

KS. KRZYSZTOF WOJTKIEWICZ

COMMUNIO JAKO PARADYGMAT
W ROZUMIENIU TRYNITARNEGO BOGA
WEDŁUG GISBERTA GRESHAKEGO

Do czasu nowotestamentalnego Objawienia obraz Boga był nacechowany jednością: Bóg jest jeden, jedyny. Nie może być dwóch Bogów obok siebie, ponieważ jest to logiczna sprzeczność. To dziedzictwo nauki o jedynym Bogu przejęło ze Starego Testamentu chrześcijaństwo. Jednakże chrześcijaństwo na podstawie nauki Jezusa o Bogu „wzbogaciło” starotestamentalny obraz Boga. Bóg jest jeden jedyny w swojej istocie, ale jednocześnie istnieje w Trzech Osobach: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Te Trzy Boskie Osoby stanowią jedną Boską Istotę, są jednym jedynym Bogiem. W ciągu wieków próbowano w teologii przybliżyć tę tajemnicę wiary, która stanowi *specificum christianitatis*. Główny problem zasadzał się na zrozumieniu relacji jedności Istoty do wielości Osób. Jak to jest, że Bóg jest jeden jedyny, a jednocześnie, że nie jest to jedna Osoba, lecz Trzy Osoby Boskie? Przy tym nie było do końca jasne, czym jest „osoba” w Bogu. W wyjaśnianiu tego misterium nie ustrzeżono się przed błędami. I tak na drodze ku coraz doskonalszej trynitologii pojawiły się herezje: modalizm, subordynacjonizm, tryteizm. Kościół, korygując i odcinając się od tych nieudanych prób ujęcia nauki o Trójcy na różnych soborach i synodach, formułował jednocześnie pozytywną doktrynę i wskazywał teologii drogi poprawnego myślenia. Ponieważ aż do obecnego czasu nie zakończył się rozwój teologii i chyba się nie skończy póki trwać będzie chrześcijaństwo, pojawiają się coraz to nowe ujęcia misterium Boga Trójjedynego. Znaczącym wkładem w rozjaśnianiu trynitarnego życia Boga

jest dzieło niemieckiego teologa, Gisberta Greshakego: *Der dreieine Gott*¹. W niniejszym szkicu ograniczymy się jedynie do próby rozwiązania przez Teologa z Freiburga starego problemu trynitologicznego: jedności i wielości w Bogu przez wprowadzenie pojęcia *communio*.

I. PRIORYTET JEDNOŚCI NAD WIELOŚCIĄ W BOGU

Od pierwszych sporów trynitarnych, które pojawiły się w III wieku², istniał podstawowy problem: jak pogodzić jedność istoty Boga z Osobami Ojca, Syna i Ducha Świętego? W odniesieniu do Trójcy ważne są bowiem jednocześnie dwie prawdy, że Bóg jest jeden i jednocześnie że stanowią Go Trzy Osoby. Język ludzki jest jednak bezradny w wypowiedzeniu tajemnicy Boga. Stąd też przyjęto sformułowanie „Bóg jest jeden w Trzech Osobach”. Choć jest to poprawne uchwycenie misterium Trójcy, Kościół starał się tę prawdę coraz bardziej zgłębiać. Czynił to z jednej strony, opierając się na tekstach nowotestamentalnych, szczególnie na Ewangelii Jana, która zawiera najwięcej wypowiedzi o odwiecznej wspólności oraz jedności Ojca i Syna, a także posiada wyraźne objawienie Trzeciej Osoby Ducha Świętego. Drugim odniesieniem w refleksji trynitarniej Kościoła były te miejsca w Listach św. Pawła, które mówiły o preegzystencji Jezusa Chrystusa. Ponieważ Kościół był powołany do głoszenia orędzia o jednym Bogu w Trzech Osobach całemu ówczesnemu światu, owe dane skrypturystyczne nie wystarczały. Trzeba było posłużyć się językiem i terminami, którymi wówczas dysponowała nauka. I tak w zgłębianiu misterium trynitarnego sięgnięto do języka i pojęć, które wypracowały dwa dominujące w tamtym czasie kierunki filozoficzne: platonizm i neoplatonizm³. Pod wpływem obu tych kierunków filozoficznych wystąpiła w nauce o Trójcy nierównowaga jedności i wielości, tzn. jedności Istoty Boga i wspólnoty Osób. Od samego początku prym przyznano jedności. Greshake podaje tu dwa przekonania filozofii platońskiej i neoplatońskiej w odniesieniu do obrazu świata. Świat miałby dzielić się na sferę boską i ziemską, czyli na

¹ Pełny tytuł dzieła brzmi: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997.

² *Enchiridion symbolorum* Denzingera podaje jako pierwszy dokument związany ze sporami trynitarnymi *List do Dionizego, biskupa Aleksandrii*, napisany ok. 262 roku. Pismo papieża skierowane jest przeciw nauce Sabeliusza, który głosił monarchianizm, później nazwany modalizmem oraz przeciwko tryteizmowi (por. DH 112; BF IV, 1).

³ Por. C. A n d e r s e n, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes*, ZNW 52(1961), s. 1-39.

transcendencję i immanencję. Rzeczywistość boska jest transcendentna, oddzielona od świata stworzonego, odznacza się ona doskonałością, niezmiennością, a nade wszystko jest to najwyższa jedność. Natomiast świat materialny jest niestały, zmienny, naznaczony wielością bytów, co oznaczało rozpad, niedoskonałość, stan, z którego trzeba się wyzwolić (por. platońskie wyrażenie „ciało jest więzieniem duszy”). Platoński świat bytów materialnych to tylko cień doskonałego, boskiego świata idei. Drugi obraz świata, w którym jest próba łączenia obu sfer: niebieskiej i ziemskiej, wywodzi się z neoplatonizmu. Świat ziemi jest emanatem niebieskiego, między nimi istnieją istoty pośredniczące (eony). Jakie odbicie odnalazły te dwie koncepcje świata w wyjaśnianiu Trójcy? Otóż według tych obrazów nasuwała się myśl, że Syn i Duch Święty są emanatami, eonami jednego Boga, przy czym Boga w sensie właściwym odnoszono do jednej Osoby Bożej – Ojca. Ale takie rozwiązanie kryło w sobie niebezpieczeństwo błędnej nauki, nazwanej subordynacjonizmem. Subordynacjonizm nie jest zdolny ująć i wyjaśnić równości Trzech Boskich Osób. Temu zadaniu miała sprostać druga próba, która nie podporządkowywała Syna i Ducha Świętego Osobie Ojca, ale rozumiała Trzy Boskie Podmioty działania jedynie jako zewnętrzne sposoby jawienia się jednego Boga. W historii działałaby każda z Osób jako Bóg, ale nie byłyby One Trzema różnymi Osobami, lecz epifaniami jednej Osoby Boga. A więc Bóg byłby ostatecznie tylko jedną Osobą. Kościół nie przyjął tego rozwiązania jako swojej nauki i nazwał je modalizmem.

Greshake zauważa, że w obu filozoficznych koncepcjach chodziło przede wszystkim o ratowanie jedności Boga. Ale dokonało się to za cenę utraty nowego chrześcijańskiego doświadczenia, że w Synu i Duchu Świętym spotykamy samego Boga. Tymczasem według nauki Kościoła Syn i Duch Święty są wraz z Ojcem jednym Bogiem. W rezultacie ani subordynacjonizm, ani modalizm nie potrafiły ująć pojęciowo rzeczywistego samoudzielenia się Boga⁴.

Pojęcie jedności Boga, które było pod wpływem filozofii greckiej, zmieniło się wraz z orzeczeniami soborów: Nicejskiego (325) wobec błędnej nauki Ariusza o Chrystusie oraz Konstantynopolskiego I (381) przeciw herezjom na temat Ducha Świętego. Już pierwszy z soborów wprowadził pojęcie *homoousios* – współistotny, które radykalnie wpłynęło na rozumienie jedności Boga. Odtąd jedność nie ogranicza się do samej Osoby Ojca, ale obejmuje dwie pozostałe Osoby jako współistotne Ojcu. Tym samym jedność Boga przestała być rozumiana jako niepodzielna monada, lecz okazała się jednością w wielości. Bóg jest w sobie zróżnicowaną jednością. Co więcej: jest życiem, komu-

⁴ Por. *Der dreieine Gott*, s. 54.

nikacją. Jeżeli weźmiemy pod uwagę greckie rozumienie jedności, w sensie liczbowej jedyńki, jako *arche* świata, to chrześcijański obraz Boga staje się rewolucją. W takim obrazie Boga obie wielkości, jedność i wielość, są traktowane na równi. Boska jest więc nie tylko jedność, ale i wielość⁵ Neoplatońską sugestią działania Boga przez pośredników boskich, którzy w gruncie rzeczy nie posiadali natury boskiej, lecz byli stworzeniami, przewyciężył jeden z wielkich ojców soborowych, św. Atanazy. W swoim nauczaniu o historiozbawczym działaniu Boga podkreślał, że odkupienie – przypisywane Synowi – oraz uświęcenie – Duchowi – są działaniami Bożymi, których nie mogą wykonać żadne stworzenia. Stąd Syn i Duch Święty, jako Boskie Podmioty tych działań, muszą być tym samym Bogiem, co Ojciec.

Byłoby błędem mniemać, że oba sobory zażegnały problem związany z pogodzeniem w Bogu jedności i wielości. Trzeba raczej powiedzieć, że był to pierwszy tak odważny krok w rozjaśnianiu tajemnicy trynitarniej. Wraz z wprowadzeniem *homoousios* oba sobory wyznały, że różnorodność ma swoje miejsce w Istocie Boga. Niemniej wpływ filozofii platońskiej i neoplatońskiej zaznaczył się w rozwiązywaniu kolejnych problemów, jakimi było pochodzenie Osób w Bogu oraz wskazanie na „źródło” Bóstwa: w czym albo w kim zasadza się Boska jedność? I tutaj drogi Zachodu i Wschodu się rozchodzą, choć punktem wspólnym nadal pozostanie prym jedności przed wielością i różnorodnością. Zachód chce widzieć podstawę Bóstwa w substancji, „naturze” Boga. Ten pogląd został trafnie scharakteryzowany jako *Unum in Trinitate* (jedno w Trójcy, tzn. początkiem jest coś – natura, substancja). Było to jednak ujęcie problemu jakieś reistyczne, w rezultacie bowiem dawał on obraz Boga jako przedosobowej substancji, z której dopiero miały wyłaniać się Boskie Osoby. Myślenie w kategorii natury czy substancji jest pochodzenia czysto greckiego, według którego natura, jako coś ogólnego, powszechnego, ma pierwszeństwo przed osobą, rozumianą jako jednostka, która była „tylko” częścią ogólności natury. Po tej linii poszło właśnie myślenie zachodniego chrześcijaństwa, które zastosowało grecki pogląd do obrony mono-teizmu Boga. Chyba obawiano się zarzutu tryteizmu⁶

Droga, którą obrał Wschód, była zupełnie inna, tzn. nie taka anonimowo-reistyczna, jak na Zachodzie. Początkiem, zasadą Bóstwa była Osoba Ojca. Pogląd ten uzasadniano tym, że w Nowym Testamencie Bóg utożsamiany jest *par excellence* z Ojcem. Oczywiście przyjmowano, że Syn i Duch Święty to

⁵ Por. J. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowa, Kraków 1994, s. 167-168.

⁶ Por. Cz. S. B a r t n i k, „Osoba w Trójcy” CT 53(1983), s. 21.

również Osoby Boże, ale bardziej na zasadzie partycypacji w Bóstwie Ojca, bowiem od Niego biorą One swoje pochodzenie. Szczególne podkreślenie Osoby Ojca w Trójcy znalazło wyraz w formule *Unus in Trinitate* (jeden w Trójcy – Ojciec jest podstawą Bóstwa). Rozwiązanie wschodniej teologii jest może bardziej „personalistyczne”, ale nie oddaje prawdy o równości Trzech Boskich Osób. Stąd daje ono podatny grunt dla subordynacjonizmu.

Choć obie koncepcje uchwycenia pochodzeń w Bogu różnią się między sobą, to jednak wspólna jest im platońsko-neoplatońska myśl, aby jedno (jednia) pozostało nienaruszone, ponieważ jest ono atrybutem Boga. Z tej jedni wychodzą dopiero poszczególne byty (emanaty). Innymi słowy: wielość ma w jakiś sposób udział w jedni. Niemniej jedność stoi ponad wielością. W sobie zaś samej nie dopuszcza ona jakiegokolwiek relacyjności, bowiem wówczas nie byłaby już jednością niepodzielną. Musi mieć zatem kształt monady. Wobec takiego przeciwstawienia jedności i wielości, wielość może być definiowana wyłącznie negatywnie, tzn. jako rozpad jedności. Tak też musi być tłumaczony świat. Nie jest on odbiciem Boga, który jest w sobie niepodzielną jednością, lecz jest jego negatywem, jako wielość bytów jest on rozbiem, nieładem, upadkiem. Dopiero odkrycie w Bogu wielości Osób, jako równorzędnych, pozwoli na zrozumienie, że świat jest odbiciem Boga, który jest nie tylko jednością, ale i wielością (i różnorodnością). Ale do tego odkrycia wiodła żmudna droga refleksji i sporów, a także soborowych orzeczeń. Greshake przyznaje, że przełom do interpersonalno-komunijnego obrazu Boga dokonywał się wśród ogromnych trudności w procesie, który bynajmniej do dziś nie został jeszcze zakończony⁷ Ponieważ zasadniczą przeszkodą do komunijnego rozumienia Boga był, według Teologa z Freiburga, priorytet myślenia w kategoriach jedności, dla którego pluralizm, a tym samym osobowe rozróżnienia, są jakby wtórnym rodzajem bytu, trzeba było pochylić się bardziej nad pojęciem osoby. Dzięki właściwemu rozumieniu osoby mogła zostać dowartościowana także wielość i różnorodność.

II. POJĘCIE „OSOBA”

Nie sposób zrozumieć relacji jednej Istoty Boga do Trzech stanowiących Go Osób, bez chociażby krótkiej refleksji na temat osoby. Już w stawianiu pytania o osobę zachodzi pewne wahanie, ponieważ jeśli pytamy czym jest, albo co to jest osoba, to zaraz poprawiamy się i formułujemy je inaczej: kim

⁷ Por. *Der dreieine Gott*, s. 61.

jest osoba? W zaimku pytajnym „kim” mieści się już ważna informacja, że osoba nie może być rzeczą i nie można odnosić jej do przedmiotów martwych, ani też do wszelkich istot żywych, jak rośliny i zwierzęta. Osobą może być i jest człowiek. Dlatego też Tomasz z Akwinu mógł powiedzieć, że osoba jest najdoskonalszym bytem w całej przyrodzie (*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*, STh I, 29 a. 3 corp).

Gdzie szukać genezy pojęcia „osoba”? Fenomen osoby pojawił się chyba wraz z zaistnieniem człowieka. Pierwsze znaki, jakie pojawiły się na oznaczenie osoby, wprawdzie trudno jest ustalić naukowo, niemniej sam byt człowieka, jego ciało, a następnie psychika, duch, były pewnymi znakami personalności. Wraz z integralnym rozwojem człowieka jawiły się też i inne cechy wskazujące na człowieka jako byt osobowy. Dość wymienić tu mowę, choćby jeszcze nie ukształtowaną, sztukę pojętą ogólnie, gesty, znaki, którymi posługiwał się w nawiązaniu relacji i komunikowaniu się. Ważnym etapem w rozwijaniu się terminu „osoba” było wskazywanie na osobę, używając zaimków osobowych: ja, ty, on, ona, a także innych zaimków: zwrotnych, dzierżawczych, wskazujących, względnych, pytajnych, nieokreślonych. Następnie, nie sposób pominąć wpływu religijnego na doskonalenie się osoby. Szczególnie ważnym faktem jest występowanie w różnych świętych księgach religijnych takich pojęć, jak: duch, dusza, jaźń człowieka. Oczywiście nie chcemy tu pochylać się nad bardzo skomplikowanym rozdziałem dotyczącym pierwszych etapów przednaukowej refleksji nad osobą⁸. Przekraczałoby to zamiar niniejszego szkicu. Mając jednak świadomość bardzo odległego początku i długiej drogi, na której doskonalilo się pojęcie „osoba”, ograniczymy się do zjawisk, które bezpośrednio były związane z formowaniem się osoby w odniesieniu do tajemnicy Trójcy Świętej. Właśnie te bezpośrednie zjawiska interesują szczególnie Greshakego. Chodzi tu o starożytną myśl grecką i rzymską. Dysponowała ona już bogatą terminologią, która mogłaby być wykorzystana zarówno do sprecyzowania samej idei osoby, jak i antagonizmu między jednością a wielością. Niemniej punkt zainteresowań filozofii greckiej lokował się zupełnie gdzie indziej niż wokół fenomenu osoby. Podstawowym zagadnieniem, które przewija się w myśli filozoficznej starożytnych Greków, było z jednej strony wyjaśnienie powstania świata, a więc jego *arche*, a z drugiej strony dążenie do tego, co trwałe, niezmiennie. Przy tym istniało przekonanie o przeciwieństwie świata materialnego i świata boskiego. Właśnie w świecie boskim jest pełna harmonia, stałość, trwałość i jedność. Natomiast świat

⁸ Por. szerzej: Cz. S. B a r t n i k, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 55-74.

materialny odznacza się podziałem, wielością, a tym samym niestałością, przemijalnością. Stąd też przedmiotem zainteresowań filozofii był świat pozaziemski, boski, wraz z jego ideą jedności. Zatem zadaniem było: przedrzeć się przez ten świat, w którym się żyło, do świata wiecznego. Innymi słowy, zaznaczał się wyraźnie priorytet jedności przed wielością. A co z osobą? Osoba to jednostka, należąca do tego zmiennego świata i jego historii, to część kosmosu. Dla Greków zaś świat i historia były cieniem wieczności i jako takie należało je przewycięzać. Podobnie i osoba, jako jednostka nic nie znaczyła, liczyło się to, co ogólne, powszechne, nie pojedynczy człowiek, lecz co najwyżej idea ludzkości, rozum świata. Mówiąc o starożytnej filozofii, nie można pominąć wkładu dwóch kierunków filozoficznych, wypracowanych przez Platona i Plotyna. Platon i jego boska jedność pozostawi swoje niezatarte piętno na akcentowaniu przez chrześcijaństwo istoty, natury Boga przed wielością Osób. Z kolei Plotyn i jego świat emanacji wpłynie na rozumienie relacji Osób Bożych w łonie Trójcy z tendencją subordynacjonizmu.

Wróćmy jednak do tych wypracowanych już w starożytności pojęć. Bowiem do nich sięgnie chrześcijaństwo i wykorzystując je w rozwijaniu nauk o Trójcy i o Wcieleniu Jezusa Chrystusa, na nowo odkryje pojęcie osoby, zrewaloryzuje je i ukaże jako „cud” materialnego świata. Greshake analizuje trzy pojęcia na określenie osoby. Stara się przy tym wydobyć z nich pewne rysy relacyjne osoby. I tak, pierwszym z nich jest *prosopon*. Najpierw świeckie pojęcie *prosopon* oznaczało twarz, oblicze, widzialną postać człowieka. Dopiero później odniesiono to pojęcie na płaszczyźnie teatru do roli odgrywanej przez aktora, szczególnej osobistości, do maski. Jednostkowe, indywidualne znaczenie *prosopon* wystąpiło później, w zetknięciu się z filozofią stoicką. Pierwotne znaczenie osoby jako oblicza (hebr. *panîm*) znajduje się w Septuagincie. Oznaczało ono przede wszystkim oblicze Boże, które zwraca się do człowieka i przed którym człowiek jest świadomy się znajdować. *Prosopon*, który stał się wpływowym terminem także w Nowym Testamencie, nie odegrał jednak właściwie żadnej roli w odniesieniu do łacińskiego pojęcia osoby⁹

Inny aspekt znaczeniowy osoby znajdujemy w tzw. prosopograficznej egzegezie¹⁰ Osoba służy tu jako literacki środek do wyrażenia poglądów i intencji autora piszącego jakieś dzieło. Osobami są bohaterowie dzieła, którzy prowadzą ze sobą dialog, z którego dowiadujemy się o zamiarze i poglądach autora. W duchu tej hermeneutyki pierwsi wczesnochrześcijańscy egzegeci

⁹ Por. G r e s h a k e, *Der dreieine Gott*, s. 79.

¹⁰ Por. A n d r e s e n, art. cyt. s. 9 nn.; T. W i l s k i, „Tajemnica osoby” – klucz do rozumienia siebie i Boga, *Comp* 2(1982), s. 26 nn.

podchodzą do starotestamentalnych tekstów, w których rozgrywa się niejako dialog w samym Bogu (Rdz 1, 26; 3, 22; Ps 110, 1). Na tej podstawie przeczuwano, że w Bogu muszą być jakieś „rozróżnienia” osobowe. W rezultacie *prosopon* nie zyskał miana terminu technicznego i nie był pojęciem ontologicznym, jak *hypostasis*. Oznaczał raczej zewnętrzną stronę bytu, pewien modus bytu (podatny na modalizm). Większą głębię treściową zawierał drugi z terminów – *hypostasis*¹¹. Używany był na oznaczenie realnego bytu, manifestującego się w jednostce. *Hypostasis* to jakaś głębia każdego bytu, w którym realizuje się *ousia* (natura). Stąd *hypostasis* jest pokrewna łacińskiej *subsistentia*. Pojęcia *hypostasis* na oznaczenie rozróżnień w Bogu zastosował Orygenes. Przy czym istniały tu pewne trudności o podłożu arystotelesowskim. U Arystotelesa bowiem *hypostasis* była bliska substancji (*ousia*). Sama zaś *ousia* była dwuznaczna, tzn. raz miała charakter ogólny i była wspólna dla wszystkich bytów, drugim razem zaś była czymś konkretnym, zindywidualizowanym. Odniesiona tak do Trójcy mogła ona oznaczać coś wspólnego albo coś zróżnicowanego. Problem ten rozstrzygnęli Ojcowie Kapadoccy, którzy wyraźnie odróżnili termin *ousia* od *hypostasis*. Podczas gdy *ousia* była czymś ogólnym, *hypostasis* wskazywała na byt konkretny. A więc w Bogu *ousia* to natura, istota Boga, a *hypostasis* – każda z Trzech Osób (*una ousia*, substancja, *tres hypostaseis*, osoby). Trzecim terminem była, najbliższa nam semantycznie, *persona*. Podobnie jak *prosopon*, była ona używana na oznaczenie maski. Na scenie teatru aktor, odgrywający rolę bądź to jakiegoś bóstwa, bądź walecznego bohatera, zakładał maskę. Maską więc miała oznaczać przede wszystkim jakąś szczególną osobę, osobistość; była ona uosobieniem danej postaci. Później *persona* (*prosopon*) odnosiła się bezpośrednio do jakiejś wybitnej jednostki, np. króla, cesarza. Pewnego przełomu dokonali stoicy, którzy pokonali dystans między aktorem a graną rolą. Dla stoików świat jest jedną wielką sceną, a każdy człowiek jest aktorem odgrywającym już nie cudzą rolę, lecz swoją własną. Zatem osoba to każdy człowiek, a nie tylko ktoś szczególny, wyróżniający się spośród społeczeństwa. Poza tym zasługą stoików było również utworzenie pojęcia „osobowość etyczna”. Człowiek stawał się osobą, jeśli poprawnie odgrywał swoją rolę jako człowiek (w odróżnieniu od innych stworzeń), tzn. gdy harmonizował swoje popędy i postępowanie z powszechnym i rozumnym łaodem natury. Słowem: osoba miała być realizacją ładu kosmicznego, biologicznego i etycznego¹². „Osadzenie” pojęcia *persona*

¹¹ Por. K. G ó ź d ź, *W poszukiwaniu „definicji” osoby*, RT 43(1996), z. 2, s. 211-222.

¹² B a r t n i k, *Personalizm*, s. 68.

w społeczności Greshake przyjmuje jako znak pojawienia się w osobie pewnych cech relacyjnych. W każdym razie w zastosowaniu jej do tajemnicy trynitarniej, *persona* musi z jednej strony oddawać byt indywidualny, jednostkowy, niezamienialny, a z drugiej strony musi być bytem relacyjnym, aby wraz z innymi osobami tworzyć strukturę relacyjną jedności Boga. Spełni ona to zadanie, jeśli jako byt w sobie będzie podobna do *hypostasis*, natomiast zyskuje społeczne cechy przez spokrewnienie z *prosopon*.

Dalsze losy kształtowania się pojęcia „osoba” toczą się w świecie chrześcijańskim, który kieruje się już nie tyle jakimś przeczuciem, intuicją w stosowaniu terminu „osoba”, ale stara się o bliższe sformułowanie, szuka definicji osoby. Tym samym stajemy przed wielkim rozdziałem historii rozwoju pojęcia „osoba” Szczegółowe omówienie etapów, a także wkład poszczególnych myślicieli wymagałby po prostu osobnego opracowania. Tutaj siłą rzeczy musimy ograniczyć się do zdawkowego wyliczenia faktów, które wyznaczają drogę do odkrycia relacyjnego wymiaru osoby. Ogólnie trzeba najpierw wskazać na pewien przełom, jaki zaznaczył się między myślą hellenistyczną a chrześcijańską. Ta pierwsza przyjmowała prymat rzeczywistości ogólnej, uniwersalnej i totalnej. Jednostka, indywidualum nie liczyło się, nie miało żadnego znaczenia, chyba dlatego, że było niezrozumiałe. Tymczasem dla myśli chrześcijańskiej szczególną wartością okazuje się właśnie pojedynczy człowiek. Jego wielkość chrześcijaństwo widzi w absolutnej konkretności, jednostkowości, niepowtarzalności i nieprzemienialności (jednego bytu w drugim)¹³ Aby dobrze rozumieć człowieka jako jednostkę, chrześcijaństwo potrzebowało światła tajemnicy trynitarniej. To znaczy z punktu widzenia Osób Bożych czyniono refleksję nad osobą ludzką.

I tak naprzód należy wymienić Tertuliana. Był on bowiem tym teologiem, który jako pierwszy użył na określenie Boga w Trzech Osobach terminu „Trójca” Odtąd Trójca stała się niejako terminem technicznym w trynitologii. Tertulian posługiwał się pojęciem „osoba” przeciwko Praxeasowi, który obstawał za „nieróżnicowaną” jednością w Bogu. W swej apologii Tertulian sięgnął po wyżej wspomnianą egzegezę prosopograficzną i za jej pomocą tłumaczył dialog Boga, czy właśnie raczej w Bogu, między Osobami, o czym mówi Stary Testament: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 31, 26); „Oto człowiek stał się taki jak My” (Rdz 3, 22); podobny dialog znajduje się w Psalmach: Ps 2, 7; Ps 110, 1¹⁴. Za pomocą prosopograficznej

¹³ Tamże, s. 77.

¹⁴ *Przeciw Prakseasowi*, XI, 3. 8; XII, 1-4, w: *Trójca Święta. Tertulian, Przeciw Prakseasowi, Hipolit, Przeciw Noetowi*, oprac. H. Pietras, Kraków 1997.

egzegezy wydobyto ze starotestamentalnych „wewnątrzboskich dialogów” nowy sens. Nie chodzi tu już o zwykłe role, o literacki zabieg artystyczny natchnionego autora, lecz o wyrażenie prawdy, iż dokonuje się autentyczny Boski dialog między Osobami¹⁵ Ratzinger zwraca uwagę w związku z tym na dwa aspekty; po pierwsze, że pojęcie „osoba” wyrosło z obcowania z Pismem świętym jako potrzeba jego interpretacji i po drugie, że wyrosło ono z idei dialogu, z wyjaśniania fenomenu Boga mówiącego w sposób dialogiczny¹⁶. Szczególną zasługą samego Tertuliana zaś było położenie akcentu na różnorodności Osób Bożych, a nie – jak to czyniono powszechnie na Zachodzie – na jedności Boskiej substancji.

Następnie duży wkład w relacyjne rozumienie Osoby (w Bogu) wnieśli Ojcowie Kapadoccy. Bazyli Wielki, mając świadomość, że wprowadzone przez Sobór Nicejski pojęcie *homoousios* (współistotny) odnosi się do tej samej substancji czy istoty Boga, podnosi kwestię rozróżnień osobowych. Nie były one bowiem przedmiotem obrad soborowych. Dlatego sięga po dwa terminy: *ousia* i *hypostasis* i tłumaczy, że pierwszy z nich oznacza to, co w Bogu ogólne, a więc Istotę, wspólny Boski byt, a drugi – to, co jednostkowe, a więc osobowe właściwości Ojca, Syna i Ducha Świętego. Trzymając się Objawienia i Tradycji, Ojcowie Kapadoccy uczą, że jedność Boska nie jest poza Osobami, lecz właśnie w Nich. Dokładnie mówiąc, fundament tej jedności widzą oni w Osobie Ojca. Ojciec, od którego odwiecznie pochodzą Osoby Syna i Ducha, przekazuje Im Bóstwo (nie w czasie, lecz na zasadzie odwiecznego aktu). Rezultatem tej refleksji było twierdzenie, że jedno Bóstwo istnieje w Trzech Boskich hipostazach. Ponieważ Boskie hipostazy (Osoby) nie mogą znajdować się tak po prostu obok siebie, lecz muszą być ze sobą złączone w jakimś istotnym porządku, Grzegorz z Nazjanzu wprowadził pojęcie relacji (jeszcze przed Augustynem). Głosił on, że Boskie Hipostazy odniesione są do siebie nawzajem w *ordo relationis*. Poza tym nazywa on hipostazę *prosopon*, przez co tworzy pomost ku teologii zachodniej. W porównaniu z teologią zachodnią, która za punkt wyjścia obierała Istotę Boga, Wschód wychodzi w swych rozważaniach trynitologicznych od kategorii osobowych. Osoby Boskie nie wychodzą z jednej Istoty Boga, lecz odwrotnie: to Osoby tworzą Istotę. W ten sposób został przełamany stary hellenistyczny schemat priorytetu substancji ogólnej, bezosobowej. Dzięki trynitarnemu obrazowi Boga została dowartościowana jednostka, osoba. Przy czym osoba nie była bytem zamkniętym w sobie

¹⁵ Por. J. R a t z i n g e r, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, s. 208.

¹⁶ Tamże, s. 210.

i odseparowanym od innych, lecz pozostającym w relacji do innych. Osoba w Bogu ma prym przed substancją, tzn. że Bóg nie jest określony przez substancjalność, ale przez osobowość. Za Grzegorzem z Nazjanzu możemy dodać jeszcze, że Bóg określony jest przez relacje osobowe.

W rezultacie kategorii substancji i osoby rzutują na problem jedności i wielości (różnorodności) w Bogu. Jeśli do tej pory jedność Boga nie stanowiła problemu, to kwestia wielości pozostawała ciągle niedopracowana i pod wpływem filozofii greckiej była traktowana jako wielkość mająca niższą wartość. Ale dzięki waloryzacji osoby i wielość okazała się kategorią równorzędną w stosunku do jedności, tzn. mającą swe miejsce w Bogu, podobnie jak jedność. Nie tylko jedność jest Boska, ale i wielość „zawarta” jest w Bogu¹⁷ Wielość Osób w Bogu z kolei prowadziła siłą rzeczy do pojęcia „relacja”, do struktury komunijnej. Dla Greshakego jest to temat szczególnego zainteresowania, a zarazem i fascynacji. Relacyjna struktura osoby wskazuje na komunijny sposób istnienia. Zanim rozważymy to dokładniej, należy zatrzymać się przy myśli św. Augustyna. Jego trynitologia bowiem miała ogromny wpływ na kształtowanie się trynitologii zachodniej. Jako typowy przedstawiciel zachodniego myślenia, udziela w Trójcy priorytetu Istocie przed Osobami. Bóg jest jeden w swoim bycie, działaniu i w przymiotach. Jednocześnie Bóg to Trójca Osób. Głównym problemem, z jakim borykał się Augustyn, było pogodzenie jedności Boskiej Istoty z Trójcą Osób. Bazując na substancjalnym rozumieniu osoby, odnosił się do niej z dużą rezerwą i wskazywał przy jej stosowaniu w tajemnicy trynitarnej na analogiczność. Na rozróżnienie Osób Boskich w Ich jednej Istocie, Augustyn wprowadził pojęcie „relacja” Zachowana została pewna równowaga: pod względem substancji Boskiej Osoby są jednym i tym samym Bogiem, ale jako Osoby zachowują swoją tożsamość, są niekomunikowalne, niezamienialne. Ponieważ w dalszym ciągu Osoba była kojarzona z osobą ludzką i wydawała się dla Augustyna nieadekwatna, bo wywołująca podejrzenie tryteizmu, dlatego szuka on głębszej analogii, jaką miała dać mu ludzka dusza wraz z jej władzami¹⁸ I tak najpierw wskazuje na ideę miłości, w której zawarta jest „trójca”: miłujący (*diligens*), przedmiot miłości (*id quod diligitur*) i w samej miłości (*dilectio*). Następnie pewną trójcę stanowią myśl, poznanie i miłość¹⁹, a także

¹⁷ Por. t e n ż e, *Wprowadzenie*, s. 167.

¹⁸ Por. Św. A u g u s t y n, *O Trójcy Świętej*, tł. M. Stokowska, Kraków 1996, VII; IX-XI.

¹⁹ Tamże, IX.

pamięć, rozum i wola²⁰. Ale i w tych władzach człowieka Augustyn jest świadomy dużej analogii do Trójcy. Podczas gdy w człowieku zachodzi różnica między nim samym a jego władzami, to w Bogu Osoby są tożsame ze swoją Istotą. Ponadto w człowieku do jego istoty należy nie tylko dusza, ale i ciało²¹. Największa jednak różnica tkwi w tym, że podczas gdy w człowieku trzy władze nie są osobami, to w Bogu określenie „Trzech” dotyczy właśnie Osób. Idąc za Greshakem trzeba Augustynową koncepcję Trójcy ocenić o tyle krytycznie, że ograniczył się on ostatecznie do immanentnego życia duszy ludzkiej. Wprawdzie fenomen ludzkiej duszy nosi w sobie rysy trynitarnie, ale nie jest on „objawieniem” osobowego *communio*. Rozwój osoby u Augustyna nie poszedł więc w kierunku dowartościowania społecznego charakteru osoby, lecz zostały odkryte w osobie jej duchowe aktualizacje. Ona sama zaś pozostała w sobie zamknięta. Według Greshakego Augustyn odkrył świadomość siebie, tzn. samoświadomość i to w sposób niezwykle radykalny²². W psychologicznej trynitologii Biskupa z Hippony, mimo występowania pojęcia „relacja”, przeważa rys unitarności. Bóg jest Trójcą w swoim wnętrzu, tzn. Boskie Osoby są „My” *ad intra*, natomiast *ad extra* pozostał On czystym „Ja”²³

Augustynowe dziedzictwo teologii trynitarniej wywarło duży wpływ na dalsze kształtowanie się pojęcia „osoba” na Zachodzie. Wprawdzie relacyjny charakter osoby widoczny jest w myśli św. Tomasza i Ryszarda od św. Wiktora, to jednak osoba pozostała dla średniowiecza zasadniczo bytem indywidualnym, jednostkowym, subsyntenjalnym (*esse in se*). W okresie nowożytnym zaś osoba przybierze rysy samotnego podmiotu (*einsames Subjekt*). Dokona się to najpierw za sprawą nominalizmu, wraz z jego obrazem Boga jako absolutnego podmiotu woli, który „straci” relacje do świata materialnego. Po tej linii rozwijana będzie przez Dunska Szkota, Ockhama i Lutra tzw. woluntarystyczna personologia. Osoba stanie się indywiduum, w którym brak będzie więzi społecznych. Jediną relacją będzie odniesienie do Boga. Od Kartezjusza prym będzie wiodła filozofia podmiotu z osobą rozumianą jako myśl, świadomość, dusza, jaźń. Taka osoba nie potrzebuje relacji do otaczającego świata i ludzi, jedyną relacją pozostanie relacja do Boga jako relacja wzorcza. Bóg bowiem, jako doskonała Osoba, stanowi wzór ontologiczny dla człowieka.

²⁰ Tamże, X.

²¹ Por. tamże, XV,11.

²² Por. *Der dreieine Gott*, s. 98.

²³ Por. R a t z i n g e r, *Dogma*, s. 223.

Trzeba podkreślić, że w okresie nowożytnym Bóg przestał być rozumiany trynitarnie. Nosi On wybitnie rysy unitarne, ujmowany jest od strony Istoty, jako jeden podmiot. W tym kierunku poszła też antropologia i rozumienie osoby ludzkiej. Filozofia idealistyczna, która jest kolejną fazą okresu nowożytnego, pogłębiła bezrelacyjny obraz człowieka. Jedyne akcent został postawiony na podmiotowości moralnej (Kant). Swoją moralność człowiek wiąże z osobistą wolnością. Skoro odznacza się on autonomią wolności, to sam dla siebie może określać moralność i jest celem dla siebie (*der Selbstzweck*). Autonomiczność bytu ludzkiego rzutuje także na granicę jego wolności. Znajduje się ona w drugim podmiocie. Ktoś drugi nie jest postrzegany jako pozytywny cel osobowych relacji, warunek mojego bytu, lecz jako negatywny punkt, w którym natrafia się na barierę, granicę mojej wolności i działania, i którego należy respektować z konieczności.

W okresie nowożytnym dostrzegalny jest pewien dwutorowy proces poznawczy osoby. Jeśli jeszcze u Kartezjusza Bóg był wzorem dla człowieka, to już w niemieckiej filozofii idealistycznej nastąpiło odwrócenie kierunku poznawczego. Bóg miałby być rozumiany na podstawie doświadczeń odnośnie do osoby człowieka. Ale mocno już zadomowiony obraz człowieka, jako samotnego podmiotu, nie pozwalał na przyjęcie Boga jako Trójcy Osób. Mógł On co najwyżej być ujęty jednoosobowo. Bóg byłby tylko jedną Osobą²⁴. Wprawdzie Hegel próbował filozoficznie „wyjaśnić” tajemnicę trynitarną, przyjmując w Bogu odwieczny proces samorozróżniania (*Selbstdifferenz*) i samotożsamości (*Selbstidentifizierung*), ale w jego koncepcji Osoby Boskie nie zachowały swojej tożsamości i stały się jedynie momentami w wewnątrztrynitarnym procesie jednego Boskiego Podmiotu²⁵. Greshake negatywnie ocenił „trynitologię” Hegla. Główny jej problem, jakim jest samokonstytuowanie się podmiotu, nie ma nic wspólnego z chrześcijańską nauką o Trójcy. Tutaj Bóg nie jest samotnym podmiotem, lecz dokonuje się w Nim odwieczna aktualizacja życia w jedności Istoty i różnicy Osób²⁶.

Jak długo trwały jest wpływ myśli Hegla, świadczy choćby pobieżna refleksja nad współczesną trynitologią. Spod jego systemu nie mogli się uwolnić dwaj wybitni teologowie: K. Rahner i K. Barth. Obaj byli zdania, że należy zarzucić w trynitologii pojęcie „osoba”, bo takie, jakie zostało ono przejęte z tradycji, sugerowałoby, iż w Bogu są trzy podmioty, w znaczeniu trzech

²⁴ Oddaje to dobrze racjonalistyczna postawa Goethego w jego rozmowie z Eckermannem. Por. G. G r e s h a k e, *An den dreieinen Gott glauben*, Freiburg 1998, s. 7.

²⁵ Por. J. M o l t m a n n, *Trinität und Reich Gottes*, Gütersloh 1994, s. 33.

²⁶ Por. G r e s h a k e, *Der dreieine Gott*, s. 140-141.

istot, a w rezultacie i trzech Bogów. Tym samym nie dałoby się uniknąć tryteizmu. Stąd też proponowali zamiast osoby wprowadzić takie wyrażenia, jak „trzy sposoby istnienia” (*drei Seinsweise*), „trzy różne sposoby subsystemacji” (*drei distinkten Subsistenzweisen*). Stara formuła „una substantia – tres personae” miałyby być zastąpiona nową: „jedyny Podmiot Boski w trzech różnych sposobach subsystemacji” (*ein einziges Subjekt in drei distinkten Subsistenzweisen*). Dla niemieckich teologów Bóg był jednym podmiotem, z jedną świadomością, jednym centrum działania. Historiozbawcze samoudzielenie Boga byłoby niczym innym, jak samoudzieleniem się Osoby Ojca w Synu i Duchu Świętym. Na zarzut modalizmu Rahner bronił się uzasadnieniem, że w Bogu są trzy różne sposoby subsystemacji. Jednak Rahnerowy „sposób Boskiej subsystemacji” trudno rozumieć w sensie dawnej osoby jako subsystemacji. Bowiem ta posiada swoje własne centrum myśli i działania, podczas gdy u Rahnera (i u Bartha) jest jedno takie centrum wspólne dla trzech subsystemacji. Ale była to słabość trynitologii obu wybitnych teologów. Ostatecznie nie udało się im przezwyciężyć odziedziczonego po Heglu obrazu Boga jako jednego, jedyne Podmiotu-Osoby. Za Bartnikiem moglibyśmy określić Bartha i Rahnera jako „trynitarnych mono-subiektywistów”²⁷

Greshake uważa, że wkład, jaki Rahner i Barth wnieśli do trynitologii, okazuje się bez dalszych perspektyw, co więcej, z pomysłem zanegowania osoby jest on aporetyczny. Dlatego Teolog z Freiburga szuka nowych inspiracji i dróg tam, gdzie osoba jest rozumiana jako byt relacyjny, a w konsekwencji – komunijny. Takie impulsy znalazł on w filozofii dialogu oraz w filozofii i psychologii społecznej. Według filozofii dialogu człowiek staje się „ja”, osobą, dopiero w spotkaniu z „ty” Człowiek, zamknięty w swoim wnętrzu, w „ego”, jest niezrozumiały. Dopiero wyjście ku drugiej osobie, w spotkaniu się z nią, w prowadzeniu z nią dialogu, umożliwia poznanie głębiej siebie i odkrycie w sobie charakteru relacyjnego. Dla reprezentantów filozofii dialogu interpersonalna komunikacja ma fundamentalne znaczenie dla konstytuowania się osób²⁸. Uczą oni, że „ja” staje się sobą dzięki „ty” Nie chodzi oczywiście o to, jakby „ja” miało dopiero zaistnieć w kontakcie z „ty”, ale jest to moment spotkania, który przyczynia się do uświadomienia w pełni własnego „ja” Można by sparafrazować Kartezjusza sentencję „myślę, więc jestem” i powiedzieć „spotykam się, dialoguję, komunikuję, więc jestem” Dialog przyczynia się do procesu personalizacji. Człowiek rozwija się od

²⁷ Por. B a r t n i k, *Personalizm*, s. 223.

²⁸ Por. F. E b n e r, *Werke*, t. I, München 1960; M. B u b e r, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tł. J. Doktor, Warszawa 1992.

punktu alfaego ku pleromiacji personalnej, ku spełnieniu osobowemu. Ponadto „ja” i „ty” dochodzą we wzajemnej komunikacji do kategorii „my” Przy czym „my” nie jest czymś dodanym, lecz ich personalną jednością, za Greshakem moglibyśmy powiedzieć, że jest to *communio*²⁹ *Communio* jest pewną potencjalnością, jest wielkością daną uprzednio (*vorgegeben*), niezależną od „ja” i „ty” Jednak w spotkaniu „ja” i „ty”, w ich wzajemnym przyjęciu, akceptacji i to w całkowitej wolności, *communio* realizuje się w sposób rzeczywisty. Tak zaistniałe i realizowane nie jest ono zamknięte do dwóch podmiotów: „ja” i „ty” Jako rzeczywistość „płodna”, *communio* otwiera się niejako ze swej natury na coś bądź kogoś trzeciego. I tak w duchu personalizmu trzeba powiedzieć, że będzie nim osoba, np. w małżeństwie – dziecko, a w sferze religijnej – Bóg. Tym samym *communio* jest rzeczywistością trójbiegunową, a nawet wielobiegunową, jeśli tworzy je liczna grupa osób. Okazuje się zatem, że pojedyncza osoba jest ontycznie relacyjna, skierowana ku komuś drugiemu czy innym osobom, by realizować *communio*. Jeżeli mówimy o relacyjności jako wrodzonej zdolności człowieka, to jej przyczyna jest poza nim samym. Tak właśnie sądzi Greshake, gdy wskazuje na Boga jako przyczynę relacyjności człowieka³⁰ To stwierdzenie z kolei musi konsekwentnie prowadzić nas do wniosku, że i sam Bóg nie jest Bytem bezrelacyjnym, ale że w Nim relacje muszą jednocześnie przynależeć do Jego Istoty. Tylko Bóg, który w sobie samym jest Rzeczywistością relacyjną (*Beziehunggefüge*), może być odpowiedzią na tajemnicę człowieka i świata. Filozofia dialogu okazuje się przeciwieństwem idealistycznej filozofii podmiotu, ponieważ ma kontrastowo inne pojęcie osoby. Podczas gdy pierwsza prezentuje osobę jako byt otwarty i relacyjny, to druga ujmuje osobę jako byt zamknięty i bezrelacyjny.

Kolejne wspomniane źródło, z którego Greshake korzystał w nowym opracowaniu pojęcia osoby, to filozofia społeczna. Podobnie, jak filozofia dialogu, określa ona człowieka jako byt społeczny. Od początku swojej egzystencji człowiek jest zdany na drugiego. Nie tylko od narodzin, ale już od poczęcia człowieka, widoczna jest konieczność więzi społecznych. Powołane do życia dziecko nie przeżyje bez relacji do matki. Później budzenie się świadomości dokonuje się nie inaczej, jak dzięki odniesieniu do drugiej osoby. Nawet wówczas, gdy człowiek stanie się dorosły i samodzielny, to nie może żyć wyalienowany ze społeczeństwa. Według Greshakego prawdziwie personalne życie

²⁹ Por. *Der dreieine Gott*, s. 154.

³⁰ Tamże, s. 161.

ma miejsce wtedy, gdy osoby w swojej wolności otwierają się na siebie i konstytuują się jako podmioty we wzajemnym przyjęciu³¹. Słowem, człowiek może się w pełni zrealizować jako osoba tylko pozostając w relacjach społecznych. Przy tym nie zachodzi niebezpieczeństwo utraty swej tożsamości. Można powiedzieć, że właśnie dzięki tej relacyjności człowiek umacnia swoją tożsamość i autonomię. Do istoty osoby bowiem należy niekomunikowalność (własność). W każdym razie ważne jest zawsze jednoczesne podkreślanie obu wymiarów osoby: jej autonomii i relacyjności, czyli bytu w sobie, subsystemy (*esse in se*) i relacyjności, bytu otwartego ku innym (*esse ad*).

Oba kierunki filozoficzne, choć traktowały o osobie ludzkiej, w dużej mierze przyczyniły się także do nowego ujęcia Osób niestworzonych we współczesnych dziełach teologicznych. Nauka o Bogu, rozwijana przez Jürgena Moltmanna, jest dobrym przykładem trynitologii społecznej³². Ewangelicki teolog przeciwstawił społeczność skrajnemu indywidualizmowi. Krytykując i jednocześnie odcinając się od trynitologii Bartha i Rahnera, w których pojęcie osoby zostało zastąpione a osobowymi sposobami istnienia, przedstawił własną koncepcję teologii trynitarnej, gdzie punktem wyjścia stały się wszystkie Trzy Osoby Boże, tworzące jedną Boską Społeczność. Każdej z Osób przysługuje własna jaźń, duchowe władze: rozum i wola, działanie, a nie jak nauczali Barth i Rahner, że w Bogu jest jedno centrum poznania i działania. W teologii Moltmanna Osoby Boże tworzą odwieczną *koinonię*, przenikają się na sposób perychorezy i prowadzą ze sobą dialog miłości. Z naciskiem podkreśla on, że nie są One kimś jednym (w znaczeniu jednej osoby), ale stanowią jedno, są personalnym Boskim „My” Jako doskonała wspólnota ma być modelem dla wspólnoty Kościoła i dla społeczeństwa.

Dla Greshakego trynitarna koncepcja Moltmanna jest dużym impulsem w rozwoju własnej trynitologii. Niemniej sądzi on, że protestancki Teolog przeakcentował społeczny wymiar Osoby w Bogu, tak iż Osoby Boże w jego teologii były na tyle samodzielnymi Podmiotami, że dopiero jakby wtórnice miała zaistnieć Ich wspólnota przez złączenie się. W każdym razie wszystkie powyższe meandry kształtowania się pojęcia „osoba” oraz całe bogactwo rozmaitych ujęć fenomenu osoby leżą u podstaw Greshakego nowej, komunijnej, koncepcji Boga jako *Communio Personarum Divinarum*.

³¹ Por. tamże, s. 165.

³² Por. *Trinität*.

III. BÓG JAKO COMMUNIO

O ile w przeszłości starożytnej waloryzowano ogólność przy równoczesnym deprecjonowaniu jednostki, to obecnie, w prozopologii podkreśla się pewną antynomię, która zachodzi w osobie. Jest to osobność, jednostkowość i indywidualność z jednej strony, a z drugiej – wspólność, zdolność komunikacyjna, uniwersalność. W chrześcijaństwie prawda ta dochodziła coraz bardziej do głosu na gruncie nauki o Jezusie Chrystusie i nauki o Bogu w Trzech Osobach. W pierwszej z nich Osoba musiała być ujęta jako byt w sobie, byt, który jest zasadą jednoczenia (natur Boskiej i ludzkiej). W trynitologii zaś akcentowany był aspekt relacyjności osoby: Osoba to nie jednostka zamknięta w sobie, ale rzeczywistość relacyjna, otwarta ku komuś i czemuś. Osoba była tu zasadą rozróżnienia. Wraz z problemem pojęcia Osoby w Bogu wiąże się ściśle kwestia jedności i wielości (jedna Osoba czy wiele – Bóg jedno- czy wieloosobowy?).

Greshake przewycięża starożytną antynomię jedności i wielości w rozważaniu rzeczywistości Boga jako „harmonii” obu wielkości. W Boskim życiu jedność i wielość wzajemnie się zapośredniczają. Proces ten dokonuje się w Boskich Osobach, które zachowując własną tożsamość, są jednocześnie na siebie zdane i to w sposób istotny, tak że nie można pomyśleć jednej Osoby bez Drugiej.

Jeżeli osoba ludzka jest tylko odbiciem doskonałej Osoby Boga, to na podstawie analizy ontologicznej bytu ludzkiego możemy następnie wnosić *per analogiam* o Boskiej Osobie (Osobach). I tak pierwszą z konstytutywnych cech osoby jest bycie w sobie (*esse in se*), czyli subsystemacja bytu, jego niekomunikowalność i niezamienialność. To, iż byt jest w sobie, oznacza, że nie jest przypadłością, nie tkwi w innym bycie. Osoba nie jest „przypadkiem” powszechnej substancji „człowiek”, tak jak jakaś rzecz przynależąca do danego gatunku³³ Osoba jest w sobie rzeczywistością duchową, ma ona własną jaźń. Jest niepowtarzalna. Za Bartnikiem możemy powiedzieć, że „osoba jest to ktoś istniejący substancjalnie i stający się pełnym bytem jaźniowym. Jest to byt samoistny, doskonały, uistniający się w jaźń indywidualną i społeczną”³⁴. W odniesieniu do Boga wszystkie te właściwości przysługują Osobom Bożym w sposób absolutny. Każda z Osób jest subsystematna, ma własną jaźń, intelekt, wolę, zdolność sprawiania-działania. Oczywiście, między Osobami

³³ Por. G r e s h a k e, *Der dreieine Gott*, s. 175.

³⁴ *Personalizm*, s. 189.

Bożymi zachodzi doskonała jedność Istoty, tak iż każda z Nich partycypuje we wszystkim, co przynależy do Drugiej. I tutaj dotykamy już innej właściwości bytu, tzn. jej relacyjności. W świecie osób ludzkich dostrzegamy wzajemne odniesienia, relacje, społeczny charakter bytowania ludzi. Osoba jest z natury swojej relacyjna (*esse ad*). Greshake uważa, że charakteryzuje się ona trójbiegunową wzajemną konstytucją z innymi osobami i poprzez nie ku nowemu „my” Osoba jest bytem, w którym występuje ontyczne napięcie: jest to zarazem byt w sobie i byt otwarty ku innym (*esse ad et simul esse ad*). Przy tym nie są to cechy przeciwstawne w stosunku do siebie, zwalczające się, lecz tworzące pewien łuk ontologiczny osoby. Osoba zachowuje swoją tożsamość, subsystencję właśnie przez relacyjność i w relacyjności, bez niebezpieczeństwa utraty swej tożsamości. Dwa wektory, jakimi naznaczona jest każda osoba, *ad intra* i *ad extra*, wskazują na dynamiczny charakter osoby. Ten dynamizm ma miejsce w procesie zapośredniczania się osób. Osoby ubogacają się nawzajem tym, co jest w nich niekomunikowalne, własne, niezbywalne. Jest to partycypacja osób w ich personalności. Całe to zjawisko przenikania się, zapośredniczania, perychorezy jest drogą spełnienia się osoby. A więc nie inaczej, jak tylko w tożsamości i różnicy, jedności i wielości możliwe jest zaistnienie, życie, realizacja i osiągnięcie punktu omega osoby.

Rzeczywistość bytowania osób w pluralistycznej jedności Greshake nazywa *communio*. *Communio* to swego rodzaju złożenie relacyjne. Nie jest ono wielkością kolektywną jednostek. *Communio* właśnie wznosi się ponad polaryzacją indywidualizmu i kolektywizmu. Można by nazwać je procesem życia osób, które w swej różnorodności zapośredniczają się ku wyższej, doskonałej jedności. Wspomniane wyżej środowisko, w którym osoba się spełnia jako osoba, najlepiej oddaje pojęcie *communio*. Rozważając *communio* od strony etymologicznej (*munus*), Greshake kładzie akcent na zjawisko obdarowywania się osób, a także na zobowiązanie do wzajemnej służby, spełniania zadania na rzecz dobra wspólnego (*bonum commune*)³⁵ W *communio* osoby realizują się przez obdarowywanie kogoś drugiego i jednocześnie przyjmowanie daru drugiej osoby. Chodzi tu o taki rodzaj wspólnoty, która jest najwyższą formą uspołecznienia.

Jeżeli zatem już w *communio* ludzkim możemy dostrzec przewyciężenie podwójnej antynomii: jedności i wielości oraz tożsamości i różnicy, to o ileż doskonalej rozwiązuje się ten problem w *Communio* Boskim, które stanowi najwyższą postać *Communio*, a jednocześnie jest wzorem dla *communio* ludz-

³⁵ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, RF 24(1976), z. 2, s. 5-39.

kiego. Bóg jako Trójca Osób oznacza – według Greshakego – to, że Bóg jest *Communio*, w którym Trzy Boskie Osoby w trialogicznej wymianie miłości realizują jedno Boskie życie jako wzajemne samoudzielenie³⁶ Przy tym w mówieniu o Bogu należy zawsze pamiętać o analogiczności ludzkiej mowy. Dlatego trzeba wykluczyć wszelkie czasowe następstwo. W Bogu jest wieczne teraz (*nunc*). Nie ma więc żadnego pierwszeństwa Osób przed Boskim *Communio*, ani *Communio* przed Osobami. Obie rzeczywistości są tożsame. Podczas gdy w człowieku można by sobie wyobrazić pewną alienację w stosunku do *communio* (choć prowadziłaby ona do niespełnienia człowieka jako osoby), to nie jest to możliwe w odniesieniu do Boga. Osoby Boskie nie mogą inaczej istnieć jak w *Communio*. Jedna Osoba jest racją bytu Drugiej (Drugich). Tym samym oznacza to, że w Bogu relacyjność jest absolutna. „Byt w sobie” dokładnie pokrywa się z „bytem ku”

Ponieważ Boskie *Communio* stanowią Trzy Osoby, Greshake odczytuje to jako najprostszą formę *Communio*. Dzięki paradygmatowi *Communio*, jakim nazywa je Greshake, przewyciężone zostają nie tylko jedność i wielość oraz niebezpieczeństwa błędnych nauk modalizmu i tryteizmu, lecz stanowi ono także rozwiązanie dla niewłaściwych relacji osobowych. I tak, z jednej strony zapobiega samotności indywiduum, a z drugiej – przeciwstawia się rozdzieleniu „ja od ty” lub/i wzajemnemu wykluczeniu: „ja albo ty” oraz narcyzmowi (ty jesteś dla mnie!)³⁷ Boskie Osoby, bez redukcji czy wzajemnego umniejszania, tworzą jedność *Communio*. *Communio* rzuca też światło na rozumienie Boskiej Istoty. Właśnie Boska Istota, ujęta jako *Communio*, jest zapośredniczeniem Osób, tzn. odwieczną, konstytuującą się wspólnotą Trzech Osób w ich ruchu od siebie i ku sobie – w nierozdzielny procesie samojednoczenia i samorozróżnienia. Bóg w swej Istocie jest ruchem, dynamizmem, wydarzeniem, dzianiem się, a nie bezruchem, Bytem statycznym, „odwiecznym *nunc stans*”, jak uważano dawniej. Należałoby wbrew wcześniejszemu utożsamieniu Istoty i Istnienia w Bogu dać priorytet Istnieniu. Odpowiadałoby to biblijnemu Imieniu Boga „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14), gdzie Jego Istota wyraża się w Istnieniu. Bóg to nade wszystko Ktoś Istniejący jako Wydarzenie, Dynamizm życia, a nie Nieruchomy Poruszyciel. Istota Boska nie jest też czymś „czwartym” obok Trzech Osób, ale wyraża się ona i realizuje w Osobach, a Te z kolei ją stanowią. Czy można by Osoby bez reszty utożsamić z Istotą? Wydaje się, że przy określaniu stosunku

³⁶ G r e s h a k e, *Der dreieine Gott*, s. 179.

³⁷ Tamże, s. 183.

Osób do Istoty trzeba zachować najwyższą ostrożność, by ich nie pomieszać czy dobrowolnie zamieniać. Bardzo precyzyjnie wyraził to Sobór Florencki w Dekrecie dla jakobitów (1442): „Wszystko jest [w nich] jednym, gdzie nie zachodzi przeciwstawność relacji” (*omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*) DH 1330; BF IV, 43. Choć więc Osoby, jak mówimy, stanowią Boską Istotę, to jednak zachowują pewną różnicę myślną wynikającą z fundamentu wewnętrznego. Nie zachowując tej zasady, nie będzie można ustrzec się przed błędnym wyjaśnianiem tajemnicy trynitarnej. W Bogu bowiem Istota i Osoby muszą być rozważane na innej płaszczyźnie, tzn. mówimy wprawdzie o jednej Istocie Boga (a nie o trzech Istotach), ale jednocześnie o Trzech Osobach (a nie o Jednej Osobie). Nie można głosić, że Istota jest jedna i jest ich trzy (ze względu na Trzy Osoby). Prowadziłoby to do tryteizmu, a więc że istnieje trzech Bogów. Jest to o tyle ważna uwaga, że w rozważaniach trynitologicznych Greshakego rzeczywistość *communio* jest tak mocno zaakcentowana, iż zachodzi czasem obawa zbyt prostego podejścia do głębi Bożej rzeczywistości i niejako „zrównania” wszystkiego słowem *communio*, jak np. problem pochodzeń w Bogu³⁸ Greshake jest przekonany, że można by bez większych trudności zrezygnować z tradycyjnej nauki o pochodzeniach w Bogu. Była ona bowiem uformowana pod wpływem filozofii platońskiej i jej teorii o emanacjach. Zastosowana do trynitologii, dawała pierwszeństwo Osobie Ojca przed Osobami Syna i Ducha. Od Niego obie te Osoby miałyby brać początek Bóstwa. Ojciec zaś głoszony był jako zasada Bóstwa (DH 525; BF IV, 19). Poza tym Greshake sądzi, że nauka o pochodzeniach w Bogu nasuwa czasowe konotacje. Rodzenie Syna i tchnienie Ducha, mające swój początek w Ojcu, byłyby jakby procesami „wyłaniającymi” się z Osoby Ojca, co w rezultacie wysuwałoby Osobę Ojca przed Osobami Syna i Ducha. Chcąc w ogóle wyeliminować tego rodzaju nieporozumienia, Greshake tłumaczy, że Bóg, rozumiany jako *Communio* równorzędnych Osób, wznosi się ponad tego rodzaju zawile spekulacje myślowe.

Tymczasem pochodzenia w Bogu nie muszą i nie sprzeciwiają się ujęciu Boga jako *Communio*. Przede wszystkim należy dobrze rozumieć pochodzenia w Bogu. Nie są one doczesne, określone czasem, by można było mówić o „wcześniej” czy „później”, ani materialne, nie zakładają też zmiany bytowej, jakby coś w Bogu miało przybywać albo ubywać. Podobnie, jak zachodzi analogia między osobą ludzką a Osobą Bożą, tak analogiczne jest też pochodzenie w Bogu. Jest ono bardziej niepodobne niż podobne do pochodzenia

³⁸ Por. tamże, s. 192 nn.

czasowego. Pozytywnie ujmując, pochodzenie w Bogu jest odwieczne, bez dokonywania się zmiany, jest ono immanentne w Bogu; pochodzenie *per modum operati*, czyli na sposób rzeczy od początku dokonanej: Dający pochodzenie i Pochodzący są odwieczni. Tak, jak w Boskim *Communio* Ojciec nie istniał wcześniej niż Syn, ponieważ jest On Ojcem w relacji do Syna. Podobnie i bez Ducha Świętego nie ma ani Ojca, ani Syna. Są Oni „połączeni” odwiecznymi relacjami. Można zatem powiedzieć, że pochodzenia i relacje są w Bogu ko-relacjami. Poza tym pochodzenia dobrze też odpowiadają rzeczywistości komunijnej Boga, gdzie dokonuje się odwieczny dynamizm życia. Właśnie pochodzenia są wyrazem tego Bożego dynamizmu. Odwieczne życie Boga ma charakter wspólnotowy. Trafnie ujął je L. Boff, mówiąc, że w Bogu wszystko jest potrójne: czyli wszystko jest *Patreque Filioque Spirituque*³⁹ W tym sensie np. pochodzenie Syna od Ojca, które nazywamy rodzeniem, dokonuje się przy współdziałaniu Ducha Świętego, a więc *Spirituque*. Podobnie i Duch pochodzi od Ojca nie bez Syna, jak utrzymuje tradycja zachodnia, począwszy od Symbolu *Quicumque* (450-500), Synodu w Toledo (675) i Soboru Lyonńskiego II (1274). Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna jako jednej zasady (*ex Patre et Filio; [Filioque]*). Ale i Ojciec, który daje pochodzenie Obu Osobom, jest – czy analogicznie powiedzielibyśmy: „odwiecznie się staje” – dzięki pochodzącym od Niego Synowi i Duchowi Świętemu. I ten proces bynajmniej nie zakończył się w Bogu. Jest to odwieczny Boski „ruch”, „rytmika miłości”, jak go nazywa Greshake. Poszczególne Osoby Boże są rozumiane jako „rytmy”, „punkty węzłowe” wydarzenia” miłości⁴⁰. Ostatecznie więc niesłusznym i nieuprawnionym krokiem byłaby rezygnacja z nauki o pochodzeniach w Bogu. Boskie pochodzenia Osób nie wprowadzają żadnych nierówności między sobą, szczególnie między Ojcem a Synem i Duchem, którym Ojciec daje pochodzenie. Pochodzenia, jako odwieczny proces w Bogu, sprawiają, że *Communio* Boskie jest ciągłym życiem, pulsowaniem.

Na koniec zwróćmy jeszcze uwagę na komunijnie pojęte życie w Bogu, za jakim opowiada się nasz Teolog. *Communio*, jako właściwa forma życia Boskich Osób, które wzajemnie się przenikają, łączy się ściśle z pojęciem perychorezy. O ile Boską wspólnotę moglibyśmy określić niejako z zewnątrz właśnie przez pojęcie *Communio*, to wewnętrzną rzeczywistość oddaje najlepiej termin „perychoreza”. Przy czym chodzi tu o dynamiczne rozumienie perychorezy. W przeszłości bowiem ten grecki, staropatrystyczny termin przetłumaczo-

³⁹ Por. *Dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, s. 170.

⁴⁰ G r e s h a k e, *Der dreieine Gott*, s. 187; t e n ż e, *Gottes Willen tun*, Freiburg i. Br. 1984, s. 14-15.

no na Zachodzie najpierw jako *circumincessio* (XII w.), a następnie *circum-insessio* (XIII w.). Ponieważ to pierwsze tłumaczenie oddaje dynamiczny wymiar tego pojęcia, to bardziej odpowiada Boskiemu *Communio*, które Greshake rozumie jako odwieczny ruch, życie. Osoby Boskie nie tylko znajdują się czy tkwią jedna w drugiej, ale nawzajem się przenikają, i to ontycznie, istnieniowo⁴¹. Ślady tej prawdy znajdujemy w mowach Jezusa, który nauczał o jedności, jaka zachodzi między Nim a Ojcem (por. J 10, 38; 17, 21; 19, 38). Jest to najbardziej zażyła jedność, jedność miłości i w miłości⁴². W perychorezie Boskich Osób Ich jedność wyraża się we wzajemnym przenikaniu, a wielość i różnorodność w zachowaniu tożsamości osobowej. Osoby przenikają się jedna w drugiej, bez rozpląnięcia się w sobie. Właśnie w tym przenikaniu, gdzie następuje oddanie siebie, każda z Osób otrzymuje siebie jakby na nowo, potwierdzając swoją tożsamość. W procesie perychorezy trwa nieustanny dialog miłości i dlatego każda z Osób musi pozostać sobą, by dialog był rzeczywisty. W perychorezie staje się jasna współzależność Osób od siebie nawzajem. Jednej Osoby nie da się pomyśleć bez drugiej (czy bez drugich). Ponieważ perychoreza jest trafnym pojęciem zapośredniczającym jedność i wielość w Bogu, można by ją przyjąć jako zasadę trynitarną jedności. Obejmuje ona jedność i wielość jakby jednocześnie, podczas gdy nasze władze duchowe nie są w stanie tego dokonać, lecz muszą wychodzić albo od jedności i zmierzać ku jedności, albo też przyjąć odwrotny punkt wyjścia i rozpoczynać od wielości, by dojść do jedności. Chyba też w tym duchu Grzegorz z Nazjanzu, u którego perychoreza pojawia się po raz pierwszy, doświadczał tej Bożej tajemnicy, kiedy mówił: „Ledwo rozpocząłem myśleć o jedności, a już przykrywa mnie swoim blaskiem troistość (Trójca). Dopiero co rozpocząłem myśleć o troistości, a już oświeca mnie jedność”⁴³

W przeszłości pojawiały się różne próby oddania prawdy o jedności Istoty Bożej w troistości Osób, które uciekały się do jakiegoś zobrazowania, by w ten sposób przybliżyć ludzkiemu umysłowi tę trudną prawdę. Analogii szukano oczywiście w świecie stworzonym. I tak raz był to obraz ognia, jaki proponował Justyn, innym razem Augustynowa idea duszy ludzkiej z jej władzami i wiele innych (liście koniczyny). Ale i w obecnym czasie takie próby unaocznienia tajemnicy Trójcy Świętej bynajmniej nie ustały. Niektórzy teologowie wracają do sugerowanej w starożytności przez Ojców Kapadockich idei modelu

⁴¹ Por. Cz. S. B a r t n i k, *Dogmatyka*, t. I, Lublin 1999, s. 216.

⁴² Por. B. F o r t e, *Trinität und Perichorese: Der Geist als Leben und Kraft*, US 46(1991), s. 18-20.

⁴³ G r e s h a k e, *Der dreieine Gott*, s. 200.

rodzinnego (H. U. von Balthasar, Stefan Wyszyński), modelu społecznego, prezentowanego przez M. J. Scheebena, J. Moltmanna, L. Boffa. Greshake pozytywnie odnosi się do tego ostatniego przykładu z życia społecznego, ale wskazuje jeszcze na inne. Np. H. Rombach omawia fenomen gry. Według niego gra posiada taką strukturę relacyjną, że niewyobrażalna jest bez osób grających w nią. Gra i osoby stanowią pewną całość. Przy tym każdy z graczy nie gra tylko w część gry, lecz w całość. A więc w graczku jest obecna ona jako całość. Podobne zjawisko zachodzi w sztuce teatralnej czy sporcie. Nikt nie gra w grę bez udziału innych, ale wszyscy grają w nią równocześnie i to jako całą *totum, non totaliter*. Oczywiście, że są to tylko pewne obrazy, analogie, wzięte ze świata osób stworzonych, które przy porównaniu z Bożą rzeczywistością okazują się jako jej słabe odbicia i charakteryzują się większym niepodobieństwem niż podobieństwem. Niemniej Greshake, posiłkując się powyższymi przykładami, ma na uwadze przełamanie skostniałego obrazu Boga jako niepodzielnej jedności. Jeśli Bóg jest Trójcą różnych Osób Bożych, to – według niego – współczesna nauka o Bogu, która chce się uważać za odpowiedzialną, nie może wprowadzać takiej różnicy między jednością a wielością, by ta ostatnia była czymś poślednim wobec jedności. Boska jest zarówno jedność, jak i wielość. Bóg, jako *Communio*, jest jednością w wielości i różnorodności Osób.

W trynitologii Greshakego pojęcie *Communio* staje się pewnym kluczem hermeneutycznym. Z jednej strony daje ono w sobie miejsce jedności i wielości oraz tożsamości (autonomii) i różnicy, tak iż stają się one pojęciami korelatywnymi. Z drugiej zaś strony łączy się ono z różnymi wielkościami, jak: miłość, wolność, perychoreza, które je dookreślają, nadają mu kształt rzeczywistości ontycznej, osobowej, a tym samym żywej i dynamicznej. W Boskim *Communio* priorytet ma to, co osobowe, przed tym, co rzeczowe. A więc Osoby muszą być ontycznie niejako przed Istotą, a Istota znajduje swój sens w Boskim Byciu Osobowym. Przy czym, oczywiście, Osoby i Istota są współodwieczne. Bóg jest jedyny w swojej Istocie a Troisty w Osobach. Greshake, stosując paradygmat *Communio* do Boskiej Rzeczywistości, określa Boga jako *Communio Personarum Divinarum*⁴⁴.

Ten nowy obraz Boga jako *Communio* nie jest bynajmniej czystą teorią, ale ma ogromny walor praktyczny. Wielkie umysły ludzkości zadawały sobie pytania o związek Boga, jako „doskonałej Jedności”, ze światem jako różnorodnością bytów: jak pogodzić ze sobą tak kontrastowe rzeczywistości. I jak się dokonało stworzenie „niedoskonałego, bo różnorodnego”, świata przez doskonałego jednego jedyne Boga. Jeśli zatem dawniej doskonała była

⁴⁴ Por. tamże, s. 179-216.

tylko jedność, i to jako niezróżnicowana, jakaś atomistyczna, to dziś Bóg komunijny odśłania prawdę o Sobie jako doskonałej jedności wewnętrznie zróżnicowanej. Jako Jedność w wielości i różnorodności, staje się On punktem wyjścia w rozumieniu zróżnicowanego bytowo świata. Tak więc tylko w świetle Boga Trójjedynego, świat przestaje być rzeczywistością niedoskonałą, jakby „odpadem” Boskiej jedności, a staje się „śladem” nie tylko Jego stwórczego działania, ale i Jego samego. W Bogu, rozumianym jako *Communio Osób*, świat odnajduje odpowiedź na wielowiekową zagadkę stosunku jedności i wielości bytów.

COMMUNIO ALS PARADIGMA
IM VERSTÄNDNIS DES TRINITARISCHEN GOTTES
NACH GISBERT GRESHAKE

Z u s a m m e n f a s s u n g

Neutestamentliches Bild von Gott, der in seinem Wesen ein und einzig und zugleich in den Personen trinitarisch ist, war es ein beträchtliches theologisches Problem der Frühkirche. Wie lassen sich die Einheit und die Vielheit miteinander vereinbaren? In zahlreichen Auffassungen des trinitarischen Geheimnisses kam die Vorherrschaft der Einheit über die Vielheit vor. Die Theologie war längere Zeit von der platonischen und neoplatonischen Philosophie beeinflusst. In ihnen hieß es die Einheit sei göttlich, vollkommen, die Vielheit und Vielfältigkeit dagegen seien nur die Emanationen aus dem Einem. Damit wurden sie als etwas Zweitrangiges, ja als Abfall aus dem Göttlichem betrachtet. Dieses Weltverständnis spiegelte sich im Problem von Einheit und Vielheit in Gott wider. Man lehrte, Gott ist ein Wesen, aus dem die göttlichen Personen hervorgehen. In neuerer Theologie wird es versucht, das alte Schema zu überwinden und aufzuzeigen, dass es in Gott einen Platz sowohl für die Einheit als auch für die Vielheit gibt. Nicht nur die Einheit, sondern auch die Vielheit ist göttlich. Diese Entdeckung ist der Ansatzpunkt der Trinitätslehre von Gisbert Greshake. In seinen Werken versucht er das alte Problem von Einheit und Vielheit durch den Begriff „*Communio*” zu lösen. *Communio* wird zu einem Paradigma in seiner Gotteslehre. Die Wirklichkeit Gottes lässt sich nach Überzeugung von Greshake am besten als *Communio* der göttlichen Personen auffassen. Von solchem communialen Bild Gottes her wird auch die geschaffene Welt mit ihrer Vielfältigkeit verständlicher. Der Verfasser dieses Artikels sucht dieses Novum des deutschen Theologen, vor dem historischen Hintergrund der Auseinandersetzungen um den Vorrang der Einheit vor der Vielheit sowie um das Personverständnis hervorzuheben.

Zusammengefasst von Krzysztof Wojtkiewicz

Słowa kluczowe: Gisbert Greshake, Trójca Święta, trynitologia, *Communio*, jedność i wielość.

Schlüsselwörter: Gisbert Greshake, Dreifaltigkeit, Trinitätslehre, *Communio*, Einheit und Vielheit.

Key words: Gisbert Greshake, the Holy Trinity, trynitology, *Communio* (community), unity and plurality.