

Piotr Liszka

Dynamizm jedności Osób Bożych w Trójcy Świętej

Wrocławski Przegląd Teologiczny 2/2, 29-40

1994

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. PIOTR LISZKA CMF

DYNAMIZM JEDNOŚCI OSÓB BOŻYCH W TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Jeden jedyny Bóg nie jest jedną osobą – to trzy osoby o tej samej boskiej naturze. Dlatego niezmienność w Bogu nie oznacza braku procesu, ruchu, działania, życia. Oczywiście, wszystko to posiada inne znaczenie niż w świecie stworzonym. Cokolwiek dzieje się w Bogu, trwa jako misterium wzajemnych odniesień wewnątrztrynitarnych. Wszelkie zaś „dzianie się” w kosmosie i w społeczności ludzi jest tylko bardzo nikłym odzwierciedleniem absolutnego boskiego aktu istnienia.

Wewnętrzny dynamizm życia Trójcy Świętej jest największym misterium w ramach przekazanego Objawienia. Skoro nauki przyrodnicze i humanistyczne nie potrafią wyjaśnić dogłębnie naturalnej tajemnicy świata i człowieka, to tym bardziej nie można oczekiwać jakiegoś wniknięcia przez ludzki intelekt w głębię boskości. Bóg jako taki jest dla człowieka nieprzekraczalną tajemnicą¹. Ludzkie poznanie ograniczone jest tajemniczością Objawienia oraz specyfiką tego poznania, wyznaczającą granice zgłębiania danej tajemnicy objawionej. Bóg informuje o sobie tylko tyle, ile umysł ludzki jest zdolny do przyjęcia.

Pojawia się więc pokusa zupełnego zrezygnowania z wysiłków poznawczych zmierzających do głębszego poznania prawdy przyjętej w pierwszym akcie wiary. Tym pokusom trzeba się zdecydowanie przeciwstawić i podjąć wysiłek coraz pełniejszego poznawania. W praktyce chrześcijanin powinien albo posiadać tzw. wiarę prostą, której nic wyrwać nie zdoła, albo umacniać się w całym „terytorium” struktury swojej osoby, czyli również wytwarzać jak najbardziej solidną wiedzę. Tak więc zastanawiając się nad dynamizmem życia trynitarnego, człowiek tworzy jednocześnie solidny fundament dla zrozumienia ontycznej i egzystencjalnej struktury życia społeczności ludzkiej. Im lepiej zna źródło życia, tym lepiej pojmuje jego ostateczny sens.

¹ Por. H. Porsche, *Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Eine Kritik der mathematisch-physikalischen Methode*, „Theologisches Jahrbuch” (Leipzig), 1982, s. 42-52; J. Ratzinger, *Glaube. Philosophie und Theologie*, „IKZ Communio”, 1(1985) 56-65

1. BÓG W TRÓJCY OSÓB

Punktem wyjścia dla wszelkich rozważań o Trójcy Świętej jest przede wszystkim tekst biblijny Mt 28,19: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”, a także chrześcijańskie symbole wiary sformułowane na Soborach w Nicei (325) i w Konstantynopolu (381)². Ostateczne sformułowanie dogmatyczne dotyczące jednej natury boskiej i trzech Osób nastąpiło na Soborze w Chalcedonie (451) i II Konstantynopolitańskim (553)³. Teologowie przez długie wieki na pierwszym miejscu stawiali boską naturę. Tak na przykład według św. Augustyna o Osobach boskich należy mówić jako o relacjach zawartych w boskiej naturze⁴. Podobnie św. Tomasz najpierw wskazuje na istotę (esencję), a później dopiero wyróżnia w niej trzy Osoby. Pierwszym według kolejności logicznej jest byt absolutny jako czyste istnienie, w nim zaś istnieją trzy Osoby⁵.

Obecnie teologowie starają się wyjaśnić problematykę Boga rozpoczynając swą refleksję od pojęcia osoby. Związane są z tym trudności semantyczne. Słowo „osoba” bowiem we współczesnym języku potocznym, psychologicznym, a nawet filozoficznym, znaczy co innego niż w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Również w pismach teologów słowo to jest używane w niejednakowym sensie. Zdarza się też, że słowo to jest stosowane nawet dla wyrażenia całego Bożego misterium, aby podkreślić personalistyczną naturę Boga⁶. Problemy semantyczne pojawiły się już w pierwszych wiekach. Używano różnych słów mówiąc o tej samej rzeczywistości, albo jakieś jedno słowo stosowano w różnym znaczeniu⁷. Nic dziwnego, że wśród teologów współczesnych pojawiają się analogiczne trudności. Warto podać kilka przykładów. Hugolin Langkammer słowo *prosopon* tłumaczy jako „persona”,

² *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (skrót DS), H. Denzinger, A. Schönmetzer S.J. (red.), Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae 1976 (wyd. 36); zob. Conc. Constantinopolitanum I, nn 150-151.

³ Zob. DS, Conc. Chalcedonense, nn 300-303, nn 317-318; Conc. Constantinopolitanum II, nn 421-438.

⁴ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, opr. J. M. Szymusiak, Poznań 1963.

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, I, q. 29, a. 2.

⁶ Zob. np. Jan Paweł II, *Podstawowy wykład wiary*, Watykan 1987, s. 66: „Bóg jest osobą”; por. Ch. Schult, *Personalität Gottes als hermeneutischer Schlüssel der biblisch-christlichen Botschaft*, „Theologie und Glaube”, 64(1974) 129-145.

⁷ Zob. J. J. Lynch, *Prosopon in Gregory of Nissa: a theological word in transition*, „Theological Studies”, 40 (1979) 728-738; W. Nottobaum, *De persona vel hypostasis apud Patres theologosque notione et usu*, Soest 1853; S. Schlossmann, *Persona und Prosopon im Recht und in christlichen Dogma*, Kiel 1906.

a *hypostasis* jako „substancja”⁸. Karol Rahner proponował, by nie używać określenia „osoba”, lecz mówić raczej o „substancjach, czyli samoistnych bytowaniach w Jednym Bogu”⁹. Według niego takie rozumienie byłoby najbardziej zgodne z ujęciem starożytnych pisarzy chrześcijańskich, gdzie raczej używano odpowiednio słowa *hypostasis*, a nie *prosopon*. Czesław Bartnik zauważa, że greckie słowo *hypostasis* należałoby tłumaczyć raczej jako „subsystencja”, a nie „substancja”¹⁰.

Oprócz różnych tłumaczeń teologicznych należy pamiętać również, w jaki sposób pojmowane jest słowo „osoba” w języku potocznym. Osoba jest to ktoś, kto posiada własną świadomość, kto jest traktowany jako podmiot, sam w sobie; ktoś, kto zawiera się w sobie, nie jest zapodmiotowiony w kimś innym. Coraz mniej uwagi zwraca się tutaj na ontologiczny rdzeń, decydujący o substancjalnej tożsamości, którą osoba prezentuje¹¹. Warto zaznaczyć, że również starożytne ujęcia nie wykluczały z pola semantycznego dziedziny ludzkiej świadomości. Świadczy o tym chociażby klasyczna definicja Boecjusza: „naturae rationalis individua substantia”¹².

W Trójcy Świętej nie istnieją trzy odrębne centra świadomości, niezależne od siebie. Oczywiście, każda osoba jest świadoma siebie: Ojciec, Syn Boży, Duch Święty, ale też posiada świadomość, że jest Bogiem jedynym, i że pozostałe dwie osoby też są identycznie tym samym – Bogiem jedynym¹³. Analogicznie należy rozumieć zagadnienie wolności w Bogu, jako misterium troistości w jedności¹⁴. Zbyt mocne akcentowanie trzech niezależnych ośrodków świadomości i woli w Trójcy Świętej prowadzi do herezji zwanej tryteizmem. Starał się temu zaradzić Karol Rahner określając Boga jako „trzy odrębne sposoby samoistnego bytowania”¹⁵. Określenie to, aczkolwiek jest twórcze i inspirujące, nie może być zaaprobowane, gdyż sprawia wrażenie

⁸ Wypowiedź podczas teologicznej dyskusji, w: *Kongres Teologów Polskich 1976*, Kraków 1977, s. 236.

⁹ K. R a h n e r, *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln 1967, s.364; por. T. W i l s k i, „Osoba” w formule trynitarniej a nowożytne rozumienie osoby (Uwagi i propozycje Karla Rahnera), „*Studia Gnesnensia*”, 1979-80, s. 79-114.

¹⁰ Cz. B a r t n i k, „Osoba” w Trójcy Świętej, „*Collectanea Theologica*”, 63(1983) f. 2, s.27.

¹¹ Por. hasło „Hypostasis”, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau 1960, s. 578 i n.

¹² PL 64, 1343 D. Definicję Osoby Bożej starał się sformułować św. Tomasz: „Persona igitur divina significat relationem, ut subsistentem”, *Suma Teologiczna*, I, q. 29, a. 4.

¹³ Por. F. B o u r a s s a, *Personne et conscience en théologie trinitaire*, „*Gregorianum*”, 55(1974) 471-493 i 677-720; C. F o l c h - G o m e s, *Personalidade psicológica e misterio trinitario*, „*Liturgia e Vida*”, 20(1973) 2-28.

¹⁴ K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r, *Person*, w: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1986, s. 176.

¹⁵ Cytowane za: W i l s k i, „Osoba” w formule trynitarniej, s. 99.

odchylenia ku drugiej skrajności, ku herezji zwanej modalizmem¹⁶. Osoby w Trójcy Świętej nie są tylko sposobami samoistnego bytowania w sensie sposobu działania, lecz w sensie samodzielnego bycia kimś innym niż dwie pozostałe osoby, jako „Trzej realnie istniejący”¹⁷. Podłożem do rozważań „dziejów życia” w Bogu Trójjedynym nie mogą być centra świadomości, ani też natura boska z „odrębnymi sposobami samoistnego bytowania”, lecz trzy w pełnym tego słowa znaczeniu Podmioty.

2. BÓG WOBEC DZIEJÓW ŚWIATA

Nie ulega wątpliwości, że Ojciec, Syn i Duch Święty działają w świecie, w jego uwarunkowaniach przestrzenno-czasowych. Trudność rozpoczyna się wtedy, gdy pojawia się pytanie o możliwość oddziaływania tych uwarunkowań na wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Czy może w życiu wewnętrznym Boga zachodzić jakiś proces, na który mogłyby wpływać procesy dokonujące się w świecie? Twierdząco na to pytanie odpowiadają zwolennicy tzw. „teologii procesu”, którzy uznają absolutną zależność wzajemną pomiędzy Bogiem i światem. Związek ten jest tego rodzaju, iż Bóg ulega presji przemian dokonujących się w świecie. Po to, aby powiedzieć coś na temat wewnętrznych dziejów w Bogu nie trzeba, według nich, sięgać do specjalnego mistycznego objawienia, wystarczy obserwować dzieje świata. Życie wewnętrzne Boga jest analogiczne do tego, co można zauważyć obserwując świat¹⁸.

Krytyka teologii procesu dokonuje się w dwu zasadniczych nurtach. Pierwszy wskazuje na niezmienność Boga samego w sobie¹⁹. Drugi podkreśla istnienie przepaści ontologicznej pomiędzy Bogiem a światem i oskarża teologię procesu o panteizm²⁰.

¹⁶ Por. G. L a f o n t, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ*, Paris 1969, s. 171-228.

¹⁷ B a r t n i k, *Osoba w Trójcy Świętej*, s. 26.

¹⁸ Tzw. teologia procesu wywodzi się z filozoficznego dorobku A. N. Whiteheada określanego mianem „myśli procesu”. Teologiczne reperkusje „filozofii procesu” odnajdujemy w pracach licznych teologów, m. in. Ch. H a r t s h o r n e, *Whitehead's Idea of God*, w: P. A. Schilp, *The Philosophie of A. N. Whitehead*, New York 1951, t. 2, s. 512-559; por. J. B. C o b b, *God and the World*, „Philosophia”, 1976, s. 5; J. J. O' D o n e l l, *Trinity and temporality. The Christian doctrine of God in the light of process theology and the theology of hope*, New York 1983.

¹⁹ Por. L. S. F o r d, *Whitehead's transformation of Pure Act*, „The Thomist”, 41(1977) 381-399; J. C o n n e l l y, *Creativity and God: Whitehead according Hartshorne*, „The Thomist”, 43(1979) 603-625.

²⁰ Zob. M. W e l k e r, *Universalität Gottes im Dialog mit dem amerikanischen Prozedenden nach Whitehead*, Neukirchen 1981.

Wydaje się, że teologia procesu szuka argumentacji w filozofii Hegla, w której Bóg jest ściśle spleciony z dziejami świata²¹. Tego typu, dowolny sposób mówienia o Bogu nie jest zakotwiczony w Objawieniu. Wynika tylko z apriorycznych poglądów, z uprzednich założeń, co oznacza wprowadzanie zamętu i prowadzi do manipulacji w dziedzinie wiary²². A jednak uzasadnione jest pragnienie szukania powiązań między Bogiem a światem. Misterium stworzenia to nic innego, jak relacja zależności świata od Boga. Słuszna jest również myśl o tożsamości Trójcy Immanentnej z Trójcą Ekonomiczną. Nie wolno jednak zapomnieć, że Bóg jest ontologicznie inny niż świat, i nawet gdy działa wewnątrz historii, nie ulega w żaden sposób jej uwarunkowaniom. Stworzenie jest obrazem Boga, nie odwrotnie²³.

3. OSOBY PODMIOTEM „DZIEJÓW” W BOGU

Skoro z prób odpowiedzi na pytanie o możliwość zmienności w Bogu zostaje odrzucony wpływ dziejów świata i oczywista jest niezmienność boskiej natury, pozostaje jedyna tylko możliwość dla refleksji o wewnętrznych „dziejach” Boga. Pozostaje możliwość refleksji nad personalistyczną strukturą Boga. Filozofia określa Boga jako *Actus purus*, odnosząc tę myśl do Absolutu, do boskiej natury. Trzeba zastanowić się: co oznacza określenie *Actus purus* wobec objawionej prawdy o Trzech Osobach boskich?

Istotą Boga jest miłość – miłość między Osobami, czyli jakaś dynamiczna, interpersonalna relacja. To jakiś dynamiczny proces, bez czasu i przestrzeni, ale tym bardziej prawdziwy, dynamiczny, żywy. Miłość nie jest jakąś cechą substancjalną boskiej natury, lecz relacją pomiędzy Trzema Osobami²⁴. Natura boska nie jest czymś bezkształtnym, posiada konkretne oblicze, posiada strukturę trynitarną. Natura boska posiada tę szczególną właściwość, która umożliwia istnienie trzech Podmiotów boskich, stanowi ich substancję, bytowe podłoże w każdej z nich. Boskość to nie tylko Byt Absolutny, Absolutne Istnienie, lecz Życie, Wszechmoc, to najwyższe

²¹ Por. J. S p l e t t, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Freiburg – München 1965; P. K o s l o w s k i, *Hegel – der Philosoph Trinität*, „Theologische Quartalschrift”, 162(1982) 105-131. Już Sobór Watykański I, mówiąc o niezmienności Boga, przeciwstawia się wyraźnie filozofii Hegla: DS 3011, 3024.

²² Por. K. K e l e r, *Pojęcie Boga w świetle teologii wyzwolenia J. L. Segundo*, „Collectanea Theologica”, 53(1983) f. 2, s. 29-44.

²³ K. R a h n e r, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 57.

²⁴ A. M e l e t, *Persone d'amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1956; M.T.L. P e n i d o, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, 14(1937) 33-68.

spełnienie dynamizmu, pełnia miłości. Miłość jest ze swej istoty mocą rodzenia, rodzenia kogoś, a nie tylko jakiejś właściwości. Natura boska, o jakiej informuje Objawienie, jest tego rodzaju, że nie mogłaby istnieć tylko jako jedna Osoba. Faktycznie istnieją Trzej, dla których natura boska jest jedna i ta sama²⁵.

Każda z Osób posiada naturę Bożą, posiada istnienie absolutne, pełnię bytu, miłości, myśli, wolności i działania. Każda z Osób posiada pełnię otwartości na pozostałe. Otwartość ta nie jest czymś dodatkowym, marginalnym, zewnętrznym. Należy bowiem do samego rdzenia Osoby i z niej wypływa. Wobec Osób Bożych nie stosują się ograniczenia występujące w definicjach stosowanych wobec osób stworzonych, które są bytami ograniczonymi, przygodnymi. Do Osób Bożych trzeba stosować inną metodologię. Tutaj bowiem definicja zawsze będzie inna niż definicja osoby stworzonej. Nie istnieją tu żadne ograniczenia. Nawet gdy jest mowa o odrębności, indywidualności poszczególnych Osób, to w innym znaczeniu niż wobec wszelkich bytów stworzonych. Pojęcia nie są tu tożsame, są analogiczne. Nie ma sprzeczności w tym, że „Każda z Trzech i Wszyscy razem istnieją jednym i tym samym istnieniem, ale relacyjnie każdy jest jednocześnie swoim Istnieniem Osobowym”²⁶.

Osoby istnieją realnie. Nie są jakimiś „sztucznymi koncepcjami czy modelami osobowymi lub tylko pustymi sposobami Natury (modalizm)”²⁷. Osoby boskie są bytami indywidualnymi, racjonalnymi i świadomymi, są wolnymi podmiotami posiadającymi samego siebie w sposób absolutny. Posiadają one również absolutną otwartość na pozostałe, czyli można powiedzieć, że są absolutną miłością. Miłość, to absolutna otwartość na dobro innych. Otwartość (*communicabilitas*) jest czymś daleko potężniejszym niż przypadłość polegająca na możliwości komunikowania się z innymi. Należy ona do istoty bytu osobowego, w jakiś sposób go nawet definiuje, jest wartością konieczną. Osoba to nie jakaś abstrakcyjna relacja, właściwość określająca bogactwo Natury, to nie cecha, dodatek. Nie ma natury boskiej bez Osoby. Osoba jest prawdziwie istniejącą boskością. To nie tylko arystotelesowska forma natury, ale byt istniejący, substancjalny, prawdziwy, żywy, będący tym wszystkim, co zawiera w sobie pojęcie boskiej natury. Każda Osoba posiada, w swoisty dla siebie sposób, tę samą esencję, naturę, istotę.

²⁵ Bartnik, „Osoba” w *Trójcy Świętej*, s. 21.

²⁶ A. Danefle, *Perichoresis, circumincesso, circumincesso*, „Zeitschrift für Katholische Theologie”, 47(1923) 497-532.

²⁷ B. Lonergan, *De Deo Trino*, Romae 1964, t. II, s. 387; por. B. Schuler, *Die Lehre von der Dreipersonlichkeit Gottes*, Schöningen – Paderborn 1961.

Chociaż Trzej są absolutną Jednością, to jednak każdy z Nich jest prawdziwie sobą²⁸.

Osoba Boska jest Kimś prawdziwie istniejącym, jest bytem substancjalnym, a nie sposobem ujawniania się bogactwa boskiej natury. Każda z nich posiada swoją świadomość, wolność i miłość. Wszelkie wartości posiadają personalne zabarwienie: ojcowskie, synowskie i specyficznie charakteryzujące Ducha Świętego. Wiąże się to z możliwością wyodrębnienia cech wyrażnie charakteryzujących poszczególne osoby. Ojciec istnieje w ten sposób, że rodzi Syna, Syn jest rodzony, a Ojciec i Syn tchną Ducha Świętego, który owo tchnienie przyjmuje. Rodzenie jest sposobem wypowiedania się Ojca. Nie jest to cecha boskiej natury, jakiś sposób wyrażania jej pełni. W takim ujęciu natura traktowana byłaby jako pełnia dynamizmu, życia, które ujawnia się jako nieustanne rodzenie samej siebie. Rodzenie jest cechą Osoby – Ojca. Oznacza absolutną realizację siebie poprzez dawanie siebie Drugiemu. To skierowanie ku komuś innemu jest cechą osoby. Nie istnieje osoba bez jakiegoś otwarcia ku innym. W Osobie boskiej cecha ta istnieje w sposób absolutny. To nie jakaś cecha dodana, bez której może dana osoba istnieć. Ojcostwo należy do kategorii konstytuującej byt osobowy w Bogu. Człowiek może zostać ojcem, ale niekoniecznie. Bóg Ojciec jest ojcem – nie może nim nie być.

Moc Osoby Ojca polega na tym, że rodzi On z siebie kogoś równego sobie co do boskiej natury, a więc również co do absolutnego wymiaru personalnego. Ojciec daje siebie całkowicie, nie tylko swą moc, intelekt, miłość itp., ale cały swój wymiar bytowy. Rodzi Syna, który jest równy Ojcu, w niczym nie umniejszając swej ontologicznej potęgi. Dając otrzymuje, dając siebie otrzymuje Syna. Syn jest Osobą – Kimś, jest bytem indywidualnym, a jednocześnie tworzy z Ojcem absolutną bytową jedność. Ojciec nie pozostawia dla siebie jakiejś części. Daje siebie do granic istnienia, jest niepodzielną całością. Syn jest rodzony również jako niepodzielna, absolutna całość. Podobnie jest z misterium tchnienia.

Relacje rodzenia i tchnienia określają zależności bytowe pomiędzy Osobami Boskimi, informują o ich powiązaniach, zachowując nienaruszalną prawdę o fundamentalnej wartości natury. Relacje wyrażają prawdę, że Bóg jest miłością. Każda z Osób wyraża siebie „na zewnątrz” jako totalny dar z siebie i taki sam dar przyjmuje²⁹.

²⁸ Por. M. S c h m a u s, *Die Spannung von Methaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustinus*, w: *Studia Patristica*, VI, Berlin 1962, ss. 503-518; t e n ż e, *Katholische Dogmatik*, bd I. *Gott der Dreieinige*, München 1948, s. 4.

²⁹ Por. J. R. G a r c i a - M u r g a, *Cómo decir hoy que Dios es amor*, „Miscelanea Comillas”, 45(1987) 317.

4. PERYCHOREZA JAKO SPOSÓB WEWNĄTRZTRYNITARNYCH DZIEJÓW

Relacyjność wyodrębnia Osoby jako byty indywidualne i wyróżnia je nadając każdej odpowiednią specyfikę. Jednocześnie relacyjność wskazuje na istotne więzy unifikacyjne. Osoby boskie jawią się jako Trzej, będący w odwiecznej, wzajemnej, jednoczącej miłości. Myśl tę, znaną od początku chrześcijaństwa, precyzuje greckie słowo *perichoresis*. Punktem wyjścia do refleksji nad znaczeniem tego słowa może być tekst Ewangelii św. Jana: „Ojciec jest we mnie, a ja w Ojcu” (J 10,38; 14,19; 17,21 itd). Bycie „w” rozumiane jest ontologicznie, w sensie absolutnym. Nie istnieje bariera odgradzająca w jakikolwiek sposób jedną osobę od drugiej. Takie bariery istnieją pomiędzy ludźmi, a także w relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Zagadnienie „styku”, „przenikania się” człowieka z Bogiem jest rdzeniem tajemnicy chrześcijańskiego Objawienia.

Ideę perychorezy rozwinęli m.in. na wschodzie: św. Atanazy i św. Jan Damasceniński, a na zachodzie Hilary z Poitiers, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu i św. Bonawentura³⁰. Szczególnie jednak warto zwrócić uwagę na wypowiedź św. Fulgencjusza z Ruspe zacytowaną na Soborze Florenckim (1439), znajdującą się w Bulli *Cantate Deo* z 4 lutego 1442 r., skierowaną do Koptów i Etiopów: „Przez tę jedność Ojciec jest cały w Synu, cały w Duchu Świętym; Duch Święty cały jest w Ojcu, cały w Synu”³¹.

Do tych idei nawiązują teologowie końca XX wieku: H. U. von Balthasar, J. Moltmann, B. Forte, X. Pikaza, J.R. Garcia-Murga i inni. Głoszą oni, że w Bogu trwa odwieczny *processus* pomiędzy Osobami, bez czasu i przestrzeni, w zupełnie innym znaczeniu niż wszelkie procesy zachodzące w świecie stworzonym. Ważnym jest już spostrzeżenie istnienia dynamicznej struktury życia wewnątrztrynitarnego³². *Processus* Trójcy Świętej nie może być rozumiany w jakiś czasoprzestrzenny sposób. To nie przybliżanie się, przechodzenie, wstępowanie, wchodzenie, nawiązywanie relacji, przenikanie przestrzenne. To istnienie we wzajemnym oddaniu i przyjęciu na sposób odwieczny, bycie oddanym i przyjętym, posiadanie w sobie pozostałych Osób, pełnia więzi, bez początku i końca w jakimkolwiek wymiarze. Każda z Osób przenika pozostałe (*perichoresis* = *circumincessio*) i mieszka w nich

³⁰ Zob. H. B a r r é, *Trinité que j'adore*, Paris 1965; L o n e r g a n, *De Deo Trino*, t. II, ss. 184-193.

³¹ F u l g e n c j u s z z R u s p e, *De fide*, I b. ad Petrum c. 1, par. 4 (PL 65, 674 AB).

³² Por. G. B l a n d i n o, *Immutabilità e mutabilità di Dio*, „Asprenas”, 28(1981) 57-75; J. B. B r a n t s c h e n, *Die Macht und Ohnmacht der Liebe*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 27(1980) 224-246; J. T. K o n d e l o n, *The Immutability of God. Some Recent Challenges*, „The New Scholasticism”, 58(1984) 293-315.

(*perichoresis* = *circuminsessio*), a tym samym jest przeniknięta przez pozostałe i posiada je w sobie.

5. WPŁYW ŻYCIA WEWNĘTRZTRYNITARNEGO NA HISTORIĘ ŚWIATA

Odblask tajemnicy perychorezy odzwierciedla się w działaniu Trójcy „ekonomicznej” dokonującej zbawienia rodzaju ludzkiego pośród zmienności tego świata. Bóg jest nie tylko Stwórcą świata, lecz również twórcą jego dziejów, jest nie tylko stwórcą człowieka, lecz również twórcą jego dziejów – aczkolwiek już w innym znaczeniu. Bóg tworzy fundamenty bytowe ludzkiej historii, jest Stwórcą i gwarantem ludzkiej wolności. Cała historia zawiera w sobie odbłask boskiego, trynitarne go życia³³. Każda z Osób działa według swojej personalnej specyfiki i przypisuje się jej jakieś szczególne zadanie. Istnieje jednak jakaś fundamentalna jedność pomiędzy nimi, analogiczna do jedności, którą sprawia boska natura w Trójcy Immanentnej³⁴. Dlatego o życiu Trójcy „immanentnej” można coś powiedzieć nie tylko na podstawie informacji przekazanych przez Objawienie, lecz także na podstawie obserwacji Jej działania w świecie. Opis działania Boga w historii pozwala czynić w sposób analogiczny refleksje teologiczne dotyczące pozahistorycznego życia Bożego³⁵.

Granice analogii między objawami działalności Trójcy Świętej w świecie a życiem wewnątrztrynitarne m zależą od tego, jaka jest więź między światem jako dziełem aktu stwórczego a Stwórcą. Wydarzenie stworzenia, to po prostu relacja zależności świata od Stwórcy. Ojcowie Kościoła podkreślają, że wszelkie byty stworzone są zjednoczone ze Stwórcą w sposób, który nazywają „perychorezą”³⁶. Jaka jest intensywność tej więzi, na czym ona polega, jak zmienia się owa więź, gdy Bóg zaczyna w zbawczy sposób udzielać się światu? Z pewnością „perychoreza” pomiędzy światem a Bogiem jest ontologicznie inna niż perychoreza wewnątrztrynitarne a. Jest to jakiś stopień związania, który co do intensywności znajduje się pomiędzy nią a zwyczajną więzi ą, jaka istnieje pomiędzy Stwórcą a światem. Wiadomo też z Objawienia, że w wydarzeniu paruzji nastąpi maksymalizacja natężenia więzi świata z Bogiem.

³³ Por. św. A t a n a z y, *List do Serapiona*, 28 (PG 26, 594.599); św. J a n D a m a s c e ń s k i, *De fide orthodoxa*, I, 14 (PG 94, 860).

³⁴ Zob. *Trinidad y mision Compencias del XV simposio del Teologia Trinitaria*, Salamanca 1981; B. F o r t e, *La Chiesa, icona della Trinità*, Brescia 1983.

³⁵ Zob. H. U. von B a l t h a s a r, *Dieu et la Révélation de la Trinité*, Paris 1970.

³⁶ G r z e g o r z z N y s s y, *Epistulae*, 106, 6 (VPG 37, 181); M a k s y m W y z n a w c a, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 337 C.

Obserwacja działania trynitarnego w świecie tylko analogicznie może być przenoszona na płaszczyznę wewnątrztrynitarną. Z całą pewnością natomiast wolno stwierdzić, że tajemnica stworzenia posiada trynitarną strukturę. Stwórcą nie jest jedna osoba, lecz trzy Osoby Boskie. Cokolwiek powiemy o dziele stworzenia i o jego skutku, posiada ono strukturę trynitarną. Odwieczna *perichoresis* Boga stanowi wzór, jest źródłową „matrycą” dla relacji pomiędzy światem a Stworzycielem. Działająca w świecie Trójca Osób – Trójca Ekonomiczna – działa jako jedność. Działania przypisywane poszczególnym Osobom są faktycznie działaniami również pozostałych.

Pojęcie perychorezy kieruje uwagę na jednoczącą rolę Boga, który coraz bardziej czyni świat jednością. Jedność ta nie oznacza zaniku odrębności poszczególnych bytów, gdyż jest dokonywana na wzór Boga, który jest jednością Trzech. Jednoczenie świata posiada więc strukturę personalistyczną. Zachowując odrębności poszczególnych bytów powoduje ich otwieranie się na inne byty, zwłaszcza na inne osoby, ale też na całość stworzeń. Dzieje się tak dlatego, że perychoreza wewnątrztrynitarna nie oznacza rozpląnięcia się troistości, lecz wynika z absolutnej otwartości Osób Bożych. Bóg, to egzystencja dla innych³⁷.

a) *Syn rodzony przez Ojca*

Wydarzenie stworzenia świata skorelowane jest w istotny sposób z nurtem odwiecznego czynu Ojca, który rodząc Syna wyraża swą nieograniczoną potęgę, gotowość do tego by mogła powstać niezmierzona ilość bytów. Odwieczny zamiysł stworzenia jest więc osadzony w istocie Ojca, aczkolwiek wyraźniej zaznacza się w Synu. Syn jest odwiecznie zrodzony. Zamiysł stworzenia świata, analogicznie, posiada cechę czegoś w jakiś sposób już dokonanego, nie tylko powstającego, ale już „zrodzonego”.

Zamiysł stworzenia nie jest tylko czymś najbardziej ogólnym. Jest matrycą, nie tylko odwieczną możliwością, ale też jakimś wzorem dla wszelkich ewentualnych bytów. Plan Boży zawiera w sobie cały dynamizm, nie tylko statyczny obraz wszelkich bytów, ale wszelkie możliwe procesy mogące zachodzić pomiędzy nimi. Zamiysł Boży jest pełen ruchu, dynamizmu. Jest odzwierciedleniem dynamizmu życia międzyosobowego.

Centralne miejsce w tym odwiecznym zamiysle zajmuje człowiek. Stworzenie człowieka objawia najpełniej dramat napięcia między niekoniecznością stwórczego aktu a otwartością Osób Bożych ku innym³⁸. Centralne

³⁷ Zob. DS 534, 8000, 1330, 3814.

³⁸ W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, „Collectanea Theologica”, 51(1981) f. 2, s. 19.

miejsce w zamyśle struktury dziejów ludzkości zajmuje wydarzenie wcielenia. Jest to jakieś „miejsce” otwartości Syna ku możliwości stworzenia świata i człowieka. Syn posiada w swej Osobie możliwość stania się człowiekiem, wyjątkowego wejścia w strukturę świata. Faktycznie zaistniałe wydarzenie wcielenia Syna w faktycznie istniejący świat jest więc „miejscem”, w którym znajduje się wyjaśnienie wszelkich tajemnic na temat związku pomiędzy światem a Bogiem. Wcielenie zawiera w sobie tajemnicę jedności pomiędzy światem a Bogiem w Trójcy jedynym.

b) *Odpowiedź Syna dana Ojcu*

Uniżenie się Syna Bożego w misterium przyjęcia człowieczeństwa, znajduje wy tłumaczenie tylko w kontekście wewnątrztrynitarniej relacji Syna do Ojca. Ojciec daje siebie Synowi całkowicie i otrzymuje taki sam dar ze strony Syna. Dar ten ma charakter absolutny i nie potrzebuje żadnego dopełnienia. Tak więc nie jest konieczne stworzenie świata dla „dopełnienia” daru poprzez wcielenie. Jeżeli natomiast patrzymy od „naszej strony”, możemy umieścić kenozę Chrystusa – wcielenie i całe życie ziemskie aż do śmierci – w nurcie wewnątrztrynitarnego dawania siebie Ojcu. Jezus umierając oddaje siebie bez reszty. W bóstwie – analogicznie – oddaje siebie bez reszty. Syn nie doznaje jakiegokolwiek uszczerbku w swej boskiej naturze.

Śmierć Jezusa Chrystusa jest pochyleniem się aż do granic bytowania, aż do nicości. W ten sposób Jezus zagarnia wszelkie stworzenie i śmierć oznacza absolutne zwycięstwo, panowanie nad światem. Wydarzenie Paschy odzwierciedla sytuację wewnątrztrynitarną, gdzie całkowite oddanie się Syna jest równoznaczne z otrzymaniem Ojca i Ducha Świętego.

c) *Duch Święty jako tchnienie Ojca i Syna*

Duch Święty otrzymuje dar Ojca i Syna, sam będąc darem dla Nich. Jest uosobieniem mocy, jaka istnieje w relacji rodzenia Syna przez Ojca. Wzajemna miłość dwóch Osób jest tak wielka, że wyraża się w istnieniu kogoś trzeciego, Im równego co do natury. Ojciec i Syn obdarowują siebie nawzajem nie tylko sobą, lecz jeszcze Kimś innym. Duch Święty jest dawany jako dar³⁹. Jego misja w świecie, zlecona przez Ojca i Syna znajduje się na linii oddziaływania wewnątrztrynitarnego tchnienia czynnego i biernego. Jest posłany na świat i prowadzi go ku Ojcu i Synowi. Zamyśl stworzenia świata, jak też i faktyczne wydarzenie stworzenia znajdują się w nurcie tego tchnienia.

³⁹ Zob. DS 421-438 (Orzeczenie Soboru Konstantynopolańskiego II); por. Ph. F e r l a y, *Père et Fils dans l'Esprit. Le mystère trinitaire de Dieu*, Paris 1979.

Duch Święty jest uosobieniem Boskiego „My” – jedności Ojca z Synem. Wewnątrz historii to działanie odzwierciedla się jako ~~u~~święcenie, czyli przybliżanie ludzi ku Bogu i do siebie nawzajem. Uosobienie jedności spełnia w świecie funkcję jednoczącą⁴⁰. Jednocząc w sobie, oddaje Duch Święty wszystko Ojcu i Synowi, gdyż w życiu wewnątrztrynitarnym jako dar przebywa cały w Ojcu i cały w Synu, będąc przez to „jedną Osobą w dwóch Osobach”⁴¹. Duch Święty tworzy relacje miłości pomiędzy poszczególnymi ludźmi i w ten sposób jednoczy całą ludzkość w jedną rodzinę.

d) *Wspólnota Trzech jako ostateczne źródło historii.*

Wszystkie trzy Osoby na zasadzie perychorezy tworzą nierozzerwalną jedność, zachowując personalne odrębności. Tworzą Wspólnotę absolutną⁴². Życie tej Wspólnoty dokonuje się w sposób absolutny, bez czasu i przestrzeni, bez „przedtem” i „później”, bez „tu” i „tam”, dokonuje się wewnątrz trzech Osób, które będąc Osobami boskimi nie mogą nie być doskonałą jednością. Trwa w nich bezczasowa „historia” jako odwieczne trwanie absolutnego ruchu (*Actus purus*). Fundamentem tego przelewającego się obficie, pełnego boskiego życia, jest nie tyle boska natura, co raczej Trzy Osoby. Wszelkie „dzianie się” wypływa z napięcia wynikającego stąd, że są trzy Osoby, a nie jedna i że są prawdziwie inne. Będąc Osobami boskimi są na siebie otwarte w sposób absolutny, tworząc doskonałą jedność. Ta tajemnica jedności i troistości oznacza, że trzy różne Osoby nie są obok siebie, ale misteryjnie nawzajem „w sobie”. Darowanie siebie pozostałym nie jest alienacją, lecz życiem danej Osoby w sobie samej. W ten sposób Bóg jedyny, jedyna natura boska i doskonała jedność Trzech Osób żyje w sobie. Nie ma trzech Bogów, tylko jeden, jako pełnia istnienia, życia, miłości, Bóg Ewangelii – personalistyczny, chrześcijański.

⁴⁰ Por. H. M ü h l e n, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma-Geist-Befreiung*, München 1974.

⁴¹ T e n z e, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadebuch. Ich-Du-Wir*, Münster 1963, s. 164.

⁴² Por. X. P i k a z a, *En comunidad. Como la Familia de Dios-Trinidad*, „Vida religiosa”, 1(1989) 59; C. F o l c h G o m e s, *Deus e Comunhão*, Roma 1978; *Trinidad y vida comunitaria*, dz. zb., Salamanca 1980.