

# Teofil Wilski

---

## Zagadnienie "osobowego zróźnicowania" w jedności działania Trójcy Świętej ad extra przez posłannictwa : nauka M. Schmausa

---

Collectanea Theologica 47/4, 53-85

---

1977

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](http://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 DZIAŁANIA TRÓJCY ŚWIĘTEJ  
AD EXTRA PRZEZ POSŁANNICTWA**

**Nauka M. Schmausa**

Charakter rzeczywistego zaangażowania trzech różnych Osób Bożych w jedności Bożego działania na zewnątrz staje się dziś coraz wyraźniej przedmiotem zainteresowania wielu teologów<sup>1</sup>. Do nowych przemyśleń tego tematu skłania przede wszystkim „ubiblijnienie” teologii. Pismo św. wiąże bowiem pewne określone dzieła Boże, które my nazywamy działaniem *ad extra*, z działaniem określonych Osób Bożych i to w określonym porządku (*ordo*) — odnosi się to szczególnie do dzieła zbawienia. Jedyne Bóg-Twórca historii zbawienia — to Ojciec, Syn i Duch Święty; wszystko jest od Ojca — przez Syna — w Duchu Świętym, objęte działaniem Ducha Świętego — przez Syna — wraca do Ojca. To trójosobowo „zróżnicowane” zaangażowanie Jedyne Boga w historię zbawienia ujawnia się też w języku dokumentów Soboru Watykańskiego II. Po linii takiego uwrażliwienia idzie także liturgia: już dawna liturgia rzymska żyła tym trynitarnym uwrażliwieniem (por. choćby wszelkie doksologie, zakończenie modlitw i zakończenie Kanonu Rzymskiego), a jeszcze bardziej wyraźnie uwidacznia się to w nowych Modlitwach Eucharystycznych. Bóg naszej Biblii, Bóg naszej liturgii, to Jedyne Bóg rzeczywiście działający jako Ojciec, Syn i Duch Święty.

Właśnie powyższe stwierdzenia skłaniają do stawiania na nowo „problemu osobowego” w jedności działania Bożego na zewnątrz i do nowych tego problemu przemyśleń.

W nauce o działaniu Trójcy Świętej *ad extra* M. Schmausa zwraca uwagę na trynitarny „wymiar” działania Jednego Boga, ale

---

<sup>1</sup> Por. T. Wilski, *Zagadnienie osobowego „zróżnicowania” w jedności stwórczego i zbawczego działania Trójcy Świętej. Zarys problematyki na tle niektórych prób odnowienia nauki o Bogu*, CT 45(1975)f.III, 31—48.

kładzie przy tym akcent na twierdzenie wiary, że w działaniu *ad extra* Trójca Święta stanowi jedno *principium* działania<sup>2</sup>. Autor równocześnie eksplikuje to twierdzenie przez określenia, które wskazują, że nie jest to jakieś zwyczajne wspólne działanie (współdziałanie) lub zjednoczenie w działaniu, ale jest to absolutna, niezłożona jedność aktu działania<sup>3</sup>. Autor wyraźnie zresztą mówi, że Ojciec, Syn i Duch Święty nie jednoczą się (łączą, schodzą) celem wspólnego wykonania dzieła, ale że Oni stanowią jeden „podmiot” („ja”) działania<sup>4</sup>. Dokumenty Magisterium Ecclesiae przedstawiają jedność Bożego działania, jako wyraz jedności Boga. Prostota (niezłożoność) sprawczego działania Boga jest następstwem monoteizmu<sup>5</sup>.

Z nauki Kościoła o wspólnym działaniu Osób Bożych w dziele stworzenia nie jest wyjęta nauka o zbawczym działaniu Boga<sup>6</sup>, a dogmat o jedności Bożego działania na zewnątrz odnosi się także do porządku działania Boga przez łaskę<sup>7</sup>, ale przede wszystkim odnosi się do stwórczego działania Boga<sup>8</sup>. M. Schmaus dodaje jednak, że odnośnie porządku działania Boga przez łaskę, ta ogólna zasada o jedności działania Bożego *ad extra* dopuszcza pewną odmianę postaci w sensie pewnego rozluźnienia<sup>9</sup>. Zaznacza też M. Schmaus, że przy posłannictwach chodzi o szczególny sposób Bożego działania<sup>10</sup>, że w nauce o jedności Bożego działania *ad extra* trzeba rozróżnić między działaniem Boga jako Stwórcy świata a Jego zbawczym działaniem<sup>11</sup>.

W tym miejscu stajemy przed zagadnieniem „osobowego zróżnicowania” w jedności zbawczego działania przez posłannictwa. Z kilku względów warto ten problem zbadać właśnie w nauce M. Schmausa: jego nauka wykazuje w tym względzie — jak zobaczymy niżej — pewien rozwój, a poza tym jest on znawcą

<sup>2</sup> *Katholische Dogmatik*, t. I, München<sup>6</sup> 1960, (odtąd skrót — KD I), 442—445. Por. *tamże*, 377, 454; *tenże*, *Der Glaube der Kirche*, t. I, München 1969, (odtąd skrót — GK), 567, 579—580; *tenże*, *Appropriation*, LThK 1(1957) 773—774.

<sup>3</sup> Por. następujące określenia; „ein einziges Wirkprinzip” (KD I, 377); „ein einziger Akt” (KD I, 442); „Einheit und Einzigkeit” (KD I, 454); „einzigen und einfachen Akt”, „das einheitliche kausale Wirken Gottes” (GK 579).

<sup>4</sup> „Vater, Sohn und Geist schliessen sich nicht zu einer Tätigkeitsgemeinschaft zusammen, sondern handeln als ein einziges Selbst” (KD I, 442); „... die Personen sich nicht zu einer Art Werkgemeinschaft zusammenfügen” (GK 579).

<sup>5</sup> GK, 579.

<sup>6</sup> *Appropriation*, 774.

<sup>7</sup> KD I 442—443, Por. GK 567, 579.

<sup>8</sup> KD I, 442. Por. GK 579—580.

<sup>9</sup> KD I 442—443.

<sup>10</sup> KD I 445 (por. stwierdzenie po tytule paragrafu).

<sup>11</sup> KD I 377; *tenże*, *Trinität*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1970 (odtąd skrót — HTG), t. 4, 266. Por. GK 567, 579—580.

zagadnień trynitarnych<sup>12</sup>. Możemy się spodziewać u niego myśli, które będą nie tylko uwrażliwiały na interesujący nas problem, ale będą także uwzględniały nowe poszukiwania w tym względzie lub inspirowały poszukiwanie nowych rozwiązań. M. S c h m a u s jest teologiem, który szczególnie mocno — w stosunku do teologii tradycyjnej — jest ożywiony Biblią i myślą Ojców Kościoła. W porównaniu z ogółem teologów tradycyjnego pokroju, szczególnie wyraźnie uwzględnia odmienną koncepcję Ojców greckich w niektórych zagadnieniach trynitarnych<sup>13</sup>, a w swej nauce o Trójcy Świętej dużo miejsca poświęca zagadnieniom „osobowym”. M. S c h m a u s jest teologiem reprezentującym zasadniczo tradycyjną teologię Kościoła zachodniego, ale równocześnie bardziej niż ona uwzględnia myśl biblijną, myśl Ojców greckich i problemy osobowe Trójjedynego Boga. Dlatego też nasze zainteresowanie problemem „osobowego zróżnicowania” w jedności działania Bożego na zewnątrz przez posłannictwa skierowujemy do prześledzenia w tym względzie nauki M. S c h m a u s a.

### **Zbawcze posłannictwa jako osobowe udzielanie się Boga stworzeniom i bezpośrednie „wejście” w ich historię**

Ogólnie biorąc termin „posłannictwo” jest formułą dla wyrażenia zbawczego oddziaływania Boga na człowieka i dla wyrażenia Jego bliskości wobec ludzi. W ST wysyłał Bóg proroków, i to przez

<sup>12</sup> M. S c h m a u s jest znawcą nauki św. Augustyna o Trójcy Świętej (*Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927,<sup>2</sup> 1967; *Das Fortwirken der augustinischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit*, w: *Vitae et Veritati. Festgabe für K. Adam*, Düsseldorf 1956, 44—56); zna problematykę trynitarną scholastyki: *Der Liber propugnatorius des Thomas Angelicus. Trinitarische Lehrdifferenzen zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, Münster 1930; szeroko opracował naukę o Trójcy Świętej w swoim wielotomowym, a ostatnio także w dwutomowym podręczniku teologii dogmatycznej, opracował wiele tematów trynitarnych dla różnego rodzaju leksykonów teologicznych; powierzono mu opracowanie, a potem współopracowanie (z J. Stöhr) historii dogmatu Trójcy Świętej dla wielotomowego *Handbuch der Dogmengeschichte* (jest współredaktorem tego podręcznika).

<sup>13</sup> Mówi się od czasu trynitarnych badań Th. de Regnona o tzw. biblijno-greckiej oraz aleksandryjsko-łacińskiej, lub krócej greckiej i łacińskiej koncepcji teologii Trójcy Świętej. Najogólniej biorąc w koncepcji biblijno-greckiej na pierwszym miejscu zainteresowania są Osoby Boże, szczególnie zaś Osoba Ojca, która jest według tej koncepcji źródłem jedności w Bogu. Osoby, ich jedność, ich działania, ich wzajemne relacje i przenikanie się są punktem wyjścia wszelkich koncepcji trynitarnych. — W koncepcji łacińskiej punktem wyjścia jest jedność natury. Jest to koncepcja bardziej statyczna i metafizyczna. Problem osobowy znajduje się na drugim miejscu, a jedność działania Trójcy Świętej wyjaśnia się przede wszystkim przez jedność natury. Por. KD I 425—427; GK 561—563, 569, 578—579; *Appropriation* 774; HTG, t. 4, 275—276; tenże, *Perichorese*, LThK 8 (1963) 275—276.

swe Słowo, przez swą Mądrość lub swego Ducha. Zupełnie nowym sposobem posłannictwa stało się posłanie Syna Bożego na świat i w ludzką historię. W Synu już sam Bóg jest obecny. Przez to posłannictwo Bóg stał się podmiotem działającym wewnątrz ludzkiej historii. Także w posłannictwie Ducha Świętego Bóg jest obecny wewnątrz ludzkiej historii. Ogólnie biorąc posłannictwa są głównie i bezpośrednio wyrazem zbawczego działania Boga <sup>14</sup>.

Oprócz tego ogólnego określenia posłannictwa M. S c h m a u s daje bardziej precyzyjne wyjaśnienie tego pojęcia: posłannictwo jest to „udzielenie” stworzeniom, na gruncie wewnątrzbożego porządku pochodzeń, jednej Bożej Osoby przez drugą <sup>15</sup>. Posyła Osoba dająca pochodzenie; przez to posłanie Osoba posłana jest w nowy sposób obecna w stworzeniu. W posłaniu zawiera się więc i wieczne i czasowe działanie Boga. Kiedy Bóg działa w historii, wtedy Jego wieczne działanie wkracza w pewien sposób w krąg stworzenia. Posłannictwo jest bowiem jakby przedłużeniem wewnątrzbożych pochodzeń w stworzony przez Boga świat. Ze względu na głęboki wzajemny związek Osób Bożych, posłanie jednej Osoby pociąga za sobą obecność obu pozostałych Osób. Posłannictwo jest to bowiem samoudzielanie się Trójosobowego Boga; samoudzielanie się Boga dokonuje się właśnie przez posłannictwa. Gdy Ojciec posyła Syna i Ducha Świętego, wtedy Bóg udziela się stworzeniom rozumnym. Posłannictwo nie powoduje w człowieku głębszego związku z Osobą posłaną niż z posyłającą, ono wskazuje — jak pisze M. S c h m a u s w *Katholische Dogmatik* — jedynie na wewnątrzboży porządek życia, na wewnętrzną stronę samoudzielania się Boga. Formalnym wynikiem posłannictwa jest zamieszkanie Trójosobowego Boga w człowieku. To zamieszkanie jest Osobom Bożym wspólne. Każda Osoba jest obecna w człowieku, któremu Bóg udziela się na sposób posłannictwa, z równą intensywnością <sup>16</sup>.

Do problemu osobowego w jedności Bożego działania przez posłannictwa jeszcze wrócimy (dostrzeżemy wtedy ewolucję myśli M. S c h m a u s a w tym względzie), warto tu jednak zauważyć, że w *Katholische Dogmatik* mówił on wprawdzie o działaniu poszczególnych Osób w jedności samoudzielania się Boga przez posłannictwa, ale podkreślał, że jest to działanie wspólne i że „zróznicowanie” w jedności samoudzielania się Boga dokonujące się przez posłannictwa wskazuje na wewnętrzną stronę samoudzielania się Boga. Jest zrozumiałe to, co pisze M. S c h m a u s, że moc działania i intensywność obecności jest Osobom Bożym równa, bo wiemy, że każda z Osób jest tym samym Bogiem, ale

<sup>14</sup> GK 536.

<sup>15</sup> KD I 446.

<sup>16</sup> KD I 447—448. Por. tenże, *Sendung. II Dogmatisch*, LThK 9 (1964) 663—664; GK 581.

przy takim ujęciu równocześnie budzi się pytanie: czy w jedności samoudzielania się Boga nie może być po „stronie zewnętrznej” działania „osobowo zróżnicowanego” tzn. jednego działania, w którym Osoby będą miały sobie właściwy udział? W kierunku pozytywnej odpowiedzi na to pytanie pójdzie ewolucja poglądów naszego autora. Aby lepiej dostrzec „misterium” tej sprawy, dobrze będzie przedtem uświadomić sobie różnicę działania Bożego przez posłannictwa w stosunku do ogólnego działania Boga w świecie stworzeń.

Posłannictwo wykracza poza ogólną obecność Boga w stworzeniu — pisze M. S c h m a u s — i ma na celu szczególną, niosącą nadprzyrodzone życie obecność Boga. Posłannictwo służy urzeczywistnianiu panowania Boga w ludziach i opartemu na tym panowaniu uświęceniu i uszczęśliwieniu ludzi. Obecność Boga w nas, będąca wynikiem posłannictwa, transcenduje wprowadzie ogólną obecność Boga w stworzeniach, ale pozostaje jednak „niżej” tej obecności Boga, która ma miejsce we Wcieleniu. Zbawcza obecność Boga w nas znajduje się pomiędzy obecnością Boga we Wcieleniu a obecnością Boga w dziele stworzenia. Tu znajduje się — jak pisze M. S c h m a u s — głęboka tajemnica, której nasz umysł oświecony wiarą nie potrafi w pełni przeniknąć<sup>17</sup>.

W refleksji M. S c h m a u s a nad „osobowym zróżnicowaniem” w jedności zbawczego działania Boga przez posłannictwa nowym ogniwem jest nauka zawarta w artykule pt. *Sendung*<sup>18</sup>. Posłannictwo — pisze autor — jest przedłużeniem wewnątrzbożych pochodzeń. Jest więc ono „uformowane” przez wewnątrzbożą relację i stosunek, w jakim Osoba pochodząca przyłącza do siebie stworzenie. Nie chodzi tu oczywiście o oddzielenie Osoby posyłającej od posłanej, chodzi o sposób uobecniania się w stworzeniu Trójosobowego Boga. Obecność znów Trójosobowego Boga nie wyklucza szczególnej relacji stworzenia do Osoby posłanej. Relacja ta zawiera w sobie dynamikę zbawczą Boga wykraczającą poza Jego ontologiczną wszechobecność. Ta relacja przedstawia głęboką jedność między Osobą posłaną a stworzeniem. Twierdzenie o szczególnej relacji stworzenia do Osoby posłanej nie znajduje się w sprzeczności z prawdą wiary, która głosi, że trzy Boże Osoby w działaniu „na zewnątrz” tworzą jedną zasadę działania. Jak jedność natury Bożej nie jest naruszona przez Trójosobowość Boga — pisze M. S c h m a u s — tak i jedność zasady działania nie jest naruszona przez odpowiednie do personalnej właściwości zbawcze działanie trzech Osób Bożych. W myśl tego twierdzenia, relacja stworzenia do Osoby posłanej nie potrzebuje być rozumiana jako przywłaszczenie tego co wspólne (*appropriatio*), relacja ta jest raczej

<sup>17</sup> KD I 451—452.

<sup>18</sup> *Art. cyt.*, 663—664.

orzekana w sposób właściwy (*proprie*). Nie oznacza to ściślejszej relacji stworzenia do Osoby posłanej niż posyłającej. Relacja jest jednak „ukształtowana” (określona) przez osobową właściwość Osoby posłanej. Osoba posłana jest dana (udzielona) stworzeniu jako ta określona Boża Osoba. W wyniku zaś realnej tożsamości Osoby i natury w Bogu, udzielenie jednej Bożej Osoby zawiera w sobie udzielenie Bożej natury. Równocześnie dokonuje się wzięcie stworzenia w posiadanie przez Osobę posłaną i to dla Osoby posyłającej, a więc wzięcie stworzenia w posiadanie przez Ducha Świętego dla Ojca i Syna (przy tym: przez Syna dla Ojca). W ustanowionych więc przez posłannictwa relacjach dokonuje się obecność Jednego Boga przez łaskę<sup>19</sup>.

W pracy *Der Glaube der Kirche* wprowadza M. Schmaus do nauki o posłannictwach pewien nowy element pojęciowy, aby uwypuklić rozróżnienie między działaniem Boga jako Stwórcy a Jego zbawczym działaniem przez posłannictwa. Obok pojęcia Bożej przyczynowości sprawczej (*Kausalursächlichkeit*), wprowadza pojęcie przyczynowości formalnej (*Formalursächlichkeit*)<sup>20</sup>. Podczas gdy przyczynowość sprawcza Boga zawiera w sobie jedność Bożego działania — pisze M. Schmaus — posłannictwa odnoszą się do Bożego działania w wymiarze przyczynowości formalnej. Boże posłannictwa należą więc do innego porządku niż przyczynowe (sprawcze) działanie Boga w stosunku do stworzeń<sup>21</sup>. Bliższe wyjaśnienie takiego rozumienia posłannictwa ujawni się niżej przy analizie nauki M. Schmausa o konkretnej „funkcji” posłannictwa Syna i Ducha Świętego, są bowiem dwa posłannictwa, które są „sposobami” nadprzyrodzonego samoudzielania się Boga stworzeniom rozumnym: posłannictwo Syna i posłannictwo Ducha Świętego<sup>22</sup>.

### Posłannictwo Syna

Prawozorem i prafundamentem wszelkich widzialnych i niewidzialnych posłannictw — pisze M. Schmaus — jest posłannictwo Logosu do określonej ludzkiej natury (unia hipostatyczna)<sup>23</sup>. Pełnia posłannictwa realizuje się więc we Wcieleniu. Tu Syn Boży jest w ten sposób posłany do ludzkiej natury, że „ja” Syna Bożego staje się „ja” ludzkiej natury, do której jest posłane; „ja” Syna Bożego jest obecne w ludzkiej naturze wewnątrz historii. Odtąd wszelkie posłannictwa mają na celu to, by zjednoczyć nas

<sup>19</sup> *Tamże*.

<sup>20</sup> GK 580—582.

<sup>21</sup> GK 580.

<sup>22</sup> GK 581—583. Por. KD I 451—453.

<sup>23</sup> *Sendung*, 664.

z Chrystusem<sup>24</sup>. Posłanie Syna Bożego do Człowieka Jezusa ukazuje M. S c h m a u s w kontekście trynitarnym, w takim bowiem kontekście pełniej uwidacznia się *specificum* posłannictwa Syna. W posłaniu Syna przez Ojca do Człowieka Jezusa dokonuje się samoudzielenie się Syna Jezusowi, który otrzymuje tę samą osobowość co odwieczne Słowo. Odwieczne Synostwo Słowa konstituuje równocześnie osobowość Człowieka Jezusa. W ten sposób Ojciec odwiecznego Słowa — pisze M. S c h m a u s — jest zarazem Ojcem Człowieka Jezusa, który przez to jest włączony w tę relację do Ojca, w której jest wobec Ojca odwieczny Syn, a relacja ta jest nie tylko własna odwiecznemu Synowi, lecz jest przecież podstawą Jego osobowości w jedności Bożej natury. Odwieczne Ojcostwo, mimo Swjej Bożej immanencji, skierowuje się ku ojcostwu historycznemu, albo lepiej: skierowuje się do tego, aby urzeczywistnić się także w stosunku do Człowieka Jezusa, a to się spełnia przez to — pisze M. S c h m a u s — że Człowiek Jezus istnieje w samoistności Bożego Logosu<sup>25</sup>. Właśnie przez to ludzka natura jest własną naturą Syna, a Człowiek Jezus jest prawdziwym i rzeczywistym Synem Ojca (tak jak odwieczne Słowo), a pierwsza Osoba Boża jest Ojcem Człowieka Jezusa (tak jak jest Ojcem Logosu), w którego samoistności istnieje Człowiek Jezus. Ojciec od początku zrodził swego Syna jako takiego, który miał przyjąć ludzką naturę jako swoją własną. W ten sposób w rodzeniu Syna uczynił się Ojcem także ludzkiej natury Jezusa czyli Człowieka Jezusa. Odwieczne rodzenie ma swój punkt końcowy w Człowieku Jezusie istniejącym w Osobie Logosu. Wcielenie ukazuje się jako przedłużenie, owszem jako kres trynitarnego „procesu”<sup>26</sup>.

Skoro Ojciec jest ostateczną zasadą Jezusa Chrystusa nie tylko jako Słowa odwiecznego, lecz także jako Słowa Wcielonego, to funkcja Ojca osiąga najwyższy stopień — pisze M. S c h m a u s — dopiero w Chrystusie zmartwychwstałym. Wcielone odwieczne Słowo musi według planu Bożego zbawienia prowadzić prawdziwie ludzkie życie, a w śmierci przekracza siebie właśnie ku tajemnicy swej odwiecznej samoistności i osiąga przez to najwyższą intensywność oddania się Ojcu. Z jednej strony — Ojciec w posłannictwie Syna, i w uwarunkowanym przez nie samoobdarowaniu Człowieka Jezusa, w sposób całkowity i na wskroś przenika Jego ludzką strukturę. Z drugiej strony — ten Syn jest tak przez Ojca przyjęty, że doświadcza dogłębnej przemiany. Dopiero w tej przemianie, w uwielbieniu, posłannictwo osiąga swój cel. W rzeczy samej odnosi się to przede wszystkim do Syna, ale nie można Czł-

<sup>24</sup> KD I 452.

<sup>25</sup> GK 581. Por. *Sendung*, 664.

<sup>26</sup> GK 652.



wieka Jezusa izolować od reszty ludzkości<sup>27</sup>. To bowiem, co dzieje się w Chrystusie „źródłowo” odnosi się do całej ludzkości. W Nim przedłuża się Ojcostwo Boże i „obejmuje” ludzi, dla wszystkich ludzi została otwarta droga do uczestnictwa w Synostwie Jezusa Chrystusa, bo Boże Ojcostwo zmierza do Jezusa, a w Nim i przez Niego do wszystkich ludzi<sup>28</sup>.

Pełniejszemu dostrzeżeniu misterium bezpośredniej jedności Człowieka Jezusa z Osobą Syna Bożego może posłużyć także refleksja M. Schmausa nad stawianym w średniowieczu pytaniem: czy inna Osoba Trójcy Świętej niż Logos mogłaby stać się człowiekiem? Takie postawienie sprawy — pisze nasz autor — wypływa z czysto abstrakcyjnego pojmowania Boga; z pojmowania, które nie uwzględnia historiozbawczego ukazywania Boga przez Pismo św. Pytanie to przywołuje postawioną przez niektórych teologów późnej scholastyki tezę o *potentia vel potestas dei absoluta*, a więc tezę, że Bóg w swej absolutnej władzy mógłby uczynić coś „dowolnego” (samowolnego, arbitralnego — *Willkürliches*). Tomasz z Akwinu jest daleki od takiego rozumienia działania Boga, chociaż i on wspomniane pytanie stawia i pozytywnie na nie odpowiada. Wydaje się jednak — pisze dalej M. Schmaus — że dla zrozumienia postawionego przez Tomasza problemu trzeba przypomnieć późnoscholastyczne wyobrażenie „arbitralnego Boga” (*Willkürgott*). W historiozbawczym spojrzeniu Pisma św., zarówno postawienie problemu, jak i tym bardziej pozytywna na niego odpowiedź nie są możliwe. Można nawet zapytać, czy nie sprzeciwia się to sensowi Trójosobowego życia Bożego, jeżeli inną niż Osobę Logosu uważa się za „nadającą się” do stania się Człowiekiem. Jak widzieliśmy wyżej, Wcielenie oznacza samoudzielenie się Boga stworzeniu, i to takiego rodzaju udzielenie się, że Ojciec udziela się Synowi, a to samoudzielenie przedłuża się do stworzenia. Gdyby Ojciec bezpośrednio udzielał się stworzeniu, wtedy i Syn i Duch Święty w pewnej mierze pozostawaliby poza tym „poruszeniem” (*Bewegung*) samoudzielania się Boga. W następstwie tego Ojciec w adekwatny sposób wypowiadałby się w Synu w życiu wewnątrztrynitarnym, a obok tego (dosł. — w mechanicznym „nadto”: *in einem mechanischen Daneben*) analogicznie wypowiadałby się w stworzeniu, a obie samowypowiedzi Ojca przebiegałyby niepowiązane obok siebie. Wcielenie innej Osoby niż Logosu wydaje się czymś „nieodpowiednim”, jeżeli nie niemożliwym i pozbawionym sensu<sup>29</sup>.

Warto w tym miejscu przypomnieć wyżej już przytoczoną, śmiałą myśl. M. Schmausa, który uczy, że Ojciec od początku

<sup>27</sup> GK 581—582.

<sup>28</sup> Por. GK 652, 658, 660.

<sup>29</sup> GK 656—657.

zrodził Syna (Logos) jako takiego, który miał ludzką naturę przyjąć jako swoją; że Ojciec w ten sposób w rodzeniu Syna uczynił się Ojcem także ludzkiej natury Jezusa, czyli Człowieka Jezusa; że odwieczne rodzenie Syna przez Ojca ma swój punkt docelowy w Człowieku Jezusie istniejącym w Osobie Logosu; że Wcielenie ukazuje się jako przedłużenie, owszem jako punkt docelowy trynitarnego procesu; że Boże Ojcostwo zmierza ku Jezusowi, a w Nim i przez Niego ku całemu stworzeniu<sup>30</sup>. Celowo powtórzyłem w tym właśnie miejscu te myśli M. Schmausa, bo są one bogate w treść i wymowne w tym temacie: Syn Boży już w łonie odwiecznego życia trynitarnego ma „ukierunkowanie” do Wcielenia, odwieczne Boże Ojcostwo i Boże Synostwo jest „naznaczone” „poruszeniem” Boga do samoudzielenia się we Wcieleniu i poprzez Wcielenie ludzkości, człowiek (stworzenie) doznaje powiązania z głębokościami trynitarnego życia Boga. Oczywiście zakładamy tu wolność Boga we Wcieleniu i stworzeniu, Jego niezmiennność i nieskończoność, ale równocześnie dostrzegamy „misterium”, w którym stworzenie sięga „serca” Trójcy Świętej<sup>31</sup>.

Przedstawiliśmy wyżej naukę M. Schmausa o misterium głębokiej jedności Człowieka Jezusa z Synem Bożym. Wskazaliśmy też na trynitarne implikacje tej jedności. Ta sprawa przywołuje na myśl prawdę wiary o tym, że w działaniu *ad extra* trzy Osoby Boże stanowią jedno *principium* działania. Będąc świadomym tego, M. Schmaus wyjaśnia, że ten tylko ludzkiej naturze Jezusa przypadający związek z odwiecznym Logosem nie oznacza sprzeczności z prawdą wiary o jedności Bożego działania *ad extra*, gdyż w tym wypadku nie chodzi o działanie przyczynowości sprawczej, lecz przyczynowości formalnej. Ludzka natura Jezusa nie jest stworzona przez Słowo w izolacji od obu pozostałych Osób, ale ona w stosunku do Logosu ma jedyną, tylko Jemu samemu przypadającą relację. Posłannictwo Syna możemy więc traktować z punktu widzenia przyczynowości formalnej<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> GK 652.

<sup>31</sup> M. Schmaus wskazuje też — jak zobaczymy niżej — na podobną myśl u św. Augustyna odnośnie do Ducha Świętego i Jego posłannictwa.

<sup>32</sup> GK 581. Por. Ch. Baumgartner, *Łaska Chrystusa*, w: *Tajemnica Chrystusa*, Poznań 1969, 455; K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1964, t. IV, 115—116, 126; tenże, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, w: *Mysterium Salutis*, Einsiedeln 1967, t. 2, 392, 329, 338. Por. „Nie chodzi tu o prostą apropriaację (przypisywanie). To, co twierdzimy o Bogu—Człowieku, nazywając Go naszą Głową, jest w znaczeniu, w jakim mówimy, wyłącznie właściwe drugiej Osobie Trójcy Przenajświętszej, ta bowiem jedna, przyjąwszy nasze ciało, posiada na własność to, co jej przystoi jako ciałem odzianej” — J. S. Adamski, *Łaska Boża czyli podniesienie człowieka do porządku nadprzyrodzonego*, t. II: *Łaska uczynkowa czyli działanie Boże w człowieku*, Kraków 1924, 142—143.

M. S c h m a u s : nie wyjaśnia bliżej jak w powyższym tekście rozumie przyczynowość formalną. Pozwala to sądzić, że stosuje tu jej ogólne tomistyczne rozumienie i analogicznie odnosi je do związku, jaki zachodzi między Człowiekiem Jezusem a Synem Bożym w Jego posłannictwie. W tym właśnie sensie na innym miejscu stosuje to pojęcie do zjednoczenia osobowego w Jezusie Chrystusie, gdy odwołuje się do analogii jedności, jaka zachodzi między duszą i ciałem w człowieku <sup>33</sup>. Ogólnie biorąc, przyczyna formalna to zasada danego bytu kształtująca go od wewnątrz i bezpośrednio, tak że dany byt jest całkowicie „nią” od wewnątrz ukształtowany, dzięki temu istnieje właśnie jako „taki”, ukształtowany „tak” przez formę. Pomocnym przykładem przyczynowości formalnej jest jedność zachodząca między duszą i ciałem człowieka. Właśnie do tej jedności odwołuje się M. S c h m a u s w próbie wyjaśnienia jedności Syna Bożego z Człowiekiem Jezusem. Dusza jest według nauki Soboru we Vienne (DS 902) „formą ciała”. Dusza nie tworzy ciała jako przyczyna sprawcza, lecz — jako przyczyna formalna czyli zasada kształtująca — obejmuje element materialny i, nie pozbawiając go jemu właściwej „konstytucji” (*Gesetzlichkeit*), kształtuje go według własnej „konstytucji” („wraża” w element materialny „prawo” własnej bytowości). W wyniku tego można powiedzieć — pisze M. S c h m a u s — że duch niejako objawia się w ciele. Ciało jest to „bycie widzialnym” ducha. Z innego punktu widzenia można je nazwać „instrumentem” ducha, przy tym nie należy zapominać, że właśnie ciało nakłada duchowi także „zawężenie i ograniczenie”. Dusza jest jednak względem ciała „rzeczywistością określającą” (*bestimmende Realität*), ale zachodzi tu tak ścisła jedność, że ciało nie może zwyczajnie i po prostu być odróżnione od duszy, a dusza od ciała. Dusza jest raczej „duchem”, jako przez ciało ograniczonym, zacieśnionym, „odciśniętym”; ciało zaś jest „materią”, jako „pieczętowaną” przez relatywnie różnego od niej ducha. Nadrzędna jest tu jednak dusza. Takie wzajemne związki mamy na myśli — pisze M. S c h m a u s — kiedy nazywamy duszę formalną przyczyną ciała.

Jeżeli tę analogię jedności przeniesiemy teraz na stosunek Logosu do przyjętej przez Niego ludzkiej natury, to dochodzimy do wniosku, że to Osoba Logosu określa sposób istnienia (*Subsistenzweise*) ludzkiej natury Jezusa, nie pozbawiając jej tego, co właściwe jej istocie, ona pozostaje sobą: prawdziwie ludzką naturą, z właściwą ludzkiej naturze spontanicznością, wolnością, zdolnością poznania, zdolnością cielesnego i duchowego rozwoju. To co się w niej zmienia, to sposób jej egzystencji (*Existenzweise vel Subsistenzweise*). Konkretna ludzka natura Jezusa jest „taką” przez

<sup>33</sup> Por. GK 644—645.

samoistność Logosu. Ludzka natura Jezusa istnieje w samoistności Logosu, On jest dla niej fundamentem istnienia. W tym właśnie leży misterium, że Człowiek Jezus jest we wszystkim prawdziwym człowiekiem, ale nie nosi w sobie fundamentu samoistności, lecz fundament istnienia jest mu dany z „zewnątrz”, z różnej od niego, mianowicie Bożej rzeczywistości — w Bożym Logosie <sup>34</sup>.

W tych brzmiących może zbyt metafizycznie sformułowaniach zawarta jest myśl o dogłębnej jedności Człowieka Jezusa z Osobą Syna Bożego: osobą Człowieka Jezusa jest Syn Boży, to On żyje i działa w swej ludzkiej naturze, to są Jego własne czyny, On przeżywa całe ludzkie życie jako własne, całość ludzkiego życia Jezusa jest życiem Syna Bożego, zjednoczenie osobowe do głębi kształtuje całe życie Człowieka Jezusa jako własne życie Syna Bożego, a więc zachodzi całkowita jedność egzystencji, całkowita egzystencja Człowieka w odwiecznym Synu Bożym. Tak rozumianą jedność między Człowiekiem Jezusem a Osobą Syna Bożego określa M. Schmaus jako jedność zachodzącą w kategorii przyczynowości formalnej. Tak rozumiane posłannictwo Syna rzuca światło na problem „osobowego zróżnicowania” w jedności Bożego działania zbawczego przez posłannictwa — „osobowo” tylko Syn Boży wszedł w tak głęboką jedność z ludzką naturą Jezusa. Bliższe określenie charakteru tego „zróżnicowania” przedstawimy odrębnie, po omówieniu obu posłannictw.

W ścisłym związku z posłannictwem Syna Bożego zajmuje się też M. Schmaus zagadnieniem „historyczności” zbawczo działającego Boga. Bóg jest w sobie niezmienny, nie ma w Nim historii, żyje absolutną pełnią wiecznej teraźniejszości. Możemy jednak — według M. Schmausa — powiedzieć, że Bóg oddziałuje na ludzi w ich historii i w pewnym sensie ma z nimi historię. Wprawdzie trwa w swej niezmiennej dynamice „wychylonej” ku ludziom i nie zmienia się w sobie, ale w pewnym sensie zmienia się w nas, w sensie procesu i zmienności przyjęcia, jakiego doznaje w nas Jego działanie. Najpełniejsze otwarcie się na Boże działanie, najpełniejsze przyjęcie niezmiennej zbawczej dynamiki Boga dokonało się w Jezusie Chrystusie <sup>35</sup>. Zjednoczenie osobowe i posłannictwo Wcielonego stawiają nas w szczególny sposób przed zagadnieniem „uhistorycznienia” Boga <sup>36</sup>. Zagadnienie to łączy się

<sup>34</sup> Por. *tamże*.

<sup>35</sup> Por. GK 287—289, 291—294.

<sup>36</sup> Por. GK 289, 582—583. Por. też A. Manaranche, *Bóg żywy i rzeczywistości*, Warszawa 1974, 156 nn.; P. Schoonenberg, *Boży świat w stwarzaniu*, Warszawa 1972, 39—40. W temacie „historii Boga w Chrystusie” i wysuwania pewnych nowych elementów w pojęciu niezmienności Boga por. A. Nossol, *Ten który jest i wciąż przychodzi*, CT 43(1973) f. IV, 15—27; tenże, *Futurum i novum jako elementy konstytutywne pojęcia Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*. Część I: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, 205—216.

znów i to bezpośrednio z zagadnieniem „osobowego zróżnicowania” w jedności zbawczego działania Boga.

Gdy Bóg wypowiedział się w to, co „nie-boże” — pisze M. S c h m a u s — wtedy powstało to, co nazywamy czasem. To „samowypowiedzenie się” Boga osiągnęło najwyższy punkt we Wcieleniu odwiecznego Logosu. W „misterium” Wcielonego Syna Bożego sam Bóg się „uczasał” (*verzeitlicht*) i „uhistorycznił” (*vergeschichtlicht*), nie porzucając swej wieczności. To „stanie się czasowym” Boga („*Zeitwerdung*” *Gottes*) ma jako cel to, aby „czasowe” stworzenia mogły uczestniczyć w absolutnej pełni Boga. Życie „wieczne” polega właśnie na uczestniczeniu w absolutnej pełni Bożego Bytu<sup>37</sup>. W wyniku Wcielenia Bóg ma historię. Nie w sensie panteistycznym, ale w takim sensie, w którym chalcedońskie „niezmieszany” i zarazem „nierozłączny” pozostaje zachowane. Bóg ma historię — pisze M. S c h m a u s — kiedy Jego Syn ma historię<sup>38</sup>. Zagadnienie to krótko tylko odnotowujemy i to w tej mierze, w jakiej jest nam potrzebne do naświetlenia naszego problemu. Wystarczy skonstatowanie, że we Wcieleniu Syn Boży przez swą własną ludzką naturę wszczepił się osobowo w historię i jest z nią związany. W swej ludzkiej naturze jest „zwornikiem” działania od Boga ku ludziom i od ludzi do Boga. W Nim Bóg stał się uczestnikiem historii, a historia uczestnikiem wieczności. Cała ta sprawa ukazuje więc osobowe związanie się Syna Bożego z historią, a przez to rzuca światło na problem „osobowego zróżnicowania” w jedności zbawczego działania Trójcy Świętej.

### Posłannictwo Ducha Świętego

Posłannictwo Ducha Świętego dokonuje się — pisze M. S c h m a u s — na fundamencie uwielbienia Jezusa Chrystusa. Syn Boży, który przez swą uwielbioną ludzką naturę jest z nami w realnej wspólności, udziela nam swego Ducha — Ducha Świętego. Chrystus jest Nosicielem, „Posiadaczem”, Szafarzem i Pośrednikiem Ducha Świętego. Duch Święty spływa niejako z uwielbionej, tzn. przenikniętej przez Ducha Świętego ludzkiej natury Chrystusa, na wiernych (J 20, 22; Dz 2, 1 nn; 4, 8.25.31). Chrystus stał się, według biblijnego określenia, udzielającym życia Duchem (1 Kor 15, 45). Duch mieszka w nas, rozświetla nasze ludzkie „ja” i rozpala je przez swe światło i swój ogień, a to oznacza, że wraz z udzieleniem Ducha, i przez to udzielenie, otrzymujemy nowe życie, życie łaski. Źródłem tego życia Bożego w nas — pisze

<sup>37</sup> GK 289.

<sup>38</sup> GK 658—659.

M. S c h m a u s — jest zjednoczenie z Chrystusem, a to zjednoczenie dokonuje się, utwierdza i pogłębia przez Ducha Świętego<sup>39</sup>. Chrystusowe udzielenie Ducha Świętego ma charakter eklezjalny. Z uwielbionego Chrystusa, jako Głowy Kościoła, spływa Duch Święty na całą ludzkosc. Uczestnikami Ducha Chrystusa można stać się tylko przez Kościół. Udzielony przez uwielbionego Chrystusa Duch Święty spływa zarówno na wspólnotę Kościoła, jak i przez Kościół na jego poszczególnych członków i na innych ludzi<sup>40</sup>.

Po ogólnym zapoznaniu się z posłannictwem Ducha Świętego i jego celem, przyjrzyjmy się obecnie temu, co stanowi *specificum* posłannictwa Ducha Świętego w całości zbawczego działania Boga.

Duch Święty jest osobową miłością, która wiąże Ojca i Syna. Jest „niebieską atmosferą”, w której Ojciec i Syn żyją i do siebie należą. Dzięki Jego posłannictwu ludzie otrzymują udział w „niebieskiej atmosferze” miłości, dogłębnie obejmuje ich swoim działaniem i tworzy z nich jedność. Duch Święty nie wchodzi w tak głęboki związek ze stworzeniami — pisze M. S c h m a u s — jak syn Boży, ale Jego związek ze stworzeniami można co najmniej porównać z unią hipostatyczną. Z tego też względu nasz autor nazywa Ducha Świętego *quasi-formalną* przyczyną jedności ludzi z Chrystusem i wzajemnie między sobą. Duch jednoczy ludzi w jedno „My” z Chrystusem i wokół Chrystusa, gdyż On jest „atmosferą miłości”<sup>41</sup>.

Posłannictwo Ducha Świętego ukazuje M. S c h m a u s w ścisłym kontekście działania „zbawczej Trójcy”. Ci, którzy żyją w kręgu działania Ducha Świętego, będą włączeni — pisze M. S c h m a u s — chociaż tylko w sposób analogiczny, w relację Ducha Świętego do Człowieka Jezusa, a ponieważ Jezus żyje w całkowitym oddaniu się Ojcu, ludzie będą poprzez Niego „przekazani” Ojcu. Posłannictwo jest więc jakimś „zbawczym poruszeniem” (*Heilsbewegung*) mającym początek w Bogu, zwracającym się przez Zmartwychwstałego Chrystusa, w Duchu Świętym, do ludzi; i na odwrót — jest jakimś poruszeniem zwrotnym prowadzącym człowieka objętego działaniem Ducha Świętego, przez Syna, do Ojca. Takie wyjaśnienie posłannictw lepiej daje się zrozumieć — wskazuje M. S c h m a u s — w głębokiej greckiej koncepcji Trójcy Świętej, niż w koncepcji łacińskiej. Według bowiem koncepcji greckiej Ojciec jest źródłem bez początku, a Duch wpraw-

<sup>39</sup> KD I 452—453; GK 582. Nie omawiamy na tym miejscu szerzej działania Ducha Świętego, gdyż ta sprawa wróci przy zagadnieniu apropiacji, a nie chcielibyśmy się powtarzać.

<sup>40</sup> KD I 453; GK 582.

<sup>41</sup> GK 582; tenże, *Katholische Dogmatik. Gott der Erlöser*, München 1963, t. II, 2 (odtąd skrót — KD II, 2) 504. Por. *Sendung*, 664.

dzie pochodzi od Ojca i od Syna, ale w greckim ujęciu jest zaakcentowane, że aktywność Syna, przez którą daje wraz z Ojcem pochodzenie Duchowi Świętemu, ma swe źródło w Ojcu<sup>42</sup>.

M. Schmaus wskazuje też, że posłannictwo Ducha Świętego jest głęboko „związane” w wewnątrztrynitarnym życiu Boga. Nawiązuje tu do występującego w Piśmie św. i często rozważanego, tak przez greckich, jak i łacińskich Ojców Kościoła, określenia Ducha Świętego jako „Daru”<sup>43</sup>. Nasz autor idzie tu głównie za myślą św. Augustyna.

Tak w greckiej, jak i łacińskiej teologii, Duch Święty jest nazywany — pisze M. Schmaus — Darem, nie w ukierunkowaniu wewnątrzbożym, lecz w aspekcie zbawczego działania<sup>44</sup>. Według Augustyna Duch Święty właśnie dlatego jest nazwany Darem, że jest Miłością. Pierwszym zaś darem miłości jest właśnie ona sama. Duch Święty jest według Augustyna Darem Boga dla ludzi. Bez wątpienia wyłania się przez to niebezpieczeństwo, że Duch Święty mniej jest widziany w Jego „wymiarze” wewnątrzbożym i metafizycznym, a raczej w funkcjonalnym i historycznym (por. J 7, 38 n.; 4, 7—14; Dz 2, 38; 8, 29; 10, 45). To określenie o tyle ma jednak głęboki sens, że uwielbiony Chrystus obiecał swoim i zesłał Ducha Świętego. Wszyscy wierzący w Chrystusa są nosicielami Ducha Świętego<sup>45</sup>. M. Schmaus wskazuje przy tym na analogiczność „funkcji” Ducha Świętego w obrębie wewnątrztrynitarnym i w zakresie Jego posłannictwa. Jest to mianowicie „funkcja” jednoczenia. Spełnia ją w kręgu wewnątrzbożego życia osobowego, a także w unii hipostatycznej jest zasadą jednoczącą Człowieka Jezusa z Bożym Logosem, ponadto ma On całą ludzkość w ten sposób zjednoczyć z Jezusem Chrystusem, aby zaistniała braterska relacja ludzi do Chrystusa. W tym właśnie celu jest Duch Święty posłany przez Ojca i Syna na świat. Tego rodzaju właściwość działania Ducha Świętego jest zaznaczona zarówno w Piśmie św. jak i w reflektującej nad tym w ciągu wieków teologii<sup>46</sup>. Określając rolę Ducha Świętego jako Daru, Augustyn nawiązuje do stwierdzenia, że pierwszym darem miłości jest miłość. Kiedy Ojciec i Syn posyłają Ducha Świętego, wtedy posyłają ludziom tę Miłość, w której Oni sami stanowią

<sup>42</sup> GK 582. Por. tenże, *Heiliger Geist*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Freiburg—Basel—Wien 1968, t. II, 625—626.

<sup>43</sup> Analizę tekstów Pisma św. odnoszących się do Ducha Świętego jako Daru — por. F. Bourassa, *Questions de théologie trinitaire*, Rome 1970, 191—205; A. Vanhoye, *Dar*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, 200; J. Guillet, *Duch Boży, tamże*, 232—233.

<sup>44</sup> *Heiliger Geist*, 626.

<sup>45</sup> GK 576.

<sup>46</sup> GK 656.

„My”. Posyłają Miłość, która w pierwszym rzędzie jednoczy Człowieka Jezusa z Synem Bożym, a ponadto w inny sposób zespala z Nim całą ludzkość, owszem całe stworzenie<sup>47</sup>. Wynika stąd, że posłannictwo Ducha Świętego „niesie w sobie” Jego wewnątrztrynitarną właściwość, że jest pewnym przedłużeniem nurtu Jego wewnątrztrynitarnego życia. Więcej jeszcze światła w tym przedmiocie wnosi refleksja, jakiej dokonuje M. Schmaus nad augustinowym rozumieniem Ducha Świętego jako Daru.

Określając Ducha Świętego jako Dar, chciał Augustyn równocześnie przeciwstawić się myśli, że takie określenie Ducha Świętego stawia pod znakiem zapytania Jego wieczność. Sądzi, że ostrze tego zarzutu można skruszyć wyjaśniając, że Duch Święty nie jest wprawdzie od wieków Darem, z pewnością jednak od wieków jest *donabile*<sup>48</sup>. Ale właściwie według Augustyna — pisze M. Schmaus — Duch jest od wieków Darem Boga dla stworzenia, ponieważ zawsze jest On *donabile*. Mając jednak wielką troskę o to, by Ducha Świętego nie uważać za zbyt „uwikłanego” w świat, proponuje, aby określać Go jako dar dopiero od momentu, w którym On konkretnie jest człowiekowi dany, a w Jego wiecznej egzystencji scharakteryzować Go jako *donabile*<sup>49</sup>. W każdym bądź razie według tej interpretacji, w Duchu Świętym — mimo całej immanencji Bożej Trójcy i bez negowania tej immanencji — jest pewne ukierunkowanie (*Hinordnung*) do stworzenia, albo raczej do obdarzenia go łaską (*Begnadung*)<sup>50</sup>. Wprawdzie Augustyn nie przeprowadza takiej refleksji, ale według M. Schmausa jego interpretacja Ducha Świętego jako Daru wydaje się wskazywać na Bogu immanentną bliskość do stworzenia, szczególnie do historii. Kiedy to odwieczne — jak uczy Augustyn — ukierunkowanie do stworzenia, które współkonstytuuje Ducha, zostało zrealizowane przez posłanie na świat — szczególnie do Kościoła — wtedy Duch Święty, będąc zasadą życia Ludu Bożego, wszedł w podobną historyczność jak Wcielony Syn Boży<sup>51</sup>. Według M. Schmausa, Augustyn przez swą naukę o tym, że Duch Święty jest od wieków *donabile* zaakcentował właśnie to, że ukierunkowanie (*Hinordnung*) Ducha ku stworzeniu jest elementem konstytutywnym Jego osobowości<sup>52</sup>. M. Schmaus kończy swoją interpretację powyższej nauki Augustyna wyzwa-

<sup>47</sup> GK 657.

<sup>48</sup> GK 576.

<sup>49</sup> *Heiliger Geist*, 626; GK 656. Por. refleksje nad rozumieniem Ducha Świętego jako Daru — z nawiązaniem do interpretacji Augustyna i Tomasza — u F. Bourassa, *dz. cyt.*, 206—208.

<sup>50</sup> GK 656.

<sup>51</sup> *Heiliger Geist*, 626. Por. GK 556, 576, 659.

<sup>52</sup> GK 576.



lającym wdzięczność, a przy tym dość retorycznie skontrastowanym pytaniem: czyż Bóg mógłby — bez utożsamiania się — ściśle należeć do świata, a przez to świat do Boga, niż wyraża to termin „absolutnie”? <sup>53</sup>.

Już wyżej przedstawione wywody M. Schmausa wskazują na ścisły związek posłannictwa Ducha Świętego z historią. Zwróćmy na to uwagę jeszcze w sposób wyodrębniony: Duch Święty jest według naszego autora „wciągnięty” w historię Jezusa i w historię zbawienia. Duch Święty jest posłany tak samo konkretnie jak Syn (Ga 4, 6). Nasz autor, powołując się na św. Tomasza (Sth I, 43, 2), uczy, że posłannictwo wnosi ze sobą historyczny sposób egzystencji całej Osoby. Osoba wchodzi w „czasowość” (*Zeitlichkeit*) stworzenia, chociaż sama nie staje się historyczną. Duch Święty wszedł w historię zbawienia w „namaszczeniu” Jezusa i zawsze w Nim pozostaje. Można także wskazać na to — pisze M. Schmaus — że od Wcielenia, Tym który z Ojcem daje pochodzenie Duchowi Świętemu jest Wcielony Logos, oczywiście nie jako Człowiek, zapewne jednak jako Wcielony Logos. Duch Święty jest więc w sposób trwały i nieprzerwany czynny w Człowieku Jezusie. Pneuma towarzyszy historii Jezusa i w ten sposób ma w niej historię, a ponieważ Duch działa w Kościele — wspólnocie Jezusa, ma On także historię w Kościele i w historycznych działaniach członków Kościoła <sup>54</sup>. W innym miejscu nasz autor wskazuje na różnicę między historią Wcielonego Logosu a historią Ducha w Jego posłannictwie. Pisze mianowicie, że w pewnym sensie Duch Święty ma historię, ze względu na charakter Jego działania w Kościele, ale w Jego posłannictwie związek z historią nie dzieje się jednak w tym samym wymiarze, co w posłannictwie Wcielonego Logosu, który jest przecież podstawą subsystemu Człowieka Jezusa, czyli: Człowiek Jezus egzystuje istnieniem Logosu, Syn Boży jest Jego Osobą <sup>55</sup>.

„Historyczność” Bożego działania przez posłannictwa ma wymowne znaczenie dla interesującego nas tu zagadnienia, wskazuje bowiem na „osobowe zróżnicowanie” w jedności zbawczego działania Trójjedynego Boga.

Pewien nowy element w całości dotychczasowej nauki M. Schmausa o działaniu Boga *ad extra* stanowi wskazanie na rolę posłannictw w spełnieniu się całości dzieła stworzenia. M. Schmaus wydaje się wiązać rolę posłannictw z sensem i rozwojem całości dzieła stworzenia (a to jakoś rzutuje retrospektywnie i na rozumienie działania Trójcy Świętej w dziele stworze-

<sup>53</sup> *Tamże*.

<sup>54</sup> GK 659—660; por. *tamże*, 556, 576.

<sup>55</sup> Por. GK 556.

nia)<sup>56</sup>. M. S c h m a u s pisze mianowicie, że posłannictwa skierowują wszystko do absolutnej przyszłości, w której będzie miała miejsce dopełniająca (*vollendende*) i dopełniona (*vollendete*) rozmowa człowieka z Bogiem. Posłannictwa mają charakter eschatologiczny. Jak Ojciec jest początkiem bez początku i fundamentem bez fundamentu wewnątrztrynitalnego życia, tak jest i fundamentem bez początku i „pierwogruntem bez gruntu” wszelkiego stworzonego dopełnienia (eschatologicznego dokonania w stworzeniu). „Poruszenie” Boga ku stworzeniu oznacza przedłużenie wewnątrztrynitalnego poruszenia pochodzeń życia. Do Ojca wraca wszystko z powrotem, a w nurcie tego „dziania się” posłannictwa spełniają podstawową rolę w urzeczywistnianiu sensu stworzenia. We wszelkim dokonywaniu się ewolucji są one tajemnie poruszającym działaczem (*das heimlich treibende Agens*), który temu co się dzieje nadaje ostateczny sens. Jeżeli można tę funkcję posłannictw zinterpretować i wyrazić, posługując się neoplatońskim pojęciem „wyjścia” i „powrotu”, to wyrażałoby to wewnętrzny sens posłannictw, które rozumielibyśmy wtedy jako „wyjście” i „powrót”: wyjście od Ojca i powrót do Ojca. Posłannictwa są to więc te działania Boże, które pracują dla owej przyszłości, która jako dopełnienie oznacza: Bóg wszystkim we wszystkich (1 Kor 15, 28). Gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkim, także człowiek osiągnie najwyższy stopień swej egzystencji, i to nie tylko pojedynczo i nie tylko w swym wymiarze duchowym, lecz w swej całości i zarazem jako członek wspólnoty<sup>57</sup>. Wyżej przedstawioną rolę posłannictw M. S c h m a u s wiąże szczególnie z posłannictwem Ducha Świętego. Wskazuje na to wyżej przedstawiona nauka o „ukierunkowaniu” Ducha Świętego do działania w historii zbawienia i o „historyczności” Jego posłannictwa. Na przedłużeniu tych refleksji M. S c h m a u s uczy, że Duch Święty jest eschatologiczną mocą i „elementem ewolucji” (*evolutionäres Element*), a jako taki porusza Lud Boży i przez niego całą ludzką historię ku dopełnieniu. Jego moc „pchająca naprzód” działa także dalej po osiągnięciu stopnia dopełnienia, ponieważ dokonuje się stale intensyfikujący się dialog z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym<sup>58</sup>. M. S c h m a u s wskazał w powyższej nauce na ścisłe powiązanie dzieła stworzenia i dzieła zbawienia. Przez posłannictwa — jak uczy nasz autor — świat stworzeń osiąga swój pełny sens i osta-

<sup>56</sup> Wymowny w tym względzie jest również akcent, jaki M. S c h m a u s kładzie w całości swej nauki na chrystocentryzm dzieła stworzenia i dzieła zbawienia. Chrystus jest racją, sensem i celem wszystkiego, co w świecie stworzeń jest i wszystkiego, co się w nim dzieje. W całości tego co jest i co się dzieje w dziele stworzenia i w dziele zbawienia On jest „zwornikiem” jedności.

<sup>57</sup> GK 582—583.

<sup>58</sup> *Heiliger Geist*, 626. Por. GK 576, 656.

teczne dopełnienie, a dzieje się to na przedłużeniu wewnątrztrynitarnej życia (jego poruszeń i pochodzeń) i Ojciec jest początkiem wszelkiego eschatologicznego dopełnienia w świecie stworzeń. Działanie przez posłannictwa jest więc ściśle związane z działaniem w świecie <sup>59</sup>.

Podsumowując naukę M. Schmausa o „osobowej” (osobowo własnej) roli Ducha Świętego w jedności zbawczego działania Boga można powiedzieć: posłannictwo Ducha Świętego dokonuje się w „nurcie” Jego „roli” wewnątrztrynitarnej, a więc w nurcie Jego cechy osobowo własnej; tę rolę w analogiczny sposób przedłuża Duch Święty w zakresie „poza-bożym”. W Jego odwiecznej osobowości jest ukierunkowanie (*Hinordnung*), uzdolnienie (*donabile* — pozytywna cecha jako „możność”, która może stać się rzeczywistością) do tego, by być Darem dla ludzi, więcej — to właśnie stanowi element „współkonstytuujący” czy „konstytutywny” Jego osobowości, jak śmiało, ale z afirmacją Jego Bożych przymiotów, określa to nasz autor. W Jezusie Człowieku i w Kościele wszczepia się Duch Święty przez swe działanie w historię (znamienna jest głęboka więź Ducha z całością dziejącego się świata, Jego rola w spełnianiu się świata ku jego eschatologicznej pełni). Działanie Ducha Świętego w Kościele i w poszczególnych ludziach, mające charakter ożywiającej od wewnątrz zasady, można ująć w kategorii przyczynowości *quasi-formalnej*. Wprawdzie Duch Święty nie jednoczy się ze stworzeniem tak ściśle, jak się to dzieje we Wcieleniu, ale Jego jedność ze stworzeniem jest analogiczna do zjednoczenia osobowego we Wcieleniu. Wszystko to rzuca dużo światła na zagadnienie „osobowego zróżnicowania” w jedności zbawczego działania Boga przez posłannictwa.

Podsumowując zaś w interesującym nas aspekcie całość nauki M. Schmausa o posłannictwach można powiedzieć: posłannictwa realizują się w nurcie osobowej właściwości Syna i Ducha Świętego, sprawiają bardzo głęboką, wewnętrzną, formalną lub quasi-formalną — jak określa to M. Schmaus — jedność Osoby posyłanej ze stworzeniem rozumnym <sup>60</sup>. Najgłębsza i jedyna w swoim rodzaju jedność zachodzi w unii hipostatycznej, ale i Duch Święty bardzo głęboko przenika sobą oraz ożywia Kościół i ludzi, stając się niejako wewnętrzną zasadą ich życia. Działanie Boże *ad extra* ma więc w posłannictwach swą doniosłą specyfikę. Przez posłannictwa bliskość Boga wobec stworzenia sięga aż w głąb Boga. Sięga osobowego zjednoczenia Syna Bożego z Czło-

<sup>59</sup> Problem „osobowego zróżnicowania” w jedności stwórczego działania Boga, chociaż ściśle się łączy z interesującym nas tu problemem, wymaga jednak odrębnego omówienia.

<sup>60</sup> Współczesne tendencje do takiego ujmowania posłannictw por. T. Wilski, *art. cyt.*, 42—47.

wiekim Jezusem, sięga w odwieczną osobowość Ducha, a w jedności tego samoudzielania się Boga Ojciec jest początkiem i pierwszą zasadą samoudzielania. Kiedy bowiem Pismo św. NT mówi o Bogu, który dokonuje dzieła zbawienia, który dla dokonania tego dzieła posyła Syna i Ducha Świętego, to z zasady ma na myśli Ojca, jako pierwszą Osobę Trójcy Świętej<sup>61</sup>. Pamiętać bowiem trzeba, że Ojciec jest źródłem pochodzenia, a konsekwentnie i posłannictwa tak Syna jak i Ducha Świętego, w ich posłannictwie jest obecny i w ich posłannictwie działa — odpowiednio i Syn jest obecny i działa w posłannictwie Ducha Świętego. Trzeba więc powiedzieć, że Ojciec działa przez Syna w Duchu Świętym<sup>62</sup>. Mówi się, że Duch Święty jest szczytem, czy ukoronowaniem wewnątrzbożej, osobowej wymiany życia. Analogicznie do tego można też powiedzieć, że kiedy udzielony Kościołowi Duch Święty obejmuje swym ożywczym działaniem indywidualnego człowieka, wtedy spełnia się zbawczy sens obu posłannictw, a polega on na „zamieszkaniu” Trójosobowego Boga w ludziach obdarzonych łaską i usynowieniu ich w Duchu (na podobieństwo Jedynego Syna) przez Tego, który jest źródłem zbawczego działania przez posłannictwa — przez Boga Ojca<sup>63</sup>.

### **Zagadnienie apropiacji czyli przypisywania określonych przymiotów i działań poszczególnym Osobom Trójcy Świętej**

Ten temat jest następnym krokiem w próbie bliższego określenia charakteru „osobowego zróżnicowania” w jedności zbawczego działania Trójcy Świętej. Nauka M. Schmausa w tym względzie przedstawia syntezę tradycyjnej myśli teologicznej, ale zawiera również wskazanie odmiennych rozwiązań i tendencji teologii wschodniej, którym nasz autor sprzyja, a jego własne próby i sugestie rozumienia tych zagadnień „rozpierają” tradycyjnie rozumiane pojęcie „appropriacji” i nie mieszczą się w nim.

Mimo jedności i niezłożoności działania Osób Bożych *ad extra* przypisuje się — pisze M. Schmaus — określone przymioty lub działania w sposób szczególny poszczególnym Osobom, chociaż w rzeczywistości są one wspólne wszystkim Osobom Trójcy Świętej. Nie przyjmuje się, by te przymioty czy działania stanowiły osobową własność (*proprium*)<sup>64</sup>. Przypisywanie jest więc pewnym „sposobem wyrażania” (*Ausdruckweise, Redeweise*), które nie

<sup>61</sup> Por. J. 3, 16—17; 8, 54; Ef 4, 4,6; Dz 1, 24 i cały szereg innych tekstów; GK 251, 308, 585.

<sup>62</sup> Por. GK 88, 136—137, 550, 556, 617.

<sup>63</sup> Por. *Sendung*, 664.

<sup>64</sup> *Appropriation*, 773; KD I 454; GK 580. Por. I. Różycki, *Appropriacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, t. I, 841.

jest jednak dowolne. Ma ono swą podstawę we właściwości tej Osoby Bożej, której się przypisuje jakiś przymiot lub działanie. Dostrzega się mianowicie, że te przymioty i działania, choć nie są wyłączną własnością danej Osoby, to jednak mają szczególne „pokrewieństwo” z Jej właściwością. Przypisywanie ukazuje więc pełniej i jaśniej właściwość danej Osoby. Ukazuje Ją nie tylko w Jej istocie, ale i w działaniu<sup>65</sup>. Pojęcie apropriacji ma więc wielkie znaczenie dla rozumienia Bożych Osób, rzuca bowiem światło na ich właściwości<sup>66</sup>.

NT imię Bóg (*ho Theos*) z zasady odnosi do Ojca. Bóg, o którym mówi ST jest Ojcem Jezusa Chrystusa; jest Bogiem, który rodzi Syna i wraz z Nim tchnie Ducha Świętego. NT używa słowa „Bóg” jako prawie własnego imienia pierwszej Bożej Osoby, nie używa go jako ogólnego określenia na wszystkie trzy Osoby Boże albo na określenie wspólnej Osobom natury Bożej. Tam gdzie NT używa słowa *ho Theos*, tam chodzi o Ojca (o ile kontekst nie wskazuje na inne znaczenie)<sup>67</sup>. „Bóg” jako „imię” Ojca — obok historycznych uwarunkowań odnoszenia tego terminu do Ojca — jest bardziej zrozumiałe w biblijno-greckiej koncepcji Trójcy Świętej, której to koncepcji M. Schmaus sprzyja: w wewnątrzbożym porządku życia Ojciec jest dynamiczną zasadą przekazującą w dawaniu pochodzenia Osobom całą swą istotę, On jest początkiem bez początku całego porządku trynitarnego życia, On jest też początkiem w jedności Bożego działania na zewnątrz<sup>68</sup>.

Przyjrzyjmy się z kolei innym apropriacjom, które M. Schmaus syntetycznie nam przedstawia:

Ojcu, jako początkowi bez początku, który jest zasadą pochodzenia obu pozostałych Osób, przypisuje się wieczność; jako jedności źródła — jedność; jako źródłu wszelkiego działania — wszechmoc (wszechpanowanie).

Synowi, jako temu, który jest wyrazem Bożego samopoznania, który jest Słowem i odbiciem wyrażającym wszelkie skarby tego poznania, przypisuje się mądrość, prawdę, piękno.

Duchowi Świętemu, jako osobowej więzi miłości Ojca i Syna, względnie jako uwieńczeniu Bożego życia, przypisuje się dopełnienie (doskonałość), miłość, świętość, szczęśliwość, dobro.

<sup>65</sup> KD I 454; GK 580.

<sup>66</sup> *Appropriation*, 774.

<sup>67</sup> KD I 213—214, 379—381; GK 257, 631. Por. K. Rahner, *Theos im Neuen Testament*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1954, t. I, 91—167; tenże, *Gott als erste trinitarische Person im Neuen Testament*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 66(1942) 71—88.

<sup>68</sup> Por. to co wyżej wskazano na temat różnicy greckiej i łacińskiej koncepcji Trójcy Świętej oraz trynitarnego wymiaru „wewnętrznej strony” jedności Bożego działania *ad extra*.

Z punktu widzenia działania Boga w dziele stworzenia, Ojcu przypisuje się przyczynowość sprawczą (*Wirkursächlichkeit — ex quo*); Synowi — przyczynowość wzorczą (*Vorbildursächlichkeit — per quem*); Duchowi Świętemu — przyczynowość celową (*Zweckursächlichkeit — in quo*, por. Rz 11, 36). Dalej — Ojcu przypisuje się decyzję, Synowi — wykonanie, Duchowi Świętemu — dopełnienie (doprowadzenie do stanu doskonałego); Ojcu przypisuje się dzieło stworzenia, Synowi — dzieło zbawienia, Duchowi Świętemu — dzieło uświęcenia. Na zasadzie apropriacji Syn nazywany jest też Panem <sup>69</sup>.

Szczególne apropriacje spotykamy w odniesieniu do Ducha Świętego. On jest wewnątrzbożym „sposobem dokonania” i „objawienia” miłości Bożej — jak pisze M. Schmaus; On jest więzią miłości łączącej Ojca i Syna. Miłość zaś Boża jest źródłem wszelkich dzieł Boga, zarówno dzieł stworzenia, jak i zbawienia, a pozaboże dzieła są dokonywane według porządku wewnątrzbożych pochodzeń. W tych właśnie prawdach zawiera się podstawa odnoszenia pozabożych dzieł do Ducha Świętego. Pismo św. czyni to na wielu miejscach. M. Schmaus pisze, że w myśl opisów Pisma św. miłość Boża jest jakby spiętrzona w Duchu Świętym i spływa z Niego — mocą wolnej decyzji Boga — poza „Boży brzeg”. Duchowi Świętemu przypisywane jest dzieło zapoczątkowania ludzkiej natury, do której zostało posłane Słowo Boże (Mt 1, 18, 20; Łk 1, 35). Chrystus był wypełniony Duchem Świętym i przez Niego był powodowany (Łk 4, 1.14.18 n.; 10, 21). Duch Święty jest Duchem Chrystusa, a z tego względu także Duchem Kościoła — Ciała Chrystusa. Duch udziela w Kościele różnych darów łaski służących życiu Kościoła (1 Kor 12, 4). On jest tym, który mówił przez proroków i autorów NT spowodował do napisania ich pism (2 P 1, 21; *Credo*) <sup>70</sup>.

Duch Święty ukazuje się jako „niebieska sfera miłości”, która zbawczo obejmuje człowieka i stanowi „drogę” wiodącą człowieka przez Chrystusa do Ojca <sup>71</sup>. Duch ludzki tylko w Duchu Świętym osiąga swą ostateczną doskonałość i dopełnienie, które polega na uczestniczeniu w Trójosobowym życiu Boga <sup>72</sup>.

Chcąc szerzej wskazać na szczególne apropriacje odnoszone do Ducha Świętego, M. Schmaus odwołuje się do Pisma św. do Ojców Kościoła, do teologów, odsyła też do tych miejsc, gdzie szerzej omawia tematy wiążące się z tym zagadnieniem, a także do innych działów teologii dogmatycznej, jak Kościół, łaska, sakra-

<sup>69</sup> KD I 454—455; GK 580; *Appropriation*, 774—775.

<sup>70</sup> KD I 455.

<sup>71</sup> Por. KD II,2 504; GK 545.

<sup>72</sup> M. Schmaus, *Katholische Dogmatik. Gott der Schöpfer*, München 1962, t. II, 1 (odtąd skrót — KD II, 1), 404—405.

ment bierzmowania, gdzie Duchowi Świętemu przypisywane są szczególne działania<sup>73</sup>. W oparciu o tę naukę i w jej kontekście daje nasz autor syntetyczne wskazanie zbawczych działań przypisywanych Duchowi Świętemu: Duch ożywia i jednoczy Kościół, uczy życia przenikniętego miłością we wspólnocie, takie życie w ogóle jest możliwe dzięki temu, że z Chrystusa (Głowy) wypełnionego Duchem spływa Duch i tworzy nową wspólnotę. Duch Święty jest duszą, zasadą życia i sercem tej wspólnoty. Duch Święty i Kościół wewnętrznie należą do siebie. Jest w Kościele Duchem Prawdy, Duchem, który daje moc do dania świadectwa wiary. Jako Duch świętości, działa w sakramentach św., uwalniając od grzechów i uświęcając, aby uczynić Kościół chwalebna 'Oblubienicą dla Chrystusa (Ef 5, 25 nn). Jako Duch miłości, daje moc do przezwyciężenia tego, co rozdziela (1 Kor 12, 3; Ga 3, 28), tworzy ogromną jedność w Chrystusie, w której poszczególnych członków skierowuje do wypełniania zadań dla dobra całości. Włączenie nas przez wiarę i chrzest w Kościół jest przypisywane Duchowi Świętemu, który prowadzi ludzi do Chrystusa. Duch sprawia odnowienie i narodzenie na nowo (J 14, 12 nn.; 16,5 nn.; Tt 3,5). Jedność z Chrystusem wprowadza w nas nową obecność Trójcy Świętej, a działanie obecnej w nas Trójcy Świętej jest także w szczególności sposób przypisywane Duchowi Świętemu. Kiedy mamy udział w uwielbionym Chrystusie, który jest udzielającym życia Duchem (1 Kor 15, 45), jesteśmy uczestnikami jego Ducha — Ducha Świętego. On jak jest duszą i sercem Kościoła, tak jest *dulcis hospes animae*, jest nową zasadą życia także w poszczególnym człowieku. Duch zaświadcza o naszym synostwie Bożym, jest poręczycielem naszego zbawienia, gwarantem naszego zmartwychwstania. On rozjaśnia naszego ducha, rozgrzewa nasze serca. Te fakty są wyrażone według M. S c h m a u s a w biblijnej formule: „przez Niego (Chrystusa) jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2, 18). Ze względu na to, że Duch Święty jest aktem miłości oddającej się Ojcu i Synowi, a więc jest w stałym poruszeniu ku Ojcu i Synowi, także ci, którzy są z Nim związani, są włączeni w strumień tego poruszenia. Ten, kto jest wypełniony Duchem Świętym jest więc zawsze w jakimś poruszeniu ku Ojcu (choć usuwa się to spod jego świadomości). Jeżeli to samo działanie raz jest odniesione do Chrystusa, a raz do Ducha Świętego, to dzieje się to dlatego, że Chrystus działa w Duchu Świętym, a Duch działa przez Chrystusa<sup>74</sup>. W Duchu Świętym realizuje się Królestwo Boże ku swej eschatologicznej pełni<sup>75</sup>. On jest też zasadą przemiany

<sup>73</sup> KD I 455—458.

<sup>74</sup> KD I 455—457. Por. KD II,2 160, 268, 403, 483—486; GK 91, 556—557, 662.

<sup>75</sup> Por. KD II,2 479, 485—486; GK 449, 452—453.

świata, która dopiero na końcu czasów będzie dopełniona, a która w uwielbionym Chrystusie jest wzorczo zapowiedziana <sup>76</sup>.

Kończąc omawianie tematu o szczególnych apropriacjach odnoszonych do Ducha Świętego, M. Schmaus odwołuje się jeszcze do niektórych ujęć tego zagadnienia w historii myśli trynitarnej <sup>77</sup> i całość związanych z tym tematem zagadnień podsumowuje takim stwierdzeniem: niejedno, co w teologii zachodniej zaliczane jest do zakresu apropriacji, w teologii greckiej jest zaliczane do *proprium* <sup>78</sup>. Z całości nauki M. Schmausa dotyczącej tego przedmiotu dość wyraźnie wynika, że sprzyja on tendencjom teologii greckiej w tym względzie. Przedstawiona wyżej nauka jest w głównej mierze tylko referowaną przez M. Schmausa tradycyjną nauką o apropriacji, choć znajdują się tam i jego osobiste sugestie i tendencje. W referowanej nauce i apropriacji zauważyliśmy, że jej podstawą jest nauka o jedności Bożego działania w porządku „pozabożym”. Zauważyliśmy jednak także, że apropriacja nie jest tylko „sposobem wyrażania się” o działaniach Osób Bożych, ale ma swą rzeczywistą podstawę we właściwościach poszczególnych Osób i te właściwości uwypukla. Zasada apropriacji powołuje się na Pismo św. i naukę Ojców Kościoła, ale wydaje się, że nie wyraża ona jeszcze wszystkiego w tym tajemniczym przedmiocie. Wydaje się, że to co sugerują Ojcowie wschodni, a także wprowadzone przez M. Schmausa ujęcie posłannictw w kategorii przyczynowości formalnej, w znacznym stopniu rozsadza tradycyjne — w ujęciu zachodnim — pojęcie apropriacji lub przynajmniej każe je, odpowiednio do rodzaju działań *ad extra*, zróżnicować. Poza tym w nauce o apropriacji powołujemy się na Pismo św., ale pozostaje pytanie, czy Pismo św. przez odnoszenie określonych działań do odpowiednich Osób Bożych chce powiedzieć tylko to, co my tradycyjnie rozumiemy pod pojęciem apropriacji? <sup>79</sup>.

### Apropriacja czy *proprium*

M. Schmaus wskazuje — jak już wyżej wspomnieliśmy — że zasada apropriacji ma biblijny i patrystyczny rodowód <sup>80</sup>. Posługując się tą regułą orzekania w przedmiocie działań Trójcy Świętej *ad extra*, teologia idzie po linii myśli i praktyki Pisma św. i Ojców

<sup>76</sup> Por. KD II,2 479.

<sup>77</sup> KD I 457—458.

<sup>78</sup> KD I 458.

<sup>79</sup> B. Schuler zauważa, że biblijne odnoszenie pewnych działań do określonych Osób Bożych sprawia teologom, w przyjętych przez nich koncepcjach trynitarnych, kłopot. Autor ten sugeruje, że osobowe właściwości zaznaczają się w każdym działaniu Boga *ad extra*. Por. *Die Lehre von der Dreipersonlichkeit Gottes*, München 1961, 83—84.

<sup>80</sup> KD I 454; GK 580; *Appropriation*, 774.



Kościola, ale równocześnie tę regułę nierozdzielnie wiąże i zabezpiecza przez dogmat o jedności Bożego działania *ad extra*. Nauczanie Kościoła nie wypowiedziało się w sprawie apropiacji w sposób wyraźnie formalny<sup>81</sup>, ale nauka ta — pisze M. Schmaus — stoi w nierozłącznym związku z dogmatem o jedności Bożego działania wobec stworzenia: Osoby Boże są nierozłączne w bycie i działaniu, tworzą jedną zasadę działania wobec świata<sup>82</sup>.

*Proprium* (właściwość) jest to teologiczny termin techniczny na określenie właściwości jakiejś Bożej Osoby. Termin ten jest używany w urzędowym języku Kościoła i przez to sankcjonowany, ale nie jest dogmatyzowany<sup>83</sup>. Nam w tej chwili chodzi o „funkcjonalny” aspekt *proprium*, z nim właśnie — pisze M. Schmaus — wiąże się pytanie, czy ukazane przez Pismo św. działanie Ducha Świętego w Kościele i w poszczególnych wiernych jest właściwością (*proprium*) trzeciej Osoby Trójcy Świętej, czy tylko jest Jej apropruiowane<sup>84</sup>.

Dla pełniejszego zrozumienia problematyki: „apropriacja czy *proprium*” przedstawimy najpierw według nauki M. Schmausa krótką historię tego zagadnienia, by następnie ukazać inne zabarwienie i inne tendencje tej problematyki w greckiej i łacińskiej koncepcji Trójcy Świętej, wskażemy dalej na wątpliwości i sugestie samego M. Schmausa odnośnie do tradycyjnego (zachodniego) ujęcia omawianego zagadnienia, a w końcu uwypuklimy te momenty nauki naszego autora w interesującym nas przedmiocie, które wprost lub pośrednio wskazują na *proprium* Osób Bożych w ich posłannictwach.

Pismo św. uczy o jedności natury Bożej i o tym, że działanie Syna i Ducha Świętego jest „otrzymywane” i o wzajemnym i ścisłym związku Osób Bożych w ich działaniu, a także wyraźnie odnosi pewne działania do określonych Osób Bożych<sup>85</sup>. Jak Pismo św., tak też wyrażają się Ojcowie greccy. Podkreślają różne funkcje poszczególnych Osób, zwłaszcza funkcję Ducha Świętego, ale zarazem akcentują także jedność działania wszystkich Osób Bożych<sup>86</sup>. Odrzucono w swoim czasie tezę Abelarda, że jedynie

<sup>81</sup> I. Różycki pisze, że teoria apropiacji nie jest konieczna do wyjaśnienia nauki Tradycji i Pisma św. w tym względzie, dlatego niektórzy nie posługują się tą teorią lub ograniczają zakres jej stosowania (*art. cyt.*, 841). Współczesne próby pogłębienia i rozszerzenia apropiacji ku *proprium* — por. S. C. Napiórkowski, *Trynitarno-zbawcze działanie Boga według współczesnej teologii*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*. Część I: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, 220—221.

<sup>82</sup> *Appropriation*, 773—774.

<sup>83</sup> M. Schmaus, *Proprietät, Proprium*, LThK 8(1963) 806.

<sup>84</sup> *Tamże*.

<sup>85</sup> *Appropriation*, 774.

<sup>86</sup> *Tamże*.

Ojcu przypada moc, jedynie Synowi — mądrość, jedynie Duchowi — dobroć, ale z drugiej strony w symbolach wiary Ojciec jest wyznawany jako Stwórca, Syn jako Zbawiciel, Duch Święty jako doprowadzający do stanu pełnej doskonałości — „Dopełniiciel” (*Vollender*)<sup>87</sup>.

Sprawa działania poszczególnych Osób Bożych ma nieco inne zabarwienie w greckiej niż w łacińskiej koncepcji Trójcy Świętej. W koncepcji greckiej, bardziej osobowej, wyraźniej uwzględnia się działanie poszczególnych Osób, akcentując równocześnie jedność ich działania. W koncepcji łacińskiej (Tertulian, Hilary, Augustyn) punktem wyjścia jest jedność natury, z jedności natury wnioskuje się o jedności działania. W takim ujęciu sprawy znajduje się sprzyjający fundament dla traktowania przymiotów Bożych, a zwłaszcza działań przypisywanych poszczególnym Osobom, na gruncie czystej apropiacji<sup>88</sup>.

We wczesnej scholastyce można zauważyć raczej nierefleksyjne używanie sposobu określania działań Bożych zaczerpniętego od Ojców greckich. W późnej scholastyce zasady łacińskiej koncepcji Trójcy Świętej w tym względzie zostały wypracowane do ostatnich granic precyzji (Albert W., Tomasz, Bonawentura i inni).

W okresie potrydenckim wielu teologów starało się — jak pisze M. Schmaus — łączyć scholastyczną naukę o Trójcy Świętej z nauką Ojców greckich. Wyjaśniali oni, że w zakresie dzieła zbawienia i łaski działają wprawdzie wszystkie Osoby Boże wspólnie, ale każda we właściwy swej Osobie sposób<sup>89</sup>. Scholastyka w oparciu o dogmat o jedności działania Boga *ad extra* uważała, że przypisywane przez Pismo św. Duchowi zamieszkanie w człowieku jest czystą apropiacją. Jest jednak kwestią, pisze M. Schmaus, czy dogmat zmusza do takiego twierdzenia. Od XVIII w. wielu teologów o historycznym sposobie myślenia wskazuje, że Osoby Boże w sposób każdej z nich osobowo właściwy jednoczą się z człowiekiem obdarzonym łaską<sup>90</sup>.

Historia pojęcia apropiacji wykazuje więc, że stosowano je z większą siłą w zakresie dzieła stworzenia niż w zakresie zbawie-

<sup>87</sup> *Tamże*.

<sup>88</sup> *Tamże*.

<sup>89</sup> *Tamże*. Por. *Heiliger Geist*, 625. M. Schmaus wymienia wśród teologów łacińskich będących pod wpływem teologii greckiej następujących teologów: w XVIII — Cornelius a Lapide, Petavius, L. Thomassin; w. XVIII — B. de Rubeis; w. XIX — C. Passaglia i wielu jego uczniów, jak C. Schrader, Denzinger, Hettinger, Hergenröther, zwłaszcza M. J. Scheeben, dalej — A. Scholz, C. M. Jovene, E. School, H. Ramière, E. Borgianelli, H. Hurter, Th. de Regon, H. Schell, C. Gutberlet i i inni. Por. KD I, 449; *Appropriation*, 774.

<sup>90</sup> *Heiliger Geist*, 625. Por. I. Różycki, art. cyt., 841—842.

nia i łaski. Jeżeli także ludzka natura Chrystusa jest dziełem całej Trójcy Świętej, to jednak tylko Syn Boży tak się z nią związał, że istnieje ona w Jego Osobie. Z tego też względu związek zbawionych z Chrystusem, jako ich Głową, ma inną „strukturę” — pisze M. S c h m a u s — niż z Ojcem. Podobnie ma się sprawa z Duchem Świętym, który jest duszą Kościoła<sup>91</sup>. Wynika więc z tego, że wewnątrz jedności i niezłożoności działania, każda Boża Osoba wykonuje sobie właściwą funkcję, tak że człowiek usprawiedliwiony jest w relacji do poszczególnych Osób, a nie tylko w relacji do niezróżnicowanej natury Bożej<sup>92</sup>. Tak wygląda — w ujęciu M. S c h m a u s a — krótki zarys rozumienia zasady apropiacji w historii myśli trynitarnej.

Obecnie chcemy, za M. S c h m a u s e m, głębiej wniknąć, w kontekście zróżnicowanych koncepcji tego zagadnienia, w racje ich tendencji ku *appropriatio* ku *proprium*. Szerzej ten problem rozważa nasz autor w *Katholische Dogmatik*<sup>93</sup>. Stawia tu pytanie: jeżeli nawet między obecnością w nas Osoby posyłającej i posłanej nie zachodzi różnica mocy, to można jednak zapytać, czy nie ma różnicy odnośnie jakości (*Qualität*) albo odnośnie rodzaju lub sposobu tej obecności? — Teologowie podejmowali wielorakie wysiłki, aby rozjaśnić misterium obecności Boga w człowieku obdarzonym życiem łaski. Można w łączności ze św. T o m a s z e m — pisze M. S c h m a u s — tajemnicę obecności Boga, który przez posłannictwa udziela się stworzeniu, najlepiej rozumieć w ten sposób: człowiek obdarzony łaską jest napełniony i przeniknięty działaniem Ducha Świętego. Ten jednoczy człowieka z Chrystusem i wytwarza w nim obraz Chrystusa. Człowiek obdarzony w Duchu Świętym łaską jest „zaprowadzony” przez Chrystusa przed oblicze Ojca. Bóg tak oddziaływuje na człowieka, aby ten był wprowadzony w Trójosobowe życie Boże, aby mógł w tym życiu wziąć udział. To, co się w nas w ten sposób dzieje, pozostaje zazwyczaj naszej świadomości ukryte, ale daje ono nam możliwość nowego poznania Boga, nowej miłości Boga i błogostawionego (szczęśliwego) „zażywania” Boga. Ta zapewniona człowiekowi ożywionemu łaską możliwość nie może podczas pielgrzymowania dojść do doskonałego urzeczywistnienia. W niedoskonały sposób jest ona urzeczywistniona w oddaniu się Bogu we wierze. Dokonujące się we wierze oddanie się Bogu szczególną intensywność osiąga w tym „widzeniu Boga”, które jest udziałem mistyka. Doskonałe rozwinięcie tego widzenia, jako dana przez posłannictwa możliwość szczególnej współ-

<sup>91</sup> *Appropriation*, 775.

<sup>92</sup> *Tamże*.

<sup>93</sup> KD I 448—451. Zasadniczo problem „*appropriatio vel proprium*” rozważa M. S c h m a u s odnośnie posłannictw, a zwłaszcza odnośnie zamieszkania Trójcy Świętej w duszy usprawiedliwionego.

noty z Bogiem, będzie osiągnięta dopiero w stanie nieba. Niebo polega właśnie na uczestniczeniu we wzajemnej wymianie życia trzech Osób Bożych. W stanie pielgrzymowania, to pełne uczestnictwo, ma swój fundament i początek. Nauka o tym, że w człowieku obdarzonym łaską, już w stanie pielgrzymowania dokonuje się w sposób ukryty wzajemna wymiana życia trzech Osób Bożych, skłania mistyków do tego, by w głębiach duszy szukać Trójosobowego życia Boga, by je przeżywać i „współpełniać” (*mitzuvollziehen*)<sup>94</sup>.

Tak wygląda, w przedstawieniu M. S c h m a u s a, wyjaśnienie zamieszkania Trójcy Świętej w duszy człowieka obdarzonego łaską, które moglibyśmy określić jako zasadniczo tomistyczne. Wyjaśnienie to robi jednak wrażenie, jakby problem osobowego zróżnicowania w samoudzielaniu się Boga przez posłannictwa nie został podjęty do końca.

Z kolei przedstawia M. S c h m a u s wyjaśnienie Ojców greckich i teologów myślących w ich duchu. Ojcowie greccy, szczególnie C y r y l A l e k s a n d r y j s k i, i łacińscy teologowie nowożytni będący pod ich wpływem<sup>95</sup> przypisują Osobom Bożym, szczególnie Duchowi Świętemu, odpowiednio do właściwości osobowej każdej z nich, szczególne zamieszkanie. Mimo rozmaitych różnic odnośnie szczegółów, następujący pogląd jest im wspólny: zamieszkanie Boga w człowieku obdarzonym łaską zapewnia współposiadanie Bożej natury. Uczestnictwo zaś w naturze Bożej jest przekazywane przez Ducha Świętego. Według greckiej koncepcji Trójcy Świętej, Duch Święty jest uwieńczeniem Trójosobowej dynamiki Bożego życia. W myśl tego ujęcia, Boży strumień życia bierze początek w Ojcu, płynie od Ojca do Syna i poprzez Syna do Ducha Świętego. W Duchu Świętym ta dynamika Bożego życia osiąga swój szczyt i swe wewnątrzboże dopełnienie. Duch Święty jest więc poniekąd granicą, poza którą leży świat. Jeżeli życie Boże ma przeniknąć do stworzeń, to obiera drogę przez Ducha Świętego. Na podłożu takiego — właściwego Ojcom greckim — ujęcia Trójcy Świętej, zamieszkanie trzech Osób Bożych w człowieku można tak rozumieć: posłany od Ojca i Syna Duch Święty obejmuje człowieka, do którego jest posłany, wiąże go ze sobą i daje mu w ten sposób posiadanie identycznej z każdą Osobą natury Bożej. W wyniku relatywnego charakteru Ducha Świętego i ugruntowanej w tym Jego nierozdzielnej i głębokiej jedności z Ojcem i Synem, udział w Duchu daje także wspólnotę z dwoma pozostałymi Osobami. Posłannictwo Ducha Świętego ma wprost właśnie taki sens, by objętego działaniem Ducha człowieka przyprowadzić

<sup>94</sup> KD I 448—449. Po szczegółowsze wyjaśnienia tych kwestii M. S c h m a u s odsyła do nauki o łasce (*tamże*, 449).

<sup>95</sup> Por. przypis n. 89.

do Syna i przez Syna do Ojca. Duch Święty bierze człowieka, do którego jest posłany, w posiadanie, ale tylko dla Ojca i dla Syna. W tym leży też racja tego, że Jego związek z człowiekiem nie jest unią hipostatyczną, w rodzaju tej unii, która zachodzi we Wcieleniu Logosu. Duch Święty jest obecny w ludzkim „ja” w sposób odpowiadający Jego osobowej właściwości. To stwierdzenie odnosi się także do obu pozostałych Osób, których obecność w człowieku jest bezpośrednim następstwem obecności Ducha Świętego<sup>96</sup>. Można powiedzieć, że wyżej wspomniani myśliciele szczególnie zajmują się w tym względzie sprawą Ducha Świętego i przypisują Mu jakieś odpowiadające Jego właściwości szczególne działanie. Mówią o *proprium*, a nie tylko o *appropriacji*<sup>97</sup>.

Dla pełniejszego ukazania tej sprawy M. Schmaus<sup>98</sup> posługuje się wyjaśnieniem M. J. Scheebena: „Osoba posłana okazuje się na razie jako poprzedniczka i zwiastunka osoby posyłającej, jako ta, która przychodzi do nas pierwsza, ale żadną specjalną działalnością nie doprowadza właściwie do naszego połączenia z osobą posyłającą, ani też nie odgrywa jeszcze roli pośredniczki mającej nas z nią połączyć. — To ostatnie stanowi dopiero właściwe zadanie, jakie ma wykonać osoba posłana i które Pismo św. i Ojcowie odnoszą w sposób szczególny do posłannictwa Ducha Świętego. Według nauki Ojców posłannictwu względnie wychodzeniu Osób Bożych odpowiada ich powrót, polegający na tym, że Duch Święty przez swoje przyście, zamieszkanie i działanie w duszy naszej dokonuje połączenia nas z Synem, a przez Syna z Ojcem. Przez posłannictwo Ducha Świętego do nas i przez udzielenie go nam stajemy się uczestnikami natury Bożej i tak dostępujemy wspólnoty z Synem, który rodzi się w nas znowu, a w ten sposób wchodzimy w stosunek z Ojcem jego, który się staje także Ojcem naszym”<sup>99</sup>.

Celem zaakcentowania specyfiki ujęcia omawianego tu problemu w koncepcji biblijno-greckiej, przytacza M. Schmaus<sup>100</sup> dość śmiało, ale wyważone stwierdzenie C. Gutberleta, teologa zachodniego będącego pod wpływem greckiej koncepcji Trójcy Świętej. C. Gutberlet pisze, że jeżeli Pismo św. i Kościół widzi w duszy obdarzonej łaską jakąś szczególną relację do Ducha Świętego, to nie należy tego ujmować jako czystą *appropriację*. Ta relacja Ducha Świętego do duszy jest tej Osobie własna — *propria*, a nie przywłaszczona (*nicht appropriata*). Owszem nie jest

<sup>96</sup> KD I 449—450; *Heiliger Geist*, 625—626.

<sup>97</sup> *Proprietät, Proprium*, 806.

<sup>98</sup> KD I 450.

<sup>99</sup> *Die Mysterien des Christentums*, § 31, tł. polskie: Maciej Józef Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970, 154 (tł. J. Rostworowski TJ, I. Bieda TJ).

<sup>100</sup> KD I 450—451.

Jemu własna w zwykłym sensie, jakoby tylko Duch Święty był w jakiejś szczególnej relacji do łaski; wiemy przecież, że taka relacja przypada trzem Osobom Bożym, ale przypada ona każdej z Osób w sposób specjalny, odpowiedni do ich właściwości osobowych, a nie wszystkim Trzem jako posiadającym jedną Bożą naturę. Ścisłe biorąc ta relacja do łaski stoi więc w pośrodku między *proprietas* i *appropriatio*, i w tym sensie nie należy ani do jednej, ani do drugiej kategorii <sup>101</sup>.

M. Schmaus zaznacza, w związku z szeroko przytoczonymi wypowiedziami M. J. Scheebena i C. Gutberleta, że jeżeli tu i ówdzie przypisuje się teologom nowożytnym, będącym pod wpływem greckiej koncepcji Trójcy Świętej, pogląd jakoby zamieszkanie przypadało tylko Duchowi Świętemu, to jest to nieporozumienie. Według tych bowiem teologów zamieszkanie przypada na podstawie posłannictwa wszystkim trzem Osobom, ale każdej w sposób odpowiadający jej osobowej właściwości. Teologowie ci są także przekonani, że ich nauka nie stoi w sprzeczności z nauką wiary głoszącej, że działanie Boga w stosunku do świata nie jest troiste, lecz pojedyncze. Twierdzą oni, że w posłannictwach i zamieszkaniu nie chodzi o działanie „pozaboże” w zwykłym sensie, a zachodząca na gruncie posłannictwa obecność trzech Osób Bożych jest potwierdzona przez każdy dokonany w jedności i tożsamości akt woli, przy czym każda z Osób dokonuje go w odpowiedniej sobie właściwości osobowej <sup>102</sup>.

Zauważamy w sposobie referowania i wyjaśniania tych dwu koncepcji omawianego tu zagadnienia, że M. Schmaus, jako autor ujęcia w znacznym sensie podręcznikowego, zachowując postawę obiektywnego relatora, dyskretnie, ale dość wyraźnie sprzyja greckiej tendencji rozumienia tego zagadnienia. Wskazuje też na niedomagania teologii zachodniej w tym względzie. Pisze mianowicie, że teologia zachodnia (poza oczywiście tymi teologami, którzy są pod wpływem koncepcji greckiej) pozostawia — ogólnie biorąc — poza polem uwagi to, że Osoby Boże mieszkają i działają w człowieku według ich relatywnej przeciwstawności. Teologia ta rozumie zamieszkanie Osób Bożych w stworzeniu rozumnym, jako każdej Osobie w równy sposób przypadającą obecność jednej Bożej natury. Pismo św. i Ojcowie wydają się przypisywać Duchowi Świętemu szczególną obecność — pisze M. Schmaus — ale według teologii zachodniej jest to *appropriacja* <sup>103</sup>. Nasz autor wyraźnie przy tym wskazuje na możliwość

<sup>101</sup> M. Schmaus cytuje C. Gutberleta z wyd. *Dogmatische Theologie* VIII, Mainz 1897, 605. Por. KD I 450—451.

<sup>102</sup> KD I 451.

<sup>103</sup> *Tamże*. Po pełniejsze wyjaśnienie sprawy odsyła M. Schmaus do nauki o łasce.

przewycięzenia tego problemu. Całkowicie potwierdza prawdę wiary o jedności działania Osób Bożych w wymiarze stworzonym, ale uważa, że problem można przewyciężyć przez wykazanie, że działanie Ducha Świętego nie podpada pod kategorię *causa efficiens*, lecz *causa quasiformalis*<sup>104</sup>, co jak widzieliśmy wyżej jest twierdzeniem naszego autora odnośnie obu posłannictw. Wskazując tę drogę przewycięzenia problemu M. S c h m a u s odwołuje się do enc. *Mystici Corporis*, gdzie jest powiedziane, że działanie Trójcy Świętej *ad extra* są wspólne, o ile dotyczą Boga jako przyczyny sprawczej<sup>105</sup>.

Mimo rozwoju myśli M. S c h m a u s a dotyczącej przedstawianego tu zagadnienia, możemy powiedzieć za jedną z jego wcześniejszych wypowiedzi, że teologia nie osiągnęła jeszcze zadowalającego rozwiązania w sprawie uzgodnienia jedności Bożego działania z właściwą poszczególnym Osobom „funkcją”. Nie do utrzymania jednak byłoby takie wyjaśnienie, które działanie Osób Bożych *ad extra* chciałoby tłumaczyć kosztem jedności<sup>106</sup>.

### Podsumowanie

1 °. W dużej części powyższa nauka M. S c h m a u s a, jest referowaniem aktualnego stanu wiedzy teologicznej dotyczącej opracowywanego tu zagadnienia. W omawianych tu pracach M. S c h m a u s a w znacznej mierze dochodzi do głosu charakter podręcznika czy leksykalnego opracowania, ale także w tej formie przedstawienia wypowiada się autor, który jest specjalistą zagadnień trynitarnych. Ze względu jednak na głębokie, bardzo szerokie a także i specjalistyczne potraktowanie interesującego nas zagadnienia, w omawianych pracach znajdujemy także oryginalne i własne myśli naszego autora lub przynajmniej myśli, czy tendencje, którym on wyraźnie sprzyja. Zdawanie sobie sprawy z takiego charakteru nauki M. S c h m a u s a w tym względzie jest bardzo ważne, gdyż jest to autor, który od lat pracuje nad problematyką trynitarną i jest uważany za znawcę tych zagadnień<sup>107</sup>.

2 °. M. S c h m a u s wyraźnie odnosi zasadę jedności Bożego działania *ad extra* do całości stwórczego i zbawczego działania Boga, ale zaznacza, że zasada ta odnosi się przede wszystkim do dzieła stworzenia. Czyni tu dość wyraźne rozróżnienie, wskazuje mianowicie na to, że w działaniu Osób Bożych przez posłannictwa zachodzi inna postać jedności Bożego działania *ad extra*.

<sup>104</sup> *Proprietät, Proprium*, 806. Por. K. Rahner, *Trinität*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. IV, Freiburg—Basel—Wien 1969, 1011, 1014.

<sup>105</sup> DS 3814.

<sup>106</sup> *Appropriation*, 775.

<sup>107</sup> Por. przypis n. 12.

3°. M. Schmaus dużo miejsca poświęca sprawie posłannictw. Dużo też mówi o apropiacjach, zwłaszcza odnośnie Ducha Świętego, szeroko omawia odmiennosć łacińskiej i greckiej koncepcji w tym względzie, w związku z tym szeroko rozważa problem „*appropriatio vel proprium*”. Jako autor podręcznika czy opracowania leksykalnego, oddaje pełny głos aktualnemu stanowi teologicznej wiedzy w tym względzie, ale wyraźnie wskazuje na braki koncepcji łacińskiej i wyraźnie sprzyja koncepcji greckiej, co jest w tym przedmiocie bardzo wymowne.

4°. Nasz autor wprowadza też do swej dotychczasowej nauki nowe elementy (oprócz wspomnianego już wyżej ścisłego wiązania posłannictw z sensem, rozwojem i eschatologicznym dopełnieniem świata stworzeń), a mianowicie pojęcie przyczyny formalnej i quasi-formalnej do określenia charakteru zbawczego działania Boga w posłannictwach. Uważa przy tym, że wykazanie takiego charakteru Bożego działania w posłannictwach pozwoli przezwyciężyć problem „apropriacja czy proprium”. W całości jego nauki znajdujemy wskazanie, że we wspólnym zbawczym działaniu Boga Osoby posłane mają coś sobie właściwego. Przy omawianiu Wcielenia pisze, że natura ludzka Jezusa nie została stworzona przez Logos w izolacji od pozostałych Osób Bożych, ale tylko Jemu jako Osobie Syna Bożego jest właściwe osobowe zjednoczenie z ludzką naturą i zjednoczenie to wyraża przy pomocy pojęcia przyczyny formalnej. Odróżnia więc wspólne stwórcze działanie od właściwego Synowi zjednoczenia oraz bycia Osobą dla Człowieka Jezusa. Podobnie ujmując działanie Ducha Świętego: uważa, że jest On quasi-formalną przyczyną jedności ludzi z Chrystusem i wzajemnie ze sobą. Ponadto nasz autor wskazuje na „historyczność” posłannictw, na wewnątrztrynitarną „odpowiedniość” Wcielenia Syna Bożego i zesłania Ducha Świętego, na ich analogicznie „jednorodną” „funkcję” wewnątrz życia Trójcy Świętej i w stosunku do stworzeń; w odwiecznym Synostwie widzi „ukierunkowanie” do Wcielenia, szczególnie śmiało odnosi to do Ducha Świętego mówiąc, że Jego *donabile* jest momentem konstytutywnym Jego osobowości (tak interpretuje św. Augustyna). W takim rozumieniu zagadnienia świat stworzeń, a zwłaszcza zbawienie człowieka sięga swymi korzeniami wewnątrzbożego życia trynitarnego, sięga głębi Bożego życia, a Bóg — nie tracąc swej „boskości” — przez posłannictwo Syna i Ducha Świętego włącza się w nurt ludzkiej historii. Wszystko to ukazuje, że we wspólnym zbawczym działaniu Osoby posłane mają coś sobie właściwego. Również Bóg Ojciec, jako źródło posłannictw i jako obecny w nich oraz „pierwo-działający” w zbawczym dziele, ma w jedności zbawczego działania coś sobie właściwego. Może więc M. Schmaus powiedzieć, że jak jedność istoty nie jest zniesiona przez Trójoso-



bowość Boga, tak i jedność zasady działania nie jest zniesiona przez odpowiednie do właściwości osobowej zbawcze działanie trzech Osób Bożych.

Nie ulega więc wątpliwości, że to co M. Schmaus mówi o działaniu Osób Bożych w posłannictwach wyraźnie wyrasta poza tradycyjnie w teologii zachodniej rozumiane pojęcie apropiacji. Zastanawiające jest jednak, że M. Schmaus — wyraźnie ucząc o właściwościach osobowych w jedności zbawczego działania przez posłannictwa — zasadniczo nie korzysta (co nie oznacza, że w ogóle nie korzysta) z teologicznego (łacińskiego) terminu technicznego *proprium* na określenie tych treści. Z zasady woli we własnym języku mówić o „właściwym” czy o „własnym” działaniu Osoby Bożej. Czyżby to była tylko właściwa teologom niemieckim ambicja ojczystej terminologii teologicznej?<sup>108</sup> Czyżby to był tylko brak użycia teologicznego terminu łacińskiego, przy podawaniu równoznacznej treści? Czy może czyni to w duchu przytoczonego przez siebie zdania C. Gutberleta, który mówi, że w jedności z Trójcą Świętą przez łaskę chodzi o coś będącego między apropiacją a *proprium*? Może po prostu uważa, że pojęcie apropiacji i *proprium* nie jest zbyt jednoznaczne i nieadekwatne do wyrażenia tych treści<sup>109</sup> (niewątpliwie pojęcie *proprium* musiałoby tu mieć znaczenie analogiczne w stosunku do jego zwykłego i ogólnego znaczenia)<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> Np. K. Rahner mocno akcentuje to, że zjednoczenie dokonujące się we Wcieleniu jest osobowym zjednoczeniem Syna Bożego z ludzką naturą Jezusa, i jest osobowo właściwe tylko Synowi. Nie używa tu również łacińskiego terminu *proprium*, ale wydaje się, że chodzi mu właśnie o to co ogólnie rozumie się jako *proprium*. Por. *Bemerkungen...*, 115—116. Por. też S. C. Napiórkowski *art. cyt.*, 220—221.

<sup>109</sup> Współczesny teolog P. Fransen omawiając zagadnienie „zamieszkania” pisze, że św. Tomasz posługuje się różnicowanym rozumieniem apropiacji, a średniowieczne rozumienie apropiacji głęboko różni się od ogólnie przyjętego jej rozumienia w XIX i XX w. Sam opowiada się za „właściwym zamieszkaniami”, ale rozumie je w określony sposób, mniej lub więcej uważa je za apropiowane w pełnym sensie średniowiecznego rozumienia tego pojęcia. Wyraża też nadzieję, że współczesna teologia znajdzie nowy wyraz dla apropiacji w średniowiecznym jej rozumieniu. Terminologicznie i pojęciowo sprawa nie jest więc jednoznaczna i zadowalająco wyjaśniona. Por. P. Fransen, *Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. IV, 2 (*Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln*), Einsiedeln—Zürich—Köln 1973, 681—682; tenże, *Das neue Sein des Menschen in Christus*, tamże, 933.

<sup>110</sup> Również O. Semmelroth posługuje się pojęciem przyczyny quasi-formalnej na określenie posłannictwa Ducha Świętego. Por. *Heiliger Geist (Dogmengeschichtlich, systematisch)*, HTG, t. 2, 285—287. O. Semmelroth — podobnie jak w naszym rozumieniu M. Schmaus — jest tu jednak ostrożny i nie identyfikuje całkowicie działania Ducha Świętego wyrażonego w pojęciu przyczyny quasi-formalnej z Jego *proprium*. Pisze tylko tyle: jeżeli posłużymy się arystotelesowskim schematem przyczyn i pojmiemy zbawcze działanie Ducha Świętego bardziej według przyczynowania formalnego, wtedy

Ogólnie biorąc, zagadnienie osobowe w jedności zbawczego działania Boga jest w nauce M. Schmausa dość głęboko i szeroko rozpatrywane oraz przejawia pewien rozwój myśli autora w tym względzie.

**LE PROBLÈME DE LA „DIVERSIFICATION PERSONNELLE”  
DANS L'UNITÉ DE L'ACTION DE LA SAINTE TRINITÉ  
AD EXTRA PAR LES MISSIONS  
(Thèse présentée par M. Schmaus)**

M. Schmaus n'exclut pas l'action de Dieu par les missions du principe de l'unité de l'action divine *ad extra*, mais il montre qu'il s'agit là d'une figure différente de cette unité. L'Auteur nous montre „l'historicité” de l'action divine par les missions, l'intratrinitaire „aptitude” de l'Incarnation du Fils et de la mission du Saint Esprit, „l'homogénéité” de leur „fonctions” dans le domaine intradivin et par rapport aux créatures, la „directive intradivine du Fils envers l'Incarnation et du Saint Esprit d'être un Don pour les créatures. M. Schmaus de cette façon nous montre que dans les missions les créatures touchent la profondeur de la vie divine et Dieu „s'enfile” dans leur histoire. Dans l'une et l'autre mission est présent d'une façon dynamique le Père comme source des provenances et, par conséquent, aussi des missions, et comme „préactif” dans l'oeuvre de salut. Dans l'unité de l'action salutaire de Dieu a lieu une activité réellement personnelle du Père par le Fils dans le Saint Esprit. Tout cela montre le „mystère” de l'unité salvatrice de Dieu avec les créatures.

M. Schmaus en principe présente la synthèse de l'état actuel de l'étude théologique dans le sujet en question, mais — comme spécialiste des problèmes trinitaires — il s'en occupe largement, profondément, il démontre l'imperfection de la conception occidentale de ce problème, il favorise les tendances théologiques des Pères grecs à ce sujet, introduit dans son étude jusqu' à présent professée des éléments nouveaux: une stricte jonction de l'action de Dieu par les missions avec le sens et l'évolution du monde vers sa plénitude eschatologique et l'idée de la cause formelle (pour définir l'assumption de l'Homme Jésus à l'unité de l'existence dans la Personne du Fils de Dieu (et quasi-formelle) pour définir l'union de l'Esprit Saint avec l'Église et avec l'homme donné de vie de la grâce; l'Esprit Saint est le principe de la vie nouvelle, vie de l'union avec le Christ et des hommes entre eux). Montrer une de ce genre „causalité” des missions à l'avis de l'Auteur doit conduire à surmonter le problème: „appropriation ou *proprium*”. De ces énonciations formelles ainsi que de l'entière étude de M. Schmaus il s'ensuit qu'il reconnaît un rôle propre à chacune des Personnes divines dans l'unité de l'action salutaire de Dieu, et alors qu'il s'incline à ce que nous signifions avec le terme *proprium*; pourtant il est étonnant qu'il reste très parsimonieux dans la définition de ces contenus par le terme latin *proprium*.

---

łatwiej zdobywamy podstawę do przyjęcia *proprium*. Jeżeli zaś przeciwnie rozumie się to w kategorii przyczynowości sprawczej, wtedy trzeba posłużyć się przynajmniej częściowo pojęciem apropriacji (*tamże*, 285). O. Semmelroth pisze też, że rozumienie zbawczego działania Ducha Świętego przy pomocy schematu przyczyny sprawczej i formalnej trzeba brać analogicznie i obie kategorie rozumienia wzajemnie uzupełniać. Zbawcze działanie Ducha widziane w kategorii przyczyny sprawczej nie może być Jego *proprium*, wprawdzie *proprium* wchodzi w rachubę w rozumieniu tego działania w kategorii przyczyny formalnej, ale i tu pozostaje problem, na który trudno odpowiedzieć w sposób adekwatny (*tamże*, 287).