

TEOFIL WILSKI

TRYNITARNY CHARAKTER ŻYCIA ŁASKI WEDŁUG M. SCHMAUSA

Treść: I. Ogólny pogląd na trynitarny i personalistyczny wymiar łaski; II. Trynitarny charakter obdarowania uczestnictwem w życiu Boga; III. Odrodzony człowiek synem Boga Ojca; IV. Zamieszkanie Trójcy Św. jako osobowy związek z Bogiem; V. Eklezjalny kontekst życia łaski.

W misterium zbawienia i, co za tym idzie, w misterium łaski jest implikowana Trójca Św. i Wcielenie.¹ E. Schillebeckx powiada nawet, że „całkowitą istotą odkupienia jest objawienie w historii Trójcy Św.”² Trzeba przy tym mieć na uwadze znane twierdzenie K. Rahnera, że zbawcza Trójca jest zarazem immanentną Trójcą i na odwrót oraz że nauki o Trójcy Św. i nauki o zbawieniu nie da się adekwatnie różnić, a więc konsekwentnie nie da się oddzielić nauki o Trójcy Św. od nauki o łasce.³

Podobne uwrażliwienie przenika trynitarną myśl M. Schmausa.⁴ W ogóle całość jego teologii, a szczególnie nauka o łasce, odznacza się nastawieniem trynitarnym, a w związ-

¹ Por. H. Mühlen, *Gnadenlehre*. W: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, t. 3, Freiburg 1970 s. 151; J. Daujat, *Łaska i my*, Warszawa 1967 s. 112; J. Isaac, *Trójjedyność Boga*. W: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka*, Poznań 1969 s. 104.

² E. Schillebeckx, *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966 s. 198.

³ K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”* W: *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln 1964 s. 115 n. Por. A. Manaranche, *Bóg żywy i rzeczywisty*, Warszawa 1974 s. 58; L. Scheffczyk, *Der Eine und Dreifaltige Gott*, Mainz 1968 s. 112 n.; S. C. Napiórkowski, *Trynitarno-zbawcze działanie Boga według współczesnej teologii*. W: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1, O Bogu dziś, Warszawa 1974 s. 221.

⁴ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 1, München 1960 (cyt.: DK 1) s. 197 n. 377 n.; tenże, *Der Glaube der Kirche. Handbuch Katholischer Dogmatik*, t. 1, München 1969 (cyt.: GK 1) s. 534—545. 558 nn. 567. 576; tenże, *Trinität*. W: HTG, t. 4, München 1970 s. 267.

ku z tym i personalistycznym.⁵ Skłania to do podjęcia analizy jego nauki o łasce w perspektywie trynitarnej (z wyłączeniem wyodrębnionego i szerszego omawiania specjalistycznego zagadnienia: *appropriatio* — *proprium*).

I. OGÓLNY POGLĄD NA TRYNITARNY I PERSONALISTYCZNY WYMIAR ŁASKI

Życie Boże, które otrzymujemy w odrodzeniu, a także łaska uczynkowa, zawiera w sobie — jak uczy M. Schmaus — łaskę niestworzoną i łaskę stworzoną. Łaskę niestworzoną określa jako osobową lub jako spotkanie. Łaskę zaś stworzoną nazywa elementem rzeczowym (*das dingliche, sachliche Element*), co — oddając myśl autora — lepiej będzie nazywać elementem bytowego obdarowania lub — używając innego jego określenia — jakością (*Qualität*). Tak w życiu Bożym stanu usprawiedliwienia, jak i w łasce uczynkowej, łaska niestworzona i stworzona, a więc element osobowy i element nadprzyrodzony bytowego obdarowania ściśle się ze sobą łączą. W tej jedności Schmaus kładzie akcent na osobowy element niestworzony, czyli na łaskę niestworzoną, jako tę, która jest źródłem przemiany i nadprzyrodzonego obdarowania człowieka.⁶ Łaska jest, według niego, przede wszystkim samoudzielaniem się Boga, a nadprzyrodzone obdarowanie człowieka jest wynikiem tego samoudzielania.⁷ W oparciu o biblijne rozumienie łaski Schmaus wyjaśnia, że łaska jest przede wszystkim zbawczo-twórczym zwróceniem się Boga do człowieka, czyli Ojca przez Syna w Duchu Św. Personalistyczny moment łaski, czyli samoudzielanie się Boga, zawiera w sobie zarówno zjednoczenie z Chrystusem, jak i wspólnotę z Ojcem, która dokonuje się przez Chrystusa w Duchu Św. Również łaska uczynkowa jest udzielaniem się Trójosobowego Boga, jest bowiem w swym niestworzonym wymiarze bezpośrednim działaniem Bożym, w którym Ojciec przez Syna w Duchu Św. zwraca się zbawczo do człowieka i wpływa na jego zbawczy

⁵ Por. H. Mühlen, dz. cyt., s. 158; H. Rito, *Recentioris theologiae quaedam tendentiae ad conceptum ontologico personale gratiae*, Romae 1963 s. 23. 132.

⁶ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 3 cz. 2, München 1965 (cyt. KD 3/2) s. 30. 41. n. 169. 303 n.

⁷ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche. Handbuch Katholischer Dogmatik*, t. 2, München 1970 (cyt.: GK 2) s. 263. 288. 502.

czyn. Samoudzielanie się Boga ma więc charakter trynitarny: dokonuje się w wymiarze pneumatologicznym, chrystologicznym i teologicznym.⁸ Ukazane wyżej elementy łaski i charakter ich zależności znalazły swój wyraz w podanej przez Schmausa próbie opisowej definicji łaski: łaska jest samoudzielaniem się stworzeniu Trójosobowego Boga i wynikającym z tego udzielania się nadprzyrodzonym darem. Dokonuje się to, gdy Bóg, ze względu na Chrystusa i na Jego wzór, daje rozumnemu stworzeniu płynący z miłości dar uczestnictwa w swoim trynitarnym życiu.⁹ Z nauki Schmausa wynika, że w jego rozumieniu łaski element personalistyczny i trynitarny jest główny i pierwszorzędny: łaska polega przede wszystkim na samoudzielaniu się Trójosobowego Boga.

II. TRYNITARNY CHARAKTER OBDAROWANIA UCZESTNICTWEM W ŻYCIU BOGA

Uczestniczenie w życiu Trójcy Św. przez łaskę pojmuje Schmaus jako zbawczy związek człowieka z Osobami Trójcy Św.¹⁰ Ze związku tego wynika udzielone człowiekowi podobieństwo i bytowe obdarowanie o charakterze trynitarnym.¹¹ Ze względów metodycznych wypada zająć się najpierw tym ostatnim aspektem uczestniczenia w życiu Trójcy Św. Temat trynitarnego charakteru podobieństwa do Boga, tj. nadprzyrodzonego obdarowania, jest u Schmausa przeniknięty myślą o związkach z Osobami Trójcy Św. i nie da się tych treści wyizolować, niemniej można je wyodrębnić jako osobne zagadnienie.

Łaska wnosi ze sobą podobieństwo do Chrystusa. Podobieństwo Bożej świętości i sprawiedliwości, jakie otrzymuje człowiek w usprawiedliwieniu, nosi na sobie znamię Chrystusowe.¹² Usprawiedliwiony żyje w Chrystusie i przez Chrystusa, jest napełniony świętością Chrystusa. Życie zaś w Chrystusie jest życiem w Duchu Chrystusa, gdyż jest życiem w Chrystusie, który — jak pisze M. Schmaus — stał się duchowym

⁸ KD 3/2 s. 23 nn. 29. 41 n. 169. 303; GK 2 s. 540. 567.

⁹ KD 3/2 s. 11.

¹⁰ Tamże, s. 86—119. 184. We współczesnym ujmowaniu uczestnictwa w życiu Boga zaznacza się tendencja od *participatio divinae naturae* do *participatio divinarum personarum*. Por. S. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 221—224.

¹¹ KD 3/2 s. 184 n.

¹² Tamże, s. 10 n; GK 2 s. 591.

(pneumatycznym) w uduchowaniu zmartwychwstania. Autor chce przez to powiedzieć, że Duch, który w zmartwychwstaniu przeniknął do głębi i przemienił Chrystusa stał się teraz, jako posłany przez Chrystusa, zasadą życia chrześcijan. Usprawiedliwiony człowiek został w Duchy Św. napełniony świętością Chrystusa, jest „uduchowiony”, a przez Chrystusa upodobniony także do Ojca niebieskiego.¹³ Usprawiedliwiony otrzymuje więc znamię Trójcy Św.¹⁴ Stan chrześcijańskiego życia oznacza zatem przyjęcie człowieka do trójosobowego spełniania się (dokonywania się) życia samego Boga. Dlatego nadprzyrodzona łaska jest skierowana do uzdolnienia (element bytowego obdarowania) człowieka, aby mógł uczestniczyć w wewnątrzbożym trynitarnym życiu.¹⁵ W usprawiedliwieniu otrzymuje człowiek podobieństwo, odbicie tego owocnego poznania, przez które Ojciec rodzi Syna oraz tej owocnej miłości, przez którą Ojciec i Syn dają pochodzenie Duchowi Św. Bóg tworzy w człowieku — tak dalece jak na to pozwala skończoność stworzenia — podobieństwo swego własnego życia. Chociaż podobieństwo to wiąże ściśle człowieka z Bogiem, nie prowadzi jednak do stopienia go z istotą Bożą. Jest czymś więcej niż tylko etyczną wspólnotą przeżycia (*ethische Gesinnungsgemeinschaft*), ale mniej niż panteistyczną jednością bytu.¹⁶

To nadprzyrodzone obdarowujące uzdolnienie objawia się w wielu wymiarach działania łaski. Trynitarne bowiem znamię przenika całą dynamikę życia chrześcijan. Autor ukazuje chrystologiczny i trynitarny wymiar wiary. Ludzkie „ja” jest ukształtowane i niejako niesione przez Boże poznanie i Bożą miłość, aby było zdolne włączyć się w wewnątrzboży dialog. W strumieniu Bożej Miłości, tj. w Duchu Św., jednoczymy się z Chrystusem i włączamy w Jego postawę oddania się Ojcu.¹⁷ W nadprzyrodzonej wierze otrzymujemy więc trynitarne obdarowanie, dzięki któremu wiara jest spotkaniem w Duchu Św. przez Chrystusa z Ojcem.

Trynitarne znamię nosi w sobie, według Schmausa, także łaska uczynkowa i zbawczy czyn spełniony dzięki niej przez człowieka. W łasce uczynkowej działa Ojciec przez Syna w Duchu Św. i sprawia taki czyn człowieka, który jest nie

¹³ Tamże, s. 586.

¹⁴ KD 3/2 s. 185; GK 2 s. 594.

¹⁵ KD 3/2 s. 10. 218.

¹⁶ Tamże, s. 185; GK 2 s. 594.

¹⁷ KD 3/2 s. 233 nn.

tylko wynikiem i wyrazem jego natury, lecz ma znamię (*Gepräge*) niewyprowadzalne z natury, tzn. z istoty samego człowieka. To znamię czynu polega na tym, że odbija się w nim wewnątrzboże działanie: owocne poznanie i miłość Boża.¹⁸ Podobnie łaska uczynkowa jako nadprzyrodzona pomoc do nadprzyrodzonego działania zawiera w sobie znamię (*Gepräge*) wewnątrzbożego życia i do tego życia zmierza.¹⁹

Również zasługę pojmuje M. Schmaus trynitarnie. Zasługa, najogólniej biorąc, polega na takim współdziałaniu człowieka z łaską Bożą, w którym człowiek otwiera się na dalsze i większe samoudzielanie się Boga, a więc na głębsze uczestnictwo w Jego życiu.²⁰ Obietnica zasługi odnosi się do takich aktów człowieka, które na skutek ich wewnętrznej wartości, tj. ich boskiego charakteru, mają stan wewnętrznego przyporządkowania do uczestniczenia w życiu Boga.²¹

Tak rozumiane podobieństwo życia Trójosobowego Boga, które człowiek otrzymuje przez łaskę, ma — według Schmausa — wymiar eschatyczny: jest uzdolnieniem do zapoczątkowania przez łaskę trynitarnego życia nieba. Otrzymujemy przez łaskę zdolność do nowego poznania Boga, do nowej miłości Boga i do błogosławionego zażywania Go. Zdolność ta nie będzie jednak nigdy podczas ziemskiego pielgrzymowania urzeczywistniona w sposób doskonały. W sposób niedoskonały urzeczywistnia się ona we wierze (w poznaniu wiary) i w miłości Boga. Poznanie bowiem Boga, które osiągamy w naszym wierzącym „ja”, oraz miłość Boga są uformowane (*geprägt*) przez to, że w nich skutecznia się i odbija uczestnictwo w życiu Bożym, a więc owocne poznanie i owocna miłość samego Boga. Nie jesteśmy i nie musimy być świadomi takiego działania Boga w nas i wynikającego stąd Bożego kształtu naszego poznania i miłości. Poznanie przez wiarę i miłowanie stanowi misterium, bo w nim odbija się misterium Bożego życia. Dlatego też wiara i miłość ochrzczonego mają u swego podłoża niepojętą głębię. Wewnętrzna zdolność i wyposażenie udzielone człowiekowi przez Trójosobowego Boga osiągnie swe doskonałe rozwinięcie w przyszłym życiu. To, co w tamtym życiu będzie w najwyższym rozwoju, w życiu pielgrzymim kryje się w zarodku.²²

¹⁸ Tamże, s. 308. 324.

¹⁹ Tamże, s. 305.

²⁰ Tamże, s. 523 n.

²¹ Tamże, s. 529.

²² Tamże, s. 111 n.

Uwzględniając obdarowujące uzdolnienia do udziału w życiu Trójcy Św. oraz zakotwiczone w nich zbawcze związki ludzkiego „ja” z trzema Osobami Boskimi, możemy za Schmausem wskazać na humanistyczny aspekt tego nadprzyrodzonego obdarowania. Przez uczestnictwo w trójosobowym życiu Boga duch ludzki dochodzi do swej ostatecznej doskonałości i dopełnienia w Duchu Św.²³ Tylko w Bogu — pisze M. Schmaus — ludzkie „ja” dochodzi do swej pełni (*Vollendung*). Bóg postanowił bowiem, że człowiek może Go osiągnąć tylko w sposób nadprzyrodzony. Oznacza to, że Bóg udziela się człowiekowi przez włączenie go w proces swego wewnętrznego życia (*Lebensvollzug*), a z tego wynika, że człowiek osiąga siebie (staje się sobą, spełnia się) dopiero przez to, że jest wyniesiony przez Boga do uczestnictwa w Jego własnym wewnętrznym życiu.²⁴

III. ODRODZONY CZŁOWIEK JAKO SYN BOGA OJCA

Tradycyjna teologia zachodnia w swej nauce o Trójcy Św. na pierwszym miejscu bierze pod uwagę jedność natury Boga, a dopiero na drugim Jego Trójosobowość. Taka koncepcja Trójcy Św. nieuchronnie rzutuje na rozumienie „Boga łaski” i nowego życia, jakie otrzymujemy w odrodzeniu. Objawia się to m. in. w akcencie położonym na zasadę jedności działania Trójcy Św. *ad extra* oraz w ujmowaniu łaski wyłącznie w kategorii przyczynowości sprawczej (przyczynowość wzorcza sprowadza się do tego samego), a co za tym idzie w zbyt wyłącznym wiązaniu przybranego synostwa z łaską stworzoną. Jest rzeczą zrozumiałą, że taka koncepcja Boga i Jego działania w porządku nadprzyrodzonym rzutowała na rozumienie tekstów biblijnych, dotyczących odrodzenia do nowego życia i naszego synostwa przez łaskę, co prowadziło do wniosku, że przez łaskę jesteśmy synami Boga jako całej Trójcy Św. Bóg Ojciec jest naszym Ojcem przez aropriację. Taka jest nauka św. Tomasza i scholastyków, za którymi zagad-

²³ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 2 cz. 1, München 1962 (cyt.: KD 2/1) s. 404 n.

²⁴ KD 3/2 s. 207; KD 2/1 s. 90 n. Na temat humanistycznego aspektu misterium życia nadprzyrodzonego por. M. Flick — Z. Alszeghy, *Anthropologia theologica*, t. 2, Romae 1968 s. 471—483.

nienie to tak ujmował zasadniczy kierunek tradycyjnej teologii.²⁵

M. Schmaus jest jednym z tych teologów, którzy — kiedyś w szczupłym tylko gronie, dziś zaś coraz liczniej i pełniej — wyraźnie nawiązują do Biblii i Ojców greckich, a w oparciu o pogłębione studia biblijne i patrystyczne oraz personalistyczne myślenie i trynitarne pojmowanie „Boga łaski” starają się wspomniany problem głębiej wyjaśnić.²⁶ Schmaus bardzo osobowo i trynitarne pojmuje Boga.²⁷ Stąd bierze u niego swe źródło osobowe i trynitarne ujmowanie także synostwa Bożego człowieka.

Chcąc uwydatnić problem, rozważania nad tym tematem zawarte w *Katholische Dogmatik* zatytułował Schmaus: „Syn Trójcy”?²⁸ W swej nowszej zaś pracy dociekania na ten sam temat zatytułował już nie w prowokującej formie pytania, ale w formie twierdzenia: „Syn Boga Ojca, nie Trójosobowego Boga”.²⁹ W obu opracowaniach wyraża pogląd, że jesteśmy przez łaskę synami Boga Ojca, a nie Boga-Trójcy (*ut Deus unus*). W tym ostatnim jednak ujęciu czyni to bardziej zdecydowanie i poszerza argumentację. Głównym jego argumentem jest dowód biblijny i chrystologiczny.

Teksty Pisma św. sugerują — pisze M. Schmaus — że człowiek usprawiedliwiony jest synem pierwszej Osoby Bożej, a nie Trójosobowego Boga. Jeżeli jednak w tekstach Pisma św. chce się widzieć świadectwo o szczególnej relacji obda-

²⁵ Por. Ch. Baumgartner, *Łaska Chrystusowa*. W: *Tajemnica Chrystusa*, Poznań 1969 s. 386 n. 445; M. Flick — Z. Alszeghy, dz. cyt., s. 257 n. Wydaje się, że pewne wzbogacenie tomistycznej koncepcji synostwa przez łaskę w kierunku nowszych prób wyjaśnienia tego tematu wprowadza o. R. Kostecki, który zachowując zasadniczy trzon wyjaśnienia tomistycznego pisze tak: „(...) To nas upoważnia, byśmy się mieli za synów, za dzieci pierwszej Osoby Boskiej nie tylko przez apropiację, ale także z racji szczególnej”. R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego. Zagadnienie łaski uświęcającej*, Warszawa 1975 s. 190.

²⁶ Por. M. Flick — Z. Alszeghy, dz. cyt., s. 248—251. 258 nn.; Ch. Baumgartner, dz. cyt., s. 444 n. 453—457 oraz z cyt. wyżej pracy H. Rito punkt zatytułowany: *Gratia sanctificans et theoria relationis non-appropriatae*, s. 115—122.

²⁷ M. Schmaus, np. KD 1 s. 213 n. 379 nn.; GK 1 s. 257. 631; GK 2 s. 7. Por. T. Wilski, *Zagadnienie osobowego „różnicowania” w jedności stwórczego i zbawczego działania Trójcy Św. Zarys problematyki na tle niektórych prób odnowienia nauki o Bogu*, CT 45 (1975) nr 3 s. 31—47.

²⁸ KD 3/2 s. 201 n.

²⁹ GK 2 s. 598.

zonego łaską człowieka do pierwszej Osoby Bożej, a nie tylko apropriację, wtedy relację tę trzeba tak wyjaśnić, aby nie była przez to zagrożona nauka o jedności Bożego działania *ad extra*. Gdyby nauka o jedności Bożego działania nie mogła być w wystarczający sposób zagwarantowana, wtedy świadectwo Pisma św. o synowskiej relacji usprawiedliwionego właśnie do pierwszej Osoby Bożej trzeba by rozumieć jako apropriację. Wypowiadając imię „Ojciec” zwracalibyśmy się do Trójosobowego Boga jako takiego. Taka interpretacja Pisma św. sprzeciwia się jednak, według Schmausa, sensowi tekstów odnoszących się do tego tematu.³⁰

Nie należy wątpić w to — pisze M. Schmaus — że zachodząca w usprawiedliwionym człowieku przemiana jest dokonana przez trzy Osoby Boże i to stosownie do ich osobowych właściwości. Z drugiej jednak strony, trzeba bez żadnej wątpliwości przyjąć, że usprawiedliwiony staje się przez Jezusa Chrystusa synem pierwszej Osoby Bożej.³¹ Prawdę tę rozumie Schmaus w świetle misterium Wcielenia. Trzy Osoby Boże stanowią jedną zasadę zaistnienia Wcielenia, ale działanie to jest skierowane — jako do celu — do Bożego Logosu. Tylko On jednoczy się z ludzką naturą w sposób, który nazywamy unią hipostatyczną, mając taką ścisłą relację do ludzkiej natury, że jest Osobą Człowieka Jezusa.³² Sam Jezus Chrystus wszedł przez to w jedyną i niepowtarzalną relację do Ojca. W tej zaś relacji bierze udział człowiek żyjący w Chrystusie. Ludzie zjednoczeni z Chrystusem są przyjęci do uczestnictwa w Jego synostwie.³³ Synostwo Boże Chrystusa rozszerza się tym samym na synostwo niezliczonych adoptowanych dzieci Bożych. Braterstwo z Wcielonym Synem Bożym wprowadza człowieka usprawiedliwionego w synowską relację Jezusa do Ojca. Uczestnictwo zaś w synostwie jednego odwiecznego Syna dokonuje się przez to, że wielu ludzi staje się uczestnikami Jego wiecznego Ducha, w Duchu Chrystus stanowi z nimi jedność.³⁴

³⁰ KD 3/2 s. 201 n. Por. M. Flick — Z. Alszeghy, dz. cyt., s. 248—251; Ch. Baumgartner, dz. cyt., s. 328. 444 n.

³¹ GK 2 s. 598.

³² Por. K. Rahner, *Bemerkungen*, dz. cyt., s. 115 n.

³³ KD 3/2 s. 201.

³⁴ GK 2 s. 595 n. M. Schmaus odsyła też do GK 1 s. 656, gdzie omawia wewnątrztrynitarną stosowność Wcielenia Syna i zesłania Ducha Św. Z zawartych tam wyjaśnień wynika, że posłannictwa przedłużają nurt życia trynitarnego i mają na celu włączenie do niego ludzi. Oznacza to, że jesteśmy ogarnięci jednoczącą miłością Ducha Św., któ-

Skoro synostwo usprawiedliwionego ma swą podstawę w uczestniczeniu w synostwie Wcielonego Słowa, to byłobyśmy w sprzeczności z Pismem św. — uczy M. Schmaus — gdybyśmy chcieli, w oparciu o zasadę jedności działania w przeżycie człowieka, nazywać usprawiedliwionego synem Trójcy Św.³⁵ Gdy chrześcijanin modli się w jedności z Chrystusem do swego Ojca, zwraca się do Ojca Jezusa Chrystusa.³⁶ Zjednoczenie z Chrystusem jest więc bramą prowadzącą do jedności życia z Osobami Trójcy Św. Synostwo bowiem ochrzczonego to wejście w jedność z Ojcem przez Syna w Duchu Św.³⁷

IV. ZAMIESZKANIE TRÓJCY ŚW. JAKO OSOBOWY ZWIĄZEK Z BOGIEM

Uczestniczenie w życiu Trójcy Św. ujmował Schmaus początkowo jako udział w królestwie Bożym, gdyż panowanie Boga, które się urzeczywistnia w usprawiedliwionym człowieku, jest tworzącą się w Duchu wspólnotą z Chrystusem, a przez Niego z Ojcem. Później na plan pierwszy zaczął się u niego wysuwać temat zbawczych związków z Osobami Trójcy Św., wyjaśniany jednak w nawiązaniu do biblijnego i tradycyjnego w traktacie o łasce obrazu zamieszkania Trójcy Św. w duszy człowieka.

Nawiązując do relacyjnego charakteru ludzkiej egzystencji, wskazuje Schmaus na to, że ta współegzystencja (*Mitexistenz, Mitmensch*), określa przede wszystkim transcendentne, ukierunkowanie człowieka na Boga. Najpierw człowiek dosięga we wierze Jezusa Chrystusa, który daje temu, kto się z Nim związał, Ducha Bożego. Człowiek zjednoczony z Chrystusem w Duchu jest we właściwym stosunku do Boga Ojca.³⁸ Kto jest zjednoczony z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem, ten jest także uczestnikiem Ducha Chrystusa czyli Ducha Św. i jest owładnięty Duchem (*durchherrscht*), żyjąc we wspólnocie z Nim. Posiadanie Ducha, podobnie jak wspólnota

ry jednoczy nas z Jezusem Chrystusem i włącza w Jego synostwo. Por. GK 1 s. 581 n.

³⁵ GK 2 s. 598. Rozwiązanie ewentualnej trudności w tym względzie widzi M. Schmaus w rozróżnieniu między przyczynowością sprawczą a formalną. KD 1 s. 377. 442 n. 445; GK 1 s. 567. 579—582. Por. M. Flick — Z. Alszeghy, dz. cyt., s. 258 nn.

³⁶ KD 3/2 s. 201.

³⁷ GK 2 s. 405—409.

³⁸ Tamże, s. 572. Por. KD 3/2 s. 86—119. 184. 464.

z Chrystusem, należy do normalnej egzystencji chrześcijańskiej. Ducha zaś, w którym jesteśmy odrodzeni, wylewa na nas Ojciec przez Chrystusa. Wspólnota z Duchem obejmuje więc wspólnotę z Ojcem i do niej jest skierowana. Chrześcijańską egzystencję można więc opisać biblijną formułą: przez Chrystusa, w Duchu, do Ojca.³⁹ Ta zbawcza wspólnota z Osobami Trójcy Św., określona jako obecność Trójosobowego Boga w usprawiedliwionym człowieku może być rozumiana tylko jako obecność osobowa (*personale Gegenwart*). Jest to obecność, w której Bóg zwraca się do człowieka, obejmuje go i przyjmuje do swego własnego życia.⁴⁰

Szczególnie dużo miejsca poświęca M. Schmaus Duchowi Św. ucząc że w osobowo i trynitarnie rozumianym zamieszkaniu zasadniczą rolę odgrywa posłannictwo Ducha Św.⁴¹ Przy tym Schmaus podkreśla konieczność odmitologizowania tego pojęcia. W obrazie bowiem zamieszkania chodzi o zbawcze działanie Ducha Św. w odniesieniu do Kościoła i jego członków.⁴² W zesłaniu Ducha Św. dokonuje się samoudzielanie się Boga.⁴³ Duch mieszka i działa w ochrzczonego, jest Darem, który wiąże człowieka z Chrystusem, a przez Chrystusa z Ojcem.⁴⁴ Kiedy Duch Św. jest posłany do człowieka obdarzonego łaską, sprawia nie tylko jedność człowieka z Chrystusem, lecz także prowadzi do spotkania z Ojcem niebieskim. Wspólnota bowiem z Chrystusem, którą zapoczątkowuje Duch Św., prowadzi do spotkania z Ojcem. Chrystus nie jest celem, jest Pośrednikiem i Drogą do Ojca. W ten sposób związek z Chrystusem osiąga swe wypełnienie w spotkaniu

³⁹ KD 3/2 s. 23 n. 86; GK 2 s. 567. 572.

⁴⁰ Tamże, s. 61. 572; KD 3/2 s. 159. Por. K. Rahner — H. Vorgrimler, *Gegenwart*. W: KThW (71968) s. 119. P. Fransen, w nawiązaniu do rozumienia modelu we współczesnej metodologii nauk, uważa model zamieszkania za zbyt statyczny. Natomiast bardziej personalistyczny i religijny oraz bardziej odpowiadający duchowi i mentalności dzisiejszego człowieka jest według niego model żywej, miłującej, twórczej obecności. P. Fransen, *Das neue Sein des Menschen in Christus*. W: MySal, t. 4 cz. 2 (1973) s. 927 n. Chociaż M. Schmaus używa modelu zamieszkania, to jednak treść, jaką ma na myśli pod tym terminem, jest zdominowana przez temat zbawczych związków z Osobami Trójcy, czyli osobowej obecności. Na temat poszukiwania modelu w teologicznej metodologii por. W. Hryniewicz, *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*. W: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1, *O Bogu dziś*, Warszawa 1974 s. 183—203.

⁴¹ KD 3/2 s. 86—106.

⁴² GK 2 s. 61. Por. KD 3/2 s. 159.

⁴³ GK 2 s. 40.

⁴⁴ Tamże, s. 403—406. 409. 626; KD 3/2 s. 23.

z Ojcem. Kiedy zaś Duch Św. obejmuje swym zbawczym działaniem wybranych w Chrystusie i wprowadza ich w zbawczą relację do Ojca, nie czyni tego samowładnie i samodzielnie, lecz spełnia to, co Ojciec zaplanował i postanowił. Duch Św. jest więc jakby ręką lub mocą Boga Ojca. W ten sposób posłannictwo Ducha Św. prowadzi, dzięki głębokiej jedności Osób Bożych między sobą, do obecności trzech Osób Bożych w usprawiedliwionym człowieku.⁴⁵

Zagadnienie jedności i osobowego zróżnicowania w zbawczym działaniu Boga przez łaskę nazywa Schmaus strukturą zamieszkania.⁴⁶ W ujęciu tego zagadnienia występują pewne różnice między teologią wschodnią a zachodnią, wynikające z odmiennej koncepcji Trójcy Św. U podłoża tych różnic leży pytanie o stosunek między jednością a troistością w Bogu. W odniesieniu do zamieszkania pytanie to przesuwają się z wymiaru bytu do wymiaru działania. W koncepcji zachodniej kładzie się akcent na jedność Bożego działania, a we wschodniej — raczej na jego trójosobową strukturę.⁴⁷ Tradycyjna teologia zachodnia, mówiąc o obecności Boga w obdarzonym łaską człowieku, ma na myśli nie tyle trzy Osoby Boże, ile raczej jedną naturę Bożą jak również jedność Bożego działania *ad extram*, nie bierze zaś pod uwagę, że trzy Osoby Boże mieszkają w człowieku według ich relatywnych właściwości osobowych. Teologia ta rozumie zamieszkanie jako stan tkwienia (*Insein*) jednej natury Bożej w człowieku. Jeżeli więc Pismo św. i Ojcowie zdają się przypisywać Duchowi Św. szczególną obecność, jest to według teologii zachodniej czysta apropriacja.⁴⁸

Ojcowie greccy ujmują zamieszkanie bardziej jako trwałe zdarzenie, w którym Osoby posyłające są fundamentem egzystencji Osób posyłanych. Bóg jest i pozostaje obecny, gdy Ojciec posyła Syna, a Syn i Ojciec Ducha Św. Tak jak Trójosobowość nie znosi jedności natury, a jedność natury nie niszczy Trójosobowości, tak też trójosobowe działanie nie czy-

⁴⁵ Tamże, s. 107; GK 2 s. 572. Autor nawiązuje zwłaszcza do J 14, 23; 2 Kor 6, 16; 1 Kor 14, 25, a w KD 3/2 s. 87—106 poprzedza je szerszą analizą nauki biblijnej.

⁴⁶ KD 3/2 s. 107.

⁴⁷ Tamże, s. 109. W kwestii jedności i osobowego zróżnicowania w zamieszkanu por. M. Flick — Z. Alszeghy, dz. cyt., s. 227 nn. 238 n. 296; Ch. Baumgartner, dz. cyt., s. 454—457.

⁴⁸ KD 3/2 s. 109; GK 2 s. 573.

ni uszczerbku jedności Bożego działania. Podobnie jedność tego działania nie czyni uszczerbku jego trójosobowej strukturze, chociaż równoczesność tych wymiarów pozostaje nieprzeniknioną tajemnicą.⁴⁹

We własnym przedstawieniu tego zagadnienia M. Schmaus wyraźnie sprzyja koncepcji greckiej. Nie wydaje mu się rzeczą konieczną, aby w rozumieniu zamieszkania posługiwać się pojęciem apropiacji. Interpretując osobową jedność Bożych Osób trzeba wprowadzić na uwagę zasadę o jedności działania *ad extra*, w myśl której zamieszkanie przypada wspólnie trzem Osobom Bożym, ale zasada ta nie będzie naruszona, jeżeli zaakcentuje się, że trzy Osoby Boże działają odpowiednio do swych osobowych właściwości. Działanie nie może być przypisane naturze, lecz przysługuje tylko Osobom, a Osoby są konstytuowane przez ich przeciwstawne relacje. Każda Osoba Boża jest obecna w ludzkim „ja”, jako będąca w relatywnej przeciwstawności do pozostałych.⁵⁰

Przy tym druga Osoba Boża działa jako Wcielone Słowo, które jest pierworodnym między wielu braćmi (Rz 8,29). Osobowe spotkanie jakie się dokonuje w zamieszkanu, jest spotkaniem z Ojcem, przez Chrystusa, w Duchu. Ojciec posyła Ducha do usprawiedliwionego człowieka, aby Duch — odpowiednio do swej właściwości — wziął człowieka w posiadanie, złączył go z Chrystusem i przez Chrystusa z Ojcem. Podejmując wspomnianą myśl Ojców greckich, Schmaus rozumie zamieszkanie jako nieustanne dzianie się (*immerwährendes Geschehen*), w którym Osoby posyłające warunkują Osoby posłane w ich egzystencji. Wieczne pochodzenie Ducha Św. od Ojca i Syna jest nastawione (*zielt*) na posłanie Ducha do usprawiedliwionego człowieka i na Jego działanie w człowieku, podobnie jak pochodzenie Syna jest nastawione na Jego posłanie do ludzkiej natury, tj. na Wcielenie. Posłannictwa te nie mają tej samej struktury, ale przy wszelkim niepodobieństwie są wzajemnie do siebie podobne. Odpowiadające strukturze Bożego życia samoudzielanie się Trójosobowego Boga człowiekowi zmierza do dopełnienia w wiecznym dialogu z Bogiem. W ten sposób samoudzielanie się Boga jest drogą do Niego. Obdarzony łaską człowiek jest wędrowcą przez historię do Boga. Bóg jest w nim obecny i zarazem przycho-

⁴⁹ KD 3/2 s. 109.

⁵⁰ GK 2 s. 572 n.; KD 3/2 s. 107 n.

dający.⁵¹ Zamieszkanie, jako zbawcze spotkanie z Osobami Trójcy Św. nosi więc charakter eschatyczny.

Ojcowie greccy i wielu teologów zachodnich będących pod ich wpływem mówią o relatywnej przeciwstawności zamieszkujących Osób.⁵² Według nich dokonujące się w Bogu życie ma początek w Ojcu, a dopełnia się w Duchu Św. Z tego punktu widzenia w poruszaniu ku stworzeniom, które bierze początek w Ojcu, a osiąga swą pełnię w Duchu, Duch w pewnej mierze jest najbliższym stworzeń i najbardziej bezpośrednio wchodzi z nimi w kontakt. Ojciec obejmuje więc stworzenia w Duchu Św. W ten sposób Duch jest pojmowany jako osobowa Moc, jako poruszenie, w którym Bóg oddaje się człowiekowi. Obecność Ducha jest ściśle związana z obecnością pozostałych Osób, ale w ich właściwościach człowiek osiąga udział pośrednio. Posłany do ludzkich serc Duch ma objąć swym działaniem człowieka i przyprowadzić go do Syna, a przez Niego do Ojca. Duch nie bierze człowieka w posiadanie dla siebie, ale tylko dla Ojca, a gdy objętemu swym działaniem człowiekowi daje udział we własnym życiu, daje mu tym samym uczestnictwo w identycznej z każdą Osobą naturze Bożej (2P1, 3 n.).⁵³

Powyższe myśli ukazują się jeszcze pełniej w świetle zachodniej nauki o Duchu Św. jako Darze oraz Miłości Ojca i Syna, czy też — według nowszej odmiany tej koncepcji — jako „My” Ojca i Syna w wewnątrzbożym dialogu miłości.⁵⁴ Ponieważ każde zwrócenie się Boga do stworzenia dokonuje się w miłości, stąd udzielanie się Boga dokonuje się w Duchu Św., który jako osobowa Miłość jest „sercem” Boga. Wprowadzenie przez posłannictwo Ducha do wnętrza Boga oznacza więc właściwe uduchowienie człowieka, w sensie udzielenia Bożej miłości wlanej w serce człowieka, przez Boga w Duchu Św. W Darze Ducha Ojciec i Syn przekazują człowiekowi osobową Miłość, w której się do siebie zwracają i w której się jednoczą. Właściwość Ducha w nurcie wewnątrzbożego ży-

⁵¹ GK 2 s. 573; KD 3/2 s. 110 n. Por. A. Nossol, *Ten który jest i wciąż przychodzi*, CT 43 (1973) nr 4 s. 15—27.

⁵² Przykładowo M. Schmaus wymienia następujących teologów zachodnich: Cornelius a Lapide, D. Petavius, L. Thomassin, B. de Rubéis, C. Pasaglia, H. Hurter, J. M. Régnon, M. J. Scheeben, H. Schell.

⁵³ KD 3/2 s. 108.

⁵⁴ Por. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich — Du — Wir*, Münster 1969.

cia ma więc szczególną rolę w działaniu Trójcy Św. na zewnątrz, które jest działaniem w Bożej Miłości. W tym rozumieniu dziełem Ducha jest zbawcze jednoczenie: ludzkiej natury ze Słowem Bożym we Wcieleniu, oraz ludzi z Chrystusem i między sobą.⁵⁵ Niektórzy teologowie — jak stwierdza M. Schmaus — idą w rozważaniach o właściwości posłannictwa Ducha jeszcze dalej ucząc, że Duch Św. wiąże się z Kościołem i z człowiekiem obdarzonym łaską w podobny sposób, jak Syn Boży z ludzką naturą w Chrystusie. Nie negując pewnej analogii Schmaus podkreśla różnice, które sprawiają, że jedność Ducha Św. z Kościołem i z człowiekiem nie może być uważana za unię hipostatyczną.⁵⁶

Ze względu na to, że zamieszkanie przedstawia M. Schmaus jako zbawczy i dynamiczny związek z Trójosobowym Bogiem, rodzi się pytanie, jaki jest według niego stosunek zamieszkania Trójcy Św. do udzielonej w usprawiedliwieniu łaski. Przez obecność Ducha Św. człowiek staje się wewnątrznie przemieniony i odnowiony. Przemiana ludzkiej natury wynika z obecności Trójosobowego Boga. Egzystencja człowieka obdarzonego łaską w Trójosobowym Bogu i przemiana człowieka nie mogą być od siebie rozdzielone, a mianowicie pierwsza jest fundamentem drugiej.⁵⁷ Ponieważ spotkanie z Bogiem Ojcem, które dokonuje się przez Jezusa Chrystusa w Duchu Św. stanowi element stanu usprawiedliwienia, nie może być ujmowane statycznie. Spotkanie to bowiem z racji swojej istoty i sensu nosi charakter dynamiczny: dzieje się stale, bo Bóg jest stale czynny. Bóg zwraca się — przez Chrystusa, w Duchu Św. — do człowieka w nieprzerwanym akcie. Stosownie do tego i w analogii do *creatio continua* osobową łaskę (*die personale Gnade*) nazywa Schmaus *actio continua* Boga.⁵⁸

Pismo św. i Ojcowie Kościoła, potwierdzają, że przemiana człowieka jest wynikiem łaskawej obecności Trójosobowego Boga. W liście do Rzymian mówi się, że przez Ducha Św., który został nam dany, miłość Boża została rozlana w sercach naszych (Rz 5,5). Na podobny kierunek tego powiązania wskazuje też następujące zapewnienie: zostaliśmy usprawiedliwieni w Duchu, względnie w Chrystusie (1 Kor 6,11; Ga 2,17); w Duchu, względnie w Chrystusie zostaliśmy uświęceni (1 Kor

⁵⁵ KD 3/2 s. 108 n. 271; GK 1 s. 643. 657; GK 2 s. 18. 58—64. 751 n.

⁵⁶ KD 3/2 s. 109; GK 2 s. 61.

⁵⁷ KD 3/2 s. 118. 467.

⁵⁸ GK 2 s. 573; KD 3/2 s. 464.

6,11; 1,2); żyjemy przez Ducha (Ga 2,25); Chrystus jest naszym życiem (Kol 3,4; Flp 1,21); powołani Duchem są synami Bożymi (Rz 8,14 n.); żyjemy, bo Chrystus jest w nas (Rz 8,9 nn.); przez śmierć i zmartwychwstanie z Chrystusem stary człowiek został odrzucony, a stworzony nowy (Rz 6,3—11).⁵⁹

W dalszym wyjaśnieniu autor dodaje jednak, że wprowadzenie obecności Trójosobowego Boga jest fundamentem przemiany człowieka, ale w pewnym sensie zamieszkanie można uważać także za następstwo nadprzyrodzonej przemiany. Człowiek bowiem musi otrzymać nadprzyrodzone uzdolnienie, aby mógł uczestniczyć w poznaniu i miłości Boga, a do tego zmierza oparta na posłannictwach Jego obecność. Dlatego zamieszkanie Boga i wewnętrzna przemiana człowieka wzajemnie się warunkują. Akcent spoczywa jednak na zamieszkananiu, tzn. na wytworzonym przez samego Boga w posłannictwach nowym stosunku do Niego. W swoim twórczym zamieszkananiu Bóg uzdalnia człowieka do jedności życia ze Sobą.⁶⁰

V. EKLEZJALNY KONTEKST ŻYCIA ŁASKI

Trynitarny i personalistyczny charakter łaski Bożej wiąże się ściśle, według M. Schmausa, z jej charakterem eklezjalnym.⁶¹ Samoudzielanie się Boga, przez Chrystusa, w Duchu Św., dokonuje się bowiem w Kościele i przez Kościół.⁶² Kościoł jest ciągłą ukrytą obecnością zbawczą potężnego, działającego w Duchu, wywyższonego Pana.⁶³ Kościół jako dzieło Trójjedynego Boga, tj. utworzony przez Trójcę Św. — od Ojca, przez Syna, w Duchu Św. — stanowi odbicie trójosobowego życia Boga i w nim uczestniczy. W jedności Trójcy Św. — jak uczy sobór watykański II — ma fundament własnej jedności, a w Troistości Osób prawzór swej wielorakości (KK 4; DE 2). Kościół żyje w poruszeniu ku Ojcu, przez Wcielone

⁵⁹ Tamże, s. 118 n.

⁶⁰ Tamże, s. 119. Odnośnie do relacji między zamieszkananiem a przemianą por. M. Flick — Z. Alszeghy, dz. cyt., s. 233—243. 292—298; Ch. Baumgartner, dz. cyt., s. 425. 435. 438. 441 n. 447—453.

⁶¹ GK 2 s. 591. Por. J. Loosen, *Ekklesiologische, christologische und Trinitätstheologische Elemente im Gnadenbegriff*. W: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*. M. Schmaus zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern, München 1957 s. 89—102; Ch. Baumgartner, dz. cyt., s. 457—465.

⁶² KD 3/2 s. 3.

⁶³ GK 2 s. 391.

Słowo, w Duchu Św., jako klimacie miłości, który określa atmosferę ludu Ojca niebieskiego.⁶⁴

Duch Św. stanowi jakby duszę Kościoła, tzn. zasadę jego życia i działania (KK 7). Jest w Kościele obecny, mieszka w nim, tzn. zbawczo działa, wypełnia sobą Kościół, w nim się modli, uczy go i prowadzi. Jako wewnątrzboża osobowa Miłość sprawia, że Kościół staje się wspólnotą miłości, która jest najgłębszą tajemnicą Kościoła. Kościół jest więzią miłości, nie na skutek wzajemnej miłości tych, którzy do niego należą, lecz jako ustanowiony przez Bożą miłość i jako przy mierze dane uprzednio w stosunku do każdej ludzkiej decyzji.⁶⁵ Pełne uczestnictwo w Kościele zawiera więc w sobie posiadanie Ducha Św. i Jego darów.⁶⁶ Życie w Kościele oznacza życie w miłości, tj. nie według ciała, lecz według Ducha.⁶⁷

Trynitarny charakter ma również zbawcze działanie Boga w sakramentach świętych i udzielana w nich łaska. Dokonuje się w nich spotkanie z Trójosobowym Bogiem, ponieważ Chrystus działa jako posłany przez Ojca w Duchu Św. Poprzez znak sakramentalny Bóg obejmuje człowieka przyjmującego sakrament, aby dać mu udział we własnym życiu.⁶⁸ Msza św. realizuje w pełni sens chrześcijańskiej egzystencji wyrażającej się w formie: przez Chrystusa w Duchu Św. do Ojca.⁶⁹ Całe więc życie Kościoła ma charakter trynitarny. Kościół żyje życiem Trójcy Św., człowiek zaś staje się uczestnikiem tego życia w Kościele i przez Kościół. Ochrzczeni tworzą rodzinę, której Ojcem jest Bóg, najstarszym i najdoskonalszym Bratem Jezus Chrystus, duchem zaś miłość, która w Duchu Św. przybrała osobową postać.⁷⁰

Świadome przeżywanie tej wspólnoty z Trójcą Św., udzielającą się zbawczo w Kościele i przez Kościół, nadaje trynitarnie uwrażliwienie chrześcijańskiej pobożności. Taka trynitarna pobożność jest nastawiona na przeżywanie kontaktu z Trójosobowym Bogiem w całości życia Kościoła oraz w osobistym życiu wiernych w Kościele, zwłaszcza w trynitarnym przeżywaniu liturgii i w ogóle kultu oraz podstawowego wy-

⁶⁴ Tamże, s. 18. 63. 92.

⁶⁵ Tamże, s. 42. 58—65.

⁶⁶ Tamże, s. 87.

⁶⁷ KD 3/2 s. 481.

⁶⁸ GK 2 s. 296. Por. E. Schillebeeckx, dz. cyt., s. 100 n. 219 n.

⁶⁹ GK 2 s. 265. 368. 480.

⁷⁰ Tamże, s. 406.

miaru życia Kościoła: jedności i miłości. Tak rodzi się najogólniej rozumiana „mistyka” chrześcijańskiego życia.

Przedstawiając specyfikę związków odrodzonego człowieka z Osobami Trójcy Św., M. Schmaus obrazowo opisuje osobowe poruszenia (*Bewegungen*) w trynitarnym życiu Boga, w których człowiek uczestniczy przez łaskę, a które ze swej strony dążą do odbicia się w jego świadomości. W każdym poznaniu i w każdym słowie prawdy człowiek obdarzony łaską mówi razem z Ojcem do Syna, słucha Go i odpowiada Mu razem z Synem. W podobny sposób wchodzi w twórczą wspólną miłość z Duchem Św.⁷¹ Mimo że jest włączony w życie wszystkich Trzech Osób Bożych, jednak w szczególny sposób uczestniczy w rytmie życia uwielbionego Wcielonego Syna Bożego i w Nim staje przed obliczem Ojca. Tym samym człowiek obdarzony łaską bierze udział w trójosobowej wymianie życia.⁷² Stan życia chrześcijan nie jest więc żadną statycznością, żadnym spoczynkiem czy skamieniałym bytowaniem, lecz jest stałym współwypełnianiem w pokoju i ukryciu bogactwa Bożego życia. Przez nowe poznanie i nową miłość, które mają się rozwinąć w miłujące widzenie, człowiek owładnięty Duchem Św. już za swojego ziemskiego pielgrzymowania w pewnym sensie żyje w niebie. Formę pośrednią stanowi stan życia mistyka, chociaż także on należy bardziej do sposobu egzystencji załączkowej niż skończonej.⁷³

Zawiązana na chrzcie wspólnota z Chrystusem i przez jedność z Chrystusem udzielona wspólnota z Trójosobowym Bogiem tworzy podstawę stanu mistycznego.⁷⁴ Dlatego wszelka prawdziwa mistyka jest mistyką Chrystusową, która sama z siebie staje się mistyką Bożą i trynitarną. Mistyka trynitarna nie da się oddzielić od Chrystusowej, a Chrystusowa od trynitarnej.⁷⁵ Także dawniejsza teologia rozumiała stan mistyczny jako wzrost i dopełnienie zaszczerpionego we chrzcie życia. U mistyka dana na chrzcie rzeczywistość osiąga taką moc.

⁷¹ KD 3/2 s. 110 nn.

⁷² Na innym miejscu M. Schmaus czyni uwagę, że Jan od Krzyża życie łaski opisywał jako „współ-spełnianie” trójosobowego życia Boga. KD 3/2 s. 118.

⁷³ Tamże, s. 110 nn.

⁷⁴ Por. J. Danielou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, Kraków 1965 s. 141—158 (rozdz.: Bóg mistyków); R. Kosteki, dz. cyt., s. 236 nn.

⁷⁵ Kd 3/2 s. 215. Por. K. Rahner — H. Vorgrimler, *Dreifaltigkeitsmystik*. W: KThW (1968) s. 81 n.; *Logosmystik*, tamże, s. 230; *Mystik*, tamże, s. 252; K. Rahner, *Dreifaltigkeitsmystik*. W: LThK, t. 3 (1959) kol. 563 n.

że w jakiś sposób przenika do jego świadomości. Dzieje się to w podwójnym wymiarze. Z jednej strony przez wzrost wspólnoty i podobieństwa z Chrystusem wzrasta zjednoczenie i podobieństwo z Trójosobowym Bogiem, które dociera do świadomości. Z drugiej strony następuje wzmocnienie światła wiary, w którym człowiek może doświadczyć istniejącej w nim Bożej rzeczywistości. W ten sposób dochodzi do pewnego ciemnego widzenia, pojmowania i kosztowania Boga. Mistyk w jakiejś mierze widzi już zarysy tego, co później ma widzieć otwarcie i bez osłony.⁷⁶ Wprawdzie bowiem uczestniczenie w dynamice wewnątrzbożego Trójosobowego Życia, którego jesteśmy pewni w wierze, a nie w widzeniu, zazwyczaj nie jest poznawczo oglądowe i dostępne doświadczeniu, ale ma zdolność przeniknięcia do naszej świadomości.⁷⁷ Stan mistyczny odznacza się taką intensywnością życia łaski, że staje się ono doświadczone.⁷⁸

Zasygnalizowany eklezjalny kontekst trynitarnej mistyki jest raczej wnioskiem wypływającym z nauki M. Schmausa, niż nauką sformułowaną przez niego wprost i bezpośrednio. Wydaje się jednak, że nauka ta zakłada i pośrednio wykazuje, iż świadome oraz wciąż intensyfikujące się uczestniczenie w życiu Trójcy Św., na którym polega najogólniej rozumiana mistyka, dokonuje się w autentycznym przeżywaniu chrześcijańskiego życia w Kościele

La doctrine de M. Schmaus au sujet
du caractère trinitaire
de la vie de grâce

Résumé

La doctrine de M. Schmaus touchant la divine grâce est vivement dominée par une attention personaliste et trinitaire. La grâce consiste surtout d'une autodonation de Dieu tripersonne et d'une participation dans la vie trinitaire de Dieu. La participation dans la vie de la Sainte Trinité M. Schmaus comprend d'une façon intégrale, c'est-à-dire consistante dans une similitude ontologique de la Sainte Trinité

⁷⁶ KD 3/2 s. 215 nn.

⁷⁷ Tamże, s. 111. Por. K. Rahner, *Theologie als Erfahrung des Geistes* (Schriften zur Theologie 12), Zürich 1975; S. Moysa, CT 46 (1976) nr 4 s. 242 (rec.).

⁷⁸ KD 3/2 s. 214.

et une capacité donative pour participer dans sa vie, tandis que cette participation signifie surtout une relation salutaire avec les Personnes de la Sainte Trinité, ce qu'est signalé par l'auteur dans le thème de „l'inhabitation” de la Sainte Trinité dans l'âme du justifié. „L'Inhabitation” est définie comme „présence personnelle” ou comme „la grâce personnelle” (*personale Gnade*), en soulignant en même temps le dynamisme sauvant de cette présence qui se trouve à la source du changement et de la donation pour l'homme. Cette présence salvante et dynamique de la Sainte Trinité dans l'homme justifié possède „une structure trinitaire”: elle se produit d'après l'ordre des intradivines provenances et sur le terrain des missions.

En démontrant une certaine diversité de la conception occidentale et orientale sur ce point, il est expressément d'avis que par la grâce nous sommes des fils de Dieu Père (et non de la Trinité tout entière — *ut Deus unus*), comme introduits dans la filiation de Jésus Christ, et il démontre le rôle singulier du Saint Esprit (propre à sa mission) dans la réalisation de la vie de grâce. La façon trinitaire de la vie de grâce est strictement liée à son caractère ecclésial, la participation à la vie de la Sainte Trinité se produisant dans l'Eglise. Toute la vie de l'Eglise est transfixée par la dimension trinitaire et c'est pourquoi qu'une pleine et authentique participation de la vie de la Sainte Trinité dans l'Eglise mène à une — généralement conçue — mystique trinitaire, elle s'enracine d'une certaine manière dans la conscience et la piété de l'homme.

T. Wilski