



STUDIA TEOLOGICZNE



Słowa kluczowe: obraz Boga, komunია, analogia, teologia polityczna, Sobór Watykański II, Ecclesia de Trinitate, soborowość

Keywords: Image of God, Communion, Analogy, Political Theology, Council Vatican II, Ecclesia de Trinitate, Conciliarity

Domingo García Guillén

INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS RELIGIOSAS SAN PABLO (ALICANTE, HISZPANIA)

ORCID: 0000-0002-9279-2943

TRYNITARNA ODNOWA TEOLOGII I NIEKTÓRE JEJ OWOCE

Teologia Bożego Misterium doznała w ostatnich dziesięcioleciach znaczącego rozwoju¹. Sytuacja, którą Karl Rahner potępiał jako „wspaniałą izolację”, w której żyła teologia trynitarna (Rahner, 1960, s. 111), została, jak się wydaje, przezwyciężona. Możemy się też cieszyć, że Kościół wyszedł z zamknięcia w swoich bastionach, na które wskazywał Hans Urs von Balthasar, i że spełniło się jego życzenie, aby wszystkie traktaty teologiczne były ukształtowane w sposób trynitarny (Balthasar, 1989, s.18).

Przezwyciężenie izolacji i ograniczenia, potępiane przez wielkich teologów XX wieku, miało wiele wspólnego z otwarciem teologii trynitarniej na pozostałe dyscypliny teologiczne. Wilhelm Breuning zwrócił uwagę, że odnowa trynitarna nadejdzie „z zewnątrz”, napędzana nową teologiczną wizją Kościoła i odnowioną chrystologią (Breuning, 1970). Werner Löser potwierdza te przypuszczenia z perspektywy czasu, wskazując, że w latach sześćdziesiątych nastąpiła odnowa eklezjologii, w siedemdziesiątych – w centrum znalazła się chrystologia, a dopiero w latach osiemdziesiątych zebrano owoce teologii trynitarniej (Löser, 1984).

Powtórne odkrycie znaczenia teologii trynitarniej umożliwiło trynitarną odnowę całej teologii. Znaczącym przykładem jest tutaj książka *Der dreieine Gott*.

1 Na temat zasięgu i ograniczeń tej odnowy, por. Durand & Holzer, 2008, 2010.

Eine trinitarische Theologie, autorstwa Gisberta Greshake'a. Autor, kreśląc cel swojej pracy, wprowadza interesujące rozróżnienie: nie stara się mówić o Trójcy jako o jakimś specjalnym rozdziale teologii, ale proponuje trynitarną perspektywę całej rzeczywistości. To pierwsze podejście nazywa „teologią Trójcy” („Trinitätstheologie”), drugie natomiast „teologią trynitarną” („trinitarische Theologie”) (Greshake, 2007, s. 25). Dogmatyk z Fryburga rzuca światło na trynitarną tajemnicę Boga, aby następnie oświetlić poszczególne traktaty dogmatyki, takie jak stworzenie, zbawienie, eklezjologia i eschatologia. Wskazuje też, że, wykraczając poza sferę czysto kościelną, Trójca oferuje też nowe rozumienie bytu, społeczeństwa i dialogu między religiami.

Greshake nie jest tutaj wyjątkiem. W innych kontekstach geograficznych również pojawiły się analogiczne, godne uwagi projekty, takie jak ten autorstwa australijskiej teolożki Anne Hunt, która proponuje widzieć w Trójcy *nexus mysteriorum* (Hunt, 2005) czy też inny, opracowany przez Catherine Mowry LaCugna z Ameryki Północnej, która stara się pokazać praktyczny charakter i aktualność doktryny trynitarniej (LaCugna, 1997). Również podręcznik teologii trynitarniej opublikowany niedawno przez University of Oxford poświęca sporo miejsca trynitarniej odnowie eklezjologii, polityki czy dialogu międzyreligijnego (Emery & Levering 2011).

Odnowa myśli teologicznej, która dokonała się w latach po Soborze Watykańskim II, przywróciła blask teologii trynitarniej. Z kolei eksponowanie refleksji nad trynitarną tajemnicą Boga wywarło bardzo korzystny wpływ na pozostałe traktaty teologiczne. W niniejszej pracy rozważymy owoce tej trynitarniej odnowy teologii na polu czterech traktatów: antropologii teologicznej, teologii rodziny, eklezjologii i kwestii społecznej².

1. OBRAZ BOGA

Chrześcijańska refleksja nad człowiekiem czerpie przede wszystkim z trynitarnej wizji stworzenia. Właśnie dlatego, że Stwórca jest trynitarny, że w Nim samym obecna jest inność, możemy stwierdzić, że stworzenie jest wolne i kochające. Bóg nie potrzebuje stworzeń, ale chce dzielić się z nimi swoją dobrocią. Kochająca wolność Boga stwarza wolne istoty, zdolne do odpowiadania na Jego miłość (del Cura Elena, 2004).

W ostatnich latach coraz częściej mówi się o „antropologii trynitarniej”, chociaż jej konkretna treść bardzo różni się w zależności od poszczególnych propozycji

² Szersze omówienie twierdzeń zawartych w niniejszym wstępie można znaleźć w niedawno opublikowanym studium mojego autorstwa, cf. García Guillén, 2020.

(Bergamo, 2016; Coda, 1998; Scognamiglio, 2008). Za jej centrum z powodzeniem można uznać biblijną kategorię „obrazu Bożego”. Wydaje się, że, w kontekście antropologii, po dziesięcioleciach odnowy teologicznej nie wystarczy już mówić ogólnie o „Bogu”. Konieczne jest wyraźne podkreślenie trynitarnej tożsamości „Boga żywego i prawdziwego” (1 Tes 1,9). Często można się dziś spotkać ze stwierdzeniem, że człowiek jest obrazem Boga Jedyne i Trójjedynego (Smail, 2003; Ware, 1986). Choć brakuje jednomyślności w określaniu, co składa się na ten obraz lub w jakim wymiarze człowieczeństwa ma on swoje siedlisko, zdaniem wielu odbicia tajemnicy trynitarnej w człowieku należy szukać przede wszystkim w jego wymiarze relacyjnym. Przed kilkoma laty wyjaśniła to Międzynarodowa Komisja Teologiczna: „Bóg w Trójcy Jedyny objawił swój projekt dania udziału w komunii trynitarnej życiu ludziom stworzonym na Jego obraz. Co więcej, to właśnie jako skierowani ku tej komunii trynitarnej, ludzie zostali stworzeni na obraz Boga. Możliwość komunii istot stworzonych z niestworzonymi Osobami Trójcy Świętej opiera się właśnie na tym radykalnym podobieństwie do Boga w Trójcy Jedyne” (Comisión Teológica Internacional, 2009, nr 25).

Boski obraz w człowieku ma charakter relacyjny, ponieważ zostaliśmy stworzeni na obraz Boga-Trójcy. W teologii wychodzącej z tego założenia można zaobserwować pewną reakcję na perspektywę Augustyna z Hippony, który umiejscawiał obraz Boży w triadzie sił duszy: umysłu, miłości i wiedzy (*De Trinitate* IX 5,8) lub pamięci, inteligencji i woli (*De Trinitate* X 11,18). Hans Urs von Balthasar narzekał na teologię, która zatrzymała się i zamarła w „psychologicznych spekulacjach Augustyna”. Doceniając solidność propozycji biskupa Hippony, Balthasar nie przestawał wskazywać na jej ograniczenia, ponieważ „samotna struktura duszy nie może być najwyższym obrazem żywej wymiany miłości w wiecznym Bogu” (Balthasar, 1989, s. 17 -18). Wysłuchanie się w krytykę sformułowaną przez Balthasara nie oznacza, że zaproponowana przez Augustyna analogia straciła na ważności. Współcześni interpretatorzy Augustyna na powrót sytuują jego analogię psychologiczną w jej naturalnym środowisku, od którego nigdy nie powinna być oddzielana: jest nim teologia obrazu Boga. Właśnie dlatego, że Bóg w Trójcy Świętej stworzył nas na swój obraz i podobieństwo, że uczynił nas uczestnikami swojej Mądrości i Miłości, patrząc w nasze własne wnętrza możemy zyskać wiedzę o Trójcy. Człowiek nie jest bowiem po prostu jednym z wielu stworzeń. Człowiek nosi w sobie nie tylko „ślady Trójcy”, ale „obraz Boży”, który pozwala mu poznawać Boga przez Boga (Gioia, 2008). Możliwość wzniesienia się człowieka ku Bogu ma jako swoje założenie, że Bóg zawarł własne odbicie w swoim stworzeniu.

Relacyjny wymiar Bożego obrazu należy również odnieść do różnicy płciowej między mężczyznami a kobietami. Tekst biblijny wyraźnie mówi, że „stworzył

go na obraz Boży, mężczyznę i niewiastę go stworzył” (Rdz 1,26-27). Choć Boska rzeczywistość znajduje się ponad różnicą płciową, Boska wspólnota Osób znajduje odzwierciedlenie w nieredukowalnej różnicy między mężczyzną a kobietą (Ouellet, 2004, s. 41-50). Ani mężczyzna, ani kobieta z osobna nie wyczerpują Boskiej rzeczywistości obrazu. Obie płcie, w ich wzajemnej różnicy i odniesieniu, odzwierciedlają Stwórcę³. Bez wątplenia tę perspektywę należy przypisać obecności głosów kobiecych, które są coraz bardziej słyszalne w teologii (Ales Bello, 2018; Soskice, 2006). Ważne, by dostrzec też impuls, jaki dał św. Jan Paweł II w *Mulieris Dignitatem*, który wprowadza dwie istotne nowości: 1) ustanowienie analogią między dwoistą jednością męsko-żeńską i relacjami między Osobami Boskimi; 2) pokazanie, że seksualność jest częścią *imago Dei* (Juan Pablo II, 1988, nr 6-7⁴). Idąc po tej linii, Catherine Mowry LaCugna (1997) dąży do ukazania trynitarnego fundamentu ludzkiej seksualności, chociaż jej propozycja nie jest pozbawiona trudności.

2. RODZINA NA OBRAZ TRÓJCY

Święty Augustyn odnalazł obraz Boga w trzech władzach człowieka. Wychodząc od tej analogii, udało mu się znaleźć właściwy język do mówienia o Trójcy. Nie była to jedyna ścieżka, którą biskup Hippony wytyczył, poszukując słów, które pozwoliłyby mówić o Boskiej Trójcy. Augustyn zachęca również do ujrzenia obrazu Trójcy w fenomenie miłości, zwłaszcza w triadzie miłującego, umiłowanego i miłości samej (*De Trinitate*, VIII, 8-10). Ostatecznie jednak nie zdecydował się rozwinąć tej analogii miłości międzyosobowej. Dopiero kilkadziesiąt lat później Ryszard od św. Wiktora podejmie drogę, której Augustyn nie odważył się przejść do końca. Słuszna wydaje się opinia Piero Cody na temat interpersonalnej analogii Trójcy Świętej u Augustyna: miał genialną intuicję, dar z wysokości. Nie mógł jednak za nim podążać, bo czasy na to jeszcze nie dojrzały (Coda, 2011, s. 386).

Dyskretna, z jaką Augustyn decyduje się nie podążać za perspektywą interpersonalną, kontrastuje z jego otwartym odrzuceniem tych, którzy próbują porównać Trójcę osób z członkami rodziny: ojciec rodziny reprezentowałby Boga Ojca, matką byłby Duch Święty, podczas gdy syn, który pochodzi od ojca z pokolenia, będzie kojarzył się z wiecznym Synem Bożym (*De Trinitate* XII, 5,5). Odrzucenie ze strony Augustyna, za którym idzie również św. Tomasz z Akwinu (*ST*, I, q. 93, a. 6), sprawi, że ta powszechnie znana analogia trynitarna będzie uznawana na chrześci-

3 Ciekawym wyjątkiem jeśli chodzi o „relacyjną” wizję obrazu Bożego jest myśl moralisty Herberta Doms’a, dla którego jedynie jednostka (mężczyzna lub kobieta) jest obrazem Boga, por. Doms, 1967, p. 552-554.

4 Komentarz do wypowiedzi Jana Pawła II: Scola, 1992.

jańskim Zachodzie za podejrzaną. Dopiero w teologii współczesnej stopniowo znajdzie należne sobie miejsce, w miarę jak będzie się utrwał nowy sposób mówienia o Trójcy i pojawią się nowe sposoby wyrażania tej znanej analogii.

Wśród najbardziej przekonujących propozycji można wskazać tę autorstwa Hansa Ursa von Balthasara, który przygląda się związkowi, jaki zachodzi między zjednoczeniem seksualnym małżonków a narodzinami ich dziecka. Obydwa momenty są oddzielone w czasie dziewięcioma miesiącami ciąży. Gdybyśmy potrafili mentalnie pozbyć się tego tymczasowego dystansu, widzielibyśmy w dziecku owoc wzajemnej miłości rodziców, miłości, która wykracza poza obie te rzeczy i tworzy nowe życie. W płodności małżeńskiej można znaleźć jakby przypowieść o pochodzeniu Ducha Świętego jako miłości Ojca i Syna (Balthasar, 1987, s. 145-148).

Jedną z najbardziej błyskotliwych propozycji przedstawił św. Jan Paweł II. Wraz z nim analogia rodzinna zostaje włączona do nauczania Kościoła. Ze wszystkich jego wypowiedzi warto zwrócić szczególną uwagę na jego *List do rodzin* z 1994 r., w którym stwierdza, że „pierwotnego modelu rodziny należy szukać w samym Bogu, w trynitarnej tajemnicy jego życia. Boskie <My> stanowi odwieczny model ludzkiego <my> (...) ukształtowanego przez mężczyznę i kobietę, stworzonych na obraz i podobieństwo Boże” (Jan Paweł II, 1994, n. 6).

Jak łatwo zauważyć, mówienie o Trójcy poprzez „analogię rodzinną” jest możliwe dzięki odnowieniu rozumienia obrazu Bożego w człowieku. Marc Ouellet, zainspirowany teologią Balthasara i magisterium Jana Pawła II, zaproponował „Trynitarne antropologię rodziny” (Ouellet, 2004). Obraz rodziny jest niesłychanie sugestywny, jeśli chodzi o możliwość przedstawienia tajemnicy trynitarnej ludziom współczesnym, pod warunkiem zachowania pewnych środków ostrożności. Należy unikać w szczególności podobieństw między określoną osobą Boską a konkretnym członkiem rodziny ludzkiej. Analogia między wspólnotą rodzinną a wspólnotą trynitarne dotyczy relacji istniejących między członkami każdej z nich, a nie między wchodzącymi w ich skład podmiotami (Meloni, 2019, s.428).

Podsumowując, można powiedzieć, że Trójca Święta jest rodziną, a rodzina jest żywą ikoną Trójcy. Relacja, jaka zachodzi między nimi, ma charakter asymetryczny, gdyż porównuje się w niej życie Boga i życie ludzi, komunie Boża i rzeczywistość stworzoną. Mimo to można też mówić o relacji, która krąży w obu kierunkach: w sensie zstępującym, ponieważ Trójca jest źródłem, które inspiruje i karmi życie rodzinne; w sensie wstępującym, gdyż w rodzinie można odnaleźć spełniony obraz komunii trynitarnej (Rochetta, 2011, s. 189)⁵.

5 Użyte w tekście rozróżnienie między analogią wstępującą i analogią zstępującą (*katalogią*) pochodzi od Hansa Ursa von Balthasara, por. Balthasar, 1985, 159-198.

3. DE TRINITATE ECCLESIA

Eklezjologia jest dziedziną, w której „trynitaryzacja” całej wiedzy teologicznej w ostatnich dziesięcioleciach stała się najbardziej widoczna. Możemy wskazać punkt wyjścia tej nowej trynitarnej świadomości Kościoła: Sobór Watykański II.

W dokumentach Soboru widać wyraźną decyzję, by o tajemnicy Trójcy mówić, wychodząc od daru, jaki osoby Boskie uczyniły z siebie w historii zbawienia. Tak wyjaśnia to Komisja Doktrynalna Soboru, odpowiadając na pytania niektórych ojców Soboru o to, czy to, co zostało powiedziane o Osobach Boskich należy rozumieć w sensie własności czy aropriacji. Komisja odniosła się do języka biblijnego, a konkretnie do pierwszego rozdziału *Listu św. Pawła do Efezjan*, zauważając, że „objawienie zbawienia przez Kościół jest udzielane zgodnie z działaniem właściwym każdej z trzech Osób (*secundum munus trium Personarum*)” (Concilio Vaticano II, 1973, 171). Wychodząc od języka biblijnego, który mówi o Trójcy Świętej na podstawie działania trzech Osób Boskich w historii zbawienia, Sobór Watykański II przedstawił Kościół jako tajemnicę, która ma swoje korzenie w świętej tajemnicy Boga-Trójcy i w Nim zyskuje swoją najgłębszą tożsamość (LG 2-4; AG 2-4). Ee współczesnej eklezjologii decydujący wkład Soboru w trynitarne ujęcie tajemnicy Kościoła nie pozostał niezauważony (Bihl, 2015; Bua, 2016; Routhier, 2010; Silanes, 1981).

Kolejny ważny impuls dla poszukiwania trynitarnych korzeni Kościoła dał dialog ekumeniczny (Madrigal Terrazas, 2017). W szczególności dialog z teologią prawosławną okazał się bardzo owocny dla trynitarnej odnowy eklezjologii. Ten wpływ ze strony prawosławia widoczny jest już w samych dokumentach Soboru Watykańskiego II (Spiteris, 2005). Jeszcze wyraźniej widać go w tzw. *Dokumencie monachijskim* (1982), będącym wynikiem drugiego plenarnego posiedzenia Międzynarodowej Komisji Wspólnej ds. Dialogu Teologicznego Między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym. Już sam jego tytuł jest wystarczająco wymowny: *Tajemnica Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Comisión Mixta, 1984). Opublikowany dwadzieścia pięć lat później (2007) *Dokument z Rawenny* był próbą wyciągnięcia konkretnych konsekwencji dla wewnętrznej organizacji Kościoła (Comisión Mixta, 2008)⁶.

Między Trójcą a Kościołem istnieje potrójny związek, który można podsumować formułą „*Ecclesia de Trinitate*”. Zaproponował ją pod koniec lat trzydziestych XX wieku Yves Congar, wskazując, że Kościół pochodzi od Trójcy (*Ecclesia de Trinitate*) i składa się z ludzi (*Ecclesia ex hominibus*) (Congar, 1937). Congar inspirował się stwierdzeniem św. Cypriana, zgodnie z którym Kościół jest ludem zjednoczonym „*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti*” (*De dominica*

6 Na temat Dokumentu z Rawenny, por. Urmański, 2015.

oratione, 23⁷). Rozwijając znaczenie tego „*de Trinitate*”, belgijski teolog Gérard Philips (główny redaktor *Lumen Gentium*) wydobywa na jaw potrójną trynitarną przyczynowość Kościoła. Trójca jest przyczyną sprawczą Kościoła; jest przyczyną formalną (lub *quasi*-formalną), ponieważ inspiruje jego konfigurację ministerialną i hierarchiczną; jest też przyczyną celową, ponieważ Kościół podąża ku Trójcy (Philips, 1968, s. 116⁸). Ten potrójny związek przyczynowy Kościoła z Trójcą Świętą znajduje także wyraz we wspomnianym *Dokumencie monachijskim* (1982), w którym stwierdza się: „Kościół znajduje swój wzór, swój początek i swój cel w tajemnicy Boga Jedynego w trzech Osobach” (Comisión Mixta, 1984, s. 99). Bruno Forte przyjął te trzy relacje Trójcy i Kościoła za zasadę strukturyzującą jego eklezjologię: „Trójca jest źródłem, formą i ojczyzną jedności eklezjalnej; źródłem, z którego się rodzi, obrazem, którym się inspiruje i celem, do którego zmierza w czasie” (Forte, 1996, s. 72; por. Semeraro, 1997).

Poniżej zostanie podjęta próba ukazania, jak należy konkretnie rozumieć stwierdzenie, że Trójca Święta jest źródłem, formą i przeznaczeniem Kościoła.

3.1. Źródło

Sobór Watykański II przedstawił Kościół jako tajemnicę, która wypływa ze świętej tajemnicy Boga. Wybór Soboru, który zdecydował się mówić o Trójcy *secundum munus trium Personarum*, wyjaśnia, dlaczego na pierwszy plan wysuwają się określenia Kościoła, odnoszące go do każdej z trzech Osób Boskich: „Lud Boży”, „Ciało Chrystusa” i „Świątynia Ducha” (LG 17). Aby zinterpretować trynitarnie pochodzenie Kościoła wyrażone w tych tytułach, należy wziąć pod uwagę, że imię każdej Osoby Boskiej implikuje dwa pozostałe, ponieważ trynitarna definicja osoby jest relacyjna. Bóg jest Ojcem, ponieważ na wieki zrodził Syna i razem z Nim tchnął Ducha Świętego. W teologicznej prezentacji trynitarnego pochodzenia Kościoła jedną z podstawowych kwestii jest odpowiednia koordynacja między różnymi tytułami trynitarnymi. Aby Kościół mógł być autentycznie *de Trinitate*, należy zachować równowagę w odniesieniu Kościoła do każdej z Osób Boskich. Trynitarnie tytuły Kościoła potrzebują się wzajemnie, ponieważ Osoby Boskie mogą być adekwatnie rozumiane tylko we wzajemnych relacjach.

Mówiąc o Kościele jako o „ludzie Bożym” należy podkreślić, że ten Bóg jest „Bogiem i Ojcem naszego Pana Jezusa Chrystusa” (2 Kor 1,3; Ef 1,3; 1 Pe 1,3).

7 Cyprianus (1868), ss. 284-285.

8 Zdaniem Philipsa, przyimek „*de*” może oznaczać właśnie ten trzeci, eschatologiczny wymiar relacji między Trójcą a Kościołem. Natomiast Charles Journet, w celu większej klarowności, preferuje określanie tego trzeciego wymiaru przez wyrażenie „*Ecclesia ad Trinitatem*” (Journet, 1972, s. 929).

Mówienie tylko o „Bogu” bez wyraźnego stwierdzenia, że jest to „Bóg Ojciec”, zatrzełoby jego fundamentalną więź z Synem i Duchem Świętym. Wyraźnie trynitarnie przedstawienie pochodzenia Kościoła musi pokazywać, że jest on „Ludem Boga Ojca”. Kościół narodził się z Boga Ojca, z Jego inicjatywy zbawienia rodzaju ludzkiego i ponownego zjednoczenia go w jedną rodzinę dzieci w Synu przez Ducha Świętego. Święty Paweł podkreśla, że Bóg posłał Syna i Ducha, aby nas zbawili (Ga 4,4-6). Godny docenienia wysiłek Soboru, mający na celu usytuowanie pochodzenia Kościoła w planie zbawienia, który pochodzi od Boga Ojca, nie znalazł wystarczającego odzwierciedlenia w bibliografii teologicznej, chociaż można znaleźć też wyjątki (Domínguez Asensio, 1999; Knittel, 2000; Tillard, 1987, ss. 13-101).

Dwa Boskie posłania, które pochodzą od Ojca, należy rozpatrywać w ich jedności, bez oddzielania ekonomii Syna i Ducha. Ta afirmacja trynitarna musi mieć swoje konsekwencje w opracowywaniu eklezjologii. Zarówno odniesienia chrystologiczne, jak i pneumatologiczne są niezbędne dla bytu Kościoła i nie można pomijać żadnego nich. Niektórzy teologowie mówili o deficycie pneumatologicznym w teologii łacińskiej, posuwając się nawet do stwierdzeń o jej „chrystomonizmie” lub „chrystologizmie”. Z drugiej strony, pojawiający się nieraz „pneumatomonizm” uwydatnia obecność Ducha Świętego, zapominając o działaniu Syna. Tak było w przypadku niektórych protestanckich poglądów na Kościół, jak i u niektórych posoborowych autorów katolickich. Zamiast jednostronnego akcentowania chrystologicznego i pneumatologicznego pochodzenia Kościoła, potrzebna jest jednak prawdziwie trynitarna eklezjologia, zdolna połączyć misje Syna i Ducha Świętego (por. Ga 4,4-6). W tym kierunku idą ciekawe propozycje tych teologów, którzy przedstawiają Kościół jako Ciało Chrystusa namaszczonego przez Ducha Świętego (Militello, 2003; Mühlen, 1968).

3.2. Forma

Dokument monachijski (1982), przedstawiając relację między tajemnicą Kościoła a tajemnicą trynitarną, stwierdza, że „elementy instytucjonalne (Kościół) nie powinny być niczym więcej niż tylko widzialnym odbiciem rzeczywistości tajemnicy” (Comisión Mixta, 1984, s. 99). W sensie ogólnego stwierdzenia jest to niezaprzeczalne, chociaż trudniej o zgodę co do sposobu, w jaki należy rozumieć tę relację między tajemnicą Trójcy a widzialną strukturą Kościoła. Wydaje się, że można wyróżnić trzy możliwe modele trynitarnego ustrukturyzowania Kościoła.

Pierwszą linię refleksji odnaleźć można w dialogu teologicznym między katolikami i prawosławnymi, gdzie próbuje się wyciągnąć konkretne konsekwencje z podstawy teologicznej ustanowionej w dokumencie monachijskim. W tym celu *Dokument z Rawenny* (2007) wraca do jednego z kanonów *Konstytucji Aposto-*

skich, pisma kościelnego pochodzącego z końca czwartego wieku, które prawdopodobnie powstało w Syrii. Kanon 34 *Konstytucji* próbuje uregulować stosunki między biskupem metropolitą każdego narodu a pozostałymi biskupami. Ten główny biskup jest nazywany „pierwszym” (*protos*) i „głową” (*kefalé*) pozostałych biskupów. W ten sposób potwierdzony zostaje prymat zgodny z synodalnością lub komunią między biskupami. Dokument z Rawenny proponuje rozszerzenie tych wymiarów prymatu i soborowości na trzy istniejące poziomy w Kościele: lokalny, regionalny i powszechny. Na szczeblu lokalnym biskup ma pierwszeństwo w stosunku do swoich kapłanów i ludu. Na poziomie regionalnym (zgodnie ze znaczeniem, jakie nadaje mu kanon 34), każdy biskup metropolita jest „*protosem*” w stosunku do pozostałych biskupów swojej prowincji; jednocześnie patriarchowie pięciu głównych stolic (Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy) pełnią rolę „*protosów*” wśród metropolitów swojego terytorium. Wreszcie w Kościele powszechnym biskup Rzymu działa jako „*protos*” pośród pięciu patriarchów. Ten prymat na trzech poziomach struktury Kościoła nie stoi w sprzeczności z jego koncyliarnością, tak jak komunია trynitarna nie zostaje zerwana przez fakt, że Ojciec jest Pierwszym (*protos*), od którego pochodzą Syn i Duch Święty. Zarówno w Trójcy, jak i w Kościele istnieje porządek (*taxis*) (Comisión Mixta, 2008, s. 310, 322).

Teolog grecko-prawosławny Ioannis Zizioulas przedstawił tę propozycję trynitarnego ufundowania struktury Kościoła na spotkaniu grupy dialogu w Rawennie (Kasper & Deckers, 2008, s. 223). Jego wkład jest spójny z tworzoną przez niego eklezjologią, w której wspomniany kanon 34 *Konstytucji Apostolskich* jest cytowany w celu połączenia prymatu i komunii (Zizioulas, 1985, s. 133-136). Propozycja Zizioulasa ustanawia również ścisły związek między kapłaństwem hierarchicznego w Kościele, a trynitarną teologią Ojca jako początku i przyczyny Syna i Ducha Świętego (Zizioulas, 2006, s. 145-149).

Drugi rodzaj inspiracji trynitarniej w ukazywaniu struktury Kościoła można znaleźć u teologów krytycznych wobec wizji nakreślonej powyżej. Nie zgadzają się oni z akcentowaniem prymatu Ojca, który tradycja łacińska nazywa „*primatus*”, a grecka „*monarchia*”. Ich zdaniem, ta trynitarna monarchia Ojca prowadziłaby do zbyt „hierarchicznej” eklezjologii. Stąd teologowie tacy jak Greshake optują za eklezjologią bardziej egalitarną, inspirowaną trynitarną teologią komunii. Termin „komunia” ma ich zdaniem tę zaletę, że można go zastosować zarówno do Kościoła, jak i do Trójcy. Jako kategoria eklezjologiczna pojawił się on w panoramie teologicznej w latach Soboru Watykańskiego II, a utrwalił się w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku (Pié i Ninot, 2015, s. 160-170). Później jego użycie w teologii trynitarniej zaczęło się upowszechniać (Mangnus, 2003).

Gisbert Greshake zbudował całą swoją teologię w oparciu o *communio*. Sam Bóg jest *communio* - wskazuje Greshake „tym *communio*, w którym trzy Osoby Boskie w ramach trilateralnej wymiany miłości urzeczywistniają jedno życie Boże jako wzajemne komunikowanie siebie samych” (Greshake, 2007, s. 179). Na obraz tej trynitarnego *communio* powinna się strukturyzować *communio* kościelna. Różnice między członkami Kościoła, na przykład te dotyczące posług i władzy, pozostają zawsze w służbie komunii ludzi z Bogiem i ludzi między sobą. W Trójcy Świętej ma miejsce perychoreza: jedyna Boska istota istnieje w trzech Osobach i jest całkowicie w każdej z nich. Każda z Boskich Osób – w trynitarnego wizji Greshake’a – otrzymuje Boskie życie od pozostałych i daje im je. Stąd nie do zaakceptowania jest mówienie o prymacie Boga Ojca. Na obraz Trójcy, każdy z członków Kościoła „posiada swoją najgłębszą rzeczywistość w przyjmowaniu wszystkiego i oddawaniu wszystkiemu w ramach wielokształtnej sieci” (Greshake, 2007, s. 383).

Nie brakowało oczywiście krytyki, kierowanej pod adresem tej trynitarnego eklezjologii komunii, wskazującej na zapomnienie w niej o tym, że Trójca Święta i Kościół nie są komunią w tym samym sensie. Sobór Laterański IV (1215) potwierdził, że „nie można stwierdzić jakiegoś podobieństwa między Stwórcą a stworzeniem bez stwierdzenia jeszcze większej różnicy między nimi” (DH 806). Tekst soborowy jest często cytowany bez wyjaśnienia jego bezpośredniego kontekstu. Pierwotnie wskazywał on na różnicę między jednością kościelną a jednością trynitarną, przyznając rację Piotrowi Lombardowi przeciwko Joachimowi z Fiore (Canobbio, 2006). Trudność teologii zbudowanych wokół kategorii *communio* polega na tym, że zawarta jest w nich intencja (deklarowana lub nie) podkreślenia fundamentalnej równości wszystkich członków, stanów i posług w Kościele, przez co rzutuje się w nich na samego Boga określony model eklezjologiczny. Wracając do przykładu Greshake’a, jego teologia trynitarna nie przyznaje Ojcu należnego Mu miejsca jako Źródła Syna i Ducha Świętego⁹. Można się domyślać, że teolog czyni tak, by podtrzymać bardziej egalitarną wizję Kościoła. Jednak nie wszystkie eklezjologie komunii przejawiają takie trudności: była już wspomniana eklezjologia trynitarna Ioannisa D. Zizioulasa (1985, 2006), która przedstawia Ojca jako „przyczynę” Syna i Ducha Świętego. Również J.M.R. Tillard (1987) przedstawia trynitarną eklezjologię komunii, która szanuje odmienną Osób Boskich. Komunia kościelna jest dla Tillarda sakramentem „tajemnicy” zbawienia Bożego (por. Ef 3,6). Niektórzy autorzy w tradycji łacińskiej wolą unikać dwuznaczności związanej z terminem *communio* i proponują eklezjologię w kluczu trynitarnym, które nie miałyby u podstaw tego terminu (Ormerod, 2015; Ryliškytė, 2018).

9 Zająłem się tym zagadnieniem w: García Guillén, 2013.

3.3. Przeznaczenie

Konstytucja soborowa *Lumen gentium* eschatologicznemu charakterowi Kościoła poświęciła cały rozdział (VII), choć cała jest ona przesiąknięta przekonaniem, że Kościół jest w drodze do Boga. Kościół żyje między pierwszym a drugim przyjściem Chrystusa. Wielką zaletą *Lumen gentium* jest to, że ten pielgrzymujący charakter Kościoła podkreśla się w niej na sposób jednoznacznie trynitarny (LG 17.47.51.69). Można ustalić paralelę między pierwszym rozdziałem, który umieszcza korzenie Kościoła w trynitarnej tajemnicy Boga, a siódmym, w którym podkreśla się jego trynitarne przeznaczenie. „*Ecclesia de Trinitate*” to także „*Ecclesia ad Trinitatem*”. Kościół narodził się z Trójcy i żyje w drodze do Trójcy.

Kościół uświadamia sobie swój charakter trynitarny poprzez misję. Jako Kościół pielgrzymujący jest wezwany do głoszenia każdemu mężczyźnie i kobiecie świętej tajemnicy, z której on sam wypływa. Rodzi się on z posłania (*missio*) Syna i Ducha na świat oraz z misyjnego posłania Jezusa, które ma również formę trynitarą: „jak Ojciec mnie posłał, tak i ja was posyłam; Przyjmijcie Ducha Świętego” (J 20, 21). Czas Kościoła to „międzyczas” (cf. Forte, 1996, s. 315; Juhás, 2008), ponieważ jego historyczna ścieżka biegnie pomiędzy misją trynitarą, która go zrodziła, a przeznaczeniem trynitarzym, do którego zmierza. Dlatego należy zawsze podkreślać, że misja Kościoła ma charakter trynitarny: „czuje się on pobudzony (...) przez Ducha Świętego do współpracy w realizacji planu Bożego, który uczynił Chrystusa zasadą zbawienia całego świata” (LG 17).

Eschatologiczną tożsamość Kościoła przeżywa się szczególnie mocno w sferze sprawowania liturgii (SC 8.83.120.122). Kościół, celebrując tajemnicę Jezusa Chrystusa, doświadcza, że wszystko przychodzi do niego od Ojca przez Syna w Duchu. Jednocześnie w Duchu przez Syna mamy dostęp do Ojca. Ten podwójny ruch trynitarny (zstępujący i wstępujący), którego doświadczamy w liturgii, odpowiada początkowi i przeznaczeniu Kościoła w Trójcy. Dlatego eklezjologia trynitarzna jest z konieczności eklezjologią eucharystyczną (Fontbona, 1994).

4. „TRÓJCA ŚWIĘTA BĘDZIE NASZYM PROGRAMEM SPOŁECZNYM”

Inną dziedziną, w której teologia stała się bardziej trynitarzna, jest refleksja teologiczna nad życiem społecznym. „Społeczność” jest tutaj rozumiana w szerokim sensie, obejmującym sfery ekonomii, polityki i sposobów organizacji społeczności. W ostatniej dekadzie ubiegłego wieku północnoamerykańska teolog Catherine Mowry LaCugna przedstawiła odważną propozycję teologii trynitarnej, która starała się ukazać „praktyczny” wymiar dogmatu o Trójcy w takich dziedzinach jak seksualność, polityka czy gospodarka (LaCugna, 1997, str. 373-414). To dążenie do

ukazania praktycznej strony doktryny trynitarnej należy rozumieć jako odpowiedź na dobrze znane oskarżenie oświeceniowego filozofa Immanuela Kanta:

„Z wziętej dosłownie doktryny trynitarnej nie sposób wydobyć jakiegos praktycznego znaczenia” (...), czy mamy oddawać cześć trzem, czy dziesięciu osobom – to kwestia, które uczeń zaakceptuje z równą łatwością, w jednym jak i w drugim przypadku (...), bo z takiej różnorodności nie sposób wyprowadzić żadnej reguły dla swojego postępowania” (Kant, 1971, s. 809).

Potwierdzenie „praktycznego” charakteru doktryny trynitarnej i jej zastosowania w sferach społecznych często wyraża się za pomocą sformułowania wymyślonego przez Nikołaja F. Fiodorowa, rosyjskiego filozofa z końca XIX wieku: „Dogmat o Trójcy jest naszym programem społecznym”. Różni autorzy podjęli się sformułowania teologii trynitarnej z implikacjami społecznymi. W niniejszym studium zostanie wyróżnionych trzech autorów, związanych z trzema różnymi tradycjami chrześcijańskimi: niemiecki ewangelik Jürgen Moltmann, indyjski prawosławny Geevarghese Mar Osthathios i brazylijski katolik Leonardo Boff. Autorzy ci, różnie stawiając akcenty, wskazują na potrzebę inspirowania przez doktrynę trynitarą modeli organizacji ekonomicznej i społecznej¹⁰. Jürgen Moltmann jest bardzo krytyczny wobec monarchicznego i patriarchalnego obrazu Boga, którego źródłem jest Ojciec; zamiast tego proponuje Trójcę rozumianą jako komuniam Ojca i Syna i Ducha Świętego (Moltmann, 1986, s. 207-238). Mar Osthathios, wychodząc od bolesnego indyjskiego doświadczenia społeczeństwa podzielonego na kasty, kontempluje obraz Boży obecny w każdym człowieku jako czynnik równości wszystkich ludzi, co należy przełożyć na projekt sprawiedliwości społecznej i model działania społeczno-politycznego: społeczeństwo bezklasowe, pojedyncza rodzina ludzka inspirowana wzorem Świętej Trójcy (Geevarghese, 1980). Natomiast Leonardo Boff znajduje w wierze trynitarnej kryterium oceny dwóch dominujących systemów politycznych i ekonomicznych: indywidualizm kapitalistyczny jest, jego zdaniem, sprzeczny z komunią trynitarą, podobnie jak socjalizm, którego model społeczeństwa kolektywistycznego nie bierze pod uwagę różnic między ludźmi i relacji, które muszą zostać ustalone (Boff, 1987, s. 184-190).

Wspomniane teologie są przykładami coraz częściej pojawiających się wizji doktryny trynitarnej o wyraźnym wpływie społecznym, ustanawiającej ścisły związek między sposobem pojmowania Boskiej Trójcy a sposobami organizacji społecznej.

10 Podsumowanie poglądów każdego z tych trzech autorów można znaleźć w: del Cura Elena, 2000; Hilberath, 1990.

czeństwa. Aby zapewnić podstawę teologiczną społeczeństwom demokratycznym i partycypacyjnym, wybiera się model trynitarny oparty na wzajemnej perychorezie lub *communio* osób Boskich. Ta wizja Boga oświeśla istnienie wspólnot politycznych, w których wszyscy członkowie są równi i wezwani do udziału i współpracy w ich budowaniu.

Historyczno-teologicznym odniesieniem do tego związku między teologią trynitarną a wizją polityczną jest dobrze znany artykuł Erika Petersona „Monoteizm jako problem polityczny” (Peterson, 1994). U szczytu ideologii narodowo-socjalistycznej Peterson starał się pokazać związek między jednolitą koncepcją Boga a absolutystycznymi poglądami na to, co polityczne. Teza Petersona była kwestionowana, zarówno w aspekcie jej roszczeń historycznych jak i jej znaczenia teologicznego (Essen, 2004; Kosłowski, 1981; Theobald, 1991). Mimo to często przytacza się ją, aby powiązać wizję jednolitej boskości z władzą absolutną i, przy okazji, zaproponować trynitarną teologię komunii jako podstawę lub wsparcie określonej wizji ekonomicznej, politycznej lub społecznej.

Przytaczane powyżej propozycje poddają pod ocenę różne modele ekonomiczne, polityczne i społeczne z punktu widzenia wiary trynitarniej. Niektórzy autorzy chcieli pójść jeszcze dalej, wychodząc poza zwykłe wygłaszanie zasad teoretycznych; wśród nich jest np. Argentyńczyk Enrique Cambón, który przedstawia konkretne propozycje w książce „Trójca, model społeczny”. Autor związany jest z ruchem Focolari. Kierując się charyzmatem jedności właściwym dla tego ruchu, stara się jasno określić, „co może oznaczać konkretne działanie według perychoretyczno-trynitarnego stylu życia w różnych dziedzinach egzystencji międzyludzkiej i społecznej” (Cambón, 2000, s. 153).

5. WNIOSKI

Droga przebyta w niniejszym studium potwierdza, że sytuacja teologii trynitarniej radykalnie się zmieniła. Teologia trynitarna wyraźnie wpłynęła, ale i była pod wpływem pozostałych traktatów teologicznych. Bez wahania można więc potwierdzić, że w czterech wskazanych obszarach - antropologii teologicznej, teologii rodziny, eklezjologii i moralności społecznej - dokonała się trynitarna odnowa teologii. Święty Tomasz z Akwinu powiedział, że podmiotem teologii jest Bóg. Na wszystko patrzy się w niej *sub ratione Dei* (ST, I, q. 1, a. 7). Dziś jesteśmy bardziej świadomi, że nie wystarczy mówić o „Bogu” bez dalszych dookreśleń. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że chodzi o Ojca, Syna i Ducha Świętego. Każdy traktat teologiczny musi

czierać światło z trynitarnej tajemnicy Boga, a nie z ogólnego i przedtrynitarne go pojęcia boskości¹¹.

Obok tej, generalnie pozytywnej, oceny należy zwrócić uwagę na pewne niebezpieczeństwa, które niesie ze sobą wspomniana odnowa. Chwilami wydaje się, że od deficytu trynitarne go, na który zwrócili uwagę Rahner i Balthasar, przeszliśmy do swego rodzaju trynitarnej inflacji traktatów. Dwie ostatnie sekcje pozwoliły zauważyć pewne nadużycia w stosunku do Tajemnicy Bożej. Mają one miejsce tam, gdzie próbuje się legitymizować swoje poglądy na Kościół i społeczeństwo, wskazując na fundamenty trynitarne. Tak jest w przypadku niektórych wizji Kościoła i społeczeństwa jako komunii i perychorezy, które powstały jako reakcja na nazbyt hierarchiczną i monolityczną wizję tych rzeczywistości. Choć propozycje te są sugestywne, łatwo jest podejrzewać, że czasami to, czego chcą bronić w odniesieniu do Kościoła i polityki, jest wtórnie rzutowane na byt Boży (Kilby, 2000).

Z drugiej strony, istnieje ryzyko, że ludzkie rzeczywistości, które mają zostać oświetlone światłem Trójcy, zostaną przez Trójcę „wchłonięte”. Przykładem jest trynitarne teologia małżeństwa zaproponowana przez Karla Bartha, w której otwarte pozostaje pytanie, czy miłość mężczyzny i kobiety jest cenna sama w sobie, czy też jest postrzegana jako blade odbicie rzeczywistości trynitarnej (Cf. H. Zahrnt, 1966, ss. 104-154).

Aby teologia trynitarne była owocna, konieczne jest zatem obustronne powiązanie między teologicznym traktatem o Bogu a pozostałymi traktatami. Wtedy swoje miejsce będzie miało najpierw zstępujące oświecenie (*katalogia*) od strony Trójcy ku innym rzeczywistościom. Z kolei trynitarne tajemnica Boga sama będzie mogła zostać lepiej wyrażona i rozumiana, gdy będzie oświetlać inne rzeczywistości (analogia wstępująca). Pomiedzy oboma kierunkami analogii nie może być jednak doskonałej symetrii: wspomniane powyżej nadużycia wskazują na ryzyko myślenia Boga na obraz człowieka. Stąd w obliczu tego typu propozycji pilnie trzeba przypomnieć wezwanie Soboru Laterańskiego IV, by mieć na względzie „zawsze większą różnicę” między Bogiem a rzeczywistością ludzką.

11 To twierdzenie nie poddaje bynajmniej w wątpliwość prawomocności traktatu *De Deo uno*. Teologiczne podejście do Boga od strony jedności zyskało błyskotliwą obronę w: Bonino, 2016, ss. 85-126. Wbrew temu co nieraz się twierdzi, św. Tomasz z Akwinu „nie ogłasza najpierw traktatu *De Deo uno*, a dopiero potem *De Deo trino*, ale buduje jedną *consideratio de Deo* (...), która zajmuje się dwoma aspektami tej samej rzeczywistości” (G. Emery, 2008, s. 64).

Bibliografia:

- Ales Bello, A. (2018). „L'antropologia duale come imago Dei”. *Teresianum*, 69, ss.391-410.
- Augustinus (1968), *De Trinitate libri XV*. (W. J. Mountain & F. Glorie, Ed.). Turnholti: Brepols.
- Balthasar, H. U. von. (1989). *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit* (5.a ed.). Trier: Johannes Verlag.
- Balthasar, H. U. von. (1985). *Theologik II: Wahrheit Gottes*. Einsiedeln: Johannes.
- Balthasar, H. U. von. (1987). *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*. Einsiedeln: Johannes.
- Bergamo, A. (2016). *Identità reciprocanti: Figure e ritmica di antropologia trinitaria*. Roma: Città Nuova.
- Bihl, B. (2015). *Die Kirche als Abbild der Dreifaltigkeit: Untersuchung der trinitarischen Ekklesiologie aus katholischer Perspektive*. Sankt Ottilien: EOS Verlag.
- Boff, L. (1987). *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Madrid: Paulinas.
- Bonino, S. T. (2016). *Dieu, Celui qui est. De Deo ut uno*. Paris : Parole et Silence.
- Breuning, W. (1970). *Trinitätslehre*. W: H. Vorgrimler & R. Van Der Gucht (red.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*, Bd. 3 (ss. 21-36). Freiburg: Herder.
- Bua, P. (2016). *L'Ecclesia de Trinitate al Vaticano II. I testi conciliari, il loro retroterra e la loro recezione*. W: G. Tangorra (red.), *La Chiesa, mistero e missione. A cinquant'anni dalla Lumen gentium (1964-2014)* (ss. 73-90). Città del Vaticano: Lateran University Press.
- Cambón, E. (2000). *La Trinidad, modelo social*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Canobbio, G. (2006). *La Trinità e la Chiesa*. W: O. F. Piazza (red.), *La Trinità e la Chiesa. In dialogo con Giacomo Canobbio* (ss. 25-77). Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Coda, P. (1998). *Sul concetto e il luogo di un' antropologia trinitaria*. W: P. Coda & Ch. Hennecke (Eds.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia* (ss. 123-135). Roma: Città Nuova.
- Coda, P. (2011). *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*. Roma: Città Nuova.
- Comisión Mixta internacional de diálogo teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa. (1984). „El Misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del Misterio de la Santísima Trinidad”. *Diálogo Ecuménico*, 18(63), ss.85-107. <http://summa.upsa.es/high.raw?id=0000001753&name=00000001.original.pdf>
- Comisión Mixta internacional de diálogo teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa. (2008). „Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la na-

- turaliza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad”. *Diálogo Ecuménico*, 43(136-137), ss.307-323.
- <http://summa.upsa.es/high.raw?id=0000029265&name=00000001.original.pdf>
- Comisión Teológica Internacional (2009), *Comunión y Servicio. La Persona humana creada a imagen de Dios*. Madrid: BAC.
- Concilio Vaticano II (1973). *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Volumen III, Pars I. Città del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis.
- Concilio Vaticano II (2000), *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*, 21 Noviembre 1964. W: *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones* (ss. 20-171) (LG). Madrid: BAC.
- Concilio Vaticano II (2000), *Constitución sobre la Sagrada Liturgia Sacrosanctum Concilium*, 4 Diciembre 1963. En *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones* (ss. 214-285) (SC). Madrid: BAC.
- Concilio Vaticano II (2000), *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia Ad Gentes Divinitus*, 7 Diciembre 1965. W: *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones* (ss. 822-909) (AG). Madrid: BAC.
- Congar, Y.-M.-J. (1937). „Ecclesia de Trinitate”. *Irenikon*, 14, ss.131-146.
- Cyprianus, T.C. (1868). *Opera omnia*. 3/1. (W. Hartel, Ed.). Vindobonae: Gerold.
- del Cura Elena, S. (2004). „«Creación *ex nihilo*» como «creación *ex amore*»: Su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios”. *Estudios trinitarios*, 39, ss.55-130.
- del Cura Elena, S. (2000). „Relevancia social y política de la teología trinitaria: Exposición y comentario”. *Corintios XIII*, 94, ss.109-139.
- Domínguez Asensio, J. A. (1999). „La Iglesia del Padre, una familia de hijos”. *Comunio* (Sevilla), 32, ss.235-271.
- Doms, H. (1967). *Zweigeschlechtlichkeit und Ehe*. W: J. Feiner & M. Löhrer (red.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Vol. 2, ss. 707-750). Einsiedeln: Benziger.
- Durand, E., & Holzer, V. (2008). *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle*. Paris : Cerf.
- Durand, E., & Holzer, V. (2010). *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle*. Paris : Cerf.
- Emery, G. (2008). *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Emery, G., & Levering, M. (2011). *The Oxford Handbook of the Trinity*. Oxford: Oxford University Press.
- Essen, G. (2004). „*Aufruhr in der metaphysischen Welt*“. *Notwendige Distinktionen im Begriff des Monotheismus*. W: M. Striet (red.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (ss. 236-270). Freiburg: Herder.

- Fontbona, J. (1994). *Comuni3n y Sinodalidad. La eclesiologfa eucarfstica despu3s de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J. M. R. Tillard*. Barcelona: Herder/Facultat de Teologia de Catalunya
- Forte, B. (1996). *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comuni3n y misi3n*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Garcfa Guill3n, D. (2020). „De la teologfa de la Trinidad a la teologfa trinitaria. La fecundidad de un camino de renovaci3n”. *Estudios trinitarios*, 54(2), ss.269-314.
- Garcfa Guill3n, D. (2013). „Origen, fundamento y meta: Gisbert Greshake y el misterio de Dios Padre”. *Estudios trinitarios*, 47(3), ss.451-99.
- Geevarghese, M. O. (1980). *Theology of Classless Society*. New York: Maryknoll.
- Gioia, L. (2008). *La connaissance du Dieu Trinit3 chez saint Augustin. Par del3 les embarras de l'analogie et de l'anagogie*. W: E. Durand & V. Holzer (Eds.), *Les sources du renouveau de la th3ologie trinitaire au XXe si3cle* (ss. 97-139). Paris: Cerf.
- Greshake, G. (2007). *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (5.a ed.). Herder: Freiburg.
- Hilberath, B. J. (1990). *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen: Orientierungen zur christlichen Rede von Gott*. Mainz: Gr3newald.
- Hunt, A. (2005). *Trinity. Nexus of the Mysteries of Christian Faith*. Maryknoll: Orbis Books.
- Journet, C. (1972). *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*. Napoli: D'Auria.
- Juan Pablo II (1988), *Carta Apost3lica Mulieris Dignitatem*. Madrid: BAC.
- Juan Pablo II (1994), *Carta a las familias Gratissimam sane*. Madrid: BAC.
- Juh3s, V. (2008). *Kirche in der Zwischenzeit. Geschichtlich-eschatologische Dimension der Ekklesiologie*. Romae: Pontificia Universit3 Gregoriana.
- Kant, I. (1971). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blo3en Vernunft*. Werke in zehn B3nden, Bd. VII (W. Weischedel, Ed.; 4.a ed.).
- Kasper, W., & Deckers, D. (2008). *Wo das Herz des Glaubens schl3gt. Die Erfahrung eines Lebens*. Freiburg: Herder.
- Kilby, K. (2000). „Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity”. *New Blackfriars*, 81, ss.432-445. <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2000.tb06456.x>
- Knittel, R. (2000). „La Chiesa “popolo del Padre”. Alcune considerazioni sulla prospettiva “patro-nomica” della Chiesa”. *Lateranum*, 66, ss.217-234.
- Koslowski, P. (1981). „Politischer Monotheismus oder Trinit3tslehre?“, *Theologie und Philosophie*, 56, 70-91.
- LaCugna, C.-M. (1997). *Dio per noi. La Trinit3 e la vita cristiana*. Brescia: Queriniana.
- L3ser, W. (1984). *Trinit3tstheologie heute. Ans3tze und Entw3rfe*. W: W. Breuning

- (red.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie* (ss. 19-45). Freiburg: Herder.
- Madrigal Terrazas, S. (2017). *La eclesiología trinitaria en perspectiva ecuménica*. W: J. P. García Maestro (red.), *Trinidad, comunión y unidad. X Congreso Trinitario Internacional* (ss. 53-88). Paulinas. <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/22650>
- Mangnus, S. (2003). „God as communio: The meaning of “communion” in contemporary trinitarian theology”. *Bijdragen*, 64, ss.39-67. <https://doi.org/10.2143/BIJ.64.1.830>
- Meloni, A. (2019). *L'analogia familiare della Trinità. Il contesto, la storia, un bilancio*. Assisi: Cittadella.
- Militello, C. (2003). *La Chiesa, “il corpo crismato”. Trattato di ecclesiologia*. Bologna: Dehoniane.
- Moltmann, J. (1986). *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina de la trinidad*. Salamanca: Sígueme.
- Mühlen, H. (1968). *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen* (3.a ed.). Paderborn: Schöningh.
- Ormerod, N. (2015). „A (non- communio) Trinitarian ecclesiology: Grounded in grace, lived in faith, hope, and charity”. *Theological Studies*, 76, ss.448-467. <https://doi.org/10.1177/0040563915593470>
- Ouellet, M. (2004). *„Divina Somiglianza”. Antropologia trinitaria della famiglia*. Città del Vaticano: Lateran University Press.
- Peterson, E. (1994). *Der Monotheismus als politisches Problem*. W: E. Peterson, *Theologische Traktate (Ausgewählte Schriften, 1)* (B. Nichtweiss, Ed.) (ss. 23-81).
- Echter: Würzburg.Philips, G. (1968). *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: Vol. I*. Barcelona: Herder.
- Pié i Ninot, S. (2015). *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (3.a ed.). Salamanca: Sígueme.
- Rahner, K. (1960). *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“*. W: *Schriften zur Theologie: Vol. IV* (ss. 103-133). Einsiedeln: Benziger.
- Rochetta, C. (2011). *Teologia della famiglia: Fondamenti e prospettive*. Bologna: Dehoniane.
- Routhier, G. (2010). *Vatican II et le renouveau ecclésiologique de la théologie trinitaire*. W: E. Durand & V. Holzer (Eds.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle* (ss. 217-246). Paris: Cerf.
- Ryliškytė, L. (2018). „Non-Communio Trinitarian Ecclesiology: Furthering Neil Ormerod’s Account”. *Irish theological quarterly*, 83, ss.107-127. <https://doi.org/10.1177%2F0021140018757880>

- Scognamiglio, E. (2008). *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria*. Ciniello Balsamo (MI): San Paolo.
- Scola, A. (1992). „L'immagine Dei e la sessualità umana. A proposito di una tesi originale della „Mulieris dignitatem””. *Anthropotes*, 12, ss. 61-73.
- Semeraro, M. (1997). *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*. Bologna: Dehoniane.
- Silanes, N. (1981). „La Iglesia de la Trinidad”. *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Smail, T. A. (2003). „In the Image of the Triune God”. *International Journal of Systematic Theology*, 5(1), ss.22-32. <https://doi.org/10.1111/1463-1652.00092>
- Soskice, J. M. (2006). „„Imago Dei” and Sexual Difference”. *Concilium*, 2006/1, 116-126. <http://www.pas.va/content/dam/accademia/pdf/sv109/sv109-soskice.pdf>
- Spiteris, Y. (2005). „La teología trinitaria ortodoxa como precomprensión de la „Lumen Gentium””. *Estudios trinitarios*, 39, ss.427-448.
- Theobald, C. (1991). *La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social*. W: P. Beauchamp (red.), *Monothéisme et Trinité* (ss. 99-137). <https://doi.org/10.4000/books.pusl.16809>
- Thomas Aquinas (1891-1892), *Summa theologiae. En Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu edita Leonis XIII P.M* (vol. VI-VII). (ST). Romae: Typographia Polyglotta S. C. De propaganda Fide.
- Tillard, J. M. R. (1987). *Église d'Églises. L'ecclésiologie de de communion*. Paris: Cerf.
- Urmański, S. (2015). *El documento de Rávena. El primado papal en el diálogo católico-ortodoxo*. Pamplona: Eunsa.
- Ware, K. (1986). „The human person as an icon of the Trinity”. *Sobornost*, 8, ss.6-23. http://trinityinyou.com/pdfs/the_Human_Person_as_an_Icon_of_the_Trinity.pdf
- Zahrnt, H. (1966), *Die Sache mit Gott. Die Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. München: Piper.
- Zizioulas, I. D. (1985). *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*. Crestwood NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Zizioulas, I. D. (2006). *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. London: T&T Clark.

THE TRINITARIAN RENEWAL OF THEOLOGY. SOME FRUITS

SUMMARY

Gisbert Greshake distinguishes between “Theology of the Trinity” and “Trinitarian theology”. The first designates a theological treatise among others, the second points to a trinitarian vision of all reality. The aim of this paper is to verify the renewal experienced by theological reflection on the Trinitarian mystery of God, trying to check if an authentic “Trinitarian theology” exists in the sense in which Greshake understands it. The path we have chosen consists of approaching four fields of reflection: anthropology, theology of the family, reflection on the Church and social doctrine. For each of them, we try to expose to what extent Trinitarian theology has been a renewal factor. We focus especially on ecclesiology, an area in which the influence of the Trinity has been most decisive. In particular, we look at the Trinity as the origin of the Church, as an inspiration to the institutional configuration of the Church, and as the eschatological destination to which the Church is heading.

Article submitted: 10.06.2020; accepted: 20.06.2020.

Domingo García Guillén

