenów teologii dogmatycznej²³.

Określając własne stanowisko, Kasper uznaje teologię trynitarną za „gramatykę” całej teologii. „Teologicznej gramatyki” nie chce on jednak traktować jako ostatniego traktatu teologii dogmatycznej, lecz przeciwnie, umieszcza ją przed innymi traktatami jako nieodzowną do zrozumienia całej teologii. Kasper cytuje tu Rahnera, który mówi, że traktat o Trójcy Świętej umieszczony na początku nie powinien być uważany za wyczerpujący wszystkie tematy, lecz za nadający kształt następującym po nim rozważaniom²⁴. Kasper dodaje, że teologię dogmatyczną można by porównać do fugi, w której temat Trójcy Świętej nieustannie powraca. Podkreśla on, że teologia dogmatyczna ma charakterystyczną strukturę polegającą na tym, że w każdej jej części odzwierciedla się całość. Dogmatyka nie jest bowiem zbiorem zdań wyprowadzonych z jednego fundamentalnego twierdzenia. Można więc mówić o „perychorezie” poszczególnych traktatów dogmatycznych, które w określonym aspekcie ujmują całość. W ten sposób teologia trynitarna implikuje nie tyle pozostałe traktaty, co samo wyznanie wiary Kościoła, które jest ukierunkowane na jego ostateczny fundament i cel. Przedmiotem materialnym tak pojętej nauki o Trójcy Świętej jest więc całe wyznanie wiary, czyli wszystkie jego trzy części: „Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego... i w Jezusa Chrystusa... Wierzę w Ducha Świętego...” Natomiast przedmiotem formalnym teologii trynitarnej, czyli aspekt, pod jakim całość wiary jest

²² Tamże, s. 483.

²³ Kasper, *Der Gott...*, s. 379.

²⁴ K. Rahner, *Trinitätstheologie*, [w:] *Sacramentum mundi*, t. 4, s. 1025n.; za: Kasper, *Der Gott...*, s. 380

ujmowana, jest Bóg jako fundament i cel tego wyznania. Treść innych traktatów jest zrozumiała pod warunkiem, że ich przedmiot formalny jest jasno określony, czyli gdy wiadomo, co dokładnie się rozumie, gdy w tych traktatach wypowiada się słowo „Bóg”. Tak więc Kasper jest całkowicie przekonany, że teologia trynitarzna powinna być umieszczona przed innymi traktatami ²⁵.

Próbując ustosunkować się do przedstawionych stanowisk w kwestii miejsca traktatu o Trójcy Świętej trzeba zauważyć, że najszlachetniejsze wydaje się to, którego przedstawiciele przyznają teologii trynitarnej pierwsze miejsce. Stanowisko to niewiele różni się od przekonania samego św. Tomasza, który właściwie nie dzieli nauki o Trójedynym na traktat *De Deo uno* i *De Deo trino*, lecz najpierw przedstawia to, co dotyczy jedności istoty Bożej, a następnie to, co dotyczy osób Bożych ²⁶. Różnica w ujęciu proponowanym obecnie polega przede wszystkim na zmianie kolejności: o tym, co wspólne Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, rozważa się po tym, co jest wyłączną własnością każdego z Nich. Takie ujęcie bardziej odpowiada treści nauki Chrystusa i teologii greckich ojców Kościoła.

Ponadto, jeśli termin *teologia* oznacza naukę o Bogu, lub, jak chce Kasper, odpowiedzialną mowę o Bogu ²⁷, to na samym początku należy określić zakres terminu „Bóg”. Chcąc jednak wyrazić specyfikę chrześcijańskiego pojęcia Boga, nie wystarczy podkreślanie Jego jedyności, osobowości i zaangażowania w dzieje świata, ale konieczne jest przede wszystkim uwydatnienie Jego troistości. Niezwykłość trynitarnej formuły wiary domaga się jednak teologicznego rozwinięcia przy pomocy pojęć, które by pozwoliły wyrazić jedynść i troistość Boga żywego bez narażania się na błędy modalizmu, subordynacjonizmu, czy też tryteizmu. Przenoszenie tak fundamentalnej kwestii do podsumowania dogmatyki byłoby budowaniem jej gmachu, poczynając od dachu.

Postawienie teologii trynitarnej na pierwszym miejscu jako traktatu fundamentalnego dla całej dogmatyki, albo jako „załączka” całej dogmatyki, albo jako „gramatyki” całej teologii, pociąga za sobą konieczność zmiany wewnętrznej struktury nauki o Trójedynym. Trzeba więc inaczej ująć stosunek nauki o jedności Boga do nauki o Jego troistości. Kasper zwraca uwagę, że gdy mówimy o Bogu i do Boga, to przede wszystkim powinniśmy myśleć o Ojcu, którego znamy przez Syna w Duchu Świętym.

²⁵ K a s p e r, *Der Gott...*, s. 380.

²⁶ „Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad Trinitatem personarum in divinis” (*S. th.*, I, q. 27).

²⁷ „Verantwortete Rede von Gott” (K a s p e r, *Der Gott...*, s. 13).

Bóg jedyny, jak to zawsze podkreśla Augustyn, jest trójjedyny. Stąd Kasper wnioskuje, że nie można najpierw mówić o naturze Bożej, a potem dopiero o osobach. O wiele lepiej jest najpierw mówić o Ojcu, jako źródle troistości, tak jak to czyni teologia wschodnia. Dlatego też kwestie będące wcześniej treścią traktatu *O Bogu jedynym* Kasper włącza do nauki o Bogu Ojcu²⁸.

Łączenie nauki o przymiotach natury Bożej z nauką o Bogu Ojcu nie wydaje się najszluszniejsze. To prawda, że w *Credo* Boga Ojca nazywamy wszechmogącym, a Ducha Świętego Panem i Ożywicielem, co jednak nie oznacza, że Bóg Ojciec nie jest Panem i Ożywicielem, zaś Duch Święty nie jest wszechmogący. Taki sposób mówienia o osobach Trójcy Świętej jest wynikiem zastosowania metody apropiacji, czyli przypisywania imion i własności. Jednak łączenie wspomnianych kwestii na zasadzie apropiacji jakby pomniejsza bóstwo Syna i Ducha Świętego. Dla podkreślenia doskonałej równości w bóstwie i jedności wszystkich trzech osób Bożych lepiej byłoby omawiać przymioty jednej wspólnej Im natury po przedstawieniu odrębności każdej z Nich. Taki porządek, jak się wydaje, jeszcze mocniej podkreśla dziejzobawczy punkt widzenia na tajemnicę wewnętrznego życia Boga.

Dziejzobawcze ujęcie tajemnicy Trójcy Świętej nie eliminuje również teologii naturalnej. Owszem, dzieje zbawienia właśnie zakładają naturalne, wynikające z bycia stworzonym, pytanie człowieka o Boga i odpowiadają na nie w sposób przekraczający wszelkie oczekiwania. Trynitarne objawienie się Boga, podkreśla Kasper, jest zaskakującą odpowiedzią nie tylko na pytania, które człowiek stawia, ale i na pytanie, którym jest sam człowiek, mianowicie na pytanie o Boga. Dzięki temu teologia trynitarne jest chrześcijańską odpowiedzią na współczesny ateizm²⁹. Stąd proponowany przez niego wykład zagadnień trynitarne składa się z trzech części: pytanie o Boga dzisiaj, orędzie o Bogu Jezusa Chrystusa i trynitarne tajemnica Boga. Część pierwsza obejmuje problematykę związaną ze współczesnym ateizmem oraz zagadnienie poznania Boga. Część druga składa się z trzech rozdziałów przedstawiających kolejno biblijne objawienie Ojca, Syna i Ducha Świętego. W trzeciej części autor przedstawia teologiczną systematyzację danych objawienia przy pomocy pojęć wypracowanych w ciągu wieków przez umysł szukający ich zrozumienia.

²⁸ „Diese Zweiteilung der einen Gotteslehre in zwei unterschiedene Traktate ‘De Deo uno’ und ‘De Deo trino’ ist jedoch im Blick auf das Zeugnis der Schrift und der frühen Tradition, für die der eine Gott immer der Vater ist, überaus problematisch. Wir werden deshalb versuchen, die sachlichen Anliegen des Traktats ‘De Deo uno’ als Lehre von Gott dem Vater zu entfalten” (tamże, s. 187).

²⁹ Tamże, s. 381.

Przyjęty przez Kaspera schemat wykładu teologii trynitarnej jest dobrą propozycją, którą jednak trzeba, jak się wydaje, uzupełnić o treści, które z punktu widzenia dziejów zbawienia mają duże znaczenie. Należy do nich teologia osoby Boga Ojca, a także nauka o opatrności Bożej. Łatwo bowiem zauważyć, że w teologicznej refleksji najmniej uwagi poświęca się pierwszej osobie Trójcy Świętej. Teologia trzeciej osoby Trójcy Świętej, czyli pneumatologia, staje się już niemal samodzielny traktatem teologicznym, natomiast teologia pierwszej osoby nie ma nawet swej nazwy. Jean Galot TJ jest jednym z nielicznych teologów, który pragnie rozwijać nie tylko teologię, ale również i kult Boga Ojca. Proponuje on nazwę tej części teologii, która w języku polskim brzmiałaby „patrylogia”. Oczywiście, najodpowiedniejszym byłby termin „patrologia”, jednak oznacza on już inną dziedzinę teologii³⁰. Zwrócenie większej uwagi na osobę Ojca ma swe głębokie uzasadnienie w samej postawie Chrystusa: On nieustannie nam mówi o swoim i naszym Ojcu. To zadziwiające, że teologowie tak mało uwagi Mu poświęcają. Czyżby i do nich odnosiły się słowa: „A oni nie pojęli, że im mówił o Ojcu” (J 8,27)?

Inną istotną treścią, która wymaga ponownej refleksji teologicznej w ramach teologii trynitarnej, jest nauka o opatrności Bożej, rozumianej najogólniej jako opieka Boża nad światem. W teologii klasycznej traktat o opatrności Bożej najczęściej był związany z nauką o akcie stwórczym Boga. Wskutek tego nauka o opatrności Bożej pozbawiona została charakteru trynitarne, co mogło sprawiać wrażenie, jakby opieka Boża nad światem była czymś odrębnym w stosunku do realizacji planu zbawienia. Nacisk na aspekt dziejzobawczy w ujmowaniu zagadnień teologicznych doprowadził, jak się wydaje, do dewaluacji nauki o opatrności Bożej. Stąd niektórzy teologowie mówią o jej kryzysie³¹. Tymczasem według świadectwa Ewangelii opiekę nad światem zawdzięczamy przede wszystkim Ojcu: „Nie troszczcie się więc zbytnio... Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie” (Mt 6,31.32). Przejawem najwyższej troski Boga Ojca o świat, jest posłanie swego Jednorodzonego Syna, aby świat zbawił (por. J 3,16—17). Bazując na takich danych Nowego Testamentu, Galot włącza naukę o opatrności do nauki o Bogu Ojcu, czyli do patrylogii. Jego zdaniem opatrność Boża jest czymś więcej niż przedłużeniem aktu stwórczego, mianowicie jest życzliwością (gr. *eudokia*,

³⁰ J. Galot, *Découvrir le Père*, Louvain 1985, s. 29.

³¹ Por. N. H. G. Robinson, *Is Providence credible today?*, „Scottish Journal of Theology” 30:1977 s. 215—231; J. Galot, jw., s. 132—135; L. Weimer, *Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise? Analyse und Deutung des Problemstandes seit der Aufklärung*, [w:] Th. Schneider i inni (wyd.), *Vorsehung und Handeln Gottes (Quaestiones disputatae 115)*, Freiburg im Breisgau—Basel—Wien 1988, s. 17—71.

Mt 6,33), która wyraża się w posłaniu Zbawiciela i w gromadzeniu Jego uczniów ³².

Trzeba jednak zauważyć, że podobna życzliwość cechuje również Syna Bożego wcielonego oraz Ducha Świętego. Chrystus daje jej wyraz np. przez solidarność z ludźmi (por. Hbr 4,15) i przez ofiarę na zgładzenie grzechów wielu (Hbr 9,28), zaś Duch Święty np., gdy nas prowadzi do całej prawdy (J 16,13), lub „przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8,26). Wydaje się więc, że analogicznie do opatrności Ojca można by również w sposób uzasadniony mówić o opatrności Syna i opatrności Ducha Świętego, pamiętając oczywiście o specyfice zaangażowania każdego z Nich w dzieje zbawienia świata i w dzieje zbawienia każdej osoby. Zatem nauka o opatrności Bożej, rozumianej jako Boska życzliwość dla człowieka, powinna przyjąć kształt nauki o zbawczych czynnościach osób Bożych. Stanowiłaby ona wówczas część traktatu o Trójjedynym i równocześnie pomost prowadzący do chrystologii wraz ze soteriologią i do pneumatologii wraz z nauką o Kościele.

Na podstawie wszystkich dotychczasowych rozważań można się pokusić o zarysowanie struktury traktatu o Trójjedynym, która by również uwzględniała wskazania soboru watykańskiego II wyrażone w *Dekrecie o formacji kapłanów „Optatam totius”* (DFK 16c). Odnośnie do samej nazwy traktatu trzeba zauważyć, że termin „Trójjedyny” jest tu traktowany jako termin bliskoznaczny w stosunku do terminu „Trójca Święta”, przy czym pierwszy z nich wyraża równocześnie jedyność i troistość Boga żywego, podczas gdy drugi podkreśla tylko troistość osób. Wyrażenie „traktat o Trójcy Świętej” kojarzy się głównie z bardzo zaawansowanymi spekulacjami na temat relacji wewnątrztrynitarnych. Tymczasem nie chodzi w nim tylko o różnice między osobami Bożymi, ale również o Ich jedność i wspólne działanie, mające na celu włączenie człowieka w wewnątrztrynitarnie relacje miłości.

W proponowanym schemacie traktatu o Trójjedynym na pierwszym miejscu wypada umieścić kwestie związane z poznaniem Boga: Jego istnienia, jedności i troistości, czyli o dwu drogach prowadzących do poznania prawdy o Bogu. Są nimi droga rozumowego poznania istnienia i jedności Boga (Mdr 13,1—9; Rz 1,19—21) oraz droga poznania Ojca, Syna i Ducha Świętego na podstawie objawienia (Mt 11,27; 1 Kor 2,10—12), która odsłania równocześnie niezgłębioną tajemnicę Trójcy Świętej. Następnie, zgodnie z zaleceniem soboru, powinien zostać przedstawiony biblijny obraz Boga objawiającego się, czyli Bóg jako jedyny, żywy i osobowy. W świetle Nowego Testamentu osobowość Boga jawi się jako trój-

³² J. Galot, jw., s. 145.

osobowość, stąd kolejnym etapem jest zebranie danych objawienia o Ojcu, o Synu i o Duchu Świętym, przy zwróceniu uwagi na Ich odrębność, osobowość (bycie osobą) i pełnię bóstwa. Tożsamość Boga Izraela i własnego Ojca Jezusa Chrystusa z jednej strony oraz bóstwo Chrystusa i Ducha Świętego z drugiej, rodzą pytanie o stosunek jedności do troistości. Poszukiwanie nań odpowiedzi doprowadziło do rozróżnienia na naturę (*ousía*) i osobę (*hypóstasis*). W ten sposób widać wyraźniej konieczność przedstawienia rozwoju dogmatu trynitarnego z uwzględnieniem sporów trynitarne i wypracowanych w ich wyniku pojęć wyrażających jedyność natury i troistość osób. Dzięki nim możemy sensownie mówić i myśleć o tajemnicy Trójjedynego.

Mając do dyspozycji potrzebny aparat pojęciowy, można następnie rozwijać teologiczną naukę o przymiotach natury Bożej i odwiecznych czynnościach (dawny traktat o Bogu jedynym). Po przedstawieniu przymiotów i czynności wspólnych wszystkim osobom Bożym można określić relację między naturą i Osobami, zwracając uwagę na zmiany w filozoficznym rozumieniu osoby, oraz przedstawić teologiczną naukę o poszczególnych Osobach w Ich relacjach do siebie, czyli podstawy patrylogii, chrystologii i pneumatologii. Odwieczne czynności osób Bożych i Ich wzajemne odniesienia są wyrazem wewnętrznego życia Bożego, który Ojciec wraz z Synem i Duchem Świętym postanowił udzielić stworzonym przez siebie istotom rozumnym i wolnym.

W świetle nauczania soboru laterańskiego IV akt stwórczy jest wspólnym dziełem trzech osób Bożych (DS 800). Stąd w ramach traktatu o Trójjedynym należałoby omówić przymioty aktu stwórczego, dając w ten sposób podstawy do odrębnego traktatu o stworzeniu. Stworzony przez Boga świat wraz z człowiekiem jest przedmiotem Jego troski, którą w pojęciu religijnym nazywamy opatrnością Bożą. Nauka o opatrności Bożej rozumianej trynitarne stanowiłaby człon zamykający traktat o Trójjedynym. Równocześnie jednak stanowiłaby właściwe ukierunkowanie na kolejne traktaty opisujące realizację przez Syna i Ducha Świętego odwiecznego planu zbawienia świata zamierzonego przez Ojca (chrystologia, soteriologia, eklezjologia, sakramentologia itd.).

Proponowany schemat, jak się wydaje, ma przynajmniej dwie zalety. Pozwala on utworzyć syntezę całej teologii dogmatycznej bez wyodrębniania takich traktatów jak soteriologia, eklezjologia czy sakramentologia. Ma to duże znaczenie wówczas, gdy trzeba przeprowadzić skrócony wykład teologii dogmatycznej. Wtedy główne kwestie ze wspomnianych traktatów stanowiłyby poszerzoną naukę o opatrności Bożej rozumianej trynitarne. Ponadto sugerowany schemat nie daje żadnej preferencji ani jedyności natury, ani troistości osób Bożych, ponieważ je przedstawia kolejno w ujęciu biblijnym, teologicznym i dziejzbowym. W ten spo-

sób już sama struktura wykładu podkreśla komplementarność jedności i troistości w odniesieniu do tajemnicy Boga żywego³³. Natomiast wadą takiego schematu może się okazać niewystarczająca spójność całego traktatu o Trójjedynym.

Przedstawiony schemat jest oczywiście propozycją do dyskusji, która, jeśli zostanie podjęta, pozwoli wypracować wyczerpujące i adekwatne do potrzeb współczesnego człowieka ujęcie tej centralnej tajemnicy wiary i życia chrześcijańskiego, jaką jest niezgłębiona tajemnica Trójcy Świętej.

POSTO DEL MISTERO DELLA TRINITÀ
NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

R i a s s u n t o

L'articolo riguarda la questione del posto della teologia trinitaria nel complesso dei trattati dommatici. Dato il fatto che il mistero della Trinità è un mistero fondamentale della fede e della vita cristiana e nello stesso tempo costituisce una risposta all'ateismo moderno anche la teologia trinitaria dovrebbe occupare un posto privilegiato nel rispetto agli altri trattati dommatici. Secondo l'autore dell'articolo il trattato sulla Trinità deve esser collocato prima di ogni altro trattato e deve esser ristrutturato in maniera da comprendere il vecchio trattato *De Deo uno* e la dottrina *De providentia divina* come anche la teologia della persona del Padre (la patrilogia). Tale ristrutturazione permette di farne un trattato fondamentale su Dio mettendo in risalto i legami essenziali con ogni altro trattato, specialmente quello di cristologia, soteriologia, ecclesiologia e sacramentologia.

³³ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 133.