


**Aneta Krupka**


Uniwersytet Szczeciński

---

aneta.krupka@usz.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-6604-4370>

## Modele jako forma organizacji wiedzy teologicznej

 <https://doi.org/10.15633/ps.26402>

Aneta Krupka – doktor teologii w zakresie teologii dogmatycznej (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) i magister socjologii (Uniwersytet Jagielloński). Adiunktka w Katedrze Teologii Systematycznej Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego.

---

**Article history** • Received: 7 Sep 2022 • Accepted: 3 Oct 2022 • Published: 30 Dec 2022

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

## Abstract

### *Models as a Form of Theological Knowledge*

This article deals with the use of models in contemporary theology. The first part of the concerns the methodological issues related to the organization of knowledge in the form of models. Particular attention was paid to the similarities and differences between theology and other sciences. The second part of the article relates the general considerations to specific types of theological models. Trinitarian models, soteriological models and the nuptial model are characterized in turn from the perspective of the methodological challenges they bring. The conducted analysis made it possible to see both the advantages and limitations of the use of these models in theology, as well as the potential for development. The comparison of the models also provided an initial perspective of responding to the methodological challenges of contemporary theology — primarily in the aspect of organizing and expressing theological knowledge.

**Keywords:** theological models, models of the Trinity, soteriological models, the nuptial model

---

## Abstrakt

### *Modele jako forma organizacji wiedzy teologicznej*

Artykuł podejmuje temat stosowania modeli we współczesnej teologii. Pierwsza część rozważań dotyczy metodologicznych kwestii związanych z organizowaniem wiedzy w formie modeli. Szczególną uwagę zwrócono na podobieństwa i różnice pomiędzy teologią i innymi naukami. Druga część artykułu odnosi te rozważania o ogólniejszym charakterze do konkretnych rodzajów modeli teologicznych. Kolejno: modele trynitarne, modele soteriologiczne oraz model nupcjalny zostały scharakteryzowane z perspektywy metodologicznych wyzwań, jakie ze sobą niosą. Przeprowadzona analiza pozwoliła dostrzec zarówno zalety, jak i ograniczenia stosowania tych modeli w teologii, widząc jednak ich potencjał. Porównanie modeli dało także wstępną perspektywę odpowiedzi na metodologiczne wyzwania współczesnej teologii — przede wszystkim w aspekcie organizowania i wyrażania wiedzy teologicznej.

**Słowa kluczowe:** modele teologiczne, modele trynitarne, modele soteriologiczne, model nupcjalny

---

Jednym z pytań, które nurtuje współczesną naukę, w tym także teologię, jest pytanie o sposób organizacji wiedzy. Zagadnienie to wydaje się być częścią szerszego poszukiwania ram ludzkiego poznania, przywołując bardzo pierwotne i uniwersalne pytanie o prawdę. Jedną z propozycji metodologicznego przemyślenia sposobu organizacji wiedzy teologicznej jest organizowanie jej w formie modeli. Artykuł podejmuje próbę przedstawienia wyzwań związanych z zastosowaniem modeli w teologii. Ogólne rozważania metodologiczne zostaną odniesione do trzech rodzajów modeli: trynitarного, soteriologicznego oraz nupcjalnego.

## 1. Modele jako odpowiedź na współczesne wyzwania metodologiczne

Precyzując metodologiczne zastosowanie pojęcia modelu, warto te rozważania zakorzenić w porównaniu metodologicznych wyzwań teologii i innych nauk, zwracając uwagę zarówno na podobieństwa, jak i istotne różnice. Tomasz Węćławski, podejmując kwestie porównawcze teologii z innymi naukami, wyróżnia trzy zagadnienia istotne dla określenia metodologicznych zasad w teologii: wewnętrzną racjonalność, rolę autorytetu oraz funkcję pamięci (jako łącznika pomiędzy przeszłością i przyszłością)<sup>1</sup>. Pierwsza z nich jednocześnie pozwala na porównanie teologii do innych nauk, jak i wskazanie jej swoistości. Druga i trzecia, jego zdaniem, przedstawiają się jako szczególne dla teologii.

Węćławski zwraca jednocześnie uwagę, że teologia, którą można nazwać „graniczną dyscypliną racjonalności” może swoją wewnętrzną racjonalność badać na dwa, pozornie sprzeczne ze sobą sposoby<sup>2</sup>. Po pierwsze, teologia jako nauka tworzy system, godząc się na obecność w nim pojęć i twierdzeń, które nie są w nim dane bezpośrednio. Najkrócej można to nazwać koniecznością metafizyki.

Po drugie jednak, teologia jest zobowiązana zgodzić się, że ostatecznym kryterium prawdy jest w niej zbawcze wydarzenie Paschy Jezusa Chrystusa. Zdaniem Węćławskiego, nie pozwala to uczynić z teologii nauki jedynie abstrakcyjnej, dla której finalnym kryterium byłaby osta-

---

1 Por. T. Węćławski, *Metodologia teologii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 9.

2 Por. T. Węćławski, *Metodologia teologii*, s. 10–11.

teczna idea (Boga) lub uniwersalny system myślowy (nawet najbardziej spójna metafizyka)<sup>3</sup>. Według niego:

uznanie konkretnej historii jednego człowieka – Jezusa z Nazaretu – i wszystkich jej następstw za fundament tego, czym teologia chrześcijańska zajmuje się jako taka właśnie, stanowi równocześnie aksjomat i trudność tej teologii. Można powiedzieć nieco inaczej: jest to taki aksjomat, przed którym teologia na różne sposoby próbuje się uchylać i uciekać, zarówno historycznie jak współcześnie<sup>4</sup>.

Te „ucieczki”, zdaniem Węcławskiego, objawiają się przede wszystkim tym, że teologia zatrzymuje się na poziomie opisu doświadczenia (religijnego), zachowując jedynie formalne odniesienie do Boga<sup>5</sup>. Wydaje się, że zasygnalizowany w ten sposób problem może być dla teologii zarówno ryzykiem, jak i szansą. Na pewno zaś, jest dla niej wyzwaniem, które z jednej strony pozwala korzystać z zalet i osiągnąć współczesnych nauk, a z drugiej strony domaga się stałej czujności i specyficznego rodzaju weryfikacji twierdzeń formułowanych w naukach teologicznych.

Oprócz powyższych wątków, istotna wydaje się kwestia zarówno wyrażania, ale także organizowania wiedzy teologicznej, co stanowi dwa powiązane ze sobą zagadnienia. Chrystocentryzm, wyraźnie wyakcentowany w myśli Soboru Watykańskiego II, niejako wymusza na teologach wpisywanie debat teologicznych w kontekst jedyne, powszechnego dzieła zbawczego. Przekładając to na metodologiczną procedurę badawczą, może to oznaczać zaproszenie, aby nie koncentrować się tylko na prawdziwości poszczególnych dogmatów i twierdzeń teologicznych, ale dążyć do opisu bardziej złożonego, ukazującego powiązanie treści w ramach jednego Objawienia, którego przedmiotem jest sam Bóg w Jezusie Chrystusie<sup>6</sup>. Bóg, pozostając niezgłębioną tajemnicą, sprawia, że to właśnie w Chrystusie ta tajemnica staje się objawiona i podarowana światu<sup>7</sup>. Pamięć o tym fundamencie pozwala (przynajmniej

3 Por. T. Węcławski, *Metodologia teologii*, s. 10.

4 T. Węcławski, *Metodologia teologii*, s. 11.

5 Por. T. Węcławski, *Metodologia teologii*, s. 11.

6 Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*, 2–4.

7 Por. H. U. von Balthasar, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 29.

częściowo) uniknąć obydwu niebezpieczeństw, na które wskazywał Węclawski: zarówno zatrzymania się na opisie doświadczenia religijnego człowieka, jak i pograżenia się teologii w rozważaniach nadmiernie abstrakcyjnych.

Aby podjąć się całościowego porządkowania wiedzy teologicznej, jedną z propozycji jest przedstawianie wiedzy w formie modeli, których funkcją w nauce jest – mówiąc bardzo ogólnie – właśnie organizowanie wiedzy. Jak pisze Ian G. Barbour w swojej klasycznej już publikacji, modele są „symbolicznym przedstawieniem, w określonym celu, wybranych aspektów zachowania jakiegoś złożonego systemu”<sup>8</sup>. Zarówno wybiórczość, jak i wymiar symboliczny sugerują pewien rodzaj redukcji organizowanej w ten sposób wiedzy. Redukcja ta, zwłaszcza w teologii, może mieć zaletę podkreślenia, że przedmiot pracy teologa jest zawsze większy niż adekwatność naukowych narzędzi służących do jego opisu. Dotyczy to nie tylko tego, że Bóg (nawet w aspekcie Objawienia) przekracza człowieka, ale także tego, że to doświadczenia spotkania z Bogiem przekracza ludzką zdolność jego pełnego opisu.

Zależnie od rozłożenia akcentów można postawić diagnozę, że jest to coś właściwe tylko (lub przede wszystkim) teologii; ale można także dostrzec w tym istotne podobieństwa do wysiłków innych nauk. Z jednej strony wyłącznie teologia jest w sensie ścisłym taką dziedziną wiedzy, której przedmiot przekracza granice empirycznie weryfikowalnego doświadczenia. W każdej innej dyscyplinie, nawet tak abstrakcyjnej jak matematyka, przedmiot jest znacznie bardziej określony.

Z drugiej jednak strony po oświeceniowym optymizmie wiary w moc „szkiełka i oka” z coraz większą świadomością do współczesnego człowieka dociera prawda o tym, że jego poznanie może mieć charakter jedynie fragmentaryczny. Dobrze obrazuje to różnica pomiędzy potocznym a naukowym sposobem posługiwania się pojęciem „teorii”. Kolokwialne i deprecjonujące „to tylko teoria” w nauce urasta do rangi swoistego komplementu. Jak wyjaśnia to Michał Heller:

wyrażenie teoria w nauce jest wyrażeniem nobilitującym. Bez przesady można powiedzieć, że celem działalności naukowej jest tworzenie teorii. Najogólniej

8 I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984, s. 10–11.

rzecz ujmując, teoria jest logicznie powiązaniem układem faktów doświadczalnych, praw przyrody i hipotez wyjaśniających. Nie ma *nagich faktów*; fakty stają się znaczące tylko w świetle teorii, a niekiedy bez pomocy teorii faktów w ogóle nie da się dostrzec<sup>9</sup>.

We współczesnym spojrzeniu na naukę może to oznaczać, że systematyczność refleksji nie domaga się organizacji jej efektu w kompletny, zamknięty system. Zwłaszcza całościowe opracowania szerokich segmentów wiedzy mają status teorii, we wskazanym, naukowym tego słowa rozumieniu.

Teologia, a częściowo także inne dziedziny wiedzy coraz lepiej uświadamiają sobie, że ich ograniczenie, czy mówiąc pozytywnie złożoność, jest także związane z rozległością przedmiotu badawczego. Pokora badacza pozwala przyznać, że właściwie każda dziedzina wiedzy zmagają się z tym, że jej przedmiot i narzędzia do jego badania są ciągle ograniczone. Nawet pomimo coraz bardziej dokładnych komputerów, rozwoju narzędzi pomiarowych i programów analitycznych, ludzka zdolność do precyzyjnego eksplorowania i opisywania świata jest ciągle ograniczona. Ze szczególnym rodzajem tego ograniczenia mamy do czynienia tam, gdzie przedmiotem wiedzy jest osobowy podmiot. W naukach dotyczących człowieka będzie to on sam; w teologii będzie to zarówno Bóg, jak i człowiek. Jest więc możliwe w sposób dość jednoznaczny, według ustalonych kryteriów, opisać czyjąś wagę, gęstość kości, procesy biochemiczne w mózgu i tym podobne. Nieco większej trudności dostarcza próba wyznaczenia prawdopodobnych i możliwych kierunków zmiany społeczeństw albo skategoryzowanie ludzkich zachowań, postaw oraz opisanie sfery symbolicznej danej kultury. Sprawę komplikuje tutaj założenie, że mamy do czynienia z wolnymi podmiotami (co mieści się przynajmniej w chrześcijańskim rozumieniu osoby), których przyszłe działania można opisać wyłącznie jako prawdopodobne. Złożoność świata człowieka (w tym także człowieka widzianego z perspektywy Objawienia) sprawia trudność nie tylko w obszarze projektowania przyszłości, ale również w poszukiwaniu dokładności aktualnego opisu.

---

9 M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014, s. 168.

Co ważne dla nauki, której częścią jest nie tylko poznawanie, ale również opis rzeczywistości, sprawę złożoności poznania komplikuje także to, że sam proces komunikowania (w tym proces komunikowania wiedzy) jest także procesem podmiotowym. Filozofia personalistyczna, niejako przeciwstawiając się nadmiernie racjonalistycznemu, a więc i obiektywistycznemu, rzeczowemu widzeniu osoby, zwraca uwagę także na aspekt specyfiki poznania istot osobowych. W opisie tej specyfiki na przykład Karol Wojtyła jako przedstawiciel personalizmu odwoływał się do pojęcia *incommunicabilitas*<sup>10</sup>. W rozumieniu tego terminu można dostrzec zarówno aspekt wewnętrzny, metafizyczny (swoista samotność podmiotu), jak i zewnętrzny, komunikacyjny. Tę „nieprzekazywalność” Wojtyła uznał za jedną z kluczowych właściwości dla współczesnego definiowania osoby, czyli właśnie bytu wsobnego. Na poziomie fenomenologicznym będzie to oznaczało, że ludzka komunikacja jest zawsze wpisana w ramę osobowej granicy podmiotów uczestniczących w tej komunikacji. Heller przypominał, że w nauce nie mamy nagich faktów; parafrazując założenia personalizmu, można by także dodać, że nie mamy także „nagich” osób.

Chociaż w teologii, zarówno w teologii trynitarnej, jak i w chrystologii, posługujemy się nieco innym pojęciem osoby, to ta graniczność osób w dialogu Bóg – człowiek wydaje się mieć fundamentalne znaczenie dla doświadczenia wiary, ale także dla pracy teologa. Upraszczając to znacznie, teolog, tak samo jak lekarz, psycholog czy socjolog powinien mieć na uwadze, że w swojej pracy jest ograniczony zdolnością przekazu podmiotowego doświadczenia. Dla teologa jest to trudność podwójna, jeśli nie nawet potrójna (poczwórna?). Pierwszym przedmiotem-podmiotem w jego pracy jest przecież sam Trójjedyny Bóg, który komunikuje się z człowiekiem w swojej wolności. Po drugie, przedmiotem-podmiotem pracy teologa jest doświadczenie wiary Kościoła, opierające się na spotkaniu poszczególnych ludzi z Bogiem. Tym, co ostatecznie komplikuje sprawę, jest podmiotowość samego teologa, który (jeśli nie jest tylko religioznawcą) sam jest uczestnikiem tego doświadczenia – w swojej relacji do Boga i w swoim bratersko-siostrzanym zakorzenieniu w Kościele.

<sup>10</sup> Por. zwłaszcza K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010, s. 23–26 oraz K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 153–154.

W kościelnym dyskursie będzie to przekładało się między innymi na złożoność procesu interpretacji treści wiary. Przypomina o tym Dokument Kongregacji Nauki Wiary, poświęcony tematowi interpretacji dogmatów<sup>11</sup>. Watykański urząd wyraża w nim przekonanie, że nie ma sprzeczności pomiędzy metodami hermeneutycznymi, stosowanymi w teologii, a przekonaniem o metafizycznej prawdzie rzeczywistości. Nie jest jednak łatwe jednoczesne uznanie obiektywnej i ostatecznej właściwości prawdy wraz z przyjęciem, że nasze poznawanie oraz wyrażanie tej prawdy jest procesem postępującym. Wyzwaniem będzie więc szukanie coraz lepszych, bardziej adekwatnych sposobów opisywania tej rzeczywistości, z otwartością na różnorodność języków i paradygmatów, w których ten opis może być dokonywany.

U podstaw takiej możliwości znajduje się przekonanie, o którym już zostało wspomniane, że nie tylko objawiający się Bóg przekracza zdolności poznawcze człowieka, ale także, że ludzki język jest ograniczony w sposobie opisu tego doświadczenia. Teolog powinien to jednak uznać bardziej za zachętę, niż za wyraz bezradności. Różnorodność wielowiekowej tradycji przekonuje, że Kościół jest w stanie wypracować obiektywne sposoby opisu rzeczywistości wiary. Praktycznie znajduje to swój wyraz w definicjach dogmatycznych, które, mimo że odwołują się do konkretnych pojęć i związanych z nimi paradygmatów filozoficznych, potrafią jednak w sposób precyzyjny, a przede wszystkim prawdziwy (bezsprzecznie wolny od błędów) opisać treść Objawienia<sup>12</sup>.

Jednocześnie przyjęcie wartości metod hermeneutycznych wymaga podejmowania stałego wysiłku coraz głębszego poszukiwania, kolejnego weryfikowania i coraz większej troski o zrozumiałość formułowanych twierdzeń teologicznych. Konkretyzując ten proces na opracowywaniu modeli teologicznych, trzeba wrócić do kryteriów weryfikacji wiedzy teologicznej. Poza kryteriami właściwymi wszystkim naukom, teologia ma także swoje specyficzne wymagania. Nawet jeśli dysponuje bogatą

---

11 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków 2022, s. 283–313. Szerzej omawia to: K. Gózdź, *Interpretacja dogmatów*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1 (2018), s. 13–28.

12 Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, s. 296–301 oraz 308–313.



tradycją troski o niesprzeczność i koherencję systemów teologicznych, to wydaje się, że współczesny zwrot antropocentryczny przypomniiał także o ważnej zasadzie adekwatności teologii wobec życia. W klimacie posoborowej odnowy wyraził do choćby Alfons Nossol, formułując szereg przemyśleń na temat realizacji postulatów, aby teologia stała się „bliższa życiu”<sup>13</sup>. W podobny sposób można także odczytać chrystologię uprawianą przez Jerzego Szymika, z podstawowym dla niego przekonaniem, że teologia to nauka o tym, że Bogu i człowiekowi dobrze jest być razem<sup>14</sup>. Analiza poszczególnych rodzajów modeli teologicznych może doprowadzić do odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób wypowiedzanie prawd wiary w formie modeli może być szansą na realizację tych postulatów.

## 2. Modele teologiczne

Modele w teologii najczęściej można spotkać w dwóch obszarach: trynologii i soteriologii. Modele trynitarne służą do zobrazowania prawdy o Bogu Trójjedynym, interpretując prawdę wiary, łączącą w sobie przekonanie o jedyności i troistości Boga. Modele soteriologiczne próbują natomiast opisać rzeczywistość zbawienia. To absolutnie kluczowe dla chrześcijaństwa pojęcie nie doczekało się precyzyjnej definicji, ale jest interpretowane właśnie za pomocą rozwijanych przez wieki modeli, wydobywających różne aspekty jednej prawdy. Wyjątkowo ciekawym przykładem modelu teologicznego jest model tajemnicy zaślubin, który także ma w swoim centrum tajemnicę zbawienia, ale stara się w swojej interpretacji włączyć także inne treści wiary.

### 2.1. Modele trynitarne

Celem modeli trynitarnych jest przede wszystkim zilustrowanie jednoczesnego zróżnicowania i jedności Trójcy Świętej. Zasadniczo dotyczą one zobrazowania jednej treści dogmatycznej, rzadko podejmują

---

<sup>13</sup> Por. A. Nossol, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984.

<sup>14</sup> W zasadzie można w ten sposób odczytać całość rozważań w: J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice 2004.

temat ekstrapolacji metafory na inne prawdy wiary<sup>15</sup>. Najprostszym przykładem takiego modelu jest znany także potocznie obraz koniczyny, kojarzony z ewangelizacyjną działalnością św. Patryka. Trójlistna koniczyna ma w prosty sposób pokazać jednoczesną odrębność i jedność trzech Osób Bożych.

Pewna potoczność i naiwność tego obrazu ma jednak u podstaw poważniejszą intuicję, wiążącą tajemnicę Boga z tajemnicą stworzenia, prawdę o Bogu z prawdą o stworzeniu. Już autor natchniony przypomina, że „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 5). Wiele miejsca teologia poświęci próbie określenia zakresu tego „podobieństwa”, a także jego różnorodności, wyrażającej się w bogactwie stworzeń. Między innymi stąd w refleksji o człowieku będziemy widzieli tendencję do odróżniania kategorii obrazu (odnoszącej się do natury człowieka) i podobieństwa (osiąganego na drodze łaski). Dla teologów dojrzałego średniowiecza pewne jest, że każde stworzenie przez sam fakt swojego istnienia ma w sobie „śląd” (*vestigium*) Boga. Jakby wszystko, co wyszło z Jego ręki miało na sobie znamię przynależności do Stwórcy<sup>16</sup>.

Co we współczesnej myśli wydaje się być warte podkreślenia, teologowie nie widzą tu tylko pewnego zewnętrznego podobieństwa, imitowania pierwotnego źródła, ale strukturalne podobieństwo rzeczywistości boskiej i ludzkiej. Przynajmniej od czasów św. Augustyna widać w teologii rozbudowane poszukiwania tego śladu nie tylko w sposób znany z przytoczonej perspektywy biblijnej, a więc (pozornie) na zewnątrz, w świecie, ale także we wnętrzu człowieka, w którym, jak pisze Doktor Łaski „mieszka prawda”<sup>17</sup>. Łącząc teologiczne przekonanie o stworzeniu, jako autokomunikacji Boga z neoplatońską refleksją o duszy, Augustyn będzie poszukiwał śladów Trójcy we wnętrzu człowieka<sup>18</sup>.

15 Kompleksowy zbiór i klasyfikację modeli trynitarnych można odnaleźć w: S. Kołata, *Komplementarność modeli w teologii trynitarniej*, Kraków 2017.

16 O znaczeniu pojęcia *vestigium*: R. J. Woźniak, *Modele z nauk ścisłych we współczesnej teologii trynitarniej. Przyczynek do teo-ontologii relacji*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 381–386.

17 Por. św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, w: św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, tłum. J. Ptaszyński, Warszawa 1954, s. 131.

18 Por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, zwłaszcza s. 465–479.

Różnie próbowano wyjaśnić i opisać podstawę oraz charakter wspomnianego „śladu”. Jednym z istotniejszych głosów w teologicznej debacie jest odwołanie się do znanego już starożytnej filozofii pojęcia „zasady”. Uznając to za klucz odpowiedniości wiedzy o Bogu i wiedzy o człowieku, na przykład Bonawentura przekonuje:

skoro bowiem Ojciec tworzy Syna, a przez Syna i z Synem – Ducha Świętego, to Bóg Ojciec przez Syna i z Duchem Świętym jest zasadą wszystkich stworzeń. Gdyby bowiem ich nie tworzył odwiecznie, nie mógłby przez nich tworzyć w czasie<sup>19</sup>.

Podwójne rozumienie zasady (wewnętrznytrynitarne i ekonomiczne) wyznacza właściwe dla modeli myślenie analogiczne; w tym przypadku jest to o tyle cenne, że obydwa elementy porównania pochodzą z rzeczywistości teologicznej, unikając ryzyka pomieszania odrębnych, nieprzystających do siebie rzeczywistości. Z tego rodzaju wątpliwościom możemy mieć do czynienia, gdybyśmy chcieli na przykład wyjaśniać dogmaty trynitarne przy użyciu modeli właściwych naukom przyrodniczym. Nawet zakładając metafizyczną jedność stworzonej przez jedynego Stwórcę rzeczywistości, to duża trudność jest związana z (nie)przekładalnością pojęć.

## 2.2. Modele soteriologiczne

Stosując modele trynitarne, zazwyczaj ograniczone do interpretacji jednego dogmatu, bierze się pod uwagę, że u swoich podstaw uwzględniają pokrewieństwo (także strukturalne) rzeczywistości boskiej i ludzkiej. To pokrewieństwo, wpisane w perspektywę historiozabawczą, można zauważyć także w modelach soteriologicznych, których celem jest opisanie zasady sprawczości misterium paschalnego<sup>20</sup>. Odwołując się do analogii znanych z życia społecznego, ekonomicznego próbują szerzej scharakteryzować to, co wydarzyło się w tajemnicy Paschy Chrystusa. Podstawowe dla chrześcijaństwa zdanie: Jezus jest Zbawicielem, roz-

<sup>19</sup> Bonawentura, O tajemnicy Trójcy, tłum. M. Olszewski, Kęty 2006, s. 274.

<sup>20</sup> Po wyczerpującą klasyfikację i opis tych modeli warto zajrzeć do: T. Dola, Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych, Opole 1994.

wijają w obrazowej formie odpowiedzi na bardziej szczegółowe pytanie o mechanizm tego dzieła.

Zazwyczaj modele te dzieli się na dwie grupy: modele związane ze śmiercią Chrystusa oraz te związane z Jego zmartwychwstaniem (lub całym życiem). Do modeli związanych ze śmiercią Chrystusa można zaliczyć ofiarę, odkupienie, zadośćuczynienie i reprezentację. Charakteryzuje się je także jako modele związane z człowieczeństwem Chrystusa, w pewien sposób nawiązujące do antiocheńskiej chrystologii Logos-sarx. Tadeusz Dola nazywa te modele staurologicznymi, w związku z centralnością Krzyża<sup>21</sup>. Dla teologii zachodniej najbardziej wpływowy okazał się być model zadośćuczynienia, w interpretacji Anzelma z Canterbury. Pomimo pewnych wątpliwości współczesnego odbiorcy, Dola zwraca uwagę na konieczność uzupełnienia klasycznej interpretacji zadośćuczynienia przypomnieniem o tym, że zastępcza funkcja dzieła Chrystusa jest zakorzeniona nie tylko w Jego wyjątkowości Boga-człowieka, ale konsekwentnie także w międzyludzkiej solidarności<sup>22</sup>.

Natomiast druga grupa modeli, czyli te odnoszące się do zmartwychwstania i/lub całego życia Chrystusa to: objawienie, przebóstwienie i rekapitulacja. Sprawczość w tych modelach nie jest skoncentrowana na jednym punkcie, momencie odkupieńczej męki i śmierci, ale jest przypisywana całemu faktowi Wcielenia, w jego historycznej realizacji oraz powiązaniu z tajemnicą jedności bóstwa i człowieczeństwa. Podkreślają one, że celem Wcielenia nie jest bezpośrednio śmierć Jezusa, ale właśnie objawienie prawdy o Bogu i człowieku, co ma doprowadzić do przebóstwienia, czyli zamierzonej od stworzenia pełni relacji człowieka z Bogiem.

Z metodologicznego punktu widzenia warto odnotować, że modele w obydwu tych grupach wzajemnie się uzupełniają, niejako dokładając kolejne elementy, uszczegóławiając model historycznie poprzedni. Sugestię tę warto odczytać nie tylko jako prawidłowość logiczną, ale także jako świadectwo pogłębiającego się namysłu wspólnoty Kościoła. Tym, co zwiększa zakres rozumienia tajemnic wiary jest ich rosnące zakorzenienie w życie Kościoła. Im bardziej Kościół przez wieki apro-

<sup>21</sup> Por. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, s. 13–101.

<sup>22</sup> Por. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, s. 207.

bował do swojego wnętrza konkretne aspekty całego depozytu wiary, tym bardziej Bóg dawał (daje) mu zrozumienie tych prawd, otwierając jednocześnie kolejne perspektywy, których nie można było dostrzec z poprzedniego poziomu. Wydaje się, że takie dynamiczne postrzeganie rozeznawania prawdy sprzyja nie tylko podmiotowemu widzeniu samego Kościoła, ale także rozwojowemu i ożywczemu widzeniu jego Tradycji, także tej teologicznej<sup>23</sup>.

Antropologiczny rys modeli soteriologicznych nie ogranicza się tylko do przekonania, że to człowiek jest adresatem dzieła zbawienia. Już w teologii towarzyszącej kształtowaniu się najważniejszych dogmatycznych wypowiedzi o Chrystusie pojawia się przekonanie o istotnej odpowiedniości pomiędzy dogmatami chrystologicznymi a relacją Stwórcy–stworzenie w ogóle. Oznacza to, że istnieją podstawy, aby treści chrystologiczne, określone przede wszystkim na soborze efeskim i chalcedońskim, uznać za regułę metafizyczną, która w sposób uniwersalny określałaby sposób łączenia tego, co boskie i tego, co ludzkie. Ślady takiego myślenia, widoczne już w starożytności<sup>24</sup>, odradzają się także we współczesnej teologii, co znajdujemy w myśli Hansa Ursa von Balthasara<sup>25</sup>.

Można zatem scharakteryzować relację człowieka do Boga (w perspektywie odkupienia), odwołując się do relacji pomiędzy naturą boską i naturą ludzką, zjednoczonymi w jednej osobie przedwiecznego Słowa. Z punktu widzenia antropologicznego przekładałoby się to na pytanie, w jaki sposób Pascha Chrystusa może stać się paschą każdego człowieka? Albo formułując pytanie inaczej: jaka jest głębokość upodobnienia się i naśladowania Chrystusa? Czy polega ona bardziej na pewnej zewnętrznej imitacji, czy jest raczej znacznie głębszą, tożsamościową zmianą? Ten aspekt włączenia i zmiany szczególnie wydobywa koncepcja przebóstwienia. Oparta jest ona na przekonaniu, że człowiek już w tajemnicy stworzenia był powołany do zjednoczenia z Bogiem. Zjednoczenie to, po-

<sup>23</sup> W temacie żywotności Kościoła i Tradycji wiele inspirujących myśli można znaleźć w: H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 53–73.

<sup>24</sup> Na przykład w soteriologii w interpretacji Maksyma Wyznawcy, por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 271–274.

<sup>25</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Epilog*, s. 65–91.

mimo rajskiej doskonałości natury, było dla Adama i Ewy stanem przeznaczonym dopiero do osiągnięcia; nie zostali oni stworzeni w takim stanie. Rdzeniem ich grzechu wydaje się to, że sami po to zjednoczenie chcieli sięgnąć, niejako nie szanując boskiej wolności samoudzielenia. Zamierzali osiągnąć stan nieba, czyli pełnej komunii ze swoim Stwórcą, który i tak był im przeznaczony, ale według swojej logiki, kwestionującej to, że są stworzeniem.

Wspomniane modele chrystologiczne niewątpliwie charakteryzują się zdolnością do wypuklenia pewnych konkretnych aspektów sprawczości misterium paschalnego Chrystusa. Patrząc ogólniej, dość szybko jasne staje się, że z punktu widzenia kompleksowości opisu właściwsze byłoby jednak potraktowanie tych dwóch grup modeli jako komplementarnych całości, widząc w nich jakby dwie, nierozzerwalnie związane ze sobą strony tego samego medalu. Pewna próba pojednania tych perspektyw jest widziana w ewolucji rozumienia pojęcia zastępstwa, które może być pojmowane także jako reprezentacja<sup>26</sup>. Wydaje się, że jednak pojęciem, które dowartościowuje zarówno aspekt działania Boga, jak i włączania człowieka jest dobrze znany z teologii Pawłowej termin „pośrednictwa”. Wydobywa on nie tylko kluczową rolę Chrystusa, ale także unika wykluczania człowieka, na co jest narażone pojęcie zastępstwa czy reprezentacji, mogące sugerować bierność tych, którzy są reprezentowani. Tak jak w Chrystusie zjednoczone są dwie natury, tak w soteriologii istotne jest, aby odnaleźć taki model, w którym równie współdziałające zostaną ze sobą opisane podmiotowość Boga i podmiotowość człowieka.

### 2.3. Model tajemnicy zaślubin

Wydaje się, że właśnie to zagadnienie spotkania podmiotowości Trójjedynego Boga i podmiotowości człowieka jest jednym z bardziej kluczowych w twórczej reinterpretacji wspomnianej już chrystologii Efezu i Chalcedonu. Można by bowiem zaryzykować tezę, że ontologiczna struktura bosko-ludzkiego bytu Chrystusa jest tylko pierwszym krokiem w poszukiwaniu logiki myślenia teologicznego. Dla reinterpreta-

---

<sup>26</sup> Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, s. 365–366.

cji antropologicznej chrystologii ważne wydaje się także wskazanie na relacyjność samego Chrystusa, a nie tylko na relację Jego obydwu natur. Chrystus jest dla chrześcijanina istotny nie tylko jako norma, ale także jako przykład realizacji tej relacyjności.

Dla antropologicznej reinterpretacji chrystologii istotne jest, aby tej relacyjności Chrystusa szukać także w porządku ludzkim, nie tylko boskim. Nie ulega bowiem żadnej wątpliwości, że kluczowe jest Jego trynitarnie odniesienie. Chrystus objawia przecież nie tyle siebie, co Ojca, a wraz z Nim bogactwo tajemnicy Trójjedynego Boga (por. J 14, 9–11). W logice Objawienia zwraca jednak uwagę inna, jak się wydaje równie konstytutywna relacja, czyli relacja Chrystusa z Kościołem. Jest to ciekawe między innymi ze względu na to, że temat związku osoby Chrystusa z Jego intencjonalnym pragnieniem powierzenia kontynuacji misji odkupienia Kościołowi wydaje się być ciągle zagadnieniem ważnym do dalszej eksploracji czy wręcz apologii<sup>27</sup>.

Współcześnie dobrze rozwijającym się modelem, skupionym właśnie na tej relacji, jest model tajemnicy zaślubin (model nupcjalny, oblubieńczy). Jest on oparty na przekonaniu o historiozbawczej centralności relacji pomiędzy Chrystusem–Oblubieńcem i Kościołem–Oblubienicą. Opis tej relacji, sięgający korzeniami do oblubieńczych metafor Starego Testamentu, nawiązuje do treści Objawienia zawartych przede wszystkim w piątym rozdziale Listu do Efezjan, a także we fragmentach Apokalipsy św. Jana (np. w pierwotnej eklezjologicznej interpretacji postaci Niewiasty z rozdziału 12 czy modlitwy z Ap 22, 17). Relacja ta jest fundamentem zbawczej płodności Chrystusa w Kościele, powołującej do życia w łasce tych, którzy do tego życia na mocy stworzenia i odkupienia zostali powołani. Nie zajmując się szczegółowym rozwinięciem tego modelu<sup>28</sup>, warto zwrócić uwagę na jego metodologiczne zalety, odnosząc je zarówno do rozważań teoretycznych, jak i wcześniej przedstawionych

<sup>27</sup> Temat związku Kościoła z misją Chrystusa porusza między innymi dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu*, w: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków 2022, s. 247–260.

<sup>28</sup> Można ją odnaleźć na przykład w: A. Krupka, *Tajemnica zaślubin jako model uprawiania teologii w myśli Angela Scoli*, Kraków 2020.

modeli trynitarnych i soteriologicznych<sup>29</sup>. Nawiązując jednak do tych obydwu grup modeli warto podkreślić, że model tajemnicy zaślubin ma wyraźny rys soteriologiczny. Nie jest jednak ograniczony do zatrzymania się na samym Chrystusie, co niewątpliwie stanowi ważną cechę (i zaletę) wyróżniającą go od modeli soteriologicznych.

Po pierwsze, model tajemnicy zaślubin jest modelem, który pozwala na zobrazowanie treści wiary chrześcijańskiej w sposób znacznie bardziej kompleksowy, niż umożliwiają to modele trynitarne skupione przede wszystkim na jednym dogmacie. Model nupcjalny pozwala nie tylko na fundamentalne powiązanie tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, ale domaga się od razu antropologicznego ukazania konsekwencji misterium paschalnego. Nie byłoby to możliwe bez uprzedniego scharakteryzowania więzi Oblubieńca–Głowy do Oblubienicy–Ciała. Model oblubieńczy, poprzez odwołanie do tak złożonej i wieloaspektowej więzi, jaką jest małżeństwo, właśnie taką relację uznaje za podstawę opisu relacji Chrystus–Kościół. Jest to relacja płodna, co wynika z samej jej natury, a więc nie jest ograniczona tylko do dwóch tworzących ją podmiotów.

Po drugie, umieszczenie relacji w centrum tego modelu pozwala płynnie opisać dynamikę misterium paschalnego Chrystusa. Właśnie ta dynamika wydaje się być cechą, która model tajemnicy zaślubin będzie odróżniała zarówno od modeli trynitarnych, jak i części modeli soteriologicznych. W modelu nupcjalnym nie chodzi bowiem tylko o scharakteryzowanie samego dogmatu o odkupieniu, ale także o wieloaspektowe ukazanie związku poszczególnych prawd wiary ze sobą. Model ten ma także niewątpliwą zaletę, że odnosi się do wielu prawd wiary, wykazując ich związki i wzajemne wynikania. Doprowadzi to Angela Scolę do przepracowania eklezjologii w kluczu sakramentalnym i antropologicznym<sup>30</sup>, a także do pogłębionych, wieloaspektowych rozważań o rzeczywistości płci, małżeństwa i rodziny<sup>31</sup>.

---

29 Bardzo ważny metodologiczny zarys modelu tajemnicy zaślubin zawiera niewielka książeczka: A. Scola, *Il mistero nuziale. Una prospettiva di teologia sistematica?*, Roma 2003.

30 Zob. A. Scola, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia 2005.

31 Zob. zwłaszcza: A. Scola, *Il mistero nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-Famiglia*, Venezia 2014 oraz A. Scola, *Uomo-donna. Il „caso serio” dell'amore*, Milano 2002.



## Zakończenie

Organizacja wiedzy, nie tylko teologicznej, w formie modeli, wydaje się być jedną z ciekawszych propozycji służących do udzielenia odpowiedzi na współczesne metodologiczne wyzwania nauki. W teologii przez wieki rozwijały się różnego rodzaju modele, które w różnych stopniu są w stanie sprostać tym wyzwaniom zarówno specyficznie teologicznym, jak i ogólnonaukowym. Patrząc na wybrane kategorie modeli teologicznych można w nich dostrzec zarówno ograniczenia, jak i szanse. Aby skorzystać z tych szans, cenniejsze wydaje się rozwijanie modeli o szerszym zastosowaniu, niż tylko obrazujących jedną prawdę wiary. Modele w teologii mają swoją szczególną wartość, jeśli są oparte na przekonaniu o głębokim podobieństwie (także strukturalnym) pomiędzy rzeczywistością boską i ludzką. Ważne wydaje się również, aby modele teologiczne ukazywały adekwatnie nie tylko poszczególne prawdy wiary, ale także ich wzajemny związek między sobą. Ciekawą i złożoną propozycją w tej kwestii wydaje się być model nupcejalny, który – pod pewnymi względami – można uznać za rozbudowany model soteriologiczny, włączający do refleksji o sprawczości misterium paschalnego Chrystusa także tajemnicę Kościoła.

## Bibliografia

- Święty Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
- Święty Augustyn, *O wierze prawdziwej*, w: Święty Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, tłum. J. Ptaszyński, Warszawa 1954, s. 80–159.
- Balthasar H. U. von, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010.
- Barbour I. G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984.
- Bonawentura, *O tajemnicy Trójcy*, tłum. M. Olszewski, Kęty 2006.
- Dola T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.
- Gózdź K., *Interpretacja dogmatów*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1 (2018), s. 13–28.
- Heller M., *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014.

- Kołata S., *Komplementarność modeli w teologii trynitarnej*, Kraków 2017.
- Krupka A., *Tajemnica zaślubin jako model uprawiania teologii w myśli Angela Scoli*, Kraków 2020.
- Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków 2022, s. 283–313.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu*, w: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków 2022, s. 247–260.
- Nossol A., *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984.
- Paluch M., *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006.
- Scola A., *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia 2005.
- Scola A., *Il mistero nuziale. Una prospettiva di teologia sistematica?*, Roma 2003.
- Scola A., *Il mistero nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-Famiglia*, Venezia 2014.
- Scola A., *Uomo-donna. Il 'caso serio' dell'amore*, Milano 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*.
- Szymik J., *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice 2004.
- Węclawski T., *Metodologia teologii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 17–24.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, w: K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Lublin 2000, s. 43–345.
- Woźniak R. J., *Modele z nauk ścisłych we współczesnej teologii trynitarnej. Przyczynek do teo-ontologii relacji*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 377–407.