

Ks. JAN DANIEL SZCZUREK (Kraków)

WSPÓŁCZESNA PROBLEMATYKA TEOLOGII TRYNITARNEJ

Znana jest opinia Immanuela Kanta (†1804) na temat teologii trynitarnej. Według niego, „z nauki o Trójcy Świętej dosłownie rozumianej po prostu nie można zrobić nic pożytecznego”¹. Podobną postawę wobec tajemnicy Trójcy Świętej przyjmuje Friedrich Schleiermacher (†1843), który twierdzi, że „nasza wiara w Chrystusa i nasza z Nim zażyłość pozostałyby takie same, gdybyśmy nie mieli żadnych informacji również o tym transcendentalnym fakcie”, czyli o trójjedności Boga². Na szczęście tego typu opinie zostały już przewyżczone dzięki pracy takich teologów, jak Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar czy Walter Kasper – ze strony katolickiej, oraz Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel i Gerhard Ebeling – ze strony protestanckiej³. Nie potrzeba więc wykazywać zasadności teologii trynitarnej. Został bowiem osiągnięty konsens w sprawie jej wyjątkowego miejsca w całości teologii dogmatycznej⁴. Teologowie zajmujący się tym działem dogmatyki mogą więc poświęcić więcej uwagi problemom związanym z teologicznym ujęciem treści objawionych na temat tej niewypowiedzianej tajemnicy wiary chrześcijańskiej. Artykuł ma na celu syntetyczne przedstawienie tych problemów i próbę ich oceny,

¹ „Aus der Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen” (*Der Streit der Fakultäten* A 50: I. Kant, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Wieschedel, Bd. 6, s. 303 – cytuję za: W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, ²Mainz 1983, s. 320).

² *Der christliche Glaube*, hrsg. von M. Redeker, Bd. 2, par. 170, Berlin 1960, s. 461.

³ Chodzi przede wszystkim o następujące dzieła: K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendent Urgrund der Heilsgeschichte*, [w:] J. Feiner, M. Löhrer (Hgg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, s. 317–401; H. U. von Balthasar, *Theodramatik. Das Endspiel*, Bd. 4, Einsiedeln 1983; Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1–3, Warszawa 1995–1997; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, ⁵Tübingen 1986; G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen 1979.

⁴ W. Löser, *Trinitätstheologie heute – offene Fragen*, [w:] K. Rahner (Hg.), *Der eine Gott und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*, München–Zürich 1983, s. 9–27 (tu: s. 9–13).

z których istnienia zdaje sobie sprawę teologia trynitarna przełomu tysiącleci i które próbuje rozwiązywać.

Są to następujące problemy: (a) miejsce teologii trynitarnej w całości teologii dogmatycznej; (b) stosunek Trójcy zbawiającej (ekonomicznej) do Trójcy wewnętrznej (immanentnej); (c) proegzystencja Chrystusa (ze szczególnym zwróceniem uwagi na misterium paschalne) jako objawienie troistości Boga, czyli biblijne podstawy trynitarnych dociekań; (d) ontologia miłości jako reakcja na dotychczasową metafizykę; (e) nowożytne rozumienie osoby jako samoświadomości; (f) sposób pojmowania świadomości osób Bożych⁵. Niektóre z tych problemów zostały zasygnalizowane w podręczniku *Trójjedyny*⁶ i nie będą tu omawiane.

Miejsce teologii trynitarnej

Pierwszy z zasygnalizowanych problemów nie jest zbyt żywo dyskutowany, gdyż nie dotyczy samej treści nauki o Trójcy Świętej. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* tajemnica Trójcy Świętej jest w centrum wiary chrześcijańskiej, ponieważ „jest tajemnicą Boga w sobie samym, a więc źródłem wszystkich innych tajemnic wiary oraz światłem, które je oświeca” (KKK 234). W ten sposób *Katechizm* podkreśla doniosłość tajemnicy trójjedyności Boga oraz ścisły związek ze wszystkimi innymi prawdami wiary (*nexus veritatum*). Teologiczna doniosłość trójjedyności Boga określa miejsce traktatu o Trójjedynym w stosunku do innych części teologii dogmatycznej. W jej tradycyjnym wykładzie traktat ów jest jakby wyizolowany od pozostałych ze względu na swój spekulatywny charakter i zajmuje miejsce po traktacie o Bogu jedynym. Do wyjątków należy zaliczyć np. M. Schmausa, który naukę o troistości Boga włącza do nauki o Bogu (*Gotteslehre*) jako jej integralną część⁷.

Autorzy najnowszych podręczników teologii dogmatycznej starają się w różny sposób wyróżnić problematykę trynitarną. W. Kasper⁸ 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 tomistycznej⁹. Natomiast dwutomowy podręcznik teologii dogmatycznej, wydany przez

⁵ W. Löser, *Trinitätstheologie...*, s. 14–19.

⁶ J. D. Szczurek, *Tójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 1999, s. 365–380.

⁷ Por. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*. Bd. 2: *Gott der Eine und Dreieinige – der ewige Ursprung des menschgewordenen Gottessohnes*, St. Ottilien 1979, s. 1.

⁸ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa...*

⁹ J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, ²Fribourg Suisse–Paris 1986, ss. 1248.

Th. Schneidra¹⁰, umieszcza traktat o Trójcy Świętej na końcu drugiego tomu, po wykładzie na temat eschatologii i traktuje go jako syntezę całości teologii dogmatycznej. W obszerniejszym (trzytomowym) podręczniku wydanym przez W. Beinerta teologia trynitarna jest połączona z nauką o Bogu jedynym i tworzy jedną całość nazywaną nauką o Bogu (*Gotteslehre*)¹¹. Na podstawie przyjętych opcji we wspomnianych podręcznikach można wyróżnić następujące trzy stanowiska. Pierwsze z nich, nawiązujące w pewien sposób do tradycji ewangelickiej, traktuje teologię trynitarną jako ogólną naukę o Bogu jedynym w troistości osób. Drugie stanowisko, mniej rozpowszechnione, inspirujące się myślą neoprotestancką, wyraża się w przekonaniu, że teologia trynitarna powinna stanowić podsumowanie całej teologii. Natomiast trzecie stanowisko, tradycyjne i najliczniej reprezentowane, odzwierciedla porządek traktatów zapoczątkowany przez Piotra Lombarda¹² oraz przejęty przez św. Tomasza¹³.

Z przedstawionych stanowisk najsluszniejsze wydaje się to, które przyznaje teologii trynitarniej pierwsze miejsce. Stanowisko to właściwie niewiele różni się od przekonania samego św. Tomasza, który nie dzieli nauki o Trójjedynym na traktat *De Deo uno* i *De Deo trino*, lecz najpierw przedstawia to, co dotyczy jedności istoty Bożej, a następnie to, co dotyczy osób Bożych¹⁴. Różnica w ujęciu proponowanym w podręczniku *Trójjedyny* 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 jest bliższe teologii greckich ojców Kościoła. Następnie, jeśli termin „teologia” oznacza naukę o Bogu, lub – jak chce Kasper – odpowiedzialną mowę o Bogu¹⁵, to na samym po-

¹⁰ *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf 1992, Bd. 1, ss. 584; Bd. 2, ss. 611.

¹¹ *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 1, Paderborn–München–Wien–Zürich 1995, ss. 640; polskie wydanie tego dzieła: W. Breuning, *Nauka o Bogu*, [w:] W. Beinert, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, t. 2, Kraków 1999, s. 297. W jeszcze innym kontekście umieszcza naukę o Trójcy Świętej G. L. Müller (*Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995, ss. 879), a mianowicie w podsumowaniu procesu samoobjawiania się Boga przez stworzenie, Chrystusa i Ducha Świętego. W ten sposób nauka o troistości osób Bożych znajduje się w środku podręcznika, którego układ jest następujący: poznanie teologiczne, antropologia teologiczna, nauka o stworzeniu, teologia (objawienie Starego Testamentu), chrystologia z soteriologią, pneumatologia, trynitarna nauka o Bogu, mariologia, eschatologia, sakramentologia, charytologia (por. s. 4).

¹² Por. M. Schmaus, *Der Glaube...*, s. 1.

¹³ Por. W. Kasper, *Bóg...*, 385n.

¹⁴ „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).

¹⁵ „Verantwortete Rede von Gott” (*Der Gott Jesu Christi*, ²Mainz 1983, s. 13); por. W. Kasper, *Bóg...*, s. 10.

czątku należy określić zakres terminu „Bóg”. Chcąc jednak wyrazić specyfikę chrześcijańskiego pojmowania Boga, nie wystarczy podkreślanie Jego jedyności, osobowości i zaangażowania w dzieje świata, ale konieczne jest także uwydatnienie Jego troistości. Niezwykłość trynitarnej formuły wiary domaga się jednak teologicznego rozwinięcia przy pomocy takich pojęć, które by pozwoliły wyrazić jedyność i troistość Boga żywego bez narażania się na błędy modalizmu, subordynacjonizmu czy też tryteizmu¹⁶.

Biblijne podstawy teologicznych dociekań

Sposób ujmowania tajemnicy Boga trójjedynego w dużej mierze zależy od podejścia do tekstów biblijnych. Nie zawsze bowiem teologia dogmatyczna dąży do wykorzystania wszystkich danych biblijnych na dany temat. Niejednokrotnie teologowie uzasadniali swe twierdzenia odwołując się jedynie do najwyraźniejszych ich zdaniem pojedynczych sformułowań zawartych w Piśmie świętym, jakby zapominając o innych. W przypadku teologii trynitarnej postawa taka oznacza budowanie wszystkich rozumowań w oparciu o tajemnicę wcielenia. M. Löser zwraca uwagę, że inkarnacyjne ujęcie może być znacznie wzbogacone przez ujęcie paschalne¹⁷. Misterium paschalne bowiem najpełniej objawia proegzystencję Jezusa z Nazaretu, wyrażającą się w prawdzie wiary: „Ukrzyżowany również *dla nas...*” (Konstantynopolskie wyznanie wiary, DS 150). Idąc za Kasperem, słusznie stwierdza Löser, że nie można rozwijać biblijnej teologii krzyża bez teologii trynitarnej i na odwrót¹⁸. Zbawcza proegzystencja Chrystusa wskazuje na Jego preegzystencję jako odwiecznie istniejącą osobę Syna Bożego. Bez preegzystencji Jego proegzystencja nie miałaby mocy zbawczej. Argument soteriologiczny za bóstwem Chrystusa jest znany i używany od początków epoki patrystycznej. W ten sposób trynitarzna teologia krzyża włącza się w nurt starożytnej tradycji teologicznej.

Teologiem, który jako jeden z pierwszych na wydarzeniu krzyża oparł swą teologię trynitarą, jest J. Moltmann. Jego próby włączają się w nurt teologii dziejzobawczej. Dziejzobawcza teologia trynitarą Moltmanna tym różni się od innych tego typu ujęć, że cierpienie krzyża dotyka samego „wnętrza” Trójcy Świętej. Według niego krzyż jest nieodłącznym elementem odwiecznego życia trójjedynego Boga¹⁹.

¹⁶ Nieco więcej na ten temat zob. J. D. Szczurek, *Miejsce tajemnicy Trójcy Świętej w teologii współczesnej*, „Analecta Cracoviensia” 26:1994, s. 249–262 (tu: s. 253–259).

¹⁷ W. Löser, *Trinitätstheologie...*, s. 14 n.

¹⁸ „Eine biblische Kreuzestheologie läßt sich nicht durchführen ohne Trinitätstheologie. Dasselbe gilt auch umgekehrt” (W. Löser, *Trinitätstheologie...*, s. 15).

¹⁹ J. Moltmann, *Trinität...*, s. 177.

W ten sposób mówi on nie tyle o cierpieniu wcielonego Syna, co o cierpieniu Boga w samej Jego naturze. Jest to nie tylko jakieś zewnętrzne i przemijające cierpienie, ale wręcz głęboki rozłam w samym Bogu. W swym chrystologicznym studium Moltmann wprost stwierdza: „To, co wydarzyło się na krzyżu, było wydarzeniem pomiędzy Bogiem i Bogiem. Był to głęboki rozłam w samym Bogu, jeśli Bóg opuścił Boga i sprzeciwił się Bogu, a równocześnie jedności w Bogu, jeśli tylko Bóg był z Bogiem zjednoczony i zgadzał się z samym sobą”²⁰. Jest to oczywiście dialektyczny sposób wyrażania się, usiłujący przypisywać Bogu wewnętrzne rozdarcie i cierpienie, które w świetle katolickiej nauki o niecierpielności natury Bożej (np. DS 801) są bardzo trudne do zaakceptowania.

Również w trynitarniej refleksji Balthasara krzyż odgrywa dużą rolę. Mieści się ona w dziejzobawczo ukształtowanej teologii, której centrum stanowi współcierpiąca miłość Boga. Prowadzi ona do całkowitego ogołocenia, które w dziejach objawia się na krzyżu, a które istnieje uprzednio w łonie samej Trójcy Świętej. Wzajemne obdarowywanie się sobą osób Bożych jest do tego stopnia kompletne, że prowadzi do kenotycznego ogołocenia każdej z nich. W swym *Credo* Balthasar mówi o cierpieniach Jezusa jako darze od Ojca. Na temat wieczności cierpień krzyżowych wyraża się on inaczej niż Moltmann. W jego przekonaniu „krzyż staje się wieczny dla Cierpiącego, gdyż wszystkie nieprzeniknione czasy od początku aż do końca świata są tu obecne”²¹. „Wieczność” cierpień w tej wypowiedzi Balthasara nie jest związana z wewnętrznym życiem Boga, ale „wiecznością” cierpień ludzi, które w cierpieniu Jezusa są obecne. Potęguje je opuszczenie przez Ojca. Balthasar podkreśla głębię tajemnicy krzyża mówiąc, że jest ono dla nas „niezmierzoną nocą”²².

Niezgłębioność tajemnicy trójjedności Boga Balthasar podkreśla w związku z dyskusją na temat stosunku Trójcy zbawiającej do Trójcy wewnętrznej. Jego zdaniem jest ona czymś więcej, niż można to poznać z dziejów zbawienia, bo jest niezależna od nich jak i w ogóle od świata. Tylko w takiej sytuacji jest możliwe objawienie się Boga i oddanie się człowiekowi w wolności i miłości²³.

Ontologia miłości

Prawda o miłości Boga do człowieka została w objawieniu Bożym wyrażona w lapidarnym zdaniu: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8.16).

²⁰ J. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, ²München 1973, s. 231; tekst polski według: F. Courth, *Bóg trójjedyniej miłości*, Poznań 1997, s. 291.

²¹ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje o Składzie apostołskim*, Kraków 1997, s. 40.

²² Tamże, s. 39.

²³ Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 2/2, Einsiedeln 1978, s. 466.

W teologii współczesnej jest to chyba najczęściej analizowane zdanie ze wszystkich twierdzeń objawienia. Orzeczenie „jest” kieruje myśl ku bytowaniu, a więc ku ontologii. Miłość przestaje być wyłączną własnością teologii moralnej i staje kategorią ontologiczną. Jej status ontologiczny wzmacnia fakt starotestamentalnego objawienia się Boga jako będącego: „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14). Treść tego imienia Boga przez wieki była przedmiotem badań nad rzeczywistością Bożego bytowania. „Miłość” jako imię Boga stanowi więc dopełnienie tamtego objawienia.

Coraz częściej teologowie współcześni mówią o ontologii miłości, chcąc w ten sposób zaznaczyć odejście od pojmowania bytu jako substancji i tożsamości. Kasper wiąże ontologię miłości z wypracowanym przez teologię pojęciem relacji. Jego zdaniem, jeśli Bóg jest wszystko określającą rzeczywistością i sam jest rzeczywistością osobową, to w takim razie wszelkie bytowanie jest osobowo określone. Oznacza to przewrót w pojmowaniu bytu. Odtąd nie substancja lecz relacja osobowa jest tym, co ostateczne i najwyższe. Jeśli Bóg objawił się jako Bóg z nami i dla nas, to wynika stąd, że Jego wolna relacja do tego, co poza Nim jawi się jako pierwsza w stosunku do wszelkiej substancji (stworzonej). Rozumowanie to prowadzi Kaspera do wniosku, że „sensem bycia jest zatem nie w sobie istniejąca substancja, lecz siebie samą udzielająca miłość”²⁴. Praktyczne konsekwencje tego wniosku są następujące: Jeśli gdziekolwiek w świecie realizuje się miłość, to tam przez antycypację urzeczywistnia się ostateczny sens wszelkiej rzeczywistości.

Tego typu myślenie teologiczne nie jest zupełnie nowe. Jego początki znaleźć możemy u Augustyna, a w rozwiniętej już formie – u Ryszarda z opactwa św. Wiktora (†1173). Jednakże po Tomaszu z Akwinu aż do naszych czasów pozostawało w cieniu. Dopiero Balthasar rozwinął je, nadając pojęciu miłości fundamentalne znaczenie dla opisu wewnątrztrynitarnego życia. Jest on przekonany, że bytowanie i miłość są zamienne²⁵. Takie myślenie podejmuje również J. Tischner, który we wstępie do Augustyńskiego *De Trinitate* wyraża następujące przekonanie: „To ona [miłość] jest «substancją» – tym, co znajduje się u podstaw (...). Jest jedną substancją Ojca, Syna i Ducha (...). *Esse sequitur amare*”²⁶.

Próba zamiany bytu na miłość może rodzić jednak pewne wątpliwości. Najpierw powstaje pytanie o status ontyczny bytów niezdol-

²⁴ „Der Sinn von Sein ist also nicht in sich stehende Substanz, sondern sich selbst mitteilende Liebe” (W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, ²Mainz 1983, s. 198; tekst polski: W. Kasper, *Bóg...*, s. 199).

²⁵ R. Th. Krenski, «*Passio Caritatis*». *Trinitarische Passiologie im Werk von Hans Urs von Balthasar*, Freiburg 1990 [*Sammlung Horizonte. NF 28*], s. 191.

²⁶ J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury «O Trójcy Świętej» Św. Augustyna*, [w:] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 14.

nych do miłowania. Ich istnienie byłoby pozbawione sensu i ostatecznie byłoby skazane na unicestwienie. Dotyczy to przede wszystkim bezosobowego świata materialnego. Następnie, stosowanie jedynie pojęcia miłości do opisu niewypowiedzianej tajemnicy Boga może prowadzić do jednostronności ujęć. Ponadto miłość zakłada wolność, tymczasem wewnętrzne życie Boże nie podlega wolności ani konieczności. Zatem ontologia miłości, choć epistemologicznie bogata, to jednak nie zapewni, jak się wydaje, rozwiązania wszystkich problemów teologii trynitarnej.

Pojęcie osoby

Pojęcie osoby należy do podstawowych pojęć w teologii katolickiej. Zajmuje centralne miejsce przede wszystkim w teologii trynitarnej, chrystologii i antropologii teologicznej. Rozwój pojęcia osoby w nowożytnej antropologii osiągnął taki stan, że w teologii rodzi pewne trudności²⁷. Ich źródłem jest właśnie rozumienie osoby jako centrum ludzkich aktów i jako podmiot wolności oraz samostanowienia, a także jako samoświadomość. Jeśli takie rozumienie osoby przeniesie się do teologii trynitarnej, to wówczas trzeba by przyjąć istnienie trzech odrębnych centrów działania w Bogu, a to oznacza tryteizm²⁸. Takie pojęcie osoby stwarza problem nie tylko dla teologii trynitarnej, lecz również dla antropologii teologicznej. Jeśli bowiem istotą osobowego bycia ludzkiego jest samostanowienie lub samoświadomość, to człowiek we wczesnym stadium rozwoju płodowego nie byłby osobą. Ponadto zagadnienie osoby w teologii dogmatycznej komplikuje fakt funkcjonowania dwu różnych sposobów pojmowania osoby. W nauce o Trójcy Świętej osoba jest pojmowana jako samoistna relacja, zaś w chrystologii jako rzeczywistość substancjalna albo subsystema²⁹.

Dwaj wielcy teologowie współcześni, mianowicie protestancki teolog K. Barth i katolicki K. Rahner, podjęli ten problem. Barth proponował, aby zamiast o osobach mówić o trzech sposobach bytowania w Bogu (*Seinsweise*), co jego zdaniem miało odpowiadać pierwotnemu greckiemu wyrażeniu *trópos hýparxeos* (relacja pochodzenia). Zdaniem Bartha jedyny Bóg osobowy istnieje na trzy sposoby: na sposób Ojca, na sposób Syna i na sposób Ducha Świętego. W taki właśnie sposób Barth pragnie wyrazić prawdę objawioną, że w Bogu istnieje Trzech. Jego zdaniem pojęcie sposobu bytowania eliminuje nieporozumienia wokół tajemnicy Trójcy Świętej.

²⁷ K.-H. Neufeld, *Person*, [w:] W. Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien 1997, s. 410.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, ³Sancasciano-Firenze 1984, s. 269-272.

Rahner kontynuuje myśl Bartha. Będąc pod silnym wpływem idealizmu niemieckiego, stawia on na jednym poziomie bytowanie i świadomość. Ludzkie bytowanie jest określone przez jego samoświadomość, która jednak jest ograniczona i może się realizować tylko w świecie i poprzez świat. Samoświadomość skończona jest więc ukonstytuowana poprzez biegunowość Ja–świat. Rahner jest więc przekonany, że ludzka podmiotowość, będąc świadomą swej ograniczonej, wyzwala w sobie dynamizm, który ją ukierunkowuje na nieskończoność. Podmiotowość skończona jest więc w sposób niewyraźny świadoma Boga w każdej akcji swej wolności. Podczas gdy podmiotowość skończona jest samoświadomością uwarunkowaną przez świat, Bóg jest samoświadomością nieskończoną, całkowicie dla siebie dostępną, bez jakiegokolwiek pośrednictwa innego bytu. Bóg jest więc dla Rahnera czystą podmiotowością. Taka podmiotowość istnieje na trzy różne sposoby. Próbuując ominąć niebezpieczeństwo modalizmu ukryte w sugestii Bartha Rahner proponuje formułę: „Jeden Bóg bytuje (subsystuje) w trzech odrębnych sposobach subsystencji”³⁰. Zamiast terminu „osoba” Rahner wprowadza więc „odrębny sposób subsystencji”.

Jest zrozumiałe, że rozwiązanie zaproponowane przez Rahnera spotkało się z zastrzeżeniami i krytyką wielu teologów. Najłatwiej dostępna jest opinia J. J. O'Donnella w jego przetłumaczonej na język polski *Tajemnicy Trójcy Świętej*. Ocenia on krytycznie próbę Rahnera, choć uważa ją za teologicznie poprawną. Przeciw hipotezie Rahnera przytacza trudności związane z głoszeniem prawdy o Trójcy Świętej, a wynikające z enigmatyczności „odrębnych sposobów subsystencji”. Jeśli są trudności ze zrozumieniem formuł zawierających termin „osoba”, to tym bardziej są trudności z formułą odwołującą się do odrębnych sposobów subsystencji. O'Donnell nie wyobraża sobie kogoś modlącego się do któregoś ze sposobów subsystencji³¹.

Próba zastąpienia terminu „osoba” terminem „odrębny sposób subsystencji” rodzi podejrzenie o modalizm. Niektórzy teologowie uważają, że jest to nowa forma modalizmu, różna od modalizmu sabeliańskiego. Różnica polega na tym, że Sabeliusz mówił o trzech formach dziejzbowczego objawiania się jednosobowego Boga, którego życie stanowi jakby jedną monadę. Natomiast Barth i Rahner z naciskiem podkreślają paralelizm między wewnętrznym życiem Trójcy Świętej i Jej działaniem zbawczym wynikający ze ścisłej zależności między Trójcą immanentną i zbawiającą.

Innym zarzutem pod adresem „odrębnego sposobu subsystencji” jest niewystarczające, zdaniem O'Donnella, uwzględnianie Tradycji, która bardzo duży nacisk kładzie na relacyjność i wzajemność mię-

³⁰ „Der eine Gott subsistiert in drei distinkten Subsistenzweisen” (K. R a h n e r, *Der dreifaltige...*, s. 389).

³¹ J. J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993, s. 118.

dzyosobowych odniesień w Trójcy Świętej. Zostało to przypomniane przez J. Ratzingera, który w swym *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* stwierdza, że nie możemy myśleć o Bogu jako o „Ja” absolutnym, które byłoby w przeciwstawnej relacji wyłączenie do „Ty” ludzkiego. Takie myślenie prowadzi do lekceważenia wymiaru wspólnotowego „My”. Bóg chrześcijan nie jest, jak chciał Plotyn, absolutną Jednią poza wszelkim bytowaniem. Bóg jest wspólnotą osób. Nie jeden jest absolutem, lecz absolutem jest wspólnota osób Bożych. Absolut nie jest absolutną liczbą pojedynczą. Zdaniem Ratzingera jedność i wielość mają więc tę samą wartość. Wielość nie jest czymś mniej doskonałym od jedności. Pisze on: „Modelem jedności, do którego należy dążyć nie jest zatem niepodzielność na wzór atomu (...), najwyższą formą jedności jest ta jedność, którą tworzy miłość”³².

Samoświadomość osób Bożych

Do najtrudniejszych problemów współczesnej teologii trynitarnej należy zagadnienie samoświadomości osób Bożych. Jest ono ściśle związane z pojęciem osoby, przede wszystkim dlatego, że od czasów J. Locke’a osobę charakteryzuje się przez samoświadomość. Problem polega na tym, że z jedności Bożego bytowania wynika jedność Bożej samoświadomości, natomiast troistość osób wskazuje na istnienie w każdej z nich świadomości swej odrębności. Problem ten uświadamiają sobie i próbują zaproponować jakieś jego rozwiązanie następujący teologowie (oprócz wspomnianego już Rahnera): K. Walter, W. J. Hill, F. Bourassa, J. J. O’Donnell³³.

Hill zwraca uwagę, że współczesne pojęcie osoby nie sprowadza się do samoświadomości. Jego zdaniem współczesne rozumienie osoby w pewnym sensie nawet z pożytkiem może być wykorzystane przez teologię trynitarą. Starożytne pojęcie osoby zostało obecnie poszerzone i podkreśla się (1) świadomość siebie i innych, (2) relacyjność i (3) intersubiektywność. Zdaniem Hilla należy rozwijać pojęcie osoby wyrażone kiedyś terminem *hypóstasis*, niczego nie tracąc z metafizycznej głębi w nim zawartej. Takie rozwinięcie pojęcia nie prowadzi do antropomorfizmu, pod warunkiem że zostanie zachowany ściśle analogiczny charakter zastosowanego języka³⁴.

³² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 131.

³³ W. Kasper, *Bóg...*, s. 355–360; W. J. Hill, *The Three-Personed God. The Trinity as a Mystery of Salvation*, Washington DC 1988, s. 251–255; F. Bourassa, *Dreifaltigkeit*, [w:] K. H. Neufeld, L. Ullrich (Hgg.), *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie*, Düsseldorf 1986, s. 338–379 (tu: s. 355–358); J. J. O’Donnell, *Tajemnica...*, s. 123–126.

³⁴ W. J. Hill, *The Three-Personed...*, s. 255.

Ludzka doświadczenie samoświadomości siebie oraz dane objawienia, przede wszystkim objawienie Bożego imienia „Ja jestem” (Wj 3, 14), pozwalają w sposób analogiczny mówić o samoświadomości Boga. W tym kontekście rodzi się pytanie, czy jest jakiś sposób na pogodzenie metafizycznego ujęcia tajemnicy wypracowanego przez starożytną Tradycję z ujęciem współczesnym. Podejmując próbę odpowiedzi O'Donnell odwołuje się do rozróżnienia między aktami istotowymi (*actus qui ad essentiam pertinent*) i aktami osobowymi (nocyjnymi, *actus notionales*) w Trójcy Świętej wprowadzonego przez św. Tomasza³⁵. Akty istotowe są aktami wszystkich osób Bożych, zaś akty osobowe są aktami wyrażającymi odrębność osób. Zastosowanie tego rozróżnienia do zagadnienia samoświadomości Bożej pozwala mówić o samoświadomości istotowej, wspólnej wszystkim osobom Bożym, i o samoświadomości każdej z nich. W przekonaniu O'Donnella można zatem powiedzieć, że jedna świadomość Boża jest wspólna trzem osobom. Jedna świadomość jest więc „posiadana” przez trzy podmioty na trzy różne sposoby. Oznacza to, że: (1) każda osoba jest świadoma siebie samej pełnią świadomości Bożej (świadomość istotowa), (2) każda osoba jest świadoma swej odrębności (świadomość osobowa), (3) świadomość siebie u każdej osoby jest doskonałą wzajemną wymianą. Świadomość Boża jest więc aktem istotowym wspólnym wszystkim osobom, bądź aktem osobowym realizowanym przez każdą osobę jako świadomą siebie i wolną. Ów akt osobowy jest jak przepływ miłości doskonale odwzajemnianej przez pozostałe osoby³⁶.

Zmianę w pojęciu nowożytnym osoby F. Bourassa rozumie jako przejście od podkreślania odrębności i nieprzekazywalności podmiotu do uwydatniania samoświadomości, autonomii i wolności³⁷. Jest to pojęcie utworzone na bazie doświadczenia rzeczywistości stworzonej, w której przez swą indywidualność osoby nawzajem się ograniczają. Sytuacja taka nie zachodzi w Bogu, dlatego pojęcie osoby należy zmodyfikować. W tym kontekście Bourassa stawia pytanie o zakres teorii poznania, mianowicie jak przedstawia się natura ludzkiego poznania rzeczywistości boskiej i jaka jest epistemologiczna wartość analogii. Nie ulega wątpliwości, że choć trudno jest jednoznacznie na to pytanie opowiedzieć, to jednak jest to jedyna droga do rozwiązania dylematu jedności Bożej samoświadomości i osobowego jej zróżnicowania. Według Bourassa, można go rozwiązać następująco. Samoświadomość każdej osoby Bożej „składa” się ze świadomości bycia Bogiem, która jest wspólna wszystkim osobom, oraz ze świadomości bycia odrębną osobą, pozostającą jednak w całym swym byciu w relacji do pozosta-

³⁵ *Summa theologiae* I, q. 41, a. 1, ad 1.

³⁶ J. J. O'Donnell, *Tajemnica...*, s. 125 n.

³⁷ F. Bourassa, *Dreifaltigkeit*, s. 355.

łych. Każda osoba Boża jest więc świadoma swego bycia Bogiem i równocześnie jest świadoma swej różnicy w stosunku do pozostałych. Akt wyodrębniającej samoświadomości dokonuje się w odniesieniu siebie do innych poprzez otrzymywanie i dar ze siebie w całkowitej i bezgranicznej wspólnotcie miłości. Każda osoba jest więc świadoma swej odrębności tylko w relacji (odniesieniu) do innych³⁸. Takie ujęcie przez Bourassę wskazuje, że zastosowanie nowego pojęcia osoby nie może się obejść bez tradycyjnych pojęć pochodzenia i relacji w określaniu odrębności osób.

Zagadnie samoświadomości osób Bożych pojawia się też w teologii trynitarnej H. U. von Balthasara. Trudno tu analizować jego wypowiedzi na ten temat. Godny uwagi jest napisany już pod sam koniec życia tekst, w którym osoby Boże jakby każda z osobna wyrażała swą samoświadomość, dając równocześnie poznać swą odrębność. W swym *Credo* Balthasar pisze: „W wieczności każdy wymarsz jest zawsze ‘teraz’: teraz wydaję z siebie Boga, który jest moim Synem, teraz przeżywam niewypowiedziany cud bycia z Ojca i okazywania Mu wdzięczności, teraz nasza miłość scala się i – o cudzie, nieoczekiwanie – wydaje z siebie Ducha miłości jako trzeciego, jako owoc i świadka oraz wiecznego inspiratora naszej miłości”³⁹. Opis ten, jak łatwo zauważyć, pojmuje wieczność jako dynamiczne „teraz”, a sam opis samoświadomości poszczególnych osób jest oparty na aktach osobowych. Godne uwagi jest tu również pojmowanie Ducha Świętego jako osobowego „My” Ojca i Syna⁴⁰.

Podsumowanie

Przedstawione w wielkim zarysie problemy współczesnej teologii trynitarnej pokazują możliwe kierunki rozwoju myśli teologicznej. Są to problemy zarówno metodologiczne jak hermeneutyczne w szerokim znaczeniu. Poszukiwanie coraz głębszego i pełniejszego rozumienia danych objawienia umożliwia nie tylko poznawanie Niepoznawalnego, ale także pozwala lepiej rozumieć istotę (ludzkiej) miłości i (ludzkiego) bycia osobą.

Trzeba również zauważyć, że istnieje niełatwy problem znajdujący się na pograniczu teologii trynitarnej i teologii praktycznej. Jest to problem wyrażający się w pytaniu, jak głosić tę prawdę współczesnemu człowiekowi nastawionemu na obraz (kultura masowa) i konkret-

³⁸ Tamże, s. 356.

³⁹ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje o Składzie apostołskim*, Kraków 1997, s. 85 n.

⁴⁰ Więcej na ten temat zob.: J. D. Szczyrek, *Bóg Ojciec w źródłach teologii. Zarys patrylogii*, Kraków 2000, s. 318–322.

ną rzeczywistość (użyteczność) oraz poddającemu w wątpliwość wartość rozumu (postmodernizm)? Odpowiedź na to pytanie musi być wypracowana wspólnie przez dogmatyków i pastoralistów. Warunkiem powodzenia takiego przedsięwzięcia jest, aby również dla teologii pastoralnej tajemnica Trójcy Świętej była „centrum wiary i życia chrześcijańskiego” (KKK 234)⁴¹.

THE CONTEMPORARY PROBLEMS OF THE TRINITARIAN THEOLOGY

Summary

The article presents the main problems discussed in the contemporary theology of the Holy Trinity. According to the *Catechism of the Catholic Church* (n. 234) the mystery of the Trinity constitutes the center of the faith and the life of the christians. The Jubilee of the Year 2000 is a good occasion for a meditation on this Mystery. Among the theologians there is a consensus that the mystery of the Holy Trinity is very central truth of the faith and that it should not be considered as an abstract one.

The problems presented in the article are following: the place of the theological treatise of the Trinity (at the beginning or at the end of the dogmatics), the biblical bases of the doctrine of the Trinity (the value of the Paschal Mystery), the ontology of the love (the love as a category of being), the notion of the person (relational or psychological and Rahner's suggestion), consciousness of the divine persons (one divine consciousness or three of them and the risk of a tritheism).

⁴¹ Na temat obecności prawdy o trójjedyności Boga w świadomości wiernych zob.: W. Kubik, *Percepcja prawdy o Bogu Trójjedynym*, „Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej «Ignatianum»” (Kraków) 2000, s. 47–59.