

ks. Marek Jagodziński, Radom

## TRIALOGICZNO-KOMUNIJNA KONCEPCJA TRYNITOLOGII

Opierając się na wizji drogi zmierzającej ku zbudowaniu komunijnej teologii Trójcy Świętej (autorstwa G. Greshake) można stwierdzić, że trialogiczna koncepcja trynitologii stanowi ostatni etap długiego rozwoju tej teologii.<sup>1</sup> Aby umiejscowić i określić jej pozycję w historii rozwoju dogmatu i systematycznej refleksji, trzeba ukazać ją na tle struktury całego pola prób systematyzacji trynitarnego wyznania wiary.

### 1. Systematyczne koncepcje trynitarnego wyznania wiary

Upraszczając i wyostrzając – jak podkreśla B. Nitsche<sup>2</sup> – a jednocześnie sprawdzając według Rahnerowskiej zasady poznawczej „Trójca ‘ekonomiczna’ jest ‘immanentną’ i na odwrót”<sup>3</sup>, można ukazać teologiczną refleksję nad trynitarnym wyznaniem wiary jako rozwijającą się w ramach trzech modeli: „subordynacjonistycznego”, „monopodmiotowego” i „trialogicznego”. Nietzsche przytacza dla porównania swej tezy charakterystykę tych tendencji autorstwa L. Boffa, który opisywał je następująco: „od jedności istoty Ojca do Trójcy Osób”, „od jedności natury do Trójcy Osób” i „od troistości Osób do jedności istoty-wspólnoty”.<sup>4</sup>

Model „subordynacjonistyczny” – model chrześcijańskiego Wschodu – wychodzi od jedności istoty Syna i Ducha Świętego z Ojcem, który określa ich historiozabawcze postannictwa. Podkreśla monarchię i pierwotność dawania Ojca oraz podporządkowuje Mu relatywnie pozostałe dwie Osoby.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Por. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg - Basel - Wien 1997, 152-216.

<sup>2</sup> *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communialen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie*, w: B.J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg - Basel - Wien 1999, 89.

<sup>3</sup> Por. K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De trinitate“*, w: tenże, *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 103-133; B. Nitsche, dz. cyt., 90-91; G. Greshake, dz. cyt., 143-147.

<sup>4</sup> Por. L. Boff, *Der dreieine Gott*, Düsseldorf 1987, 59-144.

<sup>5</sup> Por. B. Nitsche, dz. cyt., 89; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, 313-319.

Model „monopodmiotowy” – model chrześcijańskiego Zachodu – traktuje podmiot boski w ramach analogii z podmiotem ludzkim. Ze względów filozoficznych zainteresowany jest istotową jednością i absolutnością Boga oraz ma problemy w związku z tym z mówieniem o trzech Osobach, a szczególnie o Duchu Świętym jako osobie.<sup>5</sup>

Lansowany dzisiaj wielorako model „trialogiczny” wychodzi w refleksji od doświadczenia troistości historiozbowych Osób Bożych oraz usiłuje określić ich jedność jako jedność woli, działania i świadomości. Trzy Boskie Osoby – „podmioty”, a nie „sposoby subsystemowania”<sup>7</sup> – istnieją nakierowane na siebie w wielorakim dialogu i jako wspólnota dialogu tworzą jedność świadomości i działania. Nowsze opracowania trynitologiczne, wychodzące od troistości Osób, podkreślają mocniej albo „model „relacyjnej ontologii”<sup>8</sup> (W. Kasper, W. Pannenberg, B.J. Hilberath), albo „model społecznej nauki o Trójcy Świętej” (J. Moltmann, L. Boff, Mar Osthathios)<sup>9</sup>. „Model trialogiczny” ponadto poszukuje także coraz bardziej intensywnie zintegrowania z monarchią Ojca (W. Kasper, J. Moltmann, W. Pannenberg).<sup>10</sup>

## 2. Trialogiczne rozumienie osoby

Decydującym momentem pojęcia osoby G.W.F. Hegel uczynił relacje do innych. Jej istotę widział w samoddaniu się drugiej osobie, które pozwala na stanie się sobą.<sup>11</sup> Bycie osobą realizuje się więc w specyficznym napięciu. Osoba nie jest jakimś „przypadkiem” ogólnej substancji istoty człowieka, lecz jest substancjalnym własnym stanem o szczególnej, dokładnej niepowtarzalności, który cechuje się wolnością i niezawisłością, niezastępowalnością i godnością. Wynika z tego także, że jedność osoby nie jest oparta tylko na naturze, lecz ustanawia siebie i konstytuuje poprzez specyficzne dokonania duchowe.<sup>12</sup>

Cały szereg myślicieli poszedł tropem dialogicznego rozumienia osoby, która staje się sobą w realizującej się w wolności międzyosobowej jedności *communio*. Między „ja” i „ty” mieści się jakieś „pomiędzy”, które transcenduje oba człony relacji i jednocześnie na nie wskazuje, i bez którego (jako „trzeciego fatora”, w którym łączą się w „my”) nie mogą się obejść; osoby stają się wręcz sobą w czymś „trzecim”, co je jednoczy. Ten „trzeci element” może w dialogu nabierać treści bardziej nacechowanych osobowo lub rzeczowo, ale ma u podstaw coś głęb-

<sup>5</sup> Por. B. Nitsche, dz. cyt., 89; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München <sup>2</sup>1986, 144-168.

<sup>7</sup> Por. F. Courth, *Bóg trójjedyniej miłości*, Poznań 1997, 307.

<sup>8</sup> Por. G. Greshake, dz. cyt., 454-464.

<sup>9</sup> Por. np. J. Moltmann, *Der dreieinige Gott*, w: R. Weth (Hrsg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen – Vluyn 2005, 178-196.

<sup>10</sup> Por. B. Nitsche, dz. cyt., 90.

<sup>11</sup> Por. F. Courth, dz. cyt., 307-308; G. Greshake, dz. cyt., 136-141.

<sup>12</sup> Por. G. Greshake, dz. cyt., 175.

szego – nową więź osobową, która powstaje między odnajdującymi się osobami. W miłości np. nie kocha się tylko drugiego (i siebie), lecz także wzajemną wspólność. Ta więź osiąga swój szczyt wtedy, gdy staje się osobą, która „reprezentuje” osobowo tak wspólny świat partnerów relacji, jak i ich ponadosobową łączność.<sup>13</sup>

Osoba jest więc wielkością relacjonalną, charakteryzująca się trójbiegunową konstytucją wzajemnego odniesienia do innych osób i wraz z nimi do nowego „my”. Ukazuje się więc nie po prostu w swojej centralności, lecz jako taka w swojej „ekscentryczności” i poprzez nią. W tym międzyosobowym konstytuowaniu się odnoszące się do siebie strony nie tracą swego własnego stanu, bo wtedy „ja” nie natrafiałoby na jakieś rzeczywiste „ty”, lecz tylko na jakieś zmieniające się (czy też przedłużające się lub rzutowane) „ja” i wtedy „my” nie stanowiłoby żadnej nowości w stosunku do relacyjnego dodania „ja” i „ty”. Stan własny osoby raczej zyskuje na tym, że korelujące osoby odnoszą się w niezamienny sposób od siebie ku innym i nawzajem, a nawet są pośredniczone przez siebie i tworzą perychoretyczną jedność. To wydarzenie pośredniczenia trzeba rozumieć pod kątem teologicznym w ten sposób, że własną indywidualność, którą osoba uzyskuje dzięki wyjątkowemu i bezpośredniemu odniesieniu do Boga (powołaniu życiowemu), równocześnie od samego początku przydzielone jest od Niego także odniesieniu ku innym osobom, a nawet ku całemu światu („posłannictwo”).<sup>14</sup>

Substancjalny własny stan osoby nie jest więc jej statycznie ukrytym, pozostającym zawsze tym samym wewnętrznym „jądrem”. Osoba jest żywotnym, wydarzającym się w sobie pośredniczeniem między byciem sobą a innością, ale nie tak, jakby któryś z tych biegunów mógł być wyizolowany tylko myślowo. Jedność bytu tworzy nakierowanie, przyporządkowanie i nierozdzielność obu, zachodzące w procesie wzajemnego pośredniczenia. Istnieje w tym oczywiście niepowtarzalność indywidualności. Nie można jej widzieć jednak jako „samotnej różnicy” wobec powszechności sieci relacji. Raczej jest ona pozytywna – zróżnicowana indywidualność i sieć odniesień przenikają się i intensyfikują się wzajemnie.<sup>15</sup>

Osoba realizuje się w bardzo specyficznym wzajemnym zawieraniu się tożsamości i różnicy, jedności i wielości. Jedność to trwanie między odniesieniami i tworzone przez nie współtrwanie w realizacji życia, myślenie i działanie tworzą jedyną w swoim rodzaju jedność, strukturę relacji, która jako „my” przybiera wręcz charakter jakby podmiotowej rzeczywistości. Wielość „my” nie może być niezależna (i nie może być tak pomyślana) od wielości osób wzajemnie pośredniczących w byciu sobą. Krótko mówiąc, jedność urzeczywistniająca się w relacyjnej wielości i wielość osób są jednocześnie samodzielnymi „węzłami” w jedności niezbywalnej sieci, są momentami realizowania się jednej, obejmującej je kompleksowej rzeczywistości.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Por. tamże, 152-158.

<sup>14</sup> Por. tamże, 175.

<sup>15</sup> Por. tamże, 175-176.

<sup>16</sup> Por. tamże, 176.

Okazuje się więc, że każde wydarzenie międzypersonalne jest nie tylko w istotny sposób dwubiegunowe, lecz trójbiegunowe, przy czym wszystkie odniesienia wykazują tu wzajemną pierwotność, tzn. że gdy zaczynamy refleksję od któregośkolwiek elementu relacji, okazuje się, że zawsze muszą uprzednio istnieć już pozostałe. Na tym polega też istota międzypersonalnego wydarzenia, które można nazwać *communio*: wszystkie konstytutywne elementy wzajemnie się indywidualizują i jednocześnie osiągają jedność całości – inaczej mówiąc, poszczególne elementy i całość dają się ująć tylko trialektycznie.<sup>17</sup> *Communio* jest życiowym procesem wzajemnego pośredniczenia wielości samodzielnych osób w kierunku relacyjnej jedności, albo realizującym się w relacyjnej wielości rozróżnionych i samodzielnych osób: „całość” i jej „części” istnieją równocześnie od początku, o ile całość (jedność) istnieje w zróżnicowanych, ściśle nakierowanych na siebie częściach, a części (różnice) odnajdują się w jednej całości.<sup>18</sup>

W perspektywie pytania o fundament takiego porządku rzeczy ukazuje się głębszy wymiar wspomnianego „trzeciego – pomiędzy” Tajemnica bytu w postaci trialektycznej struktury osobowych odniesień potrzebuje „apriorycznego my” jako warunku możliwości. Pod kątem teologicznym trzeba tu mówić o trójjedynym Bogu, bez którego „trialogicznego życia” i jego odbicia w ludzkim świecie osoby nie byłaby możliwe trialogiczna struktura bytu osobowego i realizacja trialogicznie-„trynitarnej” *communio*.<sup>19</sup>

G. Greshake podkreśla, że ważna jest tu „logika konstytucji” analizowanych odniesień. „Ja” i „ty” odnoszą się wzajemnie do siebie w „pomiędzy” (lub w kimś trzecim-wspólnym) i w ten sposób stają się pełnymi osobami, tzn. osiągają swój własny stan, a jednocześnie nadają temu „trzeciemu” jego specyficzny kształt. W ten sposób z „ja”, „ty” i pośredniczącego „on/ono” powstaje wspomniane trialogicznie-„trynitarne” *communio*. Każdy z nich jest w nim całkowicie sobą, w niepowtarzalny i odróżniający się sposób. *Communio* jako warunek oraz wynik wzajemnie konstytuującego i realizującego się współbycia („my”) ma ze swej strony jako warunek i następstwo niepowtarzalne bycie sobą i niewyczerpane bycie innym drugiego.<sup>20</sup>

### 3. Związek trialogicznego rozumienia osoby z wiarą w trójjedynego Boga

Omówienie koncepcji osoby przed tajemnicą Trójcy Świętej nie oznacza, że doświadczenie stworzonej osoby otwiera dostęp do tajemnicy Osób Boskich. Jest dokładnie odwrotnie – to ludzkie bycie osobą jest słabym obrazem Bożego bycia

<sup>17</sup> Por. tamże, 158-159.

<sup>18</sup> Por. tamże, 176.

<sup>19</sup> Por. tamże, 160-162: O. Meuffels, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Würzburg 2001, 127-135.

<sup>20</sup> Por. H. Mühlen, *Die Wir-Philosophie als dritte Thematisierungsstufe in der abendländischen Denkgeschichte*, „Theologie und Glaube” 84 (1994), 1-36; G. Greshake, dz. cyt., 161-168.

osobą, ale trynitarna wiara w Osoby w Bogu staje się jakoś „rozumiała” i „dostępna dla doświadczenia” w zakresie stworzoneości. Chrześcijańska nauka o Trójcy Świętej stała się nawet wręcz siłą napędową do głębszego rozumienia osoby w ogóle, doświadczenie antropologiczne prowadziło z kolei (na zasadzie analogii<sup>21</sup>) do lepszego rozumienia trynitarnego Misterium. Prowadziło to do coraz jaśniejszego poznania, że osobowe zróżnicowania w Bogu stoją na tej samej płaszczyźnie i mają tę samą wagę co Jego jedność, a nawet są tożsame z Jego istotą, oraz że osoby w Bogu są tak wielkościami samymi w sobie, jak i relacyjno-dialogicznymi, które nie tylko nie są niezależne od siebie wzajemnie, ale wręcz trwale są na siebie wzajemnie nakierowane.<sup>22</sup> To wszystko zaś oznacza, że jeden Bóg jest „strukturą odniesień” trzech różnych Hipostaz osobowych lub posiada swoją istotę w wymianie życia trzech Osób.<sup>23</sup> G. Greshake podkreśla, że rzeczywistość określana słowem *communio*, znana z doświadczenia, wydaje się być najbardziej trafnym paradygmatem zaczerpniętym z zakresu stworzenia, który pozwala zrozumieć trynitarne życie Boga, a przez to także staje się kluczowym terminem wiary i teologii.<sup>24</sup>

W spotkaniu z „ty”, które umożliwia stanie się „ja”, łatwiej zrozumieć także jedność w Bogu jako wzajemną relacyjność i oddanie, a nawet jako jedność osiąganą dopiero w procesie oddania. Mówienie o trzech boskich Osobach daje wyraz temu, że Bóg nie jest tylko bytem i substancją, lecz miłością w wolności.<sup>25</sup> Relacyjne ujęcie osoby odpowiada samodzielności Osób zgodnie z ich imionami biblijnymi, ich wzajemnemu odniesieniu do siebie, zgadza się z tradycyjnym ujęciem osoby w Bogu jako relacji samoistnej i jest bardziej konkretne niż abstrakcyjne pojęcie bytu.<sup>26</sup>

Z biblijnych wskazówek W. Pannenberg wyciąga systematyczny wniosek, że wzajemne utożsamianie się Osób ze sobą zakłada ich wcześniejsze zróżnicowanie („międzyosobowa” pluralność i międzyosobowa jedność<sup>27</sup>). Nie mogą być ujmowane tylko jako różne sposoby bytu jednego boskiego podmiotu, lecz jako realizacje życia samodzielnych centrów działania. To zaś skutkuje istnieniem między nimi „bogatego splotu struktury odniesień”, w której każda Osoba jest „punktem zapalnym licznych relacji”.<sup>28</sup> B. Nitsche zauważa, że jeśli taka perspektywa interpreta-

<sup>21</sup> Por. G. Greshake, dz. cyt., 179-180; W. Kasper, dz. cyt., 358-360.

<sup>22</sup> Por. K. Rahner – H. Vorgrimler, *Osoba*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, 309-310.

<sup>23</sup> Por. G. Greshake, dz. cyt., 172-174; B. Nitsche, dz. cyt., 102.

<sup>24</sup> Por. G. Greshake, dz. cyt., 178. Por. także R. Lachner, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens. Ein Beitrag zur Elementarisierung im Fach Dogmatik*, w: tenże – E. Spiegel (Hrsg.), *Qualitätsmanagement in der Theologie. Chancen und Grenzen einer Elementarisierung im Lehramtsstudium*, Kevelaer 2003, 231-251.

<sup>25</sup> Por. R. Lachner, dz. cyt., 236-238.

<sup>26</sup> Por. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg <sup>3</sup>1994, 63-64; W. Kasper, dz. cyt., 358-359; F. Courth, dz. cyt., 308.

<sup>27</sup> Por. G. Greshake, dz. cyt., 172.

<sup>28</sup> Por. *Systematische Theologie I*, 247n.

cyjna zostanie obroniona w dyskusji trynitologicznej, to otworzy drogę do konsekwentnie relacjonalno-komunikacyjnego, wielorako-pierwotnego i dialogicznego obrazu Boga.<sup>29</sup> Aktywny opis roli i zdania Ducha Świętego żądał będzie wtedy „trójbiegunowej” i „wzajemno-odniesieniowej” konstrukcji trynitologii.<sup>30</sup> W porównaniu zaś z tendencjami zachodniej trynitologii, model trialogiczny uwypukla dialogiczną jedność świadomości i działania Boga.<sup>31</sup>

#### 4. Komunijne rozumienie Trójcy Świętej

Zastosowanie kategorii *communio* do opisu Trójcy Świętej prowadzi do twierdzenia, że Bóg stanowi w sobie *Communio*, w którym trzy Osoby Boskie w trialogicznie naprzemiennej grze<sup>32</sup> miłości tworzą życie Boga polegające na wzajemnym udzielaniu siebie. Nie można więc ani sprowadzić (myślowo) tej komunijnej naprzemiennej gry trzech Osób do istniejącej przed nią jedności, ani do jedności urzeczywistnianej w Ojcu i przekazywanej pozostałym Osobom. To *Communio* jako proces pośredniczenia między jednością i wielością jest pierwotną i niepodzielną rzeczywistością życia Boga (jest czystym aktem bytu, który w swojej istocie ukazuje się jako „komunikacyjny”), która mieści w sobie różne momenty realizacji tego wydarzenia komunikacji, a więc tak jedność, jak i wielość.<sup>33</sup>

Odnoszenie rzeczywistości komunii osób do Boga musi oczywiście ściśle uwzględniać analogiczność mówienia, wyobrażania i rozumienia.<sup>34</sup> *Ponieważ w Bogu nie tylko jedność, lecz także różnica (...) jest większa za każdym razem niż w międzyosobowych relacjach ludzi, to również boskie Osoby nie są mniej dialogiczne, lecz nieskończenie bardziej dialogiczne niż osoby ludzkie. Osoby Boskie nie tylko są w dialogu, one są dialogiem.*<sup>35</sup> Trzeba pamiętać, że *communio* doświadczane w rzeczywistości świata jako konstytuująca osobę struktura odniesień zakłada ostatecznie jako możliwość uprzedni boski dar bytu (transcendentalne apriori).<sup>36</sup> Poza tym indywidualny stan i relacjonalność są w przypadku osób stworzonych stale

<sup>29</sup> Por. dz. cyt., 92.

<sup>30</sup> Por. G. Greshake, dz. cyt., 175.

<sup>31</sup> Por. B. Nitsche, dz. cyt., 92-93.

<sup>32</sup> Por. G. Greshake, dz. cyt., 190.

<sup>33</sup> Por. tamże, 179; tenże, *Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001, 28-34; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002, 300-302; R. Lachner, dz. cyt., 238.

<sup>34</sup> Por. M. Knapp, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?*, w: J. Schreiner - K. Wittstadt (Hrsg.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, 333-334; tenże, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, w: E. Arens (Hrsg.), *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994, 53-55; R. Lachner, dz. cyt., 250-251.

<sup>35</sup> W. Kasper, dz. cyt., 359.

<sup>36</sup> Por. J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji. Znak świętyni czyli o obecności Boga*, Kraków 1994, 41-42.

rozdzielalne, ponieważ osoby te nie przekazują sobie wzajemnie całkowicie, natomiast w trynitarnym życiu Boga istnieje totalna perychoreza<sup>37</sup>. Znakiem różnicy Boskich i ludzkich osób oraz nakierowania ludzkiej osoby na Stwórcę jest substancjalny stan osoby ludzkiej (wymiar centryczny) – ciało i związana z nim przyczynowość światowo-rzeczowa (trwałe napięcie między czynnikami osobowymi i nieosobowymi, należące do skończonościowego wymiaru ludzkiej istoty). Cechująca osobę człowieka relacyjność i ekscentryczność może poza tym ulec perwersji prowadzącej do uchylecia się wprost od komunii i komunikacji, albo nie wprost (a przez to jeszcze bardziej perwersyjnie) – co prowadzi do traktowania współbycia z innymi tylko jako środka do tego, by odróżnić się od nich lub panować nad nimi. Takie czynniki stworzonej *communio* nie mogą być przenoszone na Boga.<sup>38</sup>

#### 4.1. Komunia Trójcy jako pośredniczenie między jednością i wielością

Paradygmat *communio*, który sam z siebie jest pośrednictwem między jednością a wielością, umożliwia przezwycięzenie pradawnego dylematu trynitologicznego: Czy wychodzić w myśleniu od substancjalnej i realizującej się w Ojcu jedności i „wtórnie” docierać do osobowej trójjedności (przy stałym zagrożeniu akcentów subordynacjonistycznych lub modalistycznych), czy też wychodzić od osobowej trójjedności Boga i z tego punktu widzenia rozpatrywać Jego substancjalną jedność (przy zagrożeniu skojarzeniami tryteistycznymi).<sup>39</sup> Najprostszą formą komunii jest troista liczba osób (przynajmniej z ludzkiego punktu widzenia), która przewycięża tak samotność zamknięcia w sobie, jaki i podziału, wykluczenia i wszelkich form narcyzmu przez to, że przekracza jeszcze raz prosta różnicę i obejmuje dwie we wspólnocie. W ten sposób jedność i różność tworzą jedność *communio* bez redukcji jednego do drugiego. Takim *Communio* jest Bóg. To oznacza jednak także, że nie ma i nie może być nawet pomyślana Boża istota niezależnie od struktury relacji boskich Osób, a także że nie ma żadnej boskiej Osoby, która mogłaby być niezależna od sieci odniesień łączącej ją z pozostałymi Osobami. Boska istota jest raczej pośredniczeniem, konstytuującym się wzajemnym odniesieniem Osób w nierozdzielnym połączeniu samojednoczenia się poprzez samoodróżnianie się od innych oraz jednoczeniu przez łączność z innymi. Trynitarny Bóg okazuje się więc ontologicznie jako byt będący dokonywaniem się samoudzielenia.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Por. J. Moltmann, *Der dreieinige Gott*, dz. cyt., 181-186.

<sup>38</sup> Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott...*, dz. cyt., 180-182.

<sup>39</sup> Por. tamże, 191-192. Cytowany autor uważa także, że pojmowanie Trójcy Świętej jako *Communio* pozwala na uniknięcie „paradoksu” wynikającego z tradycyjnego trynitologicznego mówienia o „pochodzeniach” w Bogu w zestawieniu z równością poszczególnych Osób. Nie jest wtedy konieczne, według niego, sięganie po konstytuujące Osoby „processiones” i wynikające z nich relacje. Taka koncepcja konieczna była na danym wcześniejszym horyzoncie „unitarnym”. Dzisiaj mamy możliwość myśleć o jedności i troistości w Bogu wychodząc od wydarzeń międzypersonalnych, co pozwala na zarzucenie tamtej tradycyjnej koncepcji (por. tamże, 192-195).

<sup>40</sup> Por. tamże, 182-185, 188-190.

Każda boska Osoba jest ekstatycznie i korelatywnie nastawiona na pozostałe, dając i otrzymując. Ojciec realizuje swój byt darując się całkowicie Synowi i posiada swoją boskość jako „podarowaną”, otrzymując z niej w ten sposób swoje ojcostwo. Syn przyjmuje siebie całkowicie od Ojca i oddaje mu „chwałę”. Duch Święty otrzymuje siebie jako „trzeci” z odniesienia Ojca i Syna, i uwielbia ich obu. Osoby w Bogu nie mają więc swego własnego stanu wobec siebie, lecz wzajemnie od siebie, razem z sobą i w nakierowaniu na siebie. Każda z nich odzwierciedla więc całość trynitarnego wydarzenia się na swój sposób. Z powodu tego radykalnego pośredniczenia każdej Osoby przez pozostałe i wynikającego stąd ich wzajemnego „usiecznienia”, gdziekolwiek występuje jedna z nich, wraz z nią są obecne pozostałe. Ponieważ jednak całość rytmiki miłości ujawnia się w Duchu Świętym (o ile ujawnia się tu w pewnej mierze jedność jedności i różnicy między Ojcem i Synem), właśnie z perspektywy Ducha Świętego można pojmować całość trynitarnego życia jako doskonałą miłość<sup>41</sup>, a realizujące tę „rytmikę miłości” Osoby jako „węzłowe punkty” tego wydarzenia się miłości. Każda z Osób jest w szczególności dla siebie sposobem dająco-otrzymująca, otrzymująco-dająca i jednocząco-otrzymująco-oddająca, tak że każda z nich jest sobą tylko w innych oraz w realizacji własnego bytu osobowego kryje w sobie inne i obejmuje je (perychoreza), a w określeniu „Bóg jest miłością” zawarte jest równocześnie rozróżnienie na Miłującego, Umiłowanego i jednoczącą ich Wieżę Miłości.<sup>42</sup> Ten formalno-symetryczny, międzypodmiotowy model struktury trzech podmiotów o takim samym boskim statusie można ukazywać w symbolach koła lub trójkąta komunikacji.<sup>43</sup>

#### 4.2. Jedność trynitarnego Boga

Chrześcijański monoteizm (podzielany przez żydów i mahometan) cechuje się w porównaniu z politeizmem swego rodzaju „brakiem” momentu *communio*. Fakt, że Jahwe nie wchodzi w żadną komuniję z innymi bogami nie oznacza jednak, że jest solipsystycznie zwrócony tylko ku sobie. Objawienie Starego Testamentu ukazuje Go jako nastawionego na komuniję z ludźmi, na wspólnotę z nimi, i to jako

<sup>41</sup> Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., 55-60.

<sup>42</sup> Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott...*, dz. cyt., 185-188.

<sup>43</sup> Por. B. Nitsche, dz. cyt., 105. Ukazuje to schemat trynitarniej „struktury odniesień” zaproponowany przez M. Kehla: „Ojciec” jest nie posiadającym początku, bezpośrednim Podmiotem i Źródłem (*Wovonher* – „Skąd”) nieskończenie ofiarującej się miłości. „Syn” jest pochodzącym od Ojca i pośredniczonym przez Niego Celem i Partnerem (*Woraufhin* – „Dokąd”) nieskończenie otrzymywanej miłości. „Duch Święty” jest jednoczącym, pośredniczącym między Ojcem i Synem, a także pośredniczonym przez Nich Środowiskiem (*Worin* – „W czym”) tej nieskończonej miłości. Miłość sama wreszcie jest Treścią, Zawartością (*Was* – „Co”) tego, co istnieje między Ojcem, Synem i Duchem Świętym, i jako taka jest identyczna z boską „Istotą” (M. Jagodziński, dz. cyt., 343). Por. M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, w: M. Kehl - N. Glatzel - N. Mette, *Kirche als Institution*, „Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen. Fernstudium Katholische Religionspädagogik”, Studienbrief II/1, Tübingen 1984, 121.

nastawionego w sposób całkowicie wolny i bezinteresowny. Nowy Testament potwierdza to w różnicującym rozciągnięciu przez Jezusa Jego *Abba* na wszystkich ludzi oraz objawia trójjedyną istotę Boga.<sup>44</sup>

Trynitarność Boga nie tylko nie sprzeciwia się Jego jedności, lecz jest jej najwyższą formą. Nie jest jednością przeciw czemukolwiek, co byłoby obce i nietożsame z nią, lecz obejmuje różnice pierwotnie; przeciwstawia się wszystkim formom rzeczowej i „matematycznej” jedności oraz jest ostateczną nieredukowalną podstawą wszelkiej wielości. „Organiczna” jedność (przyporządkowana przede wszystkim płaszczyźnie osobowej) nie jest tylko siłą jednoczącą wielość, lecz jest wielością dokonującą się w wielości, nie wyklucza wielości, lecz ją obejmuje. Jest rzeczywistością, która jest sobą tylko w pluralności, jest – dokładniej mówiąc – tak ustrukturyzowana, że każdy możliwy do odróżnienia jej moment jest sobą tylko w innych jej momentach i wraz z nimi. Taka jedność jest tym wyższa, im wyższą złożoność i zróżnicowanie integruje w sobie. Dlatego wielość nie jest żadnym pomniejszeniem jedności, lecz sposobem jej urzeczywistnienia.<sup>45</sup>

Boska jedność nie jest więc następczym (nawet tylko w myśli) rezultatem powstającym z poszczególnych (także nawet tylko pomyślanych) elementów, lecz pierwotną jednością w pierwotnym zróżnicowaniu. Gdziekolwiek by tak nie było, przy osobowej relacyjności musiałoby być przynajmniej „coś” bardzo subtelnego, co dałoby się pomyśleć także bez bycia w relacji i to dopiero „powodowałyby”, że z relacji „stawałaby” się jedność. Coś takiego jest jednak w Bogu wykluczone, każda forma liniowego pierwszeństwa: ani osobowa różnica nie poprzedza Bożej istoty, ani istota osób, ani osoba innej osoby. Chodzi tu raczej o jednakowo pierwotne wzajemne pośredniczenie. Bóg nie jest jednością chociaż są w Nim trzy Osoby, lecz właśnie dlatego, że jest w trzech Osobach (jako jedność miłości realizującej się w trzech Osobach). Istota Boga polega więc właśnie na tym, że nie ma w sobie żadnych istotowych rysów, które nie urzeczywistniałyby się tym samym we wzajemnej grze wyjątkowych Osób i nie ma żadnej istoty Boga, która nie oznaczałaby *Communio* urzeczywistniającego się w różnych Osobach. Mimo tego rozróżnianie między istotowością a Osobami ma sens, o ile istotowość Boga oznacza właśnie *Communio* – strukturę odniesień, a poszczególna Osoba jest zawsze członkiem, „rytmem” w tej strukturze (nie rozumiejąc oczywiście tej relacji jako układu „części i całości”). Tak rozumiana jedność Boga jako triologiczna wzajemna gra trzech boskich Osób musi oczywiście wykluczać dopuszczanie jakiegokolwiek śladu tryteizmu.<sup>46</sup>

Ponieważ nie może być pomyślana jedność większa od jedności Boga, kryje w sobie największą do pomyślenia różnicę między boskimi Osobami i odwrotnie – ponieważ nie można pomyśleć różnicy większej od istniejącej między boskimi Oso-

<sup>44</sup> Por. R. Lachner, dz. cyt., 236-238.

<sup>45</sup> Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott...*, dz. cyt., 196; W. Kasper, dz. cyt., 361-371; J. Moltmann, *Der dreieinige Gott*, dz. cyt., 180-181.

<sup>46</sup> Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott...*, dz. cyt., 197.

bami, nie można pomyśleć jedności większej od jedności Boga: własny stan jest proporcjonalny do bycia w relacji (zaczątkowo dostrzec to można już w dziedzinie stworzenia – w doświadczeniu największej z możliwych bliskości i odniesienia wzrasta także doświadczenie każdorazowej różności i wyjątkowości, chociaż to doświadczenie większego zróżnicowania trwa znowu w większym doświadczeniu wspólności i jedności). Skoro Bóg jest jednością tak wielką, że nie można pomyśleć o większej, to i rozróżnienie Osób jest tak wielkie, że nie można pomyśleć o większej różnicy. A skoro jedność Boga jest najdoskonalsza, to także w najdoskonalszy sposób obejmuje pluralność Osób.<sup>47</sup>

Boska jedność istnieje w każdej i z każdą z Osób bez utraty ich wyjątkowości, każda z nich dana jest raz z inną (z innymi), każda z nich ma cały swój byt od innych i nakierowany na nie, tak że własny byt każdej z nich jest pośrednicząco realizowany przez pozostałe i bez nich nie może być nawet pomyślany. Oznacza to, że w każdej z Osób obecna jest całość struktury odniesień i pozostałe Osoby (perychoreza).<sup>48</sup>

Tak postrzegana Trójca Święta jest pełną treści i najbardziej konsekwentną formą monoteizmu. W świetle prawdy o jedności *Communio* jako najwyższej formy jedności nowotestamentalna wypowiedź „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16) nabiera bardzo precyzyjnego charakteru spekulatywnego i wyjaśnia pozostałe wypowiedzi Nowego Testamentu.<sup>49</sup> Miłość bowiem jest tym, co jednakowo od początku równocześnie rozróżnia i jednoczy: rozróżnia, by łączyć i łączy, by rozróżniać. Ponieważ tożsamość i zróżnicowanie zawierają się wzajemnie, myślowe podejście do trynitarnego bytu Boga może być tylko dialektyczne: można zaczynać rozważanie albo od komunalnej tożsamości Boga, albo od osobowego zróżnicowania w Nim, ale natychmiast musimy natrafić na przeciwległy biegun wybranej pozycji, lub opuścić ją, aby przebyć przeciwną drogę. Tylko w ten sposób można odpowiednio myśleć o boskiej *Communio* jako o pośredniczącej figurze tożsamości i różnicy.<sup>50</sup>

### 4.3. Różnica Osób

Wobec problemów związanych z tradycyjnym sposobem mówienia o różnicy Osób w Trójcy Świętej<sup>51</sup> – zauważa G. Greshake – nie wystarcza charakteryzowanie boskich Osób tylko z perspektywy tradycyjnie rozumianych odniesień pochodzenia.<sup>52</sup> W nawiązaniu do św. Tomasza z Akwinu różnicy pomiędzy nimi można upatrywać w relacjach.<sup>53</sup> Jeśli istotą Boga jest dokładnie miłość (perychoretyczna zwrotna gra miłości), to różnicę między Osobami trzeba określać z perspektywy tej gry. Nie chodzi tu oczywiście o całkowitą równość oddziaływania wszystkich jej

<sup>47</sup> Por. tamże, 198-199.

<sup>48</sup> Por. tamże, 199.

<sup>49</sup> Por. W. Kasper, dz. cyt., 370n.

<sup>50</sup> Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott...*, dz. cyt., 200; W. Kasper, dz. cyt., 378-380.

<sup>51</sup> Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott...*, dz. cyt., 200-204; W. Kasper, dz. cyt., 381-383.

<sup>52</sup> Por. *Der dreieine Gott...*, dz. cyt., 205.

<sup>53</sup> Por. W. Kasper, dz. cyt., 382-383.

biegunów, lecz o poszukiwania ujęcia w nowy sposób (lub z nowymi akcentami) prareczywistości boskiej *Communio*. Różnica Osób w Bogu nie oznacza przy tym żadnego indywidualnego ograniczenia, lecz specyficzne właściwości Osób, którymi ciągle obdarowują pozostałe. W ten sposób ich różnica jest warunkiem możliwości miłości, wymiany, współbycia, bycia dla innych. Bez podważania czy niedostrzegania prawomocności duchowo-metafizycznych określeń „genetycznych pochodzeń” Osób, należy raczej odczytywać tę ich różność w oparciu o dostępną w historii zbawienia naprzemiennie-zwrotną realizację *communio* (a więc samej miłości) i określać ją wychodząc od fenomenologii odniesień międzyosobowych.<sup>54</sup>

Ojciec jest w rytmice miłości Pradarem. Wyraża to prawdę, że nigdy nie istniał bez Syna (i Ducha Świętego), któremu (którym) się oddaje, a więc nie może być myślowo nawet „izolowany” od obu pozostałym Osób jako ich niemożliwa do pomyślenia prapodstawa.<sup>55</sup> Swoją własną „tożsamość” ma właśnie w darowywaniu siebie, że jest zawsze skierowany ku pozostałym i jednocześnie „uzyskuje” w ten sposób od nich swoją tożsamość. W tym posiadaniu siebie w byciu nakierowanym na innych wraz z tożsamością jest ustanowiona jednakowo od początku różnica, „dystans Boga od Boga”, początkowe „nie” (nie w sobie, lecz w innych), które oznacza tak nieskończone potwierdzenie siebie, jak i innych – „nie” w „potwierdzeniu”. „Nie” jako różnica i inność występuje więc nie dopiero w pojawieniu się skończoności (pod znakiem braku w byciu i negatywności), lecz jest dane uprzednio w życiu Boga pod znakiem najczystszej pozytywności. Istniejąc jako bezdenna i niepojęta tajemnica bycia darem, Ojciec daje podstawę i utrzymuje całe *Communio*, niesie je i utrzymuje w całości w taki sposób, że pozostałe Osoby rozbłyskują w Jego centrum. Nie oznacza to jednak bycia przez Niego ontologiczną podstawą genetycznego procesu, czy też możliwości myślenia o Nim w ten sposób.<sup>56</sup>

Syn jest w trynitarniej rytmice miłości „byciem otrzymywania” – na sposób przyjęcia daru, uznania go i oddania oraz przekazywania dalej. Gdy dar osiąga swój cel w odbiorze, jest nie tylko odbiciem samego siebie, jakby podwojeniem w zamianie miejsca, które pozwala mu na pozostanie w sobie. W odbiorze zyskuje raczej swój kształt, wyraz, ukazuje swoje wewnętrzne możliwości – staje się prawdziwie „innym”. Tak i tylko w ten sposób – jako „inny”, „naprzeciw”, ruch naprzeciw – otrzymywanie jest obrazem daru, Syn-Słowo jest wyrazem Ojca. Ten synowski ruch naprzeciw oznacza odpowiedź dziękowania, dyspozycyjność, oddanie. W tym ściśle skorelowanym poruszeniu dar „staje się” darem, Ojciec „staje się”

<sup>54</sup> Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott...*, dz. cyt., 205-207, 212-213; H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997; M. Kehl, *Hinführung zum christlichen Glauben*, Mainz 1995, 133-140.

<sup>55</sup> Por. K. Gózdź, *Bóg, Ojciec Jezusa Chrystusa*, w: tenże – J. Lekan (red.), *Bóg – Ojciec wszystkich*, Lublin 1999, 114-117.

<sup>56</sup> Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott...*, dz. cyt., 207-208; J.D. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003, 278-307.

Ojcem. Syn jest jednak nie tylko „bytem w otrzymaniu” czy „bytem w oddawaniu” – jest także „bytem w przekazywaniu” (Duchowi Świętemu), a przez to zasadą komunikacji (*Logos*) i w tym jeszcze raz „obrazem Ojca”. Jeśli Ojciec jest w *Communio* prapodstawą i punktem krystalizacji, to „Syn” jest peryferiami – najrozleglejším rozpięciem boskich możliwości. Wszystko, kim jest i co czyni „Ojciec”, tym jest i to czyni Syn w inny sposób: nie jest zakładaniem, lecz byciem założonym, nie staniem, lecz byciem podtrzymanym – w najsłabszej różnicy boskiego bytu i dzięki temu jego kształtem, wyrazem i „Słowem”.<sup>57</sup>

Duch Święty jest w rytmice miłości z jednej strony czystym otrzymaniem, ponieważ jest darem Ojca i Syna (w inny sposób) oraz miłosną odpowiedzią w chwale i uwielbieniu. Z drugiej zaś strony jest węzłem miłości między Ojcem i Synem, który sprawia ich jedność i jedność bycia. Jest „Trzecim” (według Ryszarda od św. Wiktora), który łączy w ogniu pozbawionej siebie miłości niepojęte bycie innym Ojca i Syna jako Ich „jedność w przeciwstawieniu”, jako „uprzedmiotowienie ich podmiotowości”, przez co występuje przeciwko możliwości Ich stopienia lub rozejścia się oraz nakierowuje Ich na siebie wzajemnie. Tak Duch Święty przez to, że jest darem Ojca dla syna i Syna dla Ojca oraz potwierdza w ten sposób tożsamość dających – tożsamość w różnicy Ojca i Syna, a przez to tożsamość w różnicy boskiej Komunii miłości. W podwójnym charakterze węzła miłości Ojca i Syna oraz owocu tej miłości jako Trzeci gwarant tej miłości, Duch Święty nie jest jednak żadną dualnością. Ten podwójny charakter to dwa aspekty tej samej treści, w której wyraża boskie „My” miłości. Duch Święty jest Osobą, w której *Communio* boskiej miłości znajduje pełny kształt, a nawet więcej – w niej w wyjściu „ponad siebie” dokonuje się „rozerwanie” Ojca i Syna. W nim uchwytnie się staje osobowa całość boskiego zycia.<sup>58</sup>

Jeśli Bóg jest trynitarny w opisany powyżej sposób, to cały jest wspomnianym komunalnym rytmem miłości. Oznacza to, że także istotowe Jego właściwości nie odnoszą się do abstrakcyjnej bożej natury, lecz zyskują swoje znaczenie od rzeczywistości trynitarnej – relacyjnej (osobowej) – każda z nich jest tylko w niej prawdziwa. Przykładowo: przypisywana Bogu miłość nie jest tylko istotowym atrybutem, „przyczepionym” jakby do natury bożej i aktualizowanym w historii zbawienia – miłość raczej urzeczywistnia się za każdym razem specyficznie w Ojcu, Synu i Duchu Świętym i taka udziela się nam, gdy zostajemy przyjęci do osobowej Komunii miłości, w której realizuje się Bóg; wieczności Boga nie można pojmować na sposób statyczno-esencjalny – ona pulsuje w specyficznej dla osób wymianie boskiej Komunii; świętość nie jest doskonałością abstrakcyjnej istoty Boga – jest wyniosłością pełnego zwrócenia się do siebie Osób, które niezmiennie, niezamiennie i nietykalnie trwają wobec siebie w ich osobowych właściwościach; jedność jest udzielającą się i odnoszącą

<sup>57</sup> Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott...*, dz. cyt., 208-209.

<sup>58</sup> Por. tamże, 210-211; B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, Kraków 1999, 221-236.

się do innych; wszechobecność i wszechmoc oznacza niezwykłość Boskiej miłości, która wystawia samą siebie innym, jest obecna wyzwalająco i przezwycięża wszystkie moce.<sup>59</sup>

W świetle perychoretyczno-komunijnego współbycia trzech Osób Bożych inaczej też wygląda kwestia apropiacji: nie wystarczy przypisać istotowych właściwości Boga określonej Osobie – raczej trzeba je traktować jako urzeczywistniające się specyficznie w poszczególnych Osobach. Jeśli istota Boga jest międzyosobową, perychoretyczną wymianą życia i miłości, to każda z Osób wnosi do niej coś odróżnialnie własnego, ale właśnie z powodu radykalnie perychoretycznego bycia w pozostałych, nakierowania na nie i bycia wraz z nimi to „własne” należy do wszystkich. Każda istotna własność Osoby jest pośredniczona przez własności pozostałych Osób i dlatego odnosi się do właściwości jednej Boskiej Komunii: Bóg jest więc wszechmocny, ponieważ „jest” Ojciec i wszystko opiera się na Jego darze; Bóg jest prawdą i wybawiającą miłością, ponieważ „jest” Syn, któremu Ojciec ofiarowuje siebie i w którym otwiera się na nas; Bóg jest miłością i pełnią, ponieważ „jest” Duch Święty, który obejmuje cały rytm miłości i prowadzi do spełnienia. Każda osoba kieruje swoją specyfikę ku całości, która z kolei w różny sposób jest obecna i działa w każdej z nich. Dlatego też każda z Osób posiada wszystkie właściwości i wymiary działania na swój własny sposób (inaczej). Stąd istnieje szczególne odniesienia stworzenia i stworzeń do trzech Osób Boskich bez przydzielania właściwości i działań jednego Boga poszczególnym z nich.<sup>60</sup>

## 5. Perspektywy triologiczno-komunijnego ujęcia tajemnicy Trójcy Świętej

Rozumienie Boga w Trójcy Świętej jako *Communio* jest nie tylko owocem długiego rozwoju wiary trynitarniej i teologicznych przemyśleń, lecz także kluczem do głębszego zrozumienia wszystkich spraw wiary wraz z jej przejawami i pytaniami (stworzenia<sup>61</sup>, odkupienia<sup>62</sup>, Kościoła<sup>63</sup>, sakramentów<sup>64</sup>, eschatologii<sup>65</sup>)<sup>66</sup>, a także

<sup>59</sup> Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott...*, dz. cyt., 214.

<sup>60</sup> Por. tamże, 215-216.

<sup>61</sup> Por. R. Lachner, dz. cyt., 239-241.

<sup>62</sup> Por. tamże, 241-242.

<sup>63</sup> Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt.; B. Nitsche, dz. cyt., 102-114; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002; tenże, *Trynitarnie podstawy Kościoła jako komunii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 42 (2004) nr 1, 51-79; R. Lachner, dz. cyt., 243-247; A.A. Napiórkowski, *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006.

<sup>64</sup> Por. R. Lachner, dz. cyt., 247-248.

<sup>65</sup> Por. tamże, 248-250.

<sup>66</sup> Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott...*, dz. cyt., 219-438.

do głębszego zrozumienia problemów naukowej refleksji nad doświadczaną rzeczywistością (ontologii, społeczeństwa i religii)<sup>67</sup>. Analogiczność zaś występująca między rzeczywistością ziemską i Boską nie tylko wymaga ostrożności w poszukiwaniach teologicznych<sup>68</sup>, lecz pozwala także na współpracę interdyscyplinarną między teologią i pozostałymi naukami.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Por. tamże, 441-537; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 296-317.

<sup>68</sup> Por. R. Lachner, dz. cyt., 250-251.

<sup>69</sup> Por. M. Knapp, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell...*, dz. cyt., 323-337; tenże, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., 49-68; M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., 132-159; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt.