

JEDNOŚĆ I WIELOŚĆ W ŚWIETLE TAJEMNICY TRYNITARNEJ

Wstęp

Zagadnienie dotyczące jedności i wielości jest problemem podstawowym, jakim zajmowała się w przeszłości, ale i jakim zajmuje się w obecnym czasie myśl ludzka. Dla filozofii jest to sprawa zasadnicza. Byt i jedno są tożsame¹. Nie ma bytu, który nie byłby tożsamy z sobą. Jedność jest prapodstawą bytu. To samo trzeba odnieść i do całego świata. Świat, aby mógł istnieć, musi mieć swoją tożsamość. Musi być jakoś wewnętrznie scalony i stanowić w sobie jedno.

Z drugiej strony doświadczamy wielości i różnorodności bytu. W świecie nie ma żadnego uniformizmu. Niemniej istnieje różnorodność bytów, które różnią się od siebie w sposób zasadniczy. Problem więc polega na tym, w jakiej relacji znajdują się do siebie obie wielkości: jedność i wielość? Czy jedność ma absolutną przewagę nad wielością? Czy obie wielkości znajdują się w opozycji do siebie? Czy można je jakoś pogodzić? Czy istnieje związek pomiędzy nimi?

Można powiedzieć, że od starożytności po czasy współczesne istniała aporia pomiędzy jednością a wielością. Dopiero na gruncie chrześcijaństwa nauka o Bogu Trójjedynym przewyciężyła ją i ukazała korelatywność obu pojęć². W niniejszym szkicu chciałbym więc pokrótce ukazać, jak oba pojęcia przestają być ze sobą sprzeczne, a raczej jawią się jak dwa bieguny jednej rzeczywistości. Uczynię to w świetle nauki o Trójcy Świętej.

1. Antagonizm pomiędzy jednością a wielością w greckiej filozofii starożytnej

Pytanie o jedność postawione zostało w starożytności, i to zarówno w filozofii, jak i w obszarze religii. W religiach politeistycznych brak było jakiegś jednej podstawy świata, bowiem rządziło nim wiele różnych bóstw. Świat wydawał się zatem rozdarty, nieuporządkowany. Dopiero próby

¹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 64-65; A. Krapiec, *Dziela t. 7 Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995, s. 123; Arystoteles, *Metafizyka* IV, 2, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 665.

² Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, s. 441-464; K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*. Teologiczno-krytyczne studium Gisberta Greshakego, Szczecin 1995, s. 384-402.

porządkowania i hierarchizowania bóstw były wyrazem szukania harmonii, także w świecie ludzkim oraz jakiejś relacji między jednością a wielością. Nie były to z pewnością przedsięwzięcia w sensie naukowym. W każdym razie, w tych religiach, które, przy całym panteonie bóstw, uznawały bóstwo najwyższe (a więc henoteizm), przeczuwano choćby intuicyjnie, że priorytet należy się jedności przed wielością³ Można w tym miejscu przywołać na pamięć niektóre starożytne religie jak sumeryjską ze swym najwyższym bóstwem, które czczone było pod imieniem „Wspaniały Pan”, „Najdoskonalszy Władca”, egipską z bóstwem „Re”, czy też religię Ariów indyjskich z ich najwyższym bóstwem, które nazywano bądź to „Potężny”, „Mocny” czy też „Władca”, albo „Duch”⁴

A. Szukanie „arche” jako zasady jedności świata

Jednakże problem jedności i wielości wystąpił w sposób bardziej klarowny w zachodniej kulturze starożytnej, w myśli starogreckiej. Możemy powiedzieć, że zasadnicze pytanie filozofów przyrody o „arche” świata, o tę pierwszą zasadę, która dała początek rzeczywistości stworzonej, nie było niczym innym, jak próbą określenia tego „jednego”, w ich ujęciu, powiedzielibyśmy, chodziło o pierwszą substancję⁵ Z niej miała powstać różnorodność bytów, a tym samym i ich wielość. I tak to „arche” świata przybierało u różnych filozofów inną nazwę. U Talesa była to woda, u Anaksymenesa – powietrze, a z kolei u i Heraklita – ogień⁶ Za każdym razem chodziło o odpowiedź na pytanie, co było pierwsze. Od tego bowiem zależała koncepcja świata. Światem miało rządzić prawo jednej nadrzędnej substancji. Ponieważ w świecie występują różne elementy, które nie do końca dałyby się sprowadzić do jednej podstawowej substancji, wskazywano na podstawowy pluralizm. Przykładem może tu być nauka Empedoklesa, który przyjął cztery elementy (pierwiastki) materialne: ziemia, powietrze, ogień i woda. Według niego wszystkie te elementy musiały istnieć od samego początku, bowiem są ze swej natury wieczne (a tym samym niezniszczalne). Empedokles był tym filozofem, który próbował pogodzić to, co zmienne w świecie z czterema elementami zasadniczo niezmiennymi. Dokonujące się bowiem zmiany

³ Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Warszawa 1996, 292; J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej*, Warszawa 1998, s. 111-299.

⁴ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 22-24; tenże, *Historiologia w kulturach starożytnych*, 2000, s. 31-39.

⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, s. 38.

⁶ Por. tamże, s. 36-61; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 75-102.

w świecie są mieszaniną i wymianą pomiędzy zmiennymi i niezmiennymi elementami tego świata⁷

B. Priorytet jedności nad wielością. Platoński świat idei jako „świat prawdziwy”

Nie sposób wymieć tu każdego ze starożytnych greckich filozofów, choć każdy miał swój oryginalny wkład w problem jedności i wielości. Nie można jednak nie wspomnieć czołowych filozofów myśli greckiej: Platona i Arystotelesa oraz Plotyna, który chyba w najbardziej jaskrawy sposób dokonał rozdziału między jednością a wielością.

Pierwszy z nich – Platon, uważał, że świat dzieli się na duchowy, niewidzialny i widzialny, materialny. Byty materialne, których w świecie jest mnogość, mają swoje idee w świecie duchowym. Te z kolei w świecie duchowym tworzą hierarchię. Wśród naczelných idei Platon wyróżniał idee prawdy, piękna i dobra. Jednakże najwyższą ideą było dobro, obdarzające wszystkie byty istnieniem i poznawalnością⁸. Wprawdzie Platon widział w dobru punkt odniesienia i zwornik wszystkich bytów, moglibyśmy powiedzieć, że było ono Platońską jednią, to jednak nie potrafił do końca rozwiązać problemu relacji jedni i wielości. Uważał, że idee jako byty duchowe są prawdziwymi bytami, ponieważ znajdują się w świecie wiecznym i niezmiennym, zaś świat materialny wraz z bytami cielesnymi jest zły, bo jest tylko cieniem i odbiciem świata idei. W rezultacie Platon poprzestał na dualizmie świata duchowego i świata materialnego.

C. Wyższość formy nad materią w filozofii Arystotelesa

Jego uczeń, Arystoteles, chciał przełamać dualizm swego mistrza. Uczynił to w ten sposób, że niejako „ściągnął” idee ze świata duchowego do świata materialnego i połączył z bytami materialnymi⁹. Ale odtąd idee nosiły nazwę form. Były one właśnie formami rzeczy materialnych. Forma była elementem doskonalszym od materii, bowiem dawała materii istnienie i kształt. Ale z drugiej strony sama forma nie mogła istnieć. Jej miejsce jest w materii. Poza tym forma była zasadą jednoczenia, a materia jednostkowienia¹⁰. Byty w obrębie danego gatunku miały podobną formę. (Np. człowiek ma formę, która jest duszą ludzką. Co prawda każda dusza jest niepowtarzalna, ale jest to dusza bytu ludzkiego, a nie jakiegoś innego bytu). Materia zaś była zasadą

⁷ Por. tamże. s. 78-81; S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986. s. 22-23.

⁸ Por. Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2001, s. 122-123; K. Wojtkiewicz, *Bóg jako byt osobowy w filozofii i teologii*, R. Misiak (red.) *Wspólna perspektywa filozofii i teologii*, Szczecin 2006, 38-39.

⁹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, s. 343-351.

¹⁰ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 2.dz. cyt.

jednostkowienia, a więc wielości. Najdoskonalszą formą jest według Stagiryty Pierwsza Zasada, czy Pierwsza Forma, która jest wolna od materii. Arystoteles doszedł do niej na podstawie obserwacji bytów żyjących w świecie. Wszystkie byty są przygodne, przemijalne i mają swoją przyczynę; rzecz późniejsza w rzeczy wcześniejszej. W ten sposób tworzy się pewien łańcuch, ale Arystoteles uważał, że nie można iść tak w nieskończoność i trzeba przyjąć pierwszą przyczynę, od której wszystko pochodzi. Jest to Akt czysty, Bóg. Można więc powiedzieć, że Bóg jest najdoskonalszą jednością jako czysta forma. Ale w określeniu relacji Boga do świata Arystoteles utrzymywał ścisły dualizm. Podczas gdy w samym świecie każdy byt niejako scala w sobie formę (element jednoczenia) i materię (element jednostkowienia, wielości), to Bóg jest oddzielony od świata. Jedynym punktem styczności był moment wprowadzenia w ruch świata (który nota bene nie został stworzony, bo materia istniała odwiecznie, ale dokonało się ożywienie materii). W ten sposób Bóg Arystotelesa to Nieruchomy Poruszyciel, motor świata. Świat wprowadzony w ruch, żyje swoim życiem. Ale nie jest to jakiś ślepy bieg historii świata. Bóg budzi w świecie pragnienie złączenia się z nim i tak pociąga go ku sobie. Można by mówić o jakiejś relacji „na dystans” między Bogiem a światem¹¹

Problem jedności i wielości u Arystotelesa miał nie tylko wymiar metafizyczny, lecz także polityczny. Inspirowany myślą Ksenofanesa, Stagiryta widzi właściwy porządek w społeczności ludzkiej, gdy rządzi nią jeden władca: „Na nic się zda, kiedy wielu rządzi, jeden tylko powinien być władca”¹² Kontynuatorem tej politycznej i metafizycznej teologii była później filozofia stoicka. Według niej porządku świata strzeże i utrzymuje jeden boski umysł. Ten boski umysł nazwany był także Opatrznością (np. u Zenona z Kition).

D. Plotyńska Jednia i świat materialny jako jej emanacja

Problem jedności i wielości podjęty został z całą wyrazistością przez Plotyna. Doprowadził on do najbardziej skrajnego rozdziału pomiędzy jednością a wielością. Zresztą dla niego liczyło się właściwie tylko jedno jako Jednia. Otóż Plotyn przyjmował, że zasadą, od której pochodzą wszystkie byty, jest Jednia. Ale Jednia nie jest w bezpośredniej relacji z bytami materialnymi, lecz pomiędzy nimi istnieją dwa emanaty: Myśl, czyli Umysł (Nous) oraz Dusza. Według Plotyna Jednia przekracza wszystkie byty, jakie my możemy w tym świecie doświadczyć¹³ Przekracza ono także pojęcie bytu, tak iż trudno coś o niej pozytywnego powiedzieć. W każdym razie w Jedni nie ma żadnych podziałów. Jest ona czymś doskonałym, wprost niewyobrażalnym. Posiada

¹¹ Por. S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, s. 52-68.

¹² Arystoteles, *Metafizyka*, XII. 10. 1076a. Stagiryta cytuje w tym miejscu swego dzieła zdanie z Iliady Homera: „οὐκ ἄγαθὸν ποικλοπαμίην εἰς κοίρανος ἔστω” por. Homer, *Iliada* II. 204. tłum. F. K. Dmochowski, Warszawa 1990.

¹³ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, s. 522.

w sobie wszystko w sposób pełny i doskonały. Nawet można powiedzieć, że nie tylko ma ona coś dobrego w sensie posiadania i czegoś różnego od istoty, albo że jest dobra tzn. odznacza się dobrocią, lecz jest samym Dobrem. Dobro i istota jedni po prostu się utożsamiają. (Jednia Plotyna w tym momencie przypomina chrześcijańskiego Boga, który również nie tyle jest dobry, ile jest źródłem wszelkiego dobra, samym Dobrem). Tak rozumiana Jednia nie może mieć bezpośredniej styczności ze światem materialnym. Stwarzanie jako powoływanie bytów do istnienia oznaczałoby, że Jednia przechodzi ze swego stanu spoczynku i wychodzi niejako poza siebie. A to już byłaby jakaś zmiana. Zmiany zaś w Jedni być nie może. Jednia nie wykonuje żadnego ruchu. W jaki więc sposób jest ona źródłem wszystkich bytów? Plotyn wprowadził dwa byty pośrednie. Pierwszym emanatem, czy raczej bytem pochodzącym, jak uważa G. Reale, jest Umysł (Nous)¹⁴ W Nous istnieją idee rzeczy. A więc mnogość jawi się dopiero w Umyśle. Ale Nous istnieje w świecie duchowym, wiecznym. Poza posiadaniem idei rzeczy jednostkowych i gatunkowych, nie jest związany w inny sposób ze światem widzialnym. Dopiero kolejny emanat, czyli Dusza, jest istotnym spoiwem pomiędzy światem duchowym i materialnym (ponadmysłowym i zmysłowym). W niej to Plotyn umieścił odbicie idei, nazywając je logoi spermatikoi. Przy czym Plotyn rozróżniał dwie dusze: wyższą i niższą. Ta wyższa, jako Dusza świata, znajduje się bliżej Nous i ta druga, którą Plotyn nazwał „natura” (physis). Poszczególne dusze ludzkie pochodzą od Duszy świata (i podobnie jak ona, dzielą się na dwa elementy: element wyższy należący do sfery Nous i element niższy, który jest bezpośrednio związany z ciałem. Poniżej dusz jest już tylko rzeczywistość materialna. Plotyn uznał materię za antytezę jedni. Ale materia ma też swoje źródło w Jedni. Jest ona jej emanatem. Z tym, że jest ostatnim ze wszystkich emanatów. Aby to jaśniej zrozumieć, Plotyn podaje przykład ze światłem. Źródłem światła jest Jednia, a od niej pochodzą emanaty jak z rozpraszającego się światła. Im dalej od źródła światła, tym blask jest coraz słabszy. Takim właśnie najśłabszym odblaskiem światła jest materia. Materia symbolizuje wielość, rozproszenie, a tym samym niedoskonałość, skazę. Dusza więc, która jest z nią zjednoczona, powinna się w swoim ziemskim życiu stopniowo uwalniać od materii i wznosić się w kierunku jedni, tak aby w końcu się z nią zjednoczyć¹⁵ A więc byłby tu pomyślany przez Plotyna cyklizm: wychodzenie bytów od Jedni i powrót do niej. W ten sposób wszystko jest skierowane ku Jedni. Jednia ma totalny priorytet wobec wszystkiego, co jest wielością i jest materialne. W rezultacie Plotyn stworzył system, który odznacza się monizmem¹⁶ Jednia i to, co duchowe, jest prawdziwe, dobre i realne. Materia

¹⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii*, t. 4, tłum. I. Zieliński. Lublin 1999. s. 496.

¹⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, s. 152-153.

¹⁶ Tamże. s. 153.

i świat są czymś złym i ostatecznie przemijającym, ponieważ i tak ostatecznie wszystko powróci do Jedni.

2. Jedność i wielość w chrześcijańskim obrazie Boga

Ta jednostronna i monistyczna wizja świata dominowała w starożytnej filozofii greckiej, ale też miała swoje wielowiekowe konsekwencje. Wywarła ogromny wpływ na późniejszą myśl europejską. W pierwszym rzędzie wpływ ten zaznaczył się w chrześcijaństwie. Wprawdzie orędzie Jezusa przyniosło nowy obraz Boga jako Trójosobowego, jednak nie od razu obraz ten miał przełożenie na życie praktyczne. Trzeba było czekać jeszcze długi czas. W filozofii, a także teologii, dominowała myśl o jedności. Pierwotne chrześcijaństwo musiało uporać się z podstawowym problemem: spotkało się bowiem z konfrontacją między Tradycją apostołską, judaizmem i hellenizmem. Na jednym krańcu była idea czystego monoteizmu żydowskiego: Bóg jest jeden, jedyny, w sobie i w ogóle, na drugim krańcu stał pogański politeizm: bogów jest wielu, co najwyżej jeden może być najwyższy i stać na czele „społeczności bogów niższych”. Chrześcijaństwo miało się opowiedzieć za którąś z tych alternatyw. Jednakże obrało ostatecznie trzecią drogę. Przekonane, że należy bronić monoteizmu i nie dopuszczać politeizmu, przejęło i zachowywało monoteizm żydowski, ale z uwzględnieniem objawienia Jezusa Chrystusa o trzech Boskich Osobach¹⁷. Zadaniem kolejnym było zatem uzgodnienie jedności Boga z trzema hipostazami. Początkowo tłumaczono dość prosto, wręcz lakonicznie. Bóg Jahwe jest jeden, a te dwie hipostazy to niejako jego Ręce bądź dwa Duchy, bądź też Umysł i Wola Jahwe, czy też dwaj Aniołowie. W każdym razie przez długi czas jeszcze szukano uzgodnień między jednością, jedną istotą Boga a trzema Osobami. W trynitarnej prawdzie zawarta jest odpowiedź na wiele pytań o świat i człowieka, ale potrzeba było genialnych umysłów, by dogmat trynitarney mógł być przetłumaczony na praxis życia kościelnego i w ogóle ludzkiego. Rzeczywistość Boga chrześcijańskiego jako jednego, jedynego w swej Istocie i Troistego pod względem osobowym, coraz bardziej stawała się kluczem hermeneutycznym w rozumieniu świata i człowieka, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym¹⁸. Jednakże tajemnica Boskiego Bytu, w którym ma miejsce jedność i wielość, pozostawała nieodkryta i nie relewantna wobec stworzenia.

¹⁷ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 195.

¹⁸ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 193-200.

A. Jedność nad troistością w heterodoksyjnych doktrynach trynitarnych

Dużą podporą w rozwiązywaniu jedności i troistości w Bogu była starogrecka myśl o doskonałości jedności i neoplatońskiej jedni. Będący pod jej wpływem uczeni chrześcijańscy zaangażowali się w obronę jedności Boga – monoteizmu. Natomiast co do troistości w Bogu próbowano tworzyć teorie wymijające. Z tak przyjętego stanowiska zrodziły się heterodoksyjne nauki o Bogu, jak monarchianizm, modalizm, czy subordynacjanizm dualistyczny¹⁹

Pierwszy z nich – monarchianizm, który rozwinął się na Wschodzie chrześcijaństwa i chyba do dziś jest tam obecny i dominujący, głosi Boską monarchię Ojca. Bóg Ojciec jest Bogiem we właściwym i ścisłym znaczeniu. Jest On „monarchą Trójcy” Syn i Duch Święty natomiast mieliby być niżsi od Ojca w Bóstwie i Jemu podporządkowani (subordynacjanizm). Z kolei modalizm był nauką charakterystyczną dla chrześcijańskiego Zachodu (Noetos, Prakseasz, Sabeliusz). Tutaj akcent został tak mocno postawiony na jedności Boga, na Jego istocie, że zakwestionowana została tradycja objawiona, która mówiła o Trzech realnie różnych Osobach Boskich.

Modalizm przyjął jednoosobowość Boga. Bóg jako jedna Osoba jawił się w historii zbawienia pod różnymi postaciami (modusami). Stwarzając świat, objawił się jako Ojciec, dokonując dzieła odkupienia, wcielił się w człowieka, ukazał się jako Syn. W końcu zaś, jako prowadzący świat do ostatecznego kresu i uświęcając człowieka, przybrał postać Ducha. Modalizm, przypisując Bogu tylko jedną osobę, głosił monoperonizm teologiczny. Sama zaś osoba w Bogu była rozumiana funkcjonalnie jako rola, oblicze jednego Boga. Ale nawet modi nie są równe w Bogu. Najwyższy jest modus Ojca, niższy jest Syna, a najniższy Ducha Świętego²⁰ Można by powiedzieć, że występuje tu podobieństwo między modalizmem a monarchianizmem.

Trzecia doktryna, jaką był subordynacjanizm dualistyczny, uczyła o pośredniczącej roli Słowa Bożego. Logos był Bytem pośrednim pomiędzy Niepojętym i Najświętszym Bogiem a światem stworzonym. Wprawdzie wielu wybitnych teologów prawowiernych (Teofil, Justyn, Hipolit, Orygenes, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Tertulian) mówiło o tym zadaniu Logosu. Ale nie popełniali błędu, jeśli zbyt nie odrywali Logosu od Boga. Uczynił to kapłan Aleksandryjski Ariusz. Uznał on Logos za stworzenie Ojca. Nawet jeśli przyjmował zrodzenie z Ojca, to nie odwieczne, lecz w czasie. W każdym razie Syn był podporządkowany Ojcu. Przysługiwał mu status mniejszego Boga, herosa, półboga. Arianizm nie głosił trynitologii, lecz henoteizm²¹

¹⁹ Por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 97-99.

²⁰ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 198-199.

²¹ Por. tamże, s. 199.

W trzech wymienionych doktrynach heterodoksyjnych zauważalny jest wyraźny wpływ dwóch kierunków myślowych starożytnej Grecji: platonizmu i neoplatonizmu. Wpłynęły one zasadniczo na obraz Boga w chrześcijaństwie, tzn. na zachowanie Jego jedności, choć w różny sposób.

B. Różne akcenty jedności w trynitologii wschodniej i zachodniej

Z biegiem czasu, w miarę oddalania się Wschodu i Zachodu od siebie, każda z części chrześcijaństwa pozostawała pod wpływem jednej koncepcji. I tak dla Wschodu charakterystyczny był monarchianizm, a dla Zachodu modalizm. Wschód uczył o jedności Boga, wychodząc od Osoby Ojca, który był zasadą Bóstwa i Źródłem pochodzeń dla Osoby Syna i Ducha Świętego. Natomiast Zachód utrzymywał jedność, koncentrując się na jedności Istoty Boga. Istota była gwarancją, że Bóg jest jeden jedyny. Charakterystyczną formułą dla tej koncepcji jedności było: *Unum in trinitate* (jedna istota w Trójcy Osób). Dla koncepcji wschodniej zaś była formuła: *Unus in trinitate* (Ojciec zasadą Bóstwa)²² Na Zachodzie Boga ujmowano mniej osobowo, a bardziej substancjalnie (Istota to jakby substancja Boga – *una divina substantia*). Dominacja jednej Istoty Boga była tak duża, że Trzy Osoby wydawały się wobec niej czymś wtórnym. A nawet sama Istota była jakoś uhipostazowana, jakby była obok Trzech Osób czymś czwartym. W teologii dogmatycznej miało to swoje odbicie w układzie traktatu o Bogu. Podzielono go na dwie części. Pierwsza część nosiła tytuł *De Deo uno*, a druga - *De Deo trino*.

Trynitologia wschodnia, wprawdzie bardziej personalistyczna, ostatecznie zawężyła Bóstwo nade wszystko do Osoby Ojca. Bogiem we właściwym znaczeniu był Ojciec, który dawał pochodzenie Synowi i Duchowi Świętemu. Był ich wewnątrztrynitarnym Początkiem i Źródłem. Niebezpieczeństwo wschodniej trynitologii polegało na spersonalizowaniu Istoty Boskiej w jednej Osobie Ojca, jakby niezależnie od dwóch pozostałych Osób²³ Syn i Duch Święty są również Osobami Boskimi jak Ojciec, ale jakby niżsi rangą i jemu podporządkowani. Ostatecznie teologia wschodnia i zachodnia mają wspólną cechę w tym, że podkreślają jedność w Bogu kosztem wielości i różnorodności Osób.

C. Jedność Boga podstawą jedności ludzkiej społeczności

Z biegiem czasu drogi teologii wschodniej się rozeszły, ale myśl o jedności Boga była wspólna. Prawda o jedności Boga nie była w żadnym wypadku zamknięta we wnętrzu samej teologii, ale miała także swoje implikacje społeczne. Jedność Boga uzasadniała jedność tworzonych państw i społeczeństw, a także jedność monarchy. Jedność była więc nie tylko

²² Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, s. 64-66

²³ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 57

problemem metafizycznym, lecz także religijnym i politycznym. Walter Kasper wyraził to zwięźle w następujących słowach: „Bez takiej wszystko obejmującej jedności w wielości obszarów rzeczywistości świat byłby tylko z życzeniem pomyślności rozsypaną kupą śmieci bez porządku i bez sensu”²⁴ W religii zaś jedność jest oznaką zbawienia. Świat i ludzie zostali stworzeni przez jednego Boga i ostatecznie znajdą swe spełnienie, tzn. zbawienie w jednym Bogu. Przy czym zbawienie jest tu rozumiane jako wieczna wspólnota, komunია z Bogiem. W społeczeństwach doczesnych zaś nie będzie porządku i tym samym właściwego funkcjonowania, jeśli nie będzie rządził jeden władca, pan. Wielowładztwo może zagrażać stabilności i spójności tworzonej społeczności państwowej.

3. Nowożytny obraz człowieka jako samookreślającego się podmiotu

Do czasów nowożytnych jedność symbolizował świat duchowy, a wielość świat materialny. Natomiast od momentu, kiedy zasadniczym przedmiotem filozofii był już nie Bóg, ale człowiek, cała rzeczywistość była określana z ludzkiego punktu widzenia. Teraz człowiek stanął w centrum zainteresowania²⁵ Innymi słowy teocentryzm został zastąpiony przez antropocentryzm. Świat już nie jest vis à vis Boga, ale człowieka jako podmiotu. Człowiek jako punkt odniesienia świata podporządkowuje go sobie i to często w sposób uniformistyczny. Ale podmiot jednostkowy nie ustawia się na przeciwległym biegunie tylko wobec świata, lecz także wobec innych podmiotów jednostkowych. Wobec nich zachowuje się podobnie jak wobec materialnego świata. Muszą one zostać mu podporządkowane. Zgodnie z aksjomatem jedności i wielości, nie może być dwóch równorzędnych podmiotów, lecz jeden jako centrum i punkt jednoczenia. Nowożytny podmiot nie określa siebie i nie widzi swego spełnienia w relacji do innych, lecz właśnie przeciw innym. Określa siebie przez walkę z innymi podmiotami. Zwalczając innych, podporządkowuje je sobie i w ten sposób staje się dominujący. Ta prawidłowość miała miejsce również przy kształtowaniu się społeczeństw totalitarnych i materialistycznych. Podmiot społeczny, który jest społeczeństwem naznaczonym określoną ideologią, afirmuje siebie przez walkę z innymi. Do takich konfrontacji dochodziło i dochodzi pomiędzy różnymi podmiotami kolektywnymi: grupami społecznymi, rasami, narodami, a także sztucznie utworzonymi państwami²⁶ Ostatecznie okazuje się, że walka i opozycja jednego podmiotu wobec drugiego jako sposób zachowania swojej tożsamości nie prowadzi do oczekiwanego rezultatu. Raczej można powiedzieć, że będzie on odwrotny do zakładanego. W walce bowiem zawsze chodzi

²⁴ W Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 292

²⁵ Por. M. A. Krapiec. *Dziela*, t. 9, Ja – człowiek, Lublin 1991, s. 53-56.

²⁶ Por. G. Greshake. *Der dreieine Gott*, s. 447-448.

o dominację jednego nad drugim. Jeśli jeden zwycięży, to inny będzie podporządkowany i nierzadko uciskany aż do zniszczenia jego tożsamości i wcielenia w jeden organizm.

W obecnym czasie myślenie o dominacji jednego nad wielością przybiera najróżnorodniejsze formy. Można tu mówić o narzucaniu stylu życia społeczeństwu przez nieznaną autorytatywną jednostkę, bądź grupę ludzi jako zespół (dziś określany jako grupa trzymająca władzę), sposób zachowania się, myślenia w kategorii poprawności politycznej. Uniformistyczna praktyka obejmuje niemalże każdą dziedzinę życia. (Relacja człowieka wobec przyrody i kosmosu: człowiek częścią kosmosu, stawia się na równi z nierozumnymi zwierzętami i roślinami. Traktowanie historii uniformistycznie jako jedno pasmo wydarzeń, bez szczególnego związku i sensu, bez ingerencji Boga, bez celu. Sens byłby tylko jakiś kontekstualny, a cel immanentny).

Podmiot nowożytny jest przygnieciony swoimi totalitarnymi koncepcjami rzeczywistości²⁷. Jest jakby zawieszony pomiędzy dwoma biegunami. Najpierw próbował zdominować rzeczywistość, ukazać swój patos, a po przygnieceniu go przez stworzony przez siebie świat ma poczucie utraty tożsamości. Napięcie to można by określić jako rozpaczliwa samo konstrukcja i realna wizja samodestrukcji. Podmiot dochodzi do krańcowego stanu – samozagłady.

Jeżeli więc droga spełnienia się i podmiotu nie wiedzie przez zwalczanie innych i oddzielanie się od innych, to może właściwą drogą jest coś odwrotnego, tzn. zwrócenie się ku innym, współpraca, wzajemne ubogacanie się przez oddanie i dar? Ale gdzie szukać takiego wzorca do tworzenia nowego oblicza świata i samego podmiotu ludzkiego?

4. Wiara trynitarna jako odpowiedź na aporię między jednością a wielością

Wielowiekowej aporii pomiędzy jednością a wielością nie da się przezwyciężyć w oparciu o ludzkie pomysły. Potrzebne jest tu wyższe światło, pochodzące od Boga, i to z samego Jego wewnętrznego życia²⁸. Objawienie chrześcijańskie uczy o Bogu Trójjedynym. Jest to ten sam Bóg, który czczony był w Starym Testamencie, ale który później objawił swoje wewnętrzne życie przez Jezusa Chrystusa. Specyfiką Chrystusowego objawienia wewnętrznego życia Boga było to, że Bóg jest jeden w swojej Istocie, ale nie jest jedną osobą, lecz jest trójosobowy²⁹. Z tego wynika, że w Bogu ma miejsce zarówno jedność, jak i wielość. Jedność, bowiem Bóg jest jeden jedyny, oraz wielość, ponieważ nie jest to Bóg jednoosobowy, lecz wieloosobowy, konkretnie trójosobowy. Ontologia trynitarna rzuca zupełnie nowe światło na rozważany przez nas

²⁷ Por. Tamże. s. 220.

²⁸ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 398.

²⁹ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, s. 125-126.

problem. Wydaje się jednak, że trzeba najpierw zreflektować samą osobę ludzką, która wraz z pojawieniem się filozofii podmiotu stała się podmiotem jednostkowym określonym przede wszystkim przez wyodrębnienie i w opozycji do innych podmiotów. Zrozumienie osoby ludzkiej w świetle Osoby i Osób Boskich pozwoli nam na szersze spojrzenie, tzn. na całą stworzoną rzeczywistość.

A. Osoba w świetle trynitologii

Jak więc należy rozumieć osobę w świetle nauki trynitarnej? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba uchwycić strukturę Osoby Boskiej. Osoba Boska to byt tożsamy z sobą, niepowtarzalny, niezamieniany, samodzielny³⁰. Znaczący to, że jeżeli w Bogu są trzy Osoby, to każda z nich jest po prostu sobą. Ojciec jest Ojcem, Syn – Synem, a Duch Święty Duchem Świętym. Nie można o nich orzekać zamiennie czy wymiennie, jakby zamiast „Ojciec” mówić „Syn”. Tę tożsamość Osób Boskich można by określić następująco: *esse in* – byt w sobie. Osobę Boską można też określić jako subsystemację (w przeciwieństwie do przypadłości). Jest to byt, który ma podstawę w sobie samym, a nie w czymś innym. Każda z osób ma swoje życie wewnętrzne, jaźń. I jest to podstawowa prawda o bycie osobowym jako *esse in se*, mającym podstawę w sobie samym. Z drugiej jednak strony nie znaczy to, że Osoba Boska jest bytem zamkniętym. Jest sobą i w sobie, ale jest otwarta ku innym. Co więcej, pozostaje w ścisłej relacji do obu pozostałych. I tutaj jawi się drugi element konstytutywny Osoby Boskiej jako *esse ad* – byt relacyjny³¹. W Bogu Osoba nawet w sposób konieczny musi pozostawać w ścisłej relacji do innych Osób. W przeciwnym razie nie mogłaby istnieć sama, odseparowana od innych. Paradoksalnie osoba, właśnie będąc w relacji, uzyskuje swoją tożsamość³². Nie oznacza to bynajmniej niepełności, jeśli osoby muszą pozostawać w ścisłej relacji do siebie. Jest to raczej prawda o osobie, która jest bytem żywym, a nie martwym i nie może być pojmowana na sposób samotnej substancji. Widzimy zatem, że osoba zakłada bytowanie wspólnotowe. Zachodzi tu korelacja pomiędzy bytowaniem wspólnotowym a poszczególnymi osobami ją tworzącymi. Wspólnota uzyskuje poprzez osoby swą imiennosc, a osoby mogą się w pełni rozwijać i spełniać. Połączenie obu elementów konstytutywnych Osoby Boskiej: *esse in* i *esse ad* przywołuje na pamięć Tomaszowe określenie osoby jako „*relatio subsistens*” (relacja subsystementna)³³. Analizowane pojęcia są w stosunku do siebie przeciwstawne, ponieważ w subsystemencji położony jest akcent na byt w sobie i tym samym zwróceniu ku sobie samemu, a w relacji wyłącznie na otwartość i więzi z innymi bytami. Jednakże w Trójcy Świętej

³⁰ Por. Cz. S. Bartnik, „Osoba” w Trójcy Świętej, CT 53 (1983) 2, s. 17-27.

³¹ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, s. 182-187.

³² Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 224-225.

³³ STh I, q. 29 a. 4 corp.

zachodzi przedziwne sprzężenie obu wymiarów, schodzą się one w osobie i w niej mają swoje miejsce. Osoba niejako ze swej natury musi je w sobie zawierać i dzięki nim może się w pełni rozwijać i spełniać. Osoba w Bogu jako Trójcy staje się i zachowuje swoją tożsamość tylko i wyłącznie przez odniesienie do Dwóch pozostałych Osób, a z kolei relacyjność staje się możliwa i realna tylko i wyłącznie w pełnym bycie, tożsamym z sobą. Jeśli więc oba te wymiary tworzą Osobę Boską, to sybsystencja „bycia dla” utożsamia się w niej z „byciem w sobie”. W relacji do siebie Osoby Boskie w pełni siebie odpowiadają w swej inności. Niepowtarzalność i odmienność Osób w stosunku do siebie nie są przeszkodą w tworzeniu doskonałej wspólnoty, raczej są konieczne dla siebie, aby każda z Nich była w pełni sobą i razem stanowili jedno Bóstwo. Osoba Ojca może być sobą, tzn. zachować swoją tożsamość (i być też zrozumiała jako Ojciec) tylko w relacji do Syna i Ducha Świętego³⁴. I tak jest z obydwojema pozostałymi Osobami, Syna i Ducha. Każda z Nich jest sobą w odniesieniu do Dwóch innych.

B. Perychoreza a jedność i różnorodność w Bogu

Jedność Istoty Boga i różnorodność Osób Boskich prowadzi do rzeczywistości i zarazem procesu, który nazywa się perychorezą. Perychoreza to współprzenikanie się Osób Boskich, przy jednoczesnym zachowaniu tożsamości osobowej. W przeszłości były dwa rozumienia perychorezy. Pierwsze wcześniejsze, bardziej dynamiczne, określone jako *circumincessio*. Oddawało ono dynamiczne przenikanie się osób Bożych, a więc ruch, wzajemne przyjmowanie się Osób i oddawanie się w darze. Drugie rozumienie – późniejsze, wskazywało na stan statyczny i nosiło nazwę *circuminsessio*³⁵. W naszym ujęciu wewnątrzboskiego ruchu, czyli perychorezy, mamy na uwadze to pierwsze określenie. W Bogu jest odwieczne życie, a życie nie jest stanem statycznym, lecz dynamicznym. Osoby Boskie nie są w stanie nieruchomości, lecz są pełnią życia. Można by więc powiedzieć, że perychoreza jawi się jako zasada trynitarniej jedności. Utrzymuje ona równowagę pomiędzy jednością Istoty Boskiej a wielością i różnorodnością Osób Bożych. Perychoreza przewyższa też wspomniany przez nas wyżej problem błędnych ujęć Trójcy Świętej, jak modalizm, monarchianizm czy subordynacjanizm. Zakładały one jakąś nierówność Osób Boskich, w związku z czym Bóg jako Trójca nie tworzył doskonałego *Communio* Boskiego. Natomiast perychoreza respektuje zarówno równość i odwieczność Trzech Osób Boskich, jak i relację pomiędzy jednością Istoty i wielością Osób. Dzięki perychorezie żadna z tych rzeczywistości nie jest wtórna w stosunku do drugiej. Ostatecznie więc perychoreza w Trójcy Świętej przełamuje wielowiekową aporię jedności

³⁴ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 145-150.

³⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1. s. 216.

i wielości³⁶ Jedność, która odnosi się do Istoty i wielość, którą wyrażają Osoby Boskie, są w Bogu odwieczne i korelatywne.

C. *Esse in i esse ad jako elementy konstytutywne osoby*

Mając taki obraz Boga, nietrudno będzie w jego świetle zrozumieć osobę ludzką, która stworzona została na podobieństwo Boże. Szukanie obrazu Boga w człowieku przez teologów na przestrzeni wieków przyczyniło się do powstania ogromnej literatury³⁷ Nie mamy miejsca na to, aby prezentować tu najrozmaitsze ujęcia, nierzadko oryginalne i ciekawe. Spośród wszystkich wyróżnia się tendencja, która ma swój początek u Tomasza z Akwinu, a która wychodzi od pojęcia osoby. Akwinata ujął osobę jako „*relatio subsistens*” Osoba jest bytem relacyjnym. Wprawdzie odniósł on to pojęcie do Osoby Boga. Ale skoro człowiek został stworzony na obraz Boży, to w jakimś wymiarze odnosi się to i do człowieka. Na to podobieństwo zwrócił uwagę Gisbert Greshake³⁸ Relacyjność osoby oznacza, że jest ona otwarta ku innym osobom i w ogóle bytom stworzonym. Relacyjność sprawiła, że trzeba było na nowo określić osobę. Przez długi czas punktem odniesienia była definicja osoby, jaką sformułował we wczesnym średniowieczu Boecjusz (+524): „Osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej” (*Persona est naturae rationalis individua substantia*). W definicji tej akcent pada najpierw na substancjalność. Ale jest ona od razu dookreślona, a mianowicie, że jest indywidualna i że jest natury rozumnej. Wyodrębnienie osoby z ogólnej natury rozumnej, jaką starożytni Grecy upatrywali w świecie jako bycie ogólnym, znaczyło przejście od ogólno-apersonalnego ujęcia bytu do indywidualno-personalnego³⁹ Osoba została wyodrębniona ze świata. Stała się bytem samym w sobie. Był to pierwszy ważny krok, który docenił wartość jednostkową osoby. Odtąd osoba była substancją samodzielną, bytem w sobie (*esse in se*). Zauważenie drugiego elementu konstytucyjnego osoby trwało długie wieki. Wprawdzie Tomasz z Akwinu określił osobę jako subsystem relacyjna, ale odniósł ją do Boga i nie wyprowadził żadnych implikacji dla rozumienia osoby ludzkiej. Dopiero filozofia dialogu skoncentrowała się na odniesieniach relacyjnych jednej osoby jako Ja do drugiej osoby jako Ty. Osoba –Ja odkrywa siebie w dialogu z osobą –Ty⁴⁰ W ten sposób relacyjność osoby staje się jej drugim elementem konstytutywnym jako byt ku drugim (*esse ad*) obok (*esse in*). Gisbert Greshake widzi oba elementy jako ściśle ze sobą sprzężone. Nawet ustawia oba elementy jako dwa bieguny jednej rzeczywistości. One się wzajemnie warunkują tzn.

³⁶ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 128-134.

³⁷ Por. L. Scheffczyk (red.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.

³⁸ G. Greshake, *Der dreieine Gott*, s. 251-257.

³⁹ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 69-71.

⁴⁰ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992; por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 103-109.

bycie w sobie warunkuje bycie ku innym i odwrotnie. I to napięcie pomiędzy obydwojma wielkościami, ich współzależność okazuje się według niemieckiego teologa obrazem osobowego Bytu Bożego⁴¹ Jak Osoba Boża, z jednej strony jest tożsama z sobą, jest bytem in se, a z drugiej strony pozostaje w relacji do Dwóch pozostałych Osób Bożych, tak osoba ludzka jest bytem subsystemnym, ale nie zamkniętym, lecz otwartym na inne osoby, pozostaje do nich w relacji. Jest to społeczny wymiar osoby. Takie ujęcie osoby wyraża jej podstawową prawdę ontologiczną: subsystemność i nieprzekazywalność oraz otwartość i relacyjność. Trzeba tu jednak pamiętać o pewnej różnicy. W Bogu ta fundamentalna antynomia bytu w sobie i bytu relacyjnego realizuje się w sposób doskonały. Nie jest bowiem do pomyślenia istnienie jednej Osoby Boskiej bez Dwóch pozostałych. Wszystkie muszą być niejako konieczne. Ich osobowy byt w sobie realizuje się, jeśli pozostaje w relacji do innych Osób. Natomiast w człowieku – nie. Człowiek po zerwaniu relacji z drugim człowiekiem nie przestaje być człowiekiem. Pozostaje nim nadal⁴² Mimo to, do jej pełnego zrealizowania jako osoby, do pleromizacji bytu osobowego potrzebne jest życie w związku relacyjnym. Dobrze to odzwierciedla poczęcie i narodziny nowego człowieka. Niemożliwe byłoby zaistnienie, a następnie wzrastanie bez odniesień do swych rodziców. Ale i później w dalszym życiu człowiek potrzebuje do swej realizacji personalnej, dochodzenia do pełni, spełnienia się jako osoba, życia z innymi ludźmi. We wzajemnym odniesieniu następuje proces wzajemnego ubogacania, personalizacji.

D. Implikacje społeczne: Religijne podstawy budowania społeczeństwa

Na postawione wyżej pytanie o szukanie wzoru w przewyciężaniu antagonizmów i zwalczania się podmiotów odnajdujemy odpowiedź w nowym ujęciu osoby na wzór Osób Bożych. Korelacja elementów konstytucyjnych osoby: esse in se i esse ad, ich wzajemne warunkowanie się jest punktem wyjścia w przewyciężeniu zarówno tej podstawowej aporii, jaka istniała pomiędzy jednością a wielością, jak i aporii narosłych w budowaniu społeczności przez przeciwstawianie jedności i wielości.

Oczywiście, trzeba powiedzieć z góry, iż nie można dokonywać prostego przełożenia myśli trynitarnej na obszar czysto świecki. Niemniej niepozbawione sensu jest pytanie: Jaki wpływ może mieć fakt wewnętrznego życia Bożego jako Communio Trzech Osób na kształt życia społecznego, państwowego i politycznego? To pytanie jest o tyle uprawnione, że prawdą o stworzeniu jest fakt stworzenia go przez Boga. Bóg zaś stwarzając świat, pozostawił w nim ślady swojej Boskiej mądrości.

⁴¹ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, s. 253.

⁴² Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 347.

W konstytuowaniu się społeczeństw i państw szukano zawsze jakichś podstaw. W historii chrześcijaństwa, kształtowanie się organizmów państwowych było oparte o idee religijne. Przyjmowano system monarchiczny jako formę rządzenia i sprawowania władzy. Dlaczego? Ponieważ odpowiadała ona obrazowi jednego, jedyne Boga. Dlatego też naczelnym hasłem było: Jeden Bóg – jeden cesarz albo król – jedno społeczeństwo⁴³ W świecie chrześcijańskim, mimo objawienia Boga jako Trójcy, Bóg nadal był pojmowany od strony Istoty jako najdoskonalszy i najwyższy Byt. Jego wewnętrzne życie jako Communio Trzech Osób nie odgrywało żadnej roli w uzasadnieniu politycznych struktur społeczeństwa. Powoływanie się na monoteizm, czyli prawdę o Bogu jedynym jako legitymizacji dla ekskluzywnego sposobu rządzenia, miało w historii swoje dobre i złe następstwa. Dobrem była idea jedności danej społeczności oraz zachowanie tej jedności, natomiast złem były wszelkie przejawy totalitaryzmu i jednocześnie brak zrozumienia dla pluralizmu.

Problemem monoteizmu jako inspiracji dla kształtowania życia politycznego stał się przedmiotem zainteresowania teologicznego. Można tu wspomnieć Erika Petersona⁴⁴ Uważa on, że z monoteizmu nie powinno się czerpać inspiracji dla polityki i rządzenia, bowiem sprzeciwia się temu prawda o Bogu w Trójcy Osób. Bóg nie jest monadą, kimś jednym, jednostkowym, ale jest On communio Osób. Ponieważ w świecie stworzonym Trójca nie ma swego odpowiednika, z tego też względu nie mają podstaw jakiegokolwiek implikacje polityczne.

Według Kosłowskiego zaś, politycznego monoteizmu nie można przyjąć nie dlatego, że Trójca nie ma swego odpowiednika w materialnym świecie, lecz dlatego, że objawienie Boga ukazało przejściowy charakter świata, a ponadto miało ono miejsce w sposób ostateczny w Jezusie Chrystusie, stąd też polityczne formy społeczeństwa nie mogą odzwierciedlać Boga jako dalszej formy objawienia⁴⁵

Dziś jednakże, kiedy nauka o Trójcy Świętej jest rozwijana, dla niektórych teologów budowanie doczesnych społeczności może i powinno mieć swoje podstawy w trynitarniej wierze. Wydaje się ona być punktem odniesienia dla negatywnej krytyki wobec związku monoteizmu i jego politycznych konsekwencji. L. Boff utrzymuje, że trynitarna wiara jest źródłem inspiracji dla

⁴³ W średniowiecznej Francji król uważał siebie za monarchę, który został obdarzony przez Boga (rozumianego jako Trójca) atrybutami trynitarnymi, jak: władza, mądrość, dobroć. Por. J. Arnold, *Zur Geschichtlichkeit der Rede von Gott. Einflüsse zeitgenössischer Königsideologie auf die Trinitätslehre* Wilhelm von Auxerre, "Theologie und Philosophie" 69 (1994), s. 342-372.

⁴⁴ Por. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*. München 1951.

⁴⁵ Por. P. Kosłowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, "Theologie und Philosophie" 56 (1981), s. 75 nn.

pomyślnej teorii i praktyki w budowaniu ludzkich społeczności⁴⁶ Wpływ nauki o Trójcy dostrzega się w nowożytnym podziale władzy (ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza). Niemiecki Teolog, Gisbert Greshake podaje dwie zasady trynitarniej inspiracji, określając jednocześnie wyciąganie bezpośrednich analogii z nauki o Trójcy jako naiwne. Pierwsza z tych zasad mówi, że trynitarna wiara może być inspiracją do pozytywnego postrzegania różnorodności i różnic w strukturach społecznych. Pozwoli to na uniknięcie uniformistycznych koncepcji społecznych i politycznych, które czerpały wzorce z monarchicznej idei Boga, a co w praktyce niejednokrotnie przybierało postać totalitaryzmu. Zaś druga zasada wskazuje na to, że wiara trynitarna preferuje wymiar relacji i wspólnoty, równości i uczestnictwa przed jednością, samowystarczalnością, centralizacją⁴⁷

E. Teorie umowy społecznej jako aporie pomiędzy jednostką a społeczeństwem

Problem ten jawi się szczególnie wówczas, gdy poszukuje się jakiegoś właściwego stosunku pomiędzy społeczeństwem a jednostką. W historii nowożytnej były dwie charakterystyczne formy umów społecznych. W pierwszej z nich państwo znajduje się w służbie samowystarczającego indywiduum. Taka tendencja znajduje się w myśli Hobbes'a i Locke'a. Druga forma umowy społecznej daje prym państwu przed społeczeństwem. Ta teoria została rozwinięta przez J. J. Rousseau. Pierwszy typ umowy praktykowany jest obecnie przez państwa o konstytucji liberalnej. Rolę suwerena pełni państwo, które ma służyć jednostkom, gwarantować wolność osobistą i być strażnikiem chroniącym dóbr jednostek. Ale takie państwo jest niczym innym jak sumą niezwiązanych z sobą obywateli jak atomy. Z pozoru tak liberalne państwo, w którym jednostki, cieszą się pełnym bezpieczeństwem i szczęściem, i gdzie liczy się jednostka, a nie anonimowa masa, jest tak naprawdę rzeczywistością, w której obywatele doświadczają zjawiska alienacji. Każdy, zapatrzony w siebie, ceniąc przy tym swą prywatność, staje się w efekcie samotny. Całe zaś społeczeństwo staje się anonimowe i cierpi na deficyt relacji i więzi międzyludzkich⁴⁸ W rezultacie zachodzi dysproporcja między jednostką a społeczeństwem. Jednostka stoi ponad społeczeństwem. Społeczeństwo jawi się jako twór utworzony później i to ze względu na dobro prywatne jednostki. Jednak taki twór społeczny, gdzie nie zachodzi równorzędność i równowartość obu wymiarów: jednostki i społeczeństwa. przy dużym napięciu grozi rozbięciem.

⁴⁶ Por. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, s. 29.

⁴⁷ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, s. 473; G. Greshake, *Politik und Trinität*, GuL 70 (1997), s. 183-198.

⁴⁸ Por. K. Wojtkiewicz, *Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego*, s. 409-410.

W drugiej formie umowy społecznej akcent spoczywa na społeczeństwie i dobru ogólnym. Krótko charakteryzując umowę społeczną Rousseau, można powiedzieć, że jej istota polega na tym, że każdy z członków danej społeczności oddaje swoją osobę i całą swoją moc pod naczelne kierownictwo woli powszechnej. Wszyscy razem stanowią polityczne ciało, każdy zaś członek jest częścią tej całości. Zgodnie z powyższą umową wszyscy stanowią osobę publiczną, republikę czy ciało polityczne. Dobrem naczelnym ma być odtąd dobro ogółu, społeczeństwa jako całości. Aby jednak poszczególne osoby niczego nie straciły, lecz zyskały nawet więcej niż w stanie natury, żyjąc jako *homme sauvage*, musi przestrzegać ustanowionego przez ogół prawa. Przez wykonywanie tego obowiązku jednostka doświadcza samych dobrodziejstw⁴⁹

Rousseau wprawdzie wyszedł z tego samego punktu, co Hobbes i Lock, tzn. by umowa społeczna służyła jednostce, ale końcowy efekt okazał się wprost przeciwny do pierwotnego założenia. W wykoncypowanym przez Rousseau społeczeństwie liczy się ogół, zbiorowość, jednostka zaś, wbrew pozorom, o tyle ma jakieś prawo, o ile zgadza się z wolą powszechną. Postawienie społeczeństwa, państwa, jako bezimiennej masy, przypomina późniejsze totalitarystyczne koncepcje państwa i społeczeństwa. Można więc powiedzieć, że Rousseau stał się nie tylko prekursorem Kanta i Hegla, lecz był także punktem wyjścia dla totalitarnej zmiany demokratycznego myślenia i demokratycznej praktyki, jaka wystąpiła później w powołaniu się na Rousseau w Rewolucji Francuskiej.

F. Boskie Communio jedności i wielości podstawą dla ludzkich społeczności

Sytuacja aporii, jaka rysuje się w obu koncepcjach społeczeństwa, ma swoją podstawę, często nieuświadomianą, w religijnej legitymacji, względnie w transcendentnym założeniu, które ukierunkowane jest na monarchicznego Boga. Stąd też albo indywidualny obywatel, albo państwo są postrzegane jako monadyczna jednostka. W przypadku państwa jest to kolektywna jednostka rozumiana monadycznie. Wyjście z tej aporii należy zaproponować, rozpoczynając od trynitarnej wiary. Rzuca ona duże światło na problem konstytucji państwa i społeczeństwa i oferuje swój własny model. Punktem wyjścia jest rozumienie osoby w Bogu. Przypomnijmy krótko to rozumienie Osób Bożych, które wielokrotnie już rozważaliśmy. Każda z Osób Bożych jest bytem w sobie i zarazem bytem ku innym Osobom (*esse in = esse ad*). Między Nimi zachodzi zależność bycia w sobie i otwartego bycia ku innym. Jednostkowy wymiar pokrywa się ze społecznym. Osoba w Bogu nie jest samotną monadą, ani też wszystkie razem nie stanowią jednej osoby

⁴⁹ Tamże, s. 410.

kolektywnej. Przy zachowaniu różnicy między tożsamością osób a ich relacyjnością, w Bogu występuje równoznaczność i równoważność, ten sam początek (*Gleichursprünglichkeit*) poszczególnych Osób z *Communio Osób*. Osoby Boże nie tworzą swego *Communio* później, lecz jest ono odwieczne jak same Osoby. Oba wymiary, jednostkowy i społeczny, wiąże osobowa miłość, która pozwala na to, że każda z Osób zachowuje swoją tożsamość przez oddanie siebie innym i przez wspólne tworzenie jednego bytu Bożego: „Miłość jako najwyższe współbycie jest też najwyższym urzeczywistnieniem bytu w sobie”⁵⁰

Rozumienie osoby w Bogu Trójjedynym rzuca wiele światła na społeczność ludzką. Tworzone przez ludzi wspólnoty nie są i nie mogą być pojmowane jako twory powstałe w wyniku konieczności, że więzią utrzymującą jest jedynie umowa społeczna. Czyniąc analogię do Trójcy, społeczność ludzka nie jest też jakimś bytem kolektywnym *à part* wobec pojedynczych osób, ale jest wspólnotą, *communio*, które tworzone jest przez ludzi.

Gdyby więc udało się stworzyć taką społeczność, w której realizowałyby się wspomniane już przez nas uprzednio oba wymiary człowieka (*esse in i esse ad*), można byłoby mówić o pewnym ideale społeczeństwa czy społeczeństwie idealnym; można by powiedzieć wprost: byłaby to antycypacja trynitarnej *Communio*.

Nie sposób wymienić tu wszystkich problemów, które związane są z tworzeniem i funkcjonowaniem społeczeństw. Wydaje się jednak najważniejszą kwestią sama konstytucja społeczeństwa i jej podstawowa antynomia: jednostka – społeczeństwo. Ta antynomia przybrała konkretną postać ogólnego i bardziej pierwotnego problemu, jaki dotąd rozważaliśmy, mianowicie: jedności i wielości.

Z punktu widzenia teologicznego, aporia pomiędzy obiema wielkościami pozostanie nieprzezwyciężona, jeśli będzie się szukać rozwiązań w świecie stworzonym. Teologia przypomina podstawową prawdę stworzenia świata przez Boga. I że ten świat odzwierciedla w sobie ślady Boga, jest odbiciem Jego mądrości. Stąd też światła w rozwiązaniu aporii jedności i wielości trzeba szukać w samym Bogu. Bóg jednak dał się poznać człowiekowi jako Bóg jeden w Troistości Osób. Jeśli więc w Nim nie istnieje przeciwieństwo pomiędzy jednością a wielością, lecz pełna harmonia, to rzuca to wiele światła na rozumienie naszej ludzkiej rzeczywistości, w której występują napięcia pomiędzy jednością a wielością. W świetle wiary trynitarnej obie wielkości przestają być przeciwieństwami i stają się korelatami.

⁵⁰ Tamże, s. 479; A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Einsiedeln 1976, s. 132.