

Teofil Wilski

Zagadnienie osobowego "zróźnicowania" w jedności stwórczego i zbawczego działania Trójcy św. : zarys problematyki na tle niektórych prób odnowienia nauki o Bogu

Collectanea Theologica 45/3, 31-48

1975

Artykuł został zdigitalizowany i 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. TEOFIL WILSKI, GNIEZNO

ZAGADNIENIE OSOBOWEGO „ZRÓŻNICOWANIA” W JEDNOŚCI STWÓRCZEGO I ZBAWCZEGO DZIAŁANIA TRÓJCY ŚW.

Zarys problematyki na tle niektórych prób odnowienia nauki o Bogu

W dokumentach Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w KK, KO, KL, zawarto i w sposób zamierzony zaakcentowano naukę o zbawczym działaniu Osób Bożych. Często mówi się w tych dokumentach o zbawczym działaniu poszczególnych Osób Bożych¹. Bóg jest tu ukazany jako zbawczo działający Ojciec, Syn i Duch Św. Warto przy tym zauważyć, że z poszczególnymi Osobami Bożymi wiąże się określone działanie i według określonego porządku. Wypowiedzi te tchną duchem nauki biblijnej, której zbiorczym wyrazem może być — między innymi — tekst z listu św. Pawła do Efezjan: „... bo przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2,18).

Dokumenty Vaticanum II nie posługują się w tym względzie terminami teologicznymi, ale duch wypowiedzi soborowych, nawiązujących zresztą wprost do nauki Nowego Testamentu o Bogu w Trójcy Św. i Jej zbawczym działaniu, sugeruje, aby na nowo przemyśleć niektóre elementy nauki o Bogu, wyrażające się w zasadzie aropriacji i w formule: *omnia opera Dei ad extra sunt communia*.

1. Dwie koncepcje teologii Trójcy Św.

Ojcowie Kościoła są świadkami wiary, ale równocześnie są tymi, którzy w sposób szczególnie twórczy przyczynili się do wypracowania pojęciowego wyrazu dla dogmatu. W nauce ojców zarysowały się dwie koncepcje: biblijno-grecka oraz aleksandryjsko-łacińska.

¹ KK 2, 3, 4, 5, 7; KO 4, 5, 7, 8, 9 i inne.

Inaczej można określić pierwszą jako koncepcję „zbawczo-metafizyczną”, a drugą jako „metafizyczno-zbawczą”. W określeniach tych chodzi jednak nie o tendencję ekskluzywną, ale o różne uwrażliwienie ujęcia i odmienne rozłożenie akcentów.

W koncepcji biblijno-greckiej, której przedstawicielami są przede wszystkim ojcowie kapadoccy, a na Zachodzie św. Ambroży, na pierwszym planie zainteresowania są Osoby Boże, szczególnie zaś Osoba Ojca, który jest według tej koncepcji źródłem jedności w Bogu. Ojcowie greccy podkreślają różne działania poszczególnych Osób, akcentują zwłaszcza działania związane z posłannictwem Ducha Św., a równocześnie podkreślają także jedność działania wszystkich Osób. W jedności tego działania ukazują jedność natury. Pochodzenia w Bogu są w tej koncepcji pojęte bardziej dynamicznie, a relacje rozumie się jako „środki” wewnątrzbożej wymiany życia, także współprzenikanie się Osób Bożych (perychoreza) rozumiana jest dynamicznie. Na podłożu tej koncepcji wyrażniej uwidaczniają się w Bogu trzy rzeczywiste i różne względem siebie Osoby. Bóg jest ukazany w tej koncepcji jako istniejący i działający w Osobach.

W koncepcji aleksandryjsko-łacińskiej, reprezentowanej przede wszystkim przez Augustyna, na pierwszym planie uwagi znajduje się jedność natury. Jest to koncepcja bardziej statyczna. Punktem wyjścia w tej koncepcji jest jedność natury, na tle której omawia się relatywną egzystencję Osób. Jedność działania Osób ukazuje się tu przede wszystkim na tle jedności natury. Perychoreza jest tu ujęta dość statycznie, uwypukla raczej nierozdzielne istnienie Osób Bożych względem siebie. W następnych wiekach jeszcze bardziej zaakcentowano aspekt metafizyczny tajemnicy Trójcy Św., podkreślając na pierwszym miejscu tożsamość natury. Następstwem tej koncepcji było to, że dogmat w większej mierze przybrał postać „nauki”, a Bóg był ukazywany nieco w personalnym przyćmieniu. Dla sprawiedliwości trzeba jednak zauważyć, że w liturgii rzymskiej żyła jednak w pewnym stopniu koncepcja biblijno-grecka, dowodem tego jest choćby formuła: *przez Chrystusa, w Duchu, od Ojca i do Ojca*, która swą treścią przenikała tę liturgię².

Z wyżej przedstawionego ogólnego zarysu tych dwu koncepcji wynika, że korzystniejsza w sensie religijnym jest koncepcja biblijno-grecka. Skierowuje ona człowieka do Osób Bożych, jest bardziej personalna. Koncepcja zachodnia jest bardziej metafizyczna niż religijna. Nie ułatwia osobowego przeżywania tajemnicy Boga, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym zbawczo zwracającym się do człowieka.

² Por. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, München 1969, t. I. 561—563, 569, 578—579; tenże, *Appropriation*, LThK I (1957), 774.

2. Stwórcze działanie Jednego Boga w Trójcy Osób

Na tle wyżej zarysowanych dwu koncepcji teologicznego ujęcia tajemnicy Trójosobowego Boga łatwiej będzie zrozumieć dwie różne koncepcje dotyczące różnicowania w zaangażowaniu poszczególnych Osób Bożych w jedności działania *ad extra* tzn. w dziele stworzenia i odkupienia.

Z Pisma św. wiemy, że Syn działa w jedności z Ojcem, przy czym działanie Syna jest od Ojca (J 5,19; 10,32.38; 14,10). Dzieło stworzenia odnosi Pismo św. także do Syna (J 1,3; Kol 1,16—17). W duchu tej biblijnej prawdy ojcowie Kościoła uczyli, że Osoby Boże stanowią jedność w stwórczym działaniu. Uczyli, że dzieło stworzenia jest wspólne całej Trójcy Św. i zaangażowane są w nim wszystkie Osoby Boże³.

W tym też sensie — podkreślając jednak jedność tego działania — głosi powyższą naukę Magisterium Ecclesiae:

— „Jednakże nie należy tych trzech Osób uważać za dające się od siebie oddzielić, ponieważ wierzymy, że żadna z nich nigdy — czy to przed inną, czy po innej, czy też bez innej — ani istniała, ani cokolwiek działała. Są bowiem nierozdzielne zarówno w tym, czym są, jak i w tym, co czynią”⁴.

— „Są jednym wszystkich rzeczy początkiem, stwórcą wszystkich...”⁵.

— „...Każda z trzech Osób jest tą rzeczywistością, którą określamy mianem substancji, istoty lub natury Bożej. Ona jedyna (ta natura Boża) jest początkiem wszystkich rzeczy, poza którym nie ma innego początku”⁶.

Na podstawie tych wypowiedzi wszyscy teologowie zgodnie uczą jako prawdę wiary, że wszystkie działania Trójcy Św. *ad extra* są wspólne wszystkim Osobom⁷. Teologowie ci zaznaczają przy tym, że działanie *ad extra* jest to *unus actus*. Osoby Boże nie działają tu „na sposób wspólnoty”, lecz ich działanie stanowi jedność już z natury, jest to akt prosty i niezłożony — *actus simplex*⁸.

Nad rozumieniem tej prawdy wiary zaciążyła jednak — jak się wydaje — formuła: *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat*

³ Por. W. Kern, *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens*, w: *Mysterium Salutis*, Einsiedeln 1967, t. 2, 482, oraz teksty z dzieł Ojców przytaczane w podręcznikach.

⁴ BF IV, 25; D 531 (281) — Symbol Toledański.

⁵ BF IV, 33; D 800 (428) — Sobór Lat. IV.

⁶ BF IV, 35; D 804 (432) — Sobór Lat. IV.

⁷ Por. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, München 1960⁶, t. I, 442 nn; Fr. Diekamp, *Theologie dogmaticae manuale*, Paris 1949, t. I, 384 nn; P. Parente, *De Deo Uno et Trino*, Romae 1946, 301 nn.

⁸ Por. M. Schmaus, *Der Glaube...*, 579.

relationis oppositio. Swoim początkiem formuła ta sięga teologii Grzegorza z Nazjanzu, swoiste zabarwienie miała u Augustyna⁹ i u Anzelmia Kantuaryjskiego¹⁰. Formuła ta przejęta została następnie przez Sobór Florencki: *...quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*¹¹. W podręcznikowym systemie argumentacji powoływano się na tę zasadę w tzw. *ratio theologica* wyjaśniając: ponieważ w działaniu na zewnątrz nie zachodzi *relationis oppositio*, stanowi ono jedność¹².

Zasadniczo wyżej wspomniana formuła określała jedność i troistość w Bogu, z przewagą akcentu na jedność. W użyciu tej formuły w dokumencie Soboru Florenckiego silniej został położony akcent na jedność. Wymowę tej formuły w użyciu tego soboru trzeba jednak rozumieć w kontekście historii tego dogmatu. W nauce soboru chodziło mianowicie o odrzucenie tryteizmu jakobitów, dlatego też jedność w Bogu jest w niej tak zaakcentowana, że przeciwieństwo relacji jest w niej zaznaczone niemal jako wyjątek¹³. Takie ujęcie zagadnienia nie oznaczało jednak kanonizacji łacińskiej koncepcji przyjmującej jedność natury jako jedyny punkt wyjścia w każdym rozumowaniu o Trójcy Św.¹⁴. Wydaje się jednak, że tak zaakcentowane rozumienie tej formuły zaważyło ujemnie na późniejszym rozumieniu tego zagadnienia, gdyż niemal do dziś w podręcznikach teologii dogmatycznej akcent jest położony przede wszystkim na tym, że wszystkie działania *ad extra* są Osobom Bożym wspólne, że dzieło stworzenia jest dziełem całej Trójcy Św. W tej jedności stwórczego działania nie akcentuje się jednak w sposób wystarczający zróżnicowania osobowego. Wprawdzie wspomina się o tym, że Ojciec stwarza jako *principium sine principio*, Syn jako od Niego pochodzący, a Duch jako pochodzący od Ojca i Syna, nawet *implicite* w pewnych sformułowaniach wskazuje się na osobowe zróżnicowanie w jedności aktu stwórczego, ale wyraźnie nie wyciąga się z tego — jak się wydaje — dalszych wniosków¹⁵. Kwestię osobową (tzn. kwestię osobowego zróżnicowania w jedności aktu stwórczego) głównie rozwiązuje się nauką o *appropriacji*. *Appropriacja* jest takim sposobem wyrażania, w którym po-

⁹ Por. *tamże*, 578.

¹⁰ Por. H. Mühlen, *Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relations oppositio*, Münchener Theologische Zeitschrift 16 (1965) 44—47.

¹¹ D 1330 (703).

¹² Por. W. Granat, *Bóg Jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962, 412.

¹³ Por. H. Mühlen, *art. cyt.*, 43—44.

¹⁴ Por. *Tamże*, 44.

¹⁵ Por. W. Granat, *Bóg Stwórca, aniołowie — człowiek*, Lublin 1961, 69—70; P. Parente, *De creatione universali*, Romae 1943, 22—23.

szczególnej Osobie Bożej przypisywane są przymioty lub działania, które w rzeczywistości są wspólne wszystkim Osobom¹⁶. To, co jest wspólne wszystkim Osobom Bożym przypisujemy jednej, ale nie bez uzasadnienia, lecz z racji porządku pochodzenia, cechy właściwej lub sposobu pochodzenia¹⁷. Apriopriacja jest przyjętym w Kościele sposobem orzekania o Bogu w Trójcy Św. Wprawdzie Kościół nie wypowiedział się w sprawie apriopriacji wyraźnie w sposób formalny, ale nauka o apriopriacji stoi w nierozzerwalnym związku z dogmatem o jedności Bożego działania wobec stworzenia¹⁸. Bogu Ojcu przypisujemy wszechmoc i nazywamy Go Stwórcą, a to z tej racji, że jest w tożsamości natury i jedności działania „zasadą źródłem” pochodzeń w Bogu i źródłem wszystkiego, co jest. Syna, ze względu na sposób Jego pochodzenia, nazywamy Mądrością, Prawdą, Przyczyną Wzorczą. Ducha Św. — z racji sposobu Jego pochodzenia i posłannictwa — nazywamy Dobrocią¹⁹. Odnośnie działań przyjmuje się także taką apriopriację: Ojciec jest przyczyną działania w sensie postanowienia; Syn jest przyczyną wzorczą i wykonawczą; Duch przyczyną celową i dopełniającą²⁰. Stąd też bierze swe źródło następujące sformułowanie w nauczaniu katechizimowym: Bóg Ojciec nas stworzył, Syn Boży nas odkupił, Duch Św. nas uświęcił. Zdanie to jest sformułowane właśnie na zasadzie apriopriacji, według której to, co jest wspólnym dziełem całej Trójcy Św. może być przypisane jednej z Osób.

Tak przedstawia się bardzo ogólnie treść zasady apriopriacji, ale zasada ta nie rozwiązuje w pełni — jak się wydaje — kwestii osobowego różnicowania w jedności stwórczego aktu. Teologowie zaczynają dostrzegać ten „osobowy” problem, ale jak dotąd nie wypracowano zadowalającego rozwiązania — uzgodnienia jedności działania z właściwą poszczególnym Osobom „funkcją” w tej jedności. Dotykamy tu tajemnicy, która leży na styku realności Osób i jedności ich życia. Dla jasności dalszych rozważań musimy postawić ramowe stwierdzenie, że nie do utrzymania byłoby wyjaśnienie, które chciałoby działanie Osób Bożych *ad extra* tłumaczyć kosztem jedności²¹. Spróbujmy jednak rozważyć to zagadnienie w świetle kilku nowszych publikacji. Momentem zasadniczym płaszczyzny tych rozważań jest różnica koncepcji teologii Trójcy Św.

W teologii zachodniej podkreśla się, że Trójca Św. stwarza przez swą naturę, przez poznanie i wolę, które są tożsame z naturą. Ow-

¹⁶ Por. M. Schmaus, *Appropriation*, 773.

¹⁷ Por. J. Isaac, *Trójjedyność Boga*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka*, Poznań 1969, 133.

¹⁸ M. Schmaus, *Appropriation*, 773.

¹⁹ Por. Fr. Diekamp, *dz. cyt.*, 392; P. Parente, *De Deo...*, 315—316; W. Granat, *Bóg Jeden...*, 403—406; M. Schmaus, *Der Glaube...*, 580; tenże, *Appropriation*, 774—775.

²⁰ M. Schmaus, *Appropriation*, 775.

²¹ *Tamże*.

szem Osoby działają w akcie stwórczym według wewnątrzbożego porządku pochodzeń, ale Osoby utożsamiają się z naturą, działają więc przez wspólną im naturę²².

W koncepcji greckiej (w pewnej mierze podobne myśli przewijają się także w koncepcji łacińskiej) dzieło stworzenia odnosi się przede wszystkim do Osób; albo głównie do Ojca, albo do wszystkich trzech Osób. Przyjmuje się pewnego rodzaju wewnętrzne zróżnicowanie w jedności aktu stwórczego wypływające z porządku pochodzeń. Stwórcze działanie Boga jest „przekazywane” (*vermittelt*) przez wewnątrztrynitarny „proces” życia, który jest wewnętrzną stroną stwórczego aktu²³. Na ten rodzaj zróżnicowania, bardziej widoczny w koncepcji greckiej, wskazywał także św. Tomasz: *...creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati. Sed tamen divinae Personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum... virtus creandi, licet sit communis tribus Personis, ordine tamen eis convenit; nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque*²⁴. W podobnym duchu uczy zresztą dokument Soboru Florenckiego, który zaakcentował — ze względu na błąd tryteizmu — jedność w Bogu, ale wcale nie wykluczył osobowego zróżnicowania w jedności stwórczego działania. Wprost przeciwnie zastosował tu analogię, która na to zróżnicowanie wskazuje. Sobór bowiem tak uczy: „Lecz Ojciec i Syn nie są dwiema zasadami Ducha Świętego, ale jedną zasadą: jak Ojciec i Syn i Duch Święty nie są trzema zasadami stworzenia, lecz jedną zasadą”²⁵. Ten sam jednak sobór uczy, że Ojciec i Syn w jednym akcie tchną Ducha Św., ale inaczej tchnie Ojciec i inaczej Syn — Syn aktywną moc tchnienia otrzymuje od Ojca: *...hoc ipsum quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet...*²⁶. A więc w jedności zasady osobowo działają dwie różne Osoby. Duch Św. pochodzi nie przez jakieś nieokreślone działanie natury, ale przez pochodzenie osobowo zróżnicowane w jedności aktu tchnienia. Analogicznie możemy — jak się wydaje — powiedzieć, że i stwarzanie jest jednością, w której osobowo działają trzy Osoby Boże, rzeczywiste i od siebie różne. W terminologii łacińskiej (trzeba ją tu rozumieć analogicznie i szeroko) rozróżniającej *causa efficiens* (przyczyna, dzięki

²² Por. M. Schmaus, *Kath. Dogm.*, 442—445; tenże, *Der Glaube...*, 580; Fr. Diekamp, *dz. cyt.*, 350—352; P. Parente, *De Deo...*, 301—302; R. Guelluy, *Dzieło stworzenia*, w: *Tajemnica Boga*, Poznań 1967, 368.

²³ Por. M. Schmaus, *Der Glaube...*, 579—580; tenże, *Appropriation*, 775.

²⁴ S. th. I. q. 45. a. 6. Pełniejsza analiza nauki św. Tomasza o stworzeniu jako dziele Trójcy Św. — por. E. Bailleux, *La création, oeuvre de la Trinité, selon saint Thomas*, *Revue Thomiste* 62 (1962) 27—50; H. Mühlen, *art. cyt.*, 47—56.

²⁵ BF IV, 44; D 1331 (704).

²⁶ D 1301 (691).

której coś istnieje i to na zewnątrz niej) od *principium* (bliższe znaczeniu źródła i raczej określa porządek pochodzenia) można by to określić — według H. Mühlena — tak: w dziele stworzenia Osoby Boże stanowią jedność jako *causa efficiens*, ale w tym jednym, niezłożonym akcie działają osobowo — jako *principium personale* ²⁷.

Wydaje się jednak, że można o osobowym różnicowaniu w jedności stwórczego aktu powiedzieć coś więcej niż tylko na zasadzie *ordo processionis*. Są bowiem biblijne i patrystyczne podstawy wskazujące na to, że Syn i Duch Św. ze względu na swoje „właściwości” osobowe, a zwłaszcza sposób pochodzenia i posłannictwa w jakiś „specyficzny” sposób różnicują jedność aktu stwórczego. Bóg koniecznie istnieje osobowo, natura Jego nie istnieje inaczej jak osobowo, a więc i działa nie inaczej jak osobowo. Ponieważ są trzy rzeczywiste Osoby istniejące w naturze Bożej, muszą być też w sposób rzeczywisty zaangażowane w działanie Boże. Ojciec nie jest Synem, Duch nie jest Ojcem i Synem i odwrotnie, a więc są zaangażowani w jedności stwórczego aktu jako różni — według swoich osobowych właściwości.

Ponadto na dzieło stworzenia trzeba patrzeć w aspekcie historii zbawienia. Ponieważ dzieło stworzenia ma swój najgłębszy sens w zbawczej wspólnocie ludzi w Jezusie Chrystusie, dlatego świat ma swoją wiecznie trwałą przyczynę w Słowie, które się wcieliło i w Duchu, który ożywia Kościół ²⁸. Nowy Testament uczy, że świat został stworzony „przez” Syna (1 Kor 6,8; Kol 1,16; Hbr 1,2; J 1, 3.10). Syn jest „pośrednikiem” stworzenia nie tylko jako odwieczny Logos. Określenie „pośrednik” odnosi się *ad Christum totum*, odnosi się do Niego także w dziele odkupienia i dopełnienia ²⁹. Wszystko jest „przez Chrystusa” (Kol 1,16), ale św. Paweł traktuje tu Chrystusa jako „konkretną jedną całość osobową”, znanego adresatom Syna Bożego Wcielonego-Odkupiciela. Rozróżnia dwie funkcje „pośrednictwa” Chrystusa (stwórczokosmiczną i zbawczą), ale zawsze obie odnosi do tego samego Syna Bożego Wcielonego-Odkupiciela ³⁰. Wymowna jest w tym względzie modlitwa poprzedzająca końcową doksolęgię I Modlitwy Eucharystycznej oraz niektóre wypowiedzi Soboru Watykańskiego II ³¹. Dzisiejsza teologia wyraźnie eksplikuje biblijną myśl o Chrystusie jako Współtwórcy, sensie i celu świata, w którym wszystko trwa, znajduje swoje spełnienie i w którym już zapoczątkowało się odnowienie wszystkie-

²⁷ Art. cyt., 55—56.

²⁸ Por. W. Kern, dz. cyt., 488.

²⁹ Por. tamże, 478.

³⁰ Por. A. Janowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, Poznań 1962, 225 nn; J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, 33—34.

³¹ KDK 45; KK 48; KO 3.

go³². Wszystko to wskazuje, że stwórcze działanie jest „jakoś” wewnętrznie i osobowo określone przez Osobę Syna.

Także Ducha Św. Pismo św. przedstawia jako Pierwotny Dar (*Urgeschenk*) wewnątrzbożej Miłości, która działa we wszelkim obdarowującym działaniu na zewnątrz³³. W. Kern lapidarnie stwierdza: „Jak byty są słowami Słowa, tak są i darami Daru”³⁴. Stworzenia istnieją dzięki „pośrednictwu” Słowa i Daru Miłości. Poznanie i miłość są wprowadzie czymś wspólnym, należącym do natury Boga, ale za J. I s a a c' e m możemy powiedzieć: „Syn zaś i Duch Święty także są Bogiem zamykającym w sobie pełnię Bóstwa i pozostałe Osoby; ale są Bogiem w wyrażaniu się wiecznym i w ciężeniu miłości”³⁵. Można by — jak się wydaje — wnioskować z tego, że dzieło stworzenia jest w jakiś sposób związane z „osobowością” określonych Osób; że działanie przez poznanie i miłość ma charakter osobowy tzn. ma jakiś związek z określoną Osobą. „Słowo i Dar Miłości — pisze W. Kern — są to momenty trynitarne, które jako Osoby, pochodzące od Ojca, określają tak to, co się dzieje w Bogu jak i to, co się dzieje *ad extra*”³⁶.

To zróżnicowanie osobowe w jedności aktu stwórczego, zaczątkowo wskazywane również przez teologów zachodnich, podnoszone zwłaszcza przez teologów współczesnych, wyraźniej zarysowuje się w biblijno-greckiej koncepcji teologii Trójcy Św. Wydaje się, że w jej świetle można przyjąć, iż w jedności aktu stwórczego, każda z Osób Bożych ma *aliquid proprium*. Jeżeli Nowy Testament Ojcu przypisuje stworzenie³⁷, to jest w tym *aliquid proprium*, gdyż w Nim ta sama numerycznie moc stwórcza ma swoje „źródło”, On jest „początkiem” także w jedności stwórczego działania przeka-

³² Por. A. Feuillet, *Chrystus kosmiczny według św. Pawła*, w: *Obraz Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1971, 79—82; J. Alfaro, *dz. cyt.*, 29—40; G. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, Warszawa 1972, 76; B. Przybylski, *Teologia zbawienia*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Poznań 1970, 443—444.

³³ W. Kern, *dz. cyt.*, 479. Autor wskazuje na cały szereg tekstów Pisma św. ukazujących w tym właśnie aspekcie Ducha Św.

³⁴ *Dz. cyt.*, 490.

³⁵ *Dz. cyt.*, 125. U ojców kapadockich, ujmujących Tróję Św. w aspekcie historiozbawczym, uwypuklone jest zróżnicowanie Osób w dziele stworzenia. Według B a z y l e g o Ojciec jest przygotowująca, Syn wykonująca, Duch Św. dopełniająca przyczyną stworzenia (*De Spiritu Sancto* 16, 38; PG 32,136 — za W. Kernem, *dz. cyt.*, 482). Podobnie pisał św. T o m a s z: jak Ojciec wypowiada siebie i wszystkie stworzenia przez Słowo, które rodzi, tak miłuje siebie i wszystko stworzenie przez Ducha Św. (S. th. I. q. 37. a. 2. ad 3 — por. W. Kern, *dz. cyt.*, 487—488; por. także E. B a i l l e u x, *art. cyt.*, 36—47).

³⁶ *Dz. cyt.*, 494.

³⁷ Stary i Nowy Testament mówiąc o Bogu, który stworzył świat ma na myśli zasadniczo Ojca Jezusa Chrystusa. Por. M. S c h m a u s, *Der Glaube...*, 257; W. Kern, *dz. cyt.*, 477; K. R a h n e r, *Theos im Neunem Testament*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1964, t. I, 117.

zywanego przez Syna w Duchu, On jest „inicjatorem” działania na zewnątrz³⁸.

Nie stwarza natura Boża (w Bogu nie ma czegoś nieosobowego, natura koniecznie istnieje osobowo) jako jakiś ogólny podmiot Bożego działania (takiego nie ma). Jeżeli Pismo św. mówi, że Bóg stworzył świat, że Bóg nim rządzi i kieruje, to zasadniczo ma na myśli Ojca Jezusa Chrystusa, a nie jakąś „absolutną subsystencję Boga” — *Deus monopersonalis*. Nie da się przyjąć ani utrzymać pojęcia jakiejś „ogólnej osobowości Boga” czy „podmiotowo pojętej działającej natury Boga”³⁹. Stwarza i działa w świecie Ojciec, przez Syna, w Duchu Św. Jeżeli człowiek pojmuje Boga Stwórcę jako „jeden podmiot działania”, to i w modlitwie też zwraca się do „jednego podmiotu”. Tymczasem Bóg istnieje i działa w trzech Osobach. „Apersonalnie” rozumiana jedność aktu stwórczego może ujemnie rzutować na religijne przeżycie Boga Nowego Testamentu. Tak bardzo akcentowany dziś personalizm musi i w tej dziedzinie dowartościować nasz pogląd na kontakt osobowy z Bogiem Stwórcą: człowiek-osoba w relacji do Osób Bożych — Ojca, Syna i Ducha Św.

Z tego ostatniego stwierdzenia można wyciągnąć wniosek odnośnie sposobu przepowiadania prawdy o Stwórcy. Jest rzeczą zrozumiałą, że w przepowiadaniu nie będziemy wprowadzać dystynkcji teologicznych i teologicznej terminologii, ale w duchu biblijnym trzeba w jedności Bożego działania na zewnątrz podkreślić różnicowanie działania Osób Bożych: naszym Stwórcą jest Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Św.; wspólnie i nierozłącznie nas i świat stwarzają jako Jeden Bóg, ale każda Osoba w tym wspólnym stwórczym akcie działa inaczej — Ojciec jako Początek i Źródło wszystkiego; Syn jako pochodzący od Ojca, Prawzór wszystkiego, Słowo przez które Ojciec stwarza; Duch jako pochodzący z miłości Ojca i Syna i tą miłością obejmujący świat, obdarowujący go istnieniem.

3. Zbawcze udzielanie się Osób Bożych

a. Krótki zarys historyczny zagadnienia

Zasadniczo z nauki Kościoła o wspólnym działaniu Osób Bożych w dziele stworzenia nie jest wyjęta nauka o ich zbawczym działaniu⁴⁰. Zastosowania tej nauki do zbawczych posłańctw nie można jednak rozumieć w sposób uproszczony.

³⁸ Por. M. Schmaus, *Der Glaube...*, 580.

³⁹ Por. H. Mühlen, *art. cyt.*, 39, 42, 54 nn; M. Schmaus, *Der Glaube...*, 580. Zagadnienia związane z metodyką wykładu nauki o Bogu, zagadnienie jedności tradycyjnego traktatu *De Deo Uno* i *De Sanctissima Trinitate*, rzutowanie tego na „personalne” traktowanie nauki o Bogu — por. S. Moysa, *W sprawie metodyki traktatu teologicznego o Jednym Bogu*, *Collectanea Theologica* 44(1974) f.II, 169—172.

⁴⁰ Por. D 535 (284); 801 (429); M. Schmaus, *Appropriation*, 774.

Jeżeli chodzi o naukę o wspólnym działaniu Trójcy Św. *ad extra*, to we wczesnej scholastyce można zauważyć raczej nierefleksyjne używanie sposobu określania zaczerpniętego od ojców greckich⁴¹.

Św. Tomasz, chociaż ma w tym względzie zróżnicowane wypowiedzi, zasadniczo uczy jednak, że w dziele zbawienia obowiązuje również zasada aropriacji. Z troski o nienaruszenie zasady o wspólnym działaniu Trójcy Św. *ad extra*, stanowisko to podziela większość teologów scholastycznych⁴².

Historia zasady aropriacji wskazuje jednak, że stosowano ją z większym naciskiem w zakresie dzieła stworzenia, niż w zakresie dzieła zbawienia i łaski⁴³. W okresie potrydenckim na przestrzeni XVII—XIX wieku wielu teologów⁴⁴ — jak wskazuje M. Schmaus — pod wpływem i w nawiązaniu do nauki ojców greckich, a zwłaszcza Cyryla Aleksandryjskiego, uczyło, że w zakresie dzieła zbawienia i łaski, wprawdzie działają wszystkie Osoby Boże wspólnie, ale każda według właściwości swej Osoby⁴⁵.

Ogólnie biorąc teologia zachodnia nie dostrzega dostatecznie tego, że Osoby zamieszkują i działają w człowieku według swej właściwości osobowej. W zamieszkananiu Osób Bożych w człowieku widzi szczególną obecność natury Bożej w równy sposób przypadającej każdej Osobie. Wypowiedzi zaś Pisma św. i Ojców tłumaczy w sensie aropriacji⁴⁶. W podobnie uproszczony sposób tłumaczą to zagadnienie także niektórzy współcześni teologowie⁴⁷. Dla sprawiedliwości trzeba tu jednak zaznaczyć, że niektórzy typowi przedstawiciele teologii zachodniej i to raczej starszej generacji, jak np. Fr. Diekamp⁴⁸ i P. Parente⁴⁹, dostrzegają już, że zasada aropriacji nie wystarczy do pełnego wyjaśnienia tego zagadnienia.

Nas jednak nie interesuje w tej chwili pełna historia tego za-

⁴¹ M. Schmaus, *Appropriation*, 774.

⁴² Odwołuję się tu do syntetyzujących opracowań podręcznikowych: por. C. Baumgartner, *Łaska Chrysusowa*, w: *Tajemnica Chrystusa*, Poznań 1969, 386, 453; M. Flick — Z. Alszeghy, *Anthropologia theologica*, Romae 1967/68, I, II, 257—258.

⁴³ M. Schmaus, *Appropriation*, 775.

⁴⁴ Cornelius a Lapide († 1623), Petavius († 1652), Tomassimus († 1695), Bernhard de Rubeis († 1775), C. Passaglia († 1887) oraz C. Schrader, H. Denzinger, F. Hettinger, Ph. Hergenröther, M. Scheeben, A. Scholz, C. M. Jovene, H. Ramière E. Borgianelli, H. Hurter, Th. de Régnon, H. Schell, C. Gutberlet.

⁴⁵ *Appropriation*, 774; *Kath. Dogm.* 449.

⁴⁶ M. Schmaus, *Kath. Dogm.*, 451.

⁴⁷ Por. J. Isaac, *dz. cyt.*, 135.

⁴⁸ *Dz. cyt.*, 393 — uważa, że określenie *Redemptor* odnoszone do Syna nie jest czystą aropriacją.

⁴⁹ *De Deo...*, 302 — pisze, że *actio ad extra* jest *efficienter* wspólna trzem Osobom, *terminative* może być odniesiona do jednej tylko Osoby, jak to jest w wypadku unii hipostatycznej.

gadnienia, uświadomienie sobie — choć skrótowe — sytuacji jest nam raczej potrzebne do tego, by zarysować lepiej niektóre nowe próby ukazania osobowego zróżnicowania w jedności działania „zbawczej Trójcy”.

b. Zbawcze posłannictwo Syna Bożego

Posłannictwo jest jakby przedłużeniem wiecznego pochodzenia, w tym sensie, że Osoba pochodząca spełnia sobie właściwe zbawcze zadanie w czasie. Syn — jak również Duch Św. — spełnia to zadanie „w nurcie” sobie właściwego pochodzenia. Najogólniej biorąc zbawcze „wyjście” Syna w historię ma na celu włączenie ludzi w Jego Synostwo — nasze usynowienie w Nim (Ga 4,5; Ef 1,5; Rz 8,29). Duch Św. w swoim „wyjściu” zbawczym w historię urzeczywistnia zbawienie jako Dar Miłości. Oba te posłannictwa, jako mające swe źródło w Ojcu, do Ojca prowadzą ludzi wciągniętych w ich zbawczą dynamikę⁵⁰. Posłannictwa są specjalnym sposobem „samoudzielania się Boga” stworzeniom rozumnym. Nie chodzi więc tu o ogólną, stwórczą obecność Boga w dziele stworzenia, lecz o specjalne „samoudzielanie się Boga” człowiekowi. Taki jest właśnie cel Bożych posłannictw.

Syn Boży w swym zbawczym posłannictwie do świata przybiera ludzką naturę. We Wcieleniu zaczyna istnieć w nowy sposób. Wcielony jest w dalszym ciągu tą samą Osobą czyli Synem Bożym. Człowiek Chrystus Jezus został włączony w odwieczną relację Syna do Ojca. Ojciec odwiecznego Słowa jest równocześnie Ojcem Jezusa Chrystusa. Człowieczeństwo Chrystusa uczestniczy osobowo tzn. w Osobie Syna w odwiecznym Synostwie Bożym. Mimo immanencji trynitarnego ojcostwa i synostwa, odwieczne ojcostwo przedłuża się w historię, czyli urzeczywistnia się w stosunku do Człowieka Jezusa Chrystusa. Ponieważ Ojciec jest Ojcem Jezusa Chrystusa nie tylko jako odwiecznego Słowa, lecz także jako Słowa Wcielonego, to Jego funkcja jako Ojca Chrystusa osiąga najwyższy punkt w Chrystusie zmartwychwstałym. Synowskie oddanie się Ojcu w życiu Wcielonego najpełniej urzeczywistnia się w miłości śmierci na krzyżu. Ojciec przenika ludzką strukturę oddającego się Wcielonego Syna. Syn jest w tym oddaniu się tak głęboko „przyjęty” przez Ojca, że doznaje uwielbiającej przemiany. Dopiero w tym przemieniającym uwielbieniu Ojcostwo Boże osiąga swój pełny cel wobec Wcielonego.

Z odwiecznego zamiaru Boga, to co urzeczywistnia się we Wcielonym Synu jest źródłem zbawienia dla wszystkich, w Nim bowiem mamy osiągnąć usynowienie, czyli udział w Jego życiu —

⁵⁰ Por. L. Scheffczyk, *Der Eine und Dreifaltige Gott*, Mainz 1968, 122.

to jest nasze zbawienie i na tym właśnie polega Jego zbawcze posłannictwo⁵¹.

Wszystko to wskazuje, że Syn w swym zbawczym posłannictwie ma coś sobie tylko właściwego. Zastanówmy się więc nad stosunkiem posłannictwa Syna do zaangażowania całej Trójcy Św. w dzieło zbawienia. Apropriacja nie wydaje się w pełni rozwiązywać postawionego zagadnienia.

Ludzkiej naturze Jezusa Chrystusa przypada specjalna więź tylko z odwiecznym Logosem. Nie oznacza to jednak żadnej sprzeczności z prawdą wiary o jedności Bożego działania *ad extra*. Ludzka natura Jezusa nie jest stworzona w izolacji do obu pozostałych Osób, lecz ona w stosunku do Logosu ma coś jedyne. Jezus nie jest Bogiem „w ogólności”, lecz Synem Bożym, i tylko On stał się Człowiekiem. Jest więc przynajmniej jedno posłannictwo, jedna zbawcza obecność Boga w świecie, która nie jest tylko aropriowana określonej Osobie, lecz jest Jej właściwa. Zachodzi w świecie stworzeń coś, co nie może być w sposób uproszczony przypisywane przyczynowemu działaniu całej Trójcy Św., lecz tylko Słowu, chociaż w jedności z pozostałymi Osobami Trójcy Św.⁵² W bliższym określeniu tego, co jest „własne” Syna w zjednoczeniu z Człowiekiem Jezusem Chrystusem teologowie wyjaśniają, że w zbawczym posłannictwie Syna wobec Człowieka Jezusa Chrystusa chodzi nie o przyczynowość sprawczą, lecz o przyczynowość formalną. Oznacza to, że Syn nie wyprowadza tu jakiegoś zewnętrznego w stosunku do siebie skutku, ale sobą, w swej Osobie, niejako od wewnątrz go tworzy. Na płaszczyźnie przyczynowości sprawczej Trójca Św. wyprowadza skutek na zewnątrz. W tym działaniu również zachodzi zróżnicowanie osobowe w jedności aktu, ale o takim *proprium* Syna jak we Wcieleniu możemy mówić tylko na płaszczyźnie przyczynowości *quasi-formalnej*⁵³.

Podsumujemy powyższe rozważania słowami Ch. Baumgartnera: „Bóg jako stwórca przyczynowość sprawcza umieszcza stworzenia niejako poza sobą. Stwarzając wcielenie, łaskę i wieczną chwałę, Bóg nie stwarza czegoś odrębnego od siebie (*ex nihilo sui et subiecti*), lecz sam siebie udziela stworzeniu. Dar udzielony we wcieleniu i w łasce nie jest wyłącznie czymś odrębnym od Boga, lecz jest i Nim samym. (...) Przyjęcie natury ludzkiej jest wyłącz-

⁵¹ Por. M. Schmaus, *Der Glaube...*, 581—582.

⁵² Por. K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1964, t. IV, 115—116; tenże, *Der dreifaltige Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte*, w: *Mysterium Salutis*, Einsiedeln 1967, t. 2, 392; M. Schmaus, *Der Glaube...*, 581; E. Schillebeeckx, *Christus Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, 40.

⁵³ Por. K. Rahner, *Bemerkungen...*, 126 oraz 116; tenże, *Der dreifaltige...*, 329, 338; M. Schmaus, *Der Glaube...*, 580—581.

ną właściwością Słowa, ponieważ tylko Ono jest w stosunku do tej natury jej niejako formalną przyczyną”⁵⁴. Samoudzielanie się Boga we Wcielonym Synu wiąże się więc z jakimś osobowym *proprium* Słowa.

c. Zbawcze posłannictwo Ducha Św.

Uwielbiony i wywyższony Chrystus (Kyrios) posyła od Ojca Ducha Św. Uwielbienie i wywyższenie — jako dopełnienie „źródłowego” dzieła zbawienia w Chrystusie dla wszystkich — jest raczej zbawczego posłannictwa Ducha (J 7,39)⁵⁵. Pismo św. dość szczegółowo charakteryzuje wielorakie działania posłannictwa Ducha Św.⁵⁶. W Piśmie św. jest On ukazany przede wszystkim w Jego zbawczym posłannictwie. Możemy nawet powiedzieć, że Jego imię „Duch Święty” więcej określa Jego zbawcze posłannictwo, niż Jego *proprium* wewnątrztrynitarnego życia. „Pneuma” raczej określa atmosferę wewnątrzbożego życia, którą Bóg obejmuje człowieka, przenika i wciąga w krąg własnego życia — jest więc nazwą określającą zbawcze działanie.

To samo odnosi się do określenia „Święty”. Nie jest On bardziej święty od pozostałych Osób Bożych, świętość jest Im wspólna. Określenie — „Święty” odnosi się do Ducha dlatego, że On wprowadza człowieka w tajemnicę życia Boga, daje udział w Jego świętości. Z tego też powodu usprawiedliwionych Pismo św. nazywa „świętymi”⁵⁷. Zbiorczo ujmując, możemy powiedzieć, że celem posłannictwa Ducha Św. jest urzeczywistnienie w historii Chrystusowego dzieła zbawienia⁵⁸.

Zbawcze posłannictwo Ducha, określane w sposób obrazowy jako zamieszkanie in sprawiedliwych, dokonuje się w ten sposób, że Duch Św. „zstępuje” do człowieka jako „zasada” nowego życia. Człowiek jest z tej racji „nowym stworzeniem”, ponieważ od wewnątrz jest „przebóstwiony”. Odnosi się to również do całego Koś-

⁵⁴ Dz. cyt., 455.

⁵⁵ Por. E. Schillebeeckx, dz. cyt., 45 nn.

⁵⁶ Duch Św. jest Duchem Prawdy i stróżem Objawienia (J, 14, 17; 15, 26; 16, 13). Przypomina apostołom i uczy ich wszelkiej Prawdy (J 14, 26), wprowadza we wszelką prawdę (J 16, 13), daje rozumienie spraw Bożych (1 Kor 2, 10—14). On wyzwala z grzechu, prowadzi do nowego sposobu życia i prawdziwej wolności (Rz 8). W Duchu Św. urzeczywistnia się nowe życie wiernych i Kościoła (J 3,5; 1 Kor 6,11; 12,13; Ef 1, 13—14; Ga 4,6). On rozlewa w sercach naszych miłość (Rz 5,5) i inne dary nowej aktywności życia (Ga 5,22 nn), On jest nauczycielem modlitwy (J 4,23 nn; Rz 8,15. 26 nn; Ef 2,18). Udziela charyzmatów, które budują w miłości życie wspólnoty Kościoła (1 Kor 12). On ożywia, jednoczy i doskonali życie Kościoła (1 Kor 3,16; 2 Kor 3,3—11; 13,13; Ef 2,18. 22; Flp 2,1 nn).

⁵⁷ O. Semmelroth, *Heiliger Geist*, w: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München 1962, t. I, 649.

⁵⁸ Tamże; E. Schillebeeckx, dz. cyt., 46.

ciola, w którym Duch Św. mieszka jak w świątyni i ożywia Ciało Chrystusa. A raczej — przede wszystkim Kościół jako całość jest tą nową uświęconą rzeczywistością, która staje się udziałem poszczególnego człowieka właśnie przez włączenia w Kościół⁵⁹.

W tym duchu idą wypowiedzi Magisterium Ecclesiae: encyklika Leona XIII *Divinum illud* i encyklika Piusa XII *Mystici Corporis* podkreślają życiodajne działanie Ducha Św. w Kościele, że jest On jakby jego ożywiająca duszą. Bardzo mocno tę rolę Ducha Św. w Kościele wyraża Sobór Watykański II: „On to właśnie jest Duchem życia, czyli źródłem wody tryskającej na żywot wieczny (por. J. 4,14; 7,38—39); przez Niego Ojciec ożywia ludzi umarłych na skutek grzechu...” (KK 4)⁶⁰. Inny wymowny tekst: „...sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciało swoje ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje życie ludziom...” (DK 5). Trudno tu nawet wskazać wszystkie teksty, gdyż sobór w swych głównych dokumentach często podkreśla w duchu biblijnym, rolę Ducha Św. jako zasady nowego życia Kościoła i każdego wiernego.

Jak określić to wyżej zarysowane „ożywiające” działanie Duchą Św. w stosunku do wspólnego działania Trójcy Św. w dziele zbawienia?

W teologii do dziś nie ma wyczerpującej i jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, a właściwie zaznacza się dwojaka koncepcja ujęcia tego zagadnienia. Patrystyka, zwłaszcza wschodnia, skłania się do rozumienia tej działalności Ducha jako Jego *proprium*, teologia zaś zachodnia raczej skłania się do rozumienia jej jako *appropriatio*⁶¹. Niektóre próby nowego naświetlenia tego zagadnienia wyraźnie nawiązują — jak zobaczymy niżej — do koncepcji greckiej. Nasze zagadnienie ściśle wiąże się z zagadnieniem łaski stworzonej i niestworzonej oraz ich wzajemnego związku. Jest to subtelna i w niektórych punktach teologicznie sporna kwestia⁶². Nie będziemy na tym miejscu wdawać się w te subtelności, ale wskazać trzeba na te momenty zagadnienia, które ułatwią nam rozumienie natury posłannictwa Ducha Św. i jego stosunku do działania całej Trójcy Św.

Ojcowie Kościoła, zwłaszcza greccy, uczą, że Duch Św. jest niestworzonym darem, który nas przebóstwia⁶³. Św. Ireneusz i Bazyli uważali Ducha Św. za formę nowego życia⁶⁴. Greccy oj-

⁵⁹ O. Semmelroth, *dz. cyt.*, 651.

⁶⁰ Por. KK 5, 7, 12, 13, 15; DE 2; KDK 42, 92.

⁶¹ Por. O. Semmelroth, *dz. cyt.*, 648—649; M. Schmaus, *Kath. Dogm.* 448—451; 455—458.

⁶² Por. C. Baumgartner, *dz. cyt.*, 435—453.

⁶³ Nauki Ojców referuję za synetyzującym opracowaniem podręcznikowym C. Baumgartnera, *dz. cyt.*, 437—438.

⁶⁴ Por. C. Baumgartner, *dz. cyt.*, 440.

cowie Kościoła skłaniają się do poglądu, że Duch Św. jest przyczyną formalną naszego usynowienia przez Boga⁶⁵. Po tej linii rozumowania poszli niektórzy późniejsi teologowie zachodni jak Petawiusz, Tomassinus i Scheeben. Podjęli ją i rozwinięli pojęciowo niektórzy współcześni teologowie (w odniesieniu zresztą do obu posłannictw) wprowadzając pojęcie przyczynowości „quasi-formalnej”⁶⁶. Widzimy więc, że niektórzy znakomici współcześni teologowie, idąc po linii greckiej koncepcji posłannictwa Ducha Św. uczą, że Duch Św. jako *causa quasi-formalis sanctificationis* daje nam się niejako od wewnątrz, zbawczo nam się udziela tworząc sobą nasze nowe życie, będąc jego ożywczą zasadą. Tak rozumiane posłannictwo Ducha Św. nie może chyba być uważane tylko za przywłaszczenie, to jest chyba Jego *proprium*⁶⁷. Duch Św. nie wchodzi jednak w tak ścisłą jedność ze stworzeniem jak Syn Boży, ale jest to jedność analogiczna⁶⁸, tak ścisła, że „jakby wewnętrznie” tworząca sobą nasze nowe życie.

Nie dzieje się to jednak w izolacji od pozostałych Osób Bożych. W koncepcji zachodniej — rozbudowanej w scholastyce i w okresie późniejszym — nasze nowe życie (usynowienie) rozpatruje się na płaszczyźnie przyczynowości sprawczej i wzorczej. Z tego też powodu akcent jest położony na jedności działania i udziale w naturze Bożej. Usynowienie jest tu udziałem w życiu Trójcy Św. pojmowanej raczej jako *Deus unus*⁶⁹.

Uwrażliwienie koncepcji greckiej jest bardziej osobowe. Po tej linii idą nowsi teologowie. Bylibyśmy jednak w błędzie, gdybyśmy myśleli, że mówią oni o zamieszkaniu tylko Ducha Św. w duszy usprawiedliwionego człowieka. Samoudzielanie się Boga dokonuje się bowiem ściśle według właściwości osobowych i według określonego ordo⁷⁰. Trójca działająca w ekonomii zbawienia — pisze K. R a h n e r — jest Trójcą immanentną⁷¹. Oznacza to, że Bóg tak udziela się ludziom, jak udziela się w swym wewnątrzbożym

⁶⁵ Por. tamże, 440—441, 454.

⁶⁶ Por. K. R a h n e r, *Bemerkungen...*, 126 n; tenże, *Der dreifaltige...*, 338; M. S c h m a u s, *Der Glaube...*, 580—582; O. S e m m e l r o t h, *dz. cyt.*, 650—651; C. B a u m g a r t n e r, *dz. cyt.*, 454—456; H. M ü h l e n, *art. cyt.*, 54 n — ten ostatni mówi o przyczynowości osobowej — *personale Kausalität*; M. F l i c k — Z. A l s z e g h y, *dz. cyt.*, 258 n.

⁶⁷ „Działanie Ducha Świętego następujące po ziemskiej działalności Jezusa jest więc działaniem rzeczywiście właściwym Duchowi jako trzeciej Osobie Trójcy Świętej”. E. S c h i l l e b e e c k x, *dz. cyt.*, 46.

⁶⁸ Por. M. S c h m a u s, *Der Glaube...*, 582; C. B a u m g a r t n e r, *dz. cyt.*, 454.

⁶⁹ Por. C. B a u m g a r t n e r, *dz. cyt.*, 386—387, 415; M. F l i c k — Z. A l s z e g h y, *dz. cyt.*, 257—258.

⁷⁰ Por. H. M ü h l e n, *art. cyt.*, 42; C. B a u m g a r t n e r, *dz. cyt.*, 453.

⁷¹ „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität...” *Bemerkungen...*, 123. Por. A. M a n a r a n c h e, *Bóg żywy i rzeczywisty*, Warszawa 1974, 58 oraz 56—60.

życiu. Ojciec jest początkiem i kresem udzielającego się zwrócenia do ludzi: od Ojca, przez Syna, w Duchu; w Duchu, przez Syna, do Ojca⁷². To udzielanie się Ojca dokonuje się przez podwójne pośrednictwo: Syna i Ducha⁷³.

W przeciwieństwie do tendencji występującej w teologii scholastycznej, Pismo św. i wielu ojców Kościoła uczy, że jesteśmy usynowieni przez Ojca (a nie przez całą Trójcę Św.), że dzieje się to przez posłannictwo Syna i Ducha, a usprawiedliwiony jest w zróżnicowanej relacji do poszczególnych Osób udzielającego się Boga⁷⁴. Owszem, otrzymujemy udział w życiu Trójcy Św., ale dzieje się to osobowo i według określonego *ordo*: w Duchu Św. jesteśmy ożywieni, wszczepia On nas w życie Syna Bożego, a przez Niego i w Nim jesteśmy wprowadzeni w życie Trójcy Św., którego początkiem i kresem jest Ojciec. On nas usynawia w Synu ożywiając w Duchu Św.⁷⁵.

Posłannictwo Syna jest jednak dla nas jako ludzi w jakiejś mierze — jeżeli można tak powiedzieć — „centralne”, bo i On posyła Ducha Św., który jest Duchem usynowienia, w Synu jako *filii in Filio* mamy udział w życiu Ojca i całej Trójcy Św. Nasz udział w życiu Trójcy Św. jest tajemnicą „synowskiego przysposobienia”⁷⁶. Ten chrystologiczny aspekt naszego stosunku do Osób Trójcy Św. możemy — za Ch. Baumgartnerem — tak podsumować: „Jezus Chrystus wprowadza nas w rodzinę Bożą. (...) Jesteśmy wszczępieni i włączeni w Chrystusa i usynowieni przez Boga dzięki Duchowi Ojca i Syna, którym Bóg obficie nas obdarza przez Jezusa Chrystusa, naszego Zbawcę. Jest to Duch życia, Duch synostwa, osobowa więź ludzi z Chrystusem i między sobą. Jesteśmy wprawdzie wszczępieni w Syna Bożego i On w nas żyje. Ale wszczepia nas w Syna Duch Święty, przez Niego żyjemy Synem. Kresem tego życiodajnego działania jest przemiana nasza na obraz Syna i doprowadzenie nas do Ojca”⁷⁷.

Na gruncie zbawczego posłannictwa Ducha Św., który udziela się nam jako *principium* nowego życia, wchodzimy w szczególnie związek z Osobą Syna i Ojca. Cała Trójca Św. udziela się nam osobowo i według właściwości osobowych — zgodnie z porządkiem immanentnym. Widzimy więc, że Duch Św. nie działa tu w izo-

⁷² Por. H. Mühlen, *art. cyt.*, 42; C. Baumgartner, *dz. cyt.*, 453.

⁷³ Por. K. Rahner, *Der dreifaltige...*, 339.

⁷⁴ Por. C. Baumgartner, *dz. cyt.*, 444—445; M. Flick — Z. Alszeghy, *dz. cyt.*, 248—255.

⁷⁵ Por. C. Baumgartner, *dz. cyt.*, 460; M. Schmaus, *Kath. Dogm.*, 449—450.

⁷⁶ Por. J. Daniélou, *Bóg i my*, Kraków 1965, 98. Por. E. Schillebeeckx, *dz. cyt.*, 219—220.

⁷⁷ *Dz. cyt.*, 460.

lacji od innych Osób, lecz to „nowe” dzieje się „w Nim”. To Jego wewnętrzne (*quasi*-formalne) ożywianie nosi jednak na sobie — jak się wydaje — znamię *proprium*. Trzeba równocześnie zauważyć, że wszystkie trzy Osoby Boże udzielają się człowiekowi we właściwy swej osobie sposób, a zatem w jedności zbawczego „samoudzielania się Boga” każda z Nich ma *aliquid proprium*⁷⁸. Trynitarne udzielanie się Boga trzeba więc rozumieć nie tyle jako danie uczestnictwa w naturze Bożej, lecz przede wszystkim jako udzielenie się Osób Bożych. W nich właśnie istnieje natura Boża i w nich otrzymujemy uczestnictwo w Bożej naturze. Udzielający się nam Bóg jest trójosobowy i Jego „samoudzielanie się”, chociaż jest zawsze działaniem jednego i tego samego Boga (jedność działania), dokonuje się trójosobowo⁷⁹.

Przedstawiliśmy wyżej osobowe zróżnicowanie „zbawczej Trójcy”. Zarysowało się ono dość wyraźnie na tle koncepcji biblijno-greckiej. Nie możemy Boga i Jego działań w historii zbawienia rozumieć „monopersonalnie”. Udziela nam się Ojciec — przez Syna — w Duchu (linia zstępująca). Nasza odpowiedź życia ma się urzeczywistnić w Duchu — przez Syna — do Ojca (linia wstępująca). Nasz Bóg to Ojciec, Syn i Duch Św., którzy w swej rzeczywistej osobowości obejmują nas swoim działaniem i do których my zwracamy się w kulcie. Wiele już napisano o personalnym charakterze wiary, ale jak dotąd mało uwydatniono to co jest tak ważne w przeżyciu chrześcijańskiej wiary, tzn. mało personalnie przedstawiono Boga jako trójosobowego partnera zbawczego dialogu. Wnioski płynące z tych rozważań mogą mieć pozytywne znaczenie dla pełniejszego, prawdziwie personalnego, stosunku człowieka do Boga. Wnioski te wynikają z ducha biblijnej nauki o zbawczym działaniu Osób Bożych i wydaje się, że w duchu tego uwrażliwienia poszedł Sobór Watykański II w swych dokumentach. To uwrażliwienie w nauce o Bogu chrześcijańskiego Objawienia powinno znaleźć swój oddźwięk także w przepowiadaniu. Jeżeli całą historię zbawienia twórczo przenika trynitarne samoudzielanie się Boga, to ten fakt musi znaleźć swój oddźwięk w przepowiadaniu i teologii⁸⁰.

⁷⁸ Por. K. Rahner, *Bemerkungen...*, 124—126. M. Flick i Z. Alszeghy, którzy również należą do tych, którzy uczą o *quasi*-formalnym udzielaniu się Osób Bożych usprawiedliwionemu, w związku z tym tematem czynią jednak uwagę, że łaska stworzona jest wynikiem jednego sprawczego działania Osób Bożych, a stąd poszczególnym Osobom może być tylko apropiowana — *dz. cyt.*, 258. Wydaje się, że i tu trzeba zwrócić uwagę na próbę tego zróżnicowania, o którym mówiliśmy w p. 2. Należy jednak przyznać, że sprawa personalnego zróżnicowania w jedności Bożego działania, wyraziściej się ujawnia odnośnie porządku zbawienia.

⁷⁹ Por. K. Rahner, *Der dreifaltige...*, 337—338.

⁸⁰ Por. W. Breuning, *Trinitätslehre*, LThK X (1965), 360.

**LE PROBLÈME DE LA „DISTINCTION” PERSONNELLE DANS L’UNITÉ
CRÉATRICE ET SALVATRICE DE L’ACTION DE LA SAINTE TRINITÉ**
Essai d’esquisse d’une problématique à base de quelques
épreuves de renouveler la doctrine sur Dieu

Le problème susdit devient plus éclatant par rapport aux deux conceptions théologiques de la Sainte Trinité. Quelques théologiens contemporains par rapport à la biblique et grecque conception de la théologie de la Sainte Trinité s’efforcent de démontrer qu’une action divine *ad extra* reste une action personnelle, action des divines personnes. A ce groupe des théologiens se joint: K. Rahner, H. Mühlen, W. Kern, et aussi M. Schmaus, O. Semmelroth, E. Schillebeckx, Ch. Baumgartner, Z. Alszeghy, M. Flick. Leurs suggestions paraissent un peu timides quant à l’action créatrice, quoiqu’ils tâchent de souligner que dans l’union de l’acte créateur Dieu s’engage personnellement et ils suggèrent que les Personnes „orientent” ou „déterminent” intérieurement cette action unifiée *ad extra*, pendant que le principe d’appropriation ne semble pas expliquer pleinement l’engagement personnel dans l’unité de l’action créatrice. On essaie de présenter la „distinction” personnelle dans l’unité d’action *ad extra* plus expressément et courageusement par respect d l’action salvatrice de la Sainte Trinité et surtout en ce qui concerne les missions. C’est pourquoi on introduit ici l’idée de cause „quasi—formelle”. Les théologiens se servent de cette idée pour démontrer que la nature humaine du Christ est seulement liée spécialement avec le Fils de Dieu, car c’est Lui qui est pour elle „comme la cause formelle”. De la même manière est montrée la mission du Saint Esprit. Il constitue le principe d’une vie nouvelle, il nous vivifie et défie au dedans et agit comme la cause quasi—formelle de sanctification. On se sert aussi de l’idée de cause quasi—formelle pour décrire l’„autodotation de Dieu” dans la grâce incréée: le Père se donne par la médiation du Fils et l’Esprit car le mystère de la vie nouvelle s’est le mystère d’affiliation — le Père nous affine dans le Fils (*fili in Filio*) nous vivifiant dans l’Esprit et nous entrons dans les relations spéciales avec des Personnes divines d’un Dieu unique qui se donne à nous. Tout cela démontre que la conception de percevoir les actions salvatrices des Personnes divines uniquement dans la catégorie de l’appropriation ne peut pas satisfaire, pourrait-on y voir le *proprium* qui appartient à chaque Personne? L’essai d’une vue nouvelle de ces problèmes tend alors à l’approfondissement de la compréhension du dogme de l’action unifiée des Personnes divines *ad extra*.