

STANISŁAW MYCEK

Sandomierz

Trynitarność stworzenia w tajemnicy trynitarnej Stwórcy. Dialog z teologiczno-filozoficzną myślą świętego Tomasza z Akwinu

The Trinitarian Feature of Creation in the Mystery of a Trinitarian Creator.
Dialogue with the Theological and Philosophical Thought of Thomas Aquinas

Można odważyć się na stwierdzenie, że w ostatnich latach teologiczna myśl przeżywa swego rodzaju *trynitarne przebudzenie*. Ponownie próbuje się odkryć tajemnicę trynitarnej Boga zwłaszcza w traktatach teologii systematycznej. Na pierwszy plan wysuwają się tematy stworzenia i odkupienia. W takiej perspektywie padają pytania wokół trynitarnej aktu twórczego, trynitarnej stworzenia, trynitarnej odkupienia, a przede wszystkim trynitarnej krzyża. Pojawiają się także propozycje tzw. ontologii trynitarnej, która pragnie tłumaczyć tajemnicę stworzenia/ istnienia poprzez tajemnicę relacyjnej miłości Trójjedynego Boga¹.

Trynitarne przebudzenie myśli ma swoje mocne strony, lecz również niesie w sobie pewnego rodzaju ryzyko. Z pewnością ogromną pomocą jest trynitarne spojrzenie na stworzony świat oraz na odkupionego człowieka, ryzykowne jest natomiast mieszanie stworzenia ze Stwórcą i Odkupicielem, w którym zaciera się

¹ Zob. m.in.: K. Rahner: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*. W: *Mysterium Salutis II*. Hrsg. von J. Feiner, M. Löhrer. Einsiedeln 1967 s. 317-401; H. U. von Balthasar: *Theodramatik IV: Das Endspiel*. Einsiedeln 1983; Tenże: *Theologik II: Wahrheit Gottes*. Einsiedeln 1985; A. Milano: *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*. Napoli 1987; J. Nicolas: *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità I-II*. Città del Vaticano 1991-1992; *Trinità in contesto*. Pod redakcją A. Amato. Roma 1993; B. Mondin: *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*. Bologna 1993; A. Staglianò: *Il Mistero del Dio Vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*. Bologna 1996; M. Schulz: *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. von Balthasar*. St. Ottilien 1997; F. L. Ladaria: *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*. Monferrato 1999; G. Greshake: *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*. Brescia 2000; B. Forte: *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*. Cinisello Balsamo 2002; P. Coda: *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*. Roma 2003.

różnice pomiędzy tym co immanentne/ trynitarne a tym co ludzkie/ stworzone. Można więc mówić o pewnego rodzaju nowej formie *trynitarne go panteizmu*, który ucieka od *trynitarne go deizmu*. Dopiero właściwie ustalona relacja między istnieniem Stwórcy a istnieniem stworzenia, staje się punktem wyjścia dla poprawnej refleksji na temat Odkupiciela i odkupienia wraz z eschatologicznym dopełnieniem stworzenia.

Św. Tomasz w swojej Teologicznej Sumie podejmuje tego rodzaju pytania. Jego sposób rozumowania jest bardzo precyzyjny. W mistrzowskim stylu prowadzi refleksję o stworzeniu i stwórcy, aby później, wraz z trynitarną tajemnicą, wyjaśnić trynitarność stworzenia i odkupienia. Teologiczna Suma św. Tomasza pozwala odkryć i nakreślić właściwą perspektywę trynitarności stworzenia, a przede wszystkim, *trynitarne go istnienia człowieka*².

I. W TAJEMNICY *DEUS TRINITAS*

Święty Tomasz nakreśla dwie drogi poznania Boga, pierwsze to poznanie naturalne (*per rationem naturalem*), drugie to poznanie poprzez łaskę/ nadprzyrodzone (*per gratiam*). W tym rozróżnieniu znajduje się precyzyjna definicja intelektualnych możliwości człowieka oraz możliwość i zarazem konieczność nadprzyrodzonego objawienia Boga³. Dwa porządki poznania dają dwa dopełniające się obrazy Boga i człowieka. Pomiędzy poznaniem naturalnym a poznaniem nadprzyrodzonym nie istnieje wroga separacja lecz dialogiczna relacja *rozróżnienia i połączenia*. Analiza stworzenia i jego prawdy doprowadza do poznania istnienia jedyne go Stwórcy. Otwarcie się na prawdę Chrystusa pozwala odkryć tajemnicę Trójjedyn e j miłości, która stwarza i odnawia. Stwórca nie zostaje wyeliminowany lecz pełniej wyjaśniony. Stworzony i odkupiony człowiek nie zostaje odizolowany i pozbawiony wolności lecz zostaje odnowiony przez Prawdę i Miłość Ojca⁴. W ten sposób zostaje podkreślona fundamentalna prawda, która ma ogromne zna-

² Na temat św. Tomasza m.in. zob.: A. Campodonico: *Alla scoperta dell'essere: saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*. Milano 1986; F. M. Sciaccia: *Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso*. Palermo 1990; C. H. Schmidbauer: *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*. St. Ottilien 1995; J. L. Elders: *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*. Città del Vaticano 1995; L. Scheffczyk: *Die Trinitätslehre des Thomas von Aquin im Spiegel gegenwärtiger Kritik*. „Divinitas”. R. 39: 1995 s. 211-238; I. Andereggen: *Introduzione alla teologia di San Tommaso*. Roma 1996; W. Dąbrowski: *La cristologia nel Super Boetium De Trinitate di san Tommaso d'Aquino*. „Angelicum”. R. 76: 1999 s. 161-182; *Tommaso d'Aquino: metafisica, antropologia ed etica*. Pod redakcją N. Turi. Firenze 1999.

³ Por. S. Th. I q. 2 a. 1-3; q. 12 a. 13: *respondendo dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem*.

⁴ Por. S. Th. I q. 2; q. 32 a. 1 ad 3.

czenie dla egzystencjalnej sytuacji człowieka, mianowicie teologia to *logos* w *pneuma* osobowego Boga do osoby oraz o osobie człowieka, osobowego Boga który jest początkiem i celem wszystkich stworzeń oraz ich Zbawicielem⁵.

1. OD STAWANIA SIĘ STWORZENIA DO ISTNIENIA STWÓRCY

W naturalnym poznaniu istnienia Stwórcy św. Tomasz rozpatruje dwie możliwości, pierwsza to wrodzona idea istnienia Boga, druga to poznanie istnienia Boga z widzialnych efektów stworzenia. Punktem wyjścia staje więc możliwość oczywistego pojęcia istnienia Boga dla świadomości człowieka jako podmiotu, lub ślady jego istnienia w stworzonej naturze.

Na temat hipotezy oczywistej *per se* idei istnienia Boga Tomasz wypowiada się krytycznie. Nie dostrzega w niej żadnej oczywistości *per nos*. Stwierdzenie *Bóg jest*, jest oczywiste w sensie, że jest oczywiste dla siebie *in se est, per se nota est*, ale nie jest oczywiste dla człowieka, *non est nobis per se nota*⁶. Można mówić o pewnych poznawczych zbliżeniach, które notuje poszukujący człowiek. Chodzi przede wszystkim o naturalne pragnienie szczęścia, które odzwierciedla relacyjną dynamikę wyjścia poza siebie. Jednakże ten osobowy ruch nie jest prostym i oczywistym poznaniem istnienia Boga, ponieważ człowiek może odnieść się jedynie do naturalnego dobra, tym niemniej to pragnienie może stać się motywem do jego poszukiwania⁷. Analiza pojęcia Boga staje się *polem* do stwierdzenia, że ponad to pojęcie nie można nic większego wymyślić, tak więc potwierdzałoby oczywistość jego realności. Tym niemniej należy rozróżnić wymyślanie *cogitare* oraz poznanie *intelligere*. W przypadku istnienia Boga nie ma się do czynienia z wymyślaniem ale z poznaniem, czyli chodzi o porządek realny a nie idealny, a porządek realny opiera się na możliwościach stworzonej rzeczywistości⁸.

Analizując stwórczy porządek rzeczy człowiek może udowodnić istnienie Boga. Tomasz proponuje swoje *sławne* drogi poznania. Pierwsza to istnienie ruchu, który wprowadza potencję i akt, w tej perspektywie poznanie istnienia Boga pojawia się jako *primum movens quod a nullo movetur*. Druga i trzecia droga to analiza przyczyny sprawczej i ostatecznej, w której poznanie istnienia Boga rozrywa błędne koło poszukiwania przyczyny i celu. Czwarta droga analizuje rzeczy stworzone w ich stopniowalnej doskonałości, aż do poznania istnienia najwyższej doskonałości Boga. Ostania piąta droga mówi o celowych strukturach stworzenia, które wskazują na poznanie istnienia stwórczego Rozumu – Boga⁹.

⁵ Por. S. Th. I q. 1 a. 7.

⁶ S. Th. I q. 2 a. 1.

⁷ Por. S. Th. I q. 2 a. 1 ad 1.

⁸ Por. S. Th. I q. 2 a. 1 ad 2-3; a. 2.

⁹ S. Th. I q. 2 a. 3.

Poznanie istnienia Boga Stwórcy prowadzi do stwierdzenia czegoś więcej o jego istnieniu. Tomasz wskazuje na prostotę i doskonałość tego istnienia. Bóg to byt, którego istotą jest istnienie, *Deus est ens per essentiam*, stworzenie natomiast uczestniczy jedynie w istnieniu, *alia per participationem*¹⁰. To podstawowe rozróżnienie na istotę i istnienie staje się punktem wyjścia dla dalszej analizy Stwórcy i stworzenia w ich dialogicznej relacji. Tym bardziej Tomasz precyzuje, że to stworzenie jest podobne do Boga, a nie Bóg jest podobny do stworzenia, *creatura sit similis Deo, not tamen quod Deus sit similis creaturae*¹¹. Mamy więc analogię, która opiera się na jednokierunkowej, niekoniecznej relacji.

Podstawowymi atrybutami istnienia Boga, obok prostoty i doskonałej pełni istnienia, są jego dobroć, nieskończoność, wszechobecność (*per essentiam, praesentiam et potentiam*), niezmienność, wieczność, jedność i jedyność¹². Analizując imiona Boga, Tomasz stwierdza, że najlepszym imieniem jest jego *autodefinicja* w Starym Testamencie, *Jestem, który jestem* (Wj 3, 14), to pełnia istnienia¹³. Biblijna definicja istnienia Boga otwiera drogę do bardziej osobowych refleksji. Tomasz rozpatruje problem istnienia wiedzy Boga oraz sposobu poznania siebie i poznania stworzeń, istnienia prawdy w Bogu, jego życia (*semper in actu; vivere Dei est eius intellegere*), istnienia woli, miłości, sprawiedliwości i miłosierdzia, jego wszechmocy i jego szczęśliwości (*bunum perfectum intellectualis naturae*)¹⁴. Te wszystkie analizy filozoficzne prowadzą i przygotowują do przyjęcia w wierze osoby Boga w Jezusie Chrystusie¹⁵. Tak więc filozoficzna refleksja doprowadza do teologicznej myśli, i teologiczna myśl dopełnia filozoficzne dociekania. Filozofia Tomasza przygotowuje możliwość osobowego objawienia i spotkania z Bogiem, teologia natomiast potwierdza i wypełnia tego rodzaju oczekiwania. Filozofia i teologia pozostają więc w integracyjnej i gradacyjnej relacji dialogu¹⁶.

Wielość stworzenia, które medytuje rozum człowieka, zmusza go do poszukiwania przyczyny i sensu, tzn. celu. Stworzony człowiek pyta o sens istnienia w świecie, który go otacza, szukając własnego szczęścia. Wchodząc w samego siebie stwierdza swoją stworzoną otwartość, ale nie znajduje oczywistości, która wyjaśni jego istnienie. Wychodząc z siebie odczytuje swoją stworzoną relacyjność, która pozwala mu przyjąć poznanie istnienia Boga, który usensownia bycie w świecie i bycia świata¹⁷.

¹⁰ S. Th. I q. 4 a. 3 ad 3.

¹¹ S. Th. I q. 4 a. 3 ad 4.

¹² Por. S. Th. I q. 6-11.

¹³ S. Th. I q. 13 a. 11.

¹⁴ Por. S. Th. I q. 14-27.

¹⁵ Por. S. Th. I q. 27-31.

¹⁶ Por. S. Th. I q. 1 a. 1-6.

¹⁷ Por. S. Kowalczyk: *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Wrocław 1995 s. 276-277.

Człowiek jako osoba, jako podmiot, osadzony jest w stworzonym świecie innych osób i rzeczy. We własnym wnętrzu nie znajduje oczywistości istnienia. Drugi, istniejący obok niego człowiek, nie stanowi rozwiązania gdyż podobnie jak on sam jest otwarty i poszukujący. Dialog, który rozpoczyna człowiek z samym sobą, przenosi się na innych, lecz nie znajduje odpowiedzi. Świat stworzonych rzeczy w swojej skończoności nie może zaspokoić poszukiwania, gdyż, chociaż człowiek jest w świecie, to jednak go przekracza. Stworzoność staje się szyfrem do rozwiązania, a jego rozwiązaniem jest poznanie osobowego, kochającego Stwórcy.

Ważnym momentem, obok dialogiczności człowieka, jest istotne rozróżnienie na *cogitare* i *intelligere*, odkrywać/ wymyślać i poznawać. To rozróżnienie poniekąd staje się bazą relacyjności człowieka. Poznawać znaczy wychodzić z siebie, otwierać się na drugiego/ innego, na obiektywną prawdę, natomiast wymyślać to opracowywać materiał, który nosi się w sobie, w pamięci. Poznanie uczy pokory, która otwiera, wymyślanie daje hipotetyczną opinię, która rodzi pychę i zamyka.

Analizując drogi Tomasza oraz jego krytykę wrodzonej idei Boga można zauważyć, że człowiek i świat pozostają w dialogicznej relacji, chociaż jednokierunkowej. To człowiek pyta, ale świat nie odpowiada. Natura stworzona podejmuje pytania człowieka i odsyła je do Stwórcy. Również Stwórca pozostaje w dialektycznej relacji bliskości i oddalenia do człowieka. W takiej perspektywie można mówić o psychologicznej i filozoficznej wartości dróg prowadzących do istnienia Boga. To filozoficzne rozumowanie uspokaja psychologiczne poszukiwanie. Św. Tomasz zdaje sobie z tego sprawę dlatego w świadomy sposób zawiesza jak gdyby refleksję, aby otworzyć wiarę poszukującego człowieka na osobowe Słowo. Tak więc ustanawia twórczą relację we współistnieniu uczciwego, otwartego rozumu i autentycznej, osobowej wiary¹⁸.

Istnienie człowieka w wielości otwiera go na poszukiwanie jedności. Odkrycie istnienia jednego Stwórcy uzasadnia istnienie i stawanie się wielości. Jednakże stwierdzenie istnienia Stwórcy to tylko pierwszy krok w dalszym poszukiwaniu. Istnienie Boga i człowieka zaczyna się w pełni wyjaśniać dopiero w osobowym istnieniu Logosu i jego przyjęciu przez osobową wiarę człowieka.

2. OD TEANDRYCZNEGO ISTNIENIA CHRYSTUSA DO TRYNITARNEGO ISTNIENIA BOGA

Typowo osobowa perspektywa istnienia Boga zaczyna się w tomaszowej refleksji kiedy filozoficzna myśl zostanie wzmocniona przez objawione Słowo. Zanim jednak w wyraźny sposób zacznie się mówić o osobie/ osobach w Bogu,

¹⁸ Por. S. Th. I q. 12 a. 13 ad 1-3.

wyjaśniona zostaje biblijna kategoria *processio*, które objawia się w dwóch perspektywach *processio – generatio verbis* oraz *processio – spiratio amoris*¹⁹. Realne, a nie mentalne, istnienie *processio verbi i amoris* staje się bazą dla wprowadzenia pojęcia *relatio*, na podstawie którego zostaje zbudowana analogiczna definicja osoby boskiej w Trójcy Świętej: *persona divina significat relationem unt subsistentem*²⁰.

Św. Tomasz w zasadniczy sposób broni tezy o niemożliwości osiągnięcia poznania przez naturalny rozum istnienia Trójjedynego Boga, *impossibile est per rationem naturalem ed cognitionem Trinitatis divinarum Personarum pervenire*. Człowiek przy pomocy swojego rozumu zdolny jest osiągnąć poznanie istnienia jedynie ze stworzeń, gdyż stworzenia pozostają w relacji skutkowej do swojej transcendentnej przyczyny. Teza ta zostaje potwierdzona tym, że *virtus creativa* Boga należy do całej Trójcy, do jedności substancji, a nie do rozróżnienia osób. Tak więc rozum w stworzeniu poznaje jedność bożej substancji, a nie istnienie osób boskich w ich rozróżnieniu. Zdaniem Tomasza trynitarna tajemnica ma swoje ogromne znaczenie dla jedności i oryginalności chrześcijaństwa, potwierdza jego godność i potwierdza wielkość człowieka wierzącego autorytetowi objawiającego się Boga, który tym samym potwierdza wielkość i godność człowieka²¹.

Prawda Trójjedynego Boga dana człowiekowi pozwala wyjaśnić we właściwy i słuszny sposób dwie inne tajemnice *ad recte sentiendum*. Pierwsza z nich to istnienie stworzonych rzeczy. Bóg stwarza z niczego wszystko przez swoje Słowo, więc zostaje wykluczona wszelkiego rodzaju panteistyczna konieczność. Z drugiej strony w Bogu znajdujemy *processio amoris*, to znaczy, że Bóg nie stwarza przymuszony zewnętrzną przyczyną, lecz stwarza w Miłości, *dixit Deus (Rdz 1,1) ad manifestationem divini Verbi, vidit Deus lucem quod esset bona (Rdz 1,4), ad ostendendum approbationem divini amoris*²². Natomiast druga to tajemnica odkupienia człowieka przez wcielonego Syna i dar Ducha Świętego, dar i zadanie trynitarnego, osobowej Agape²³.

3. ISTOTA TRYNITARNEGO ISTNIENIA

Processio verbi i processio amoris chronią trynitarną tajemnicę przed panteizmem i neoplatonizmem: osobowy Bóg dobrowolnie stwarza i dobrowolnie zbawia człowieka w swojej Mądrości i w Miłości. Pozostaje więc wyjaśnić co stanowi istotę trynitarnego życia *ad intra*, aby w ten sposób właściwie nakreślić wolne

¹⁹ S. Th. I q. 28 a. 1-5.

²⁰ S. Th. I q. 29 a. 4.

²¹ S. Th. I q. 32.

²² S. Th. I q. 32 a. 1 ad 3.

²³ Tamże.

działanie Trójcy *ad extra*, zwłaszcza w stworzeniu i odkupieniu, tym bardziej że *processiones Personarum sunt causa et ratio creationis*²⁴.

Św. Tomasz, opierając się na danych Objawienia, zwłaszcza na słowach księgi Wyjścia 3, 14 „*Jestem, który jestem*”, stwierdza, że istnienie jest istotą Boga/Stwórcy. Ta pełnia istnienia jest pełnią poznania i pełnią miłości, a jego szczęście jest natury intelektualnej (*vivere Dei est eius intelligere; bonum perfectum intellectualis naturae*)²⁵.

Starotestamentalna autodefinicja Boga jako pełni istnienia powinna być skonfrontowana z nowotestamentalną, która mówi, że *Bóg jest miłością* (1 J 4,16). Powstaje wobec tego pytanie: co stanowi istotę trynitarne go życia, poznanie czy miłość? Tomasz podtrzymuje swoje tezy odnośnie do wewnętrznego życia Boga: jest pełnią intelektualnego istnienia, nawet jeśli chodzi o miłość, która jest intelektualnej natury, *actus appetitus intellectivi*²⁶. Poznanie i miłość w Bogu nie wykluczają się, lecz wzajemnie się dopełniają. Przede wszystkim miłość/ agape (1 J 4, 16) wskazuje na to, że Bóg poznając/ kochając samego siebie, poznaje/ kocha również stworzenia, czego dowodem jest podtrzymywanie w istnieniu, szczególnie jednak jego dzieło odkupienia człowieka²⁷.

Poznanie i miłość (*intelligere, diligere, dicere*) należą do pełni boskiego istnienia. Ta pełnia jednakże objawia się jako *communio* trzech Osób, Ojca, Syna i Ducha Świętego, tak więc może/ powinna być przedstawiana w trynitarnej perspektywie. Św. Tomasz podejmuje to wyzwanie i stwierdza, że *Bóg (Deus) w Słowie (in Verbo) poznając/ odkrywając (cognoscendo se/ intelligendo se) siebie, poznaje/ odkrywa (caognoscit/ intelligit) całe stworzenie*²⁸. Ścisłe trynitarne perspektywa pojawia się, kiedy Ojciec mówiąc/ wymawiając (*dicens*) Słowo, mówi/ wypowiada siebie i stworzenie. Podobnie w miłości, Ojciec i Syn są wypowiedzani (*dicuntur*), w kochającym (*diligentes*) Duchu Świętym, kochają w Duchu Świętym siebie i stworzenie/ nas²⁹.

W trynitarne m poznaniu/ miłości Słowo i Duch Święty są w istotnej relacji do Ojca. Także stworzenie pozostaje w wyjątkowej relacji do Ojca przez Słowo i w Duchu Świętym, ponieważ prawda (Verbum) i dobroć (Spiritus) są początkiem poznawalności i możliwości kochania stworzeń³⁰. W tych precyzyjnych określeniach można zauważyć w jaki sposób Tomasz stara się podkreślić zasadniczą różnicę pomiędzy pełnią istnienia Trynitarne go Boga, oraz uczestnictwem w istnieniu stworzenia. Ojciec poznaje siebie w Słowie, kocha siebie w Duchu,

²⁴ S. Th. I q. 45 a. 6-7.

²⁵ Por. S. Th. I q. 18 a. 3-4.

²⁶ S. Th. I q. 20 a. 1 ad 1.

²⁷ Por. S. Th. I q. 20 a. 1 ad 3; a. 2-4.

²⁸ S. Th. I q. 34 a. 3 ad 1-4.

²⁹ S. Th. I q. 37 a. 2.

³⁰ S. Th. I q. 37 a. 2 ad 3.

jak również Ojciec i Syn poznają i kochają siebie w Duchu. Bóg Ojciec, Syn, Duch nie poznają/ kochają (idealistycznie, panteistycznie) siebie w stworzeniu. Równomiernym podmiotem boskiego poznania i miłości Ojca jest drugi, lecz nie inny, podmiot, Syn i Duch Święty. Tak więc trynitarne życie *ad intra* to pełnia istnienia, które poznając kocha, i kocha ponieważ poznaje, można więc mówić o *trinitas contemplatio*, która jednoczy w sobie osobowe poznanie i miłość³¹.

Jeśli chodzi o trynitarą relację Boga do stworzeń, to jest ona podkreślona przez relację prawdy i dobra do Słowa i Miłości jako ich zasady (*principium*) i racji (*ratio*). Tak więc stworzenia/ człowiek pozostają w *wyjątkowej relacji* do Słowa i Miłości, a nie Słowo i Miłość do stworzeń, gdyż w pierwszym rzędzie pozostają Oni (Syn i Duch) w osobowej relacji do Ojca. *Processio verbi* i *processio amoris* są racją i uzasadnieniem (*ratio, principium*) stworzenia, gdyż są im przypisywane atrybuty wiedzy i woli. Przyczyną (*causa*) stworzenia jest natomiast cała Trójca, która w stworzeniu pozostawia swoje triadyczne ślady (*vestigium*) i swój trynitarny obraz (*imagine/ similitudine*)³². Tak więc Ojciec zna i kocha stworzenia w Słowie i Duchu, poznając kocha, i kocha to co zna. Jego miłość jest rozumna, gdyż jego poznanie jest całkowite, pełne. Podobnie stworzenie/ człowiek poznaje Ojca przez jego Słowo i kocha Go/ Ich w Miłości. Wobec tego *trynitarne życie ad extra* jest miłością, ale przede wszystkim *miłością, która zna*, dlatego *ofiaruje* się w darze człowiekowi (J 3, 16), trynitarne dialogiczne *actio*³³.

II. W TRYNITARNEJ PERSPEKTYWIE PODOBIENSTWA/ NIEPODOBIENSTWA

Trynitarne tajemnica wiary, która nie jest oczywista dla naturalnego poznania człowieka, pozostaje *otwarta* dla ludzkiego rozumu w jej głębszym, lecz nie całkowitym zrozumieniu. Z tego powodu można mówić o przypisywaniu, atrybucji, pewnych określeń, które we właściwy sobie sposób należą do stworzenia. Atrybucja daje niejako nowe możliwości dla poszukującej wiary, aby w perspektywie podobieństwa/ niepodobieństwa lepiej odczytać Trójjedynego Boga, który stwarza i zbawia w miłości³⁴.

³¹ Por. S. Mycek: *Cristianesimo e missione. Dialogo col pensiero teodrammatico di Hans Urs von Balthasar*. Sandomierz 2003 s. 223-226.

³² Por. S. Th. I q. 45 a 7 ad. 2.

³³ Warto pogłębić dwie współczesne interpretacje trynitarnej myśli św. Tomasza, pierwsza to spekulatywna perspektywa K. Rahnera, zob. Tenże: *Der dreifaltige Gott...* s. 319nn., druga to dialogiczna perspektywa miłości H. U. von Balthasara, zob. m.in.: Tenże: *Theodramatik II/ 2...* s. 463nn. Poza tym zobacz porównanie tych dwóch autorów: A. Staglianò: *Il Mistero del Dio vivente...* s. 405-413, w szerszym kontekście zob.: L. Scheffczyk: *Die Trinitätslehre des Thomas von Aquin...* s. 211nn.

³⁴ S. Th. I q. 39 a. 7.

Jeśli chodzi o absolutne istnienie Boga, Ojcu jest przypisywana wieczność, *aeternitas*, gdyż jest początkiem bez początku, *principium non de principio*. Rodzaj lub piękno jako pełnia, doskonałość, jasność (*species, pulchritudo*) są przypisywane Synowi, gdyż posiada w sobie prawdziwą i doskonałą naturę Ojca. Użycie (*usus*) w szerokim znaczeniu w relacji do owocu (*ruī*) jest przypisywany Duchowi Świętemu, gdyż jest miłością, w której Ojciec i Syn kochają się wzajemnie, a także porusza jako Dar naszą miłość do Boga. Ojcu przypisywana jest jedność (*unista*), Synowi równość (*aequalitas*), natomiast Duchowi Świętemu połączenie (*connexio*) jeśli chodzi o istnienie Boga w jego jedności (*unus*). W perspektywie przyczyny sprawczej Ojcu przypisywana jest moc (*potentia*), Synowi mądrość (*sapientia*), Duchowi Świętemu dobroć (*bonitas*). Tego rodzaju atrybucja zostaje poszerzona przez inną przyczynę, mianowicie Ojcu przypisuje się aktywną moc/ możliwość (*potentia activa*), Synowi możliwość przez którą działa/ stwarza/ zbawia (*per*), Duchowi Świętemu w którym się działa/ porządkuje/ uświęca (*in*). W końcu jako przyczyna celowa, Ojcu jest przypisywany ostateczny cel, Synowi prawda, Duchowi Świętemu życie³⁵.

Poza tym św. Tomasz w odniesieniu do stworzenia aplikuje pojęcie obrazu (*imago*) i śladu (*vestigium*), w którym człowiek jest obrazem, natomiast całe stworzenie nosi ślady trynitarnego stwórcy. Człowiek jest obrazem Trójcy, gdyż reprezentuje swoim intelektem i swoją wolą obraz pomyślanego słowa i pochodzącej miłości. Stworzona natura reprezentuje jako trynitarnego Boga jako jego ślad, tym że istnieje sama w sobie więc odbija osobę Ojca przyczyna i początek (*causa, principium*), w swoim rodzaju i formie (*specie, forma*) reprezentuje Słowo, Syna, w odniesieniu do porządku (*ordine*) reprezentuje osobę Ducha Świętego³⁶.

W trynitarniej perspektywie Stwórcy i stworzenia zostaje zachowany i respektowany porządek immanentny *ad intra* oraz porządek ekonomiczny *ad extra*. Tylko Bóg może stwarzać, a akt stwórczy jako stwarzanie oznacza *komponowanie* nowego istnienia z niczego³⁷. Świat stworzony wraz z człowiekiem zachowuje własną otwartą autonomię swojego istnienia w relacji do swojego Stwórcy, jako wyraz jego mądrości i miłości. Relacja ustanowiona w akcie stworzenia nie jest jednoznaczna ani wieloznaczna, lecz analogiczna. Trynitarnemu Stwórcy przypisuje się pewne cechy, które wyjaśniają jego działanie w świecie, przede wszystkim odkupienie i uświęcenie. Ale to stworzenie, w szczególności człowiek, wyjaśniają własne stawanie się w swoim reprezentowaniu i obrazie, jako byty/ osoby poznane i kochane. Ojciec stwarza przez Syna i Ducha Świętego wobec tego pochodzenie osób boskich, Syna i Ducha jest racją stworzenia, ponieważ włączają przypisywane atrybuty wiedzy i woli. Tak więc bez chrystologiczno-pneumatologicznej racji stworzenie pozostawałoby niezrozumiałe w swojej wielości, a tym

³⁵ S. Th. I q. 39 a. 8.

³⁶ S. Th. I q. 45 a. 7.

³⁷ S. Th. I q. 45 a. 5.

bardziej niezrozumiałe byłoby odkupienie i uświęcenie człowieka. Pojęcie racji pozwala również na ustalenie właściwej relacji pomiędzy Trójcą a stworzeniem/ człowiekiem. Z jednej strony chroni tajemnicę Boga przed neoplatonistycznym przymusem stwarzania i odkupienia, z drugiej strony wskazuje na twórczą zależność/ niezależność stworzenia, które bez odniesienia do swojego ostatecznego celu pozostawałoby tragiczne. Można by mówić o otwartej autonomiczności stworzenia/ człowieka, które jest w stanie przyjąć trynitarnego Stwórcę i Zbawcę³⁸.

III. WSPÓŁCZESNE ROZWINIĘCIA I MOŻLIWOŚCI

Myśl św. Tomasza pozostaje znakomitym punktem odniesienia zarówno dla dzisiejszej filozofii jak i teologii. Obserwacja współczesnego terenu filozoficzno-teologicznego wskazuje na pewnego rodzaju *metafizyczne zagubienie*. Chodzi przede wszystkim o poszukiwanie nowej formy metafizyki w oparciu o trynitarną myśl, jak również o teologiczną interpretację jedyności i uniwersalności zbawienia Jezusa Chrystusa³⁹. Chociaż problem zdaje się być poważny, to niestety należy stwierdzić, że tego rodzaju problemy mają swoje źródło w ludzkiej ignorancji. Teologia potrzebuje metafizyki oraz metafizyka wyjaśnia się pełniej w teologii. Należy więc zachować właściwą autonomię i odkryć zdrową, integracją relację. Współczesna debata nie do końca zмага się z nową konstrukcją metafizyki, ale z opisem istnienia człowieka w świecie i przez świat, czyli z koncepcją *esse*. Oczywiście istotną rolę odgrywa tutaj trynitarna tajemnica oraz jej *metafizyczne aplikacje*. Punktem odniesienia pozostaje myśl św. Tomasza.

1. TRYNITARNE CREATIO

W ostatnich latach coraz częściej podejmuje się temat istnienia/ stawania się/ przemijania na bazie miłości/ *caritas/ agape*, która w pełni wyjaśnia się poprzez trynitarną tajemnicę osobowego istnienia Boga⁴⁰. W ten sposób powstają różnego rodzaju interpretacje, które generalnie można zdefiniować jako *ontologia miłości/ carita/ agape*. Wymienimy niektóre z nich, m.in. *ontologia oddania, ontologia kenotycznej miłości, ontologia paschalna, ontologia communio*⁴¹.

³⁸ Por. H. C. Schmidbauer: *Personarum Trinitas...* s. 643nn.

³⁹ Por. A. Fabris: *La „crisi della metafisica” e le trasformazioni della teologia*. W: *Teologia e storia...* s. 252-259.

⁴⁰ Wymienić należy tutaj: K. Hemmerle: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Einsiedeln 1976, a także: E. Stein: *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*. Roma 1988.

⁴¹ Por. G. Lorizio: *Crisi della metafisica e metamorfosi della teologia*, W: *Teologia e storia...* s. 189-252.

Ontologia oddania. W tej perspektywie istnienie analizuje się poprzez kategorię *odległości*⁴², która staje się miejscem spotkania. Tak więc trynitarna miłość Boga w Chrystusie konstituuje bliskość i zarazem oddalenie istnienia od swojej pełni – Boga. Na tle tego założenia zaczyna mówić się o *metafizyce przebaczenia* lub *metafizyce miłości*⁴³. W końcu w wyraźny sposób kategoria oddania (*dedizione*) staje się uprzywilejowanym miejscem opisu stworzonego istnienia. To istnienie jest *oddaniem*, ponieważ jego Stwórca sam w sobie jest wzajemnym *oddaniem*. Wobec tego może dawać siebie i istnienie w wolności i bezinteresowności⁴⁴.

Ontologia kenotycznej miłości. Istnienie w perspektywie kenotycznej miłości ma swoją prapodstawę w trynitarnym istnieniu. To trynitarne istnienie jest dialogiczną/ eucharystyczną miłością, która się daje i oddaje, *ad intra*. W wymiarze ekonomicznym, *ad extra*, miłość ta staje się miłością kenotyczną wraz z istnieniem stworzenia, potwierdzoną przez kenotyczne istnienie Chrystusa. Tak więc podstawową kategorią interpretacyjną jest relacja wolnej miłości, która się daje/ oddaje⁴⁵.

Ontologia paschalna. W ontologii paschalnej przede wszystkim tajemnica Chrystusa ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego staje się interpretatorem stworzonego istnienia. W szczególności sposób jest podkreślana dialektyka bliskości i oddalenia Stwórcy i stworzenia, jednakże zarówno jego bliskość jak i dalekość są równoważnymi miejscami jego obecności. Tak jak wydarzenie paschalne jest trynitarnym wydarzeniem, w podobny sposób stawanie się istnienia odbija paschalną tajemnicę Chrystusa jako osobowe wydarzenie trynitarniej miłości⁴⁶.

Ontologia communio. Istnienie w ontologii komunii zostaje określone w kategorii wielości/ jedności, z jednej strony jego wielość i pluralizm, z drugiej strony jego jedyność i relacyjność. Doskonałym *communio*, które łączy wielość w jedność jest Trójca Święta oraz całe dzieło zbawienia i uświęcenia, które chce zjednoczyć na nowo rozbite istnienie stworzenia⁴⁷.

⁴² Por. m.in.: J. L. Marion: *L'idolo e la distanza*. Milano 1979 s. 218nn; T e n ż e: *Dio senza essere*. Milano 1984 s. 135nn.

⁴³ Por. m.in.: A. Gouhier: *Pour une métaphysique du pardon*. Paris 1969; T e n ż e: *Prologomènes à la charité*. Vesoul 1986.

⁴⁴ Por. m.in.: P. Squeri: *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*. Brescia 1996 s. 229-238.

⁴⁵ Por. m.in.: H. U. von Balthasar: *Theodramatik III: Die Handlung*. Einsiedeln 1980 s. 301nn; T e n ż e: *Theologik I-III*. Einsiedeln 1985-1987; także T e n ż e: *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln 1963.

⁴⁶ Por. m.in.: P. Coda: *Il Logoso i il Nulla...* s. 211nn; także: H. U. von Balthasar: *Theodramatik IV...* s. 53nn.

⁴⁷ Por. m.in.: G. Greshake: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologi*. Freiburg i. Br. 2001 s. 198nn.; także: H. U. von Balthasar: *Theodramatik IV...* s. 463nn.; T e n ż e: *Theologik III...* s. 399nn. Naszym zdaniem do odkrycia pozostaje również filozoficzno-teologiczna myśli Antonio Rosmini'ego, zwłaszcza na temat dialogicznej, trynitarniej apage, zob. m.in.: A. Rosmini: *Teosofia*. T. I-VIII. Roma-Milano 1938-1941, T e n ż e: *Introduzione al Vangelo secondo Gio-*

Onto-teologiczna/teandryczna perspektywa

Analizując powyższe propozycje można stwierdzić, że ich punktem odniesienia jest zarówno Trójca immanentna jak i ekonomiczna. Miłość interpretuje wewnętrzne życie Boga, jego zewnętrzne działanie, jak i stawanie się stworzonego istnienia. W takiej perspektywie *metafizyka*, istnienie, interpretowane jest teologicznie, trynitarnie. Czasami pojawia się ryzyko pomieszczenia tego co boskie z tym co ludzkie, zapominając o tajemnicy unii hipostatycznej, tak więc możnaby było nakreślić, z pomocą św. Tomasza, tzw. *ontologię teandryczną*⁴⁸.

Sam akt stworzenia z niczego definiuje byt skończony w relacji do istnienia. Byt skończony, stworzony uczestniczy w swoim istnieniu. Na samym początku w obrębie bytu skończonego uwidacznia się jego dialogiczny, relacyjny charakter w wymiarze immanentnym: istota – istnienie, oraz w wymiarze transcendentnym: stawanie się stworzenia i bycie Stwórcy. Dialogiczna otwartość istnienia, które się staje, dowodzi że jego bycie jest rozumnym darem miłości. Otwarte stawanie się nie umniejsza jego relacyjnej autonomiczności, ani nie miesza stworzenia ze Stwórcą, gdyż jego otwarcie jest wolną odpowiedzią na własną skończoność oraz akceptacją podtrzymywania w jego stawaniu się. Zachowana zostaje transcendencia i zarazem immanencja Stwórcy wobec stworzenia w sposobie jego obecności (*potentia, presentia, essentia*). Bycie – stawanie się człowieka podkreśla jego otwartość na prawdę i dobro w wymiarze immanentnym i transcendentnym. Jego otwarcie na Stwórcę nie umniejsza jego wielkości lecz ją podkreśla, otwartość wewnętrzna i zewnętrzna jest gwarantem dla jego poznania i dla jego wolności. Ten teandryczny rytm zostaje złamany przez wolne, osobowe zamknięcie się stworzenia na osobę Stwórcy – grzech. Dialogiczno-teandryczne otwarcie zmienia izolacyjno-antropologiczne zamknięcie wewnętrzne, jak i zewnętrzne stworzenia. Stwórca nadal pozostaje otwarty na stworzenie, ale stworzenie nie chce ani prawdy ani miłości Stwórcy. Stworzone uczestnictwo w istnieniu jako stawaniu się nie jest już darem miłości lecz zagrożeniem, które prowadzi do zniszczenia/ śmierci.

Nowy rytm, prawdziwa rewolucja, zostaje nadana/ zadana w Bogu – Człowieku, w teandrycznym istnieniu/ stawaniu się Jezusa Chrystusa. Na nowo zostaje podkreślone twórcze, dialogiczne, protologiczne otwarcie stawania się człowieka. Wolność i poznanie nie tracą własnej wielkości kiedy otwierają się na Prawdę

vann. Padova 1966; oraz na temat jego myśli: K. H. Menke: *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini*. Innsbruck-Wien-München 1980; *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*. Pod redakcją K. H. Menke, A. Stagliano. Brescia 1996; B. Forte: *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*. Brescia 2002 s. 207-225.

⁴⁸ Warto wspomnieć o propozycji von Balthasara, który mówi o *chrystologicznej analogii bytu*. Analogia ta odbijała się w świadomości bycia posłanym oraz w jedyności osoby Chrystusa, włączając jego poznanie, wolność, cierpienie, całość w relacji miłości do Ojca w Duchu Świętym, por. H. U. von Balthasar: *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, Teil 2: Die Personen in Christus*. Einsiedeln ²1998 s. 202-210; także: Tenże: *Theologik II... s. 171nn.*

i Miłość Stwórcy/ Ojca. Stawanie się człowieka jest ciągłym otwieraniem się jego bycia na Prawdę i Dobro, aż do swojej eschatologicznej pełni. Odkupienie jako nowe stworzenie jest wyznacznikiem dla zamkniętego stawania się człowieka, aby przez poznanie Prawdy w Miłości w wolnej decyzji otworzył się/ oddał się Prawdziwej Miłości/ Caritas/ Agape, i w ten sposób odnalazł otwarte *communio apage*. W teandrycznym *communio* otwarta autonomia stworzenia zostaje zachowana, jak również zachowana zostaje trynitarna pełnia bycia w prawdzie i miłości⁴⁹.

W stwórczym akcie można odczytać ekonomiczne otwarcie się Boga. Stworzenie z niczego to poniekąd otwarcie nowego istnienia. To *stworzenie* z niczego i *danie* życia w pewien sposób odbija *immanente* otwarcie się Ojca na Syna, oraz *immanente* otwarcie się Ojca i Syna na Ducha Świętego. Ojciec otwiera się na Drugiego, ale nie innego w naturze, Syna, a także Ojciec i Syn otwierają się na Trzeciego, ale nie innego w naturze, Ducha Świętego. W tym sensie Ojciec otwiera się na stworzenie w Prawdzie i Miłości. Również stworzone, przede wszystkim człowiek, otwierając się/ na osobę Stwórcy, Odkupiciela i Uświęciciela w P/prawdzie i M/miłości, staje się/ spełnia się jako osoba⁵⁰.

2. TRYNITARNE RELIGIO

Bóg mówi o sobie i o człowieku przez swojego Syna, swoje Słowo, jednocześnie Bóg kocha siebie i człowieka w swojej Miłości. Boskie poznanie zawsze jest połączone z boską miłością. W podobny sposób człowiek odpowiada Bogu w prawdzie i miłości. Dialogiczny i osobowy wymiar relacja ta nabiera dopiero po zbawczej interwencji Boga we wcieleniu Syna i pozostaje w wymiarze wolnego Daru.

Jakościowo różna relacja zostaje ustanowiona przez poznanie Stwórcy, który zdaje się być daleki ale jednocześnie bliski. Ta dialektyka rodzi różne formy religijności naturalnej opartej na rytach, które dają początek mitom. Tak więc na bazie prymitywnego doświadczenia Stwórcy rodzi się religia mityczna, która rozwija się w pewnego rodzaju *doświadczeniu mistycznym*, zostaje wyjaśniona w *monoteistycznej rewolucji*, lub rozmyta w *intelektualnym – iluministycznym* uzasadnieniu⁵¹. Jedynie w monoteistycznej propozycji można mówić o osobowej relacji Boga i człowieka. W przypadku chrześcijaństwa należałoby rozwinąć temat *chrystologiczno-trynitarnej prowokacji*⁵². Trynitarna tajemnica pozwala utworzyć pewnego rodzaju klucz hermeneutyczny w definiowaniu religijnego doświadczenia człowieka. Punktem odniesienia powinna być protologiczna religijność. Człowiek

⁴⁹ Zob. także: M. Schulz: *Sein und Trinität...* s. 878nn.

⁵⁰ Por. także: B. Forte: *Trinità come storia...* s. 161nn.

⁵¹ Operamy się tutaj na propozycji: J. Ratzinger: *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*. Siena 2003 s. 28nn.

⁵² Por. H. U. von Balthasar: *Theodramatik III: Die Handlung*. Einsiedeln 1980 s. 404nn.

pozostawał otwarty na Boga w posłusznej prawdzie i miłości, poznawał i kochał. Protologiczna religijność była harmonią rozumu/ prawdy i wiary/ miłości. Dialogiczność protologicznej religijności jasno określała kto kim jest, i kto staje się. Złamanie nastąpiło poprzez wolność, która zamiast prawdy i miłości wybrała opinię i egoizm. Na tego rodzaju subiektywnej bazie prawdy/ opinii miłości/ uczucia człowiek zaczął budować własną prymitywną religijność opartą na rytach i mitach. Prawda/ opinia i miłość/ egoizm wzajemnie się wykluczały, więc prymitywna religijność nie była harmonijnym tworem, chociaż pozostawała otwarta na wydarzenie Chrystusa, zwłaszcza w swoich elementach *kenotycznej miłości*.

Doświadczenia *mistyczne* (m.in. doświadczenia azjatyckie) akcentują rolę ducha, uczucia, miłości, to znaczy, że zniekształcony jest Duch Święty gdyż brakuje w niej Logosu, nie ma więc miejsca na osobowego Ojca. W iluministycznej perspektywie (m.in. formy racjonalizmu New Age) dominuje opinia, rozum, nauka, tak więc zniekształcony jest Logos i brakuje Ducha Świętego, dlatego też nie ma osobowego Ojca. Wyraźnym rewolucyjnym wydarzeniem jest dane człowiekowi Słowo Boga w Miłości, religia żydowska. Islam ze swoimi propozycjami prawa i posłuszeństwa Allahowi pozostaje modyfikacją Starego Przymierza. Jedynie trynitarna prawda chrześcijaństwa jest w stanie wejść w twórczy dialog z każdą kulturą świata, i z każdym religijnym doświadczeniem człowieka, nie niszcząc ich ale oczyszczając, nadaje im pełny i autentyczny kształt.

W chrześcijaństwie człowiek otwiera się na Boga Ojca w prawdzie i miłości. Jego wiara/ religijne doświadczenie nie jest ślepym uczuciem, czy też wytworem jego wyobraźni, ale jest wolną odpowiedzią na Ojca, który się daje przez swoje Słowo w Miłości. Dając się osobowo i dialogicznie mówi kim jest człowiek, kim są inni, oraz jaki jest sens codziennego stawania się/ przemijania/ spełniania. Chrześcijańska wiara/ doświadczenie religijne ma swój osobowy archetyp w doświadczeniu Ojca przez Jezusa i swoją konkretyzację w wierze Maryi⁵³.

*

Teologiczno-filozoficzna myśl św. Tomasza ma jeszcze dużo do powiedzenia współczesnym, intelektualnym zmaganiom się filozofów i teologów, zwłaszcza jeśli chodzi o jej osobowy, dialogiczny charakter w spojrzeniu na tajemnicą człowieka poprzez osobową tajemnicą trynitarną miłości. Istnienie jest darem i zadaniem, tak jak darem i zadaniem jest odkrycie człowieka i Boga. Tomaszowa myśl może posłużyć nie jako punkt dojścia lecz jako punkt wyjścia dla dalszych poszukiwań, oraz jako krytyczny punkt odniesienia, gdyż możemy spoglądać dalej dzięki tym, którzy nas poprzedzili.

Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et Ratio* konstatuje: *W świetle tych rozważań łatwo jest zrozumieć, dlaczego Magisterium wielokrotnie chwaliło*

⁵³ Por. P. Coda: *Il Logos e il Nulla...* s. 149nn.

zalety myśli św. Tomasza i ukazywało go jako przewodnika i wzór dla teologów. Nie chciało w ten sposób zajmować stanowiska w kwestiach ściśle filozoficznych ani też nakazywać przyjęcia określonych poglądów. Zamiarem Magisterium było — i nadal jest — ukazanie św. Tomasza jako autentycznego wzoru dla wszystkich poszukujących prawdy. W jego refleksji bowiem wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypracowała ludzka myśl, jako że potrafił on bronić radykalnie nowych treści przyniesionych przez Objawienie, nie łamiąc nigdy zasad, jakimi kieruje się rozum⁵⁴. Droga wskazana przez Papieża zdaje się być czytelna, to droga twórczej syntezy w prawdzie i miłości.

⁵⁴ *Fides et Ratio* 78.