

Czesław Bartnik

"Osoba" w Trójcy Świętej

Collectanea Theologica 53/2, 17-27

1983

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. CZESŁAW BARTNIK, LUBLIN

„OSOBA” W TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Terminy i pojęcia, także teologiczne, mają swoje koleje życia. Przede wszystkim zachodzą zmiany w dziedzinie znaczeniowej. Dlatego też nie może dziś funkcjonować całkowicie poprawnie nauka o Trójcy Świętej bez modernizacji terminu i pojęcia „osoby”, a z kolei pełniejszy rozwój tego pojęcia przyczynia się do postępu trynitologii.

Etapy rozwoju teologii osoby

Myśl chrześcijańska przechodzi właściwie przez pięć etapów rozwojowych teologii osoby. Można by też mówić tu o źródłach semantycznych rozumienia osoby w trynitologii.

a) Pierwszym źródłem była filozofia klasyczna od początków grecko-rzymskich. Filozofia ta rozumiała osobę jako pewną sceniczną rolę, a następnie — głównie pod wpływem chrześcijaństwa — jako indywidualium rozumne, wyodrębnione z ogółu gatunku ludzkiego. W tym duchu Boethius mówił, że osoba to jednostkowa substancja natury rozumnej — *rationalis naturae individua substantia*.

b) Ważnym źródłem były spory trynitologiczne, gdzie osoba była jakimś sposobem indywidualizacji jednej wspólnej natury rozumnej. Akcent spoczywał na tej „potrójnej indywidualizacji”. Dlatego nawet św. Tomasz z Akwinu podkreślał w osobie aspekt odrębności: *persona — aliquid distinctum subsistens in natura intellectuali*¹. Osoby w Trójcy były przede wszystkim różnymi upostaciowaniami jednego i tego samego Bytu Rozumnego.

c) Nie mniej doniosłym źródłem była chrystologia patrystyczna. Pojęcie osoby wyrastało tam głównie z tendencji „ratowania” jedności w Chrystusie jako Bogu i Człowieku zarazem. Przede wszystkim *hypostasis* oznaczała jedność wspólnego, misteryjnego, boskiego podmiotu dla obydwu natur i ich działań (*subsistentia, suppositum*). Jednakże chrystologiczne pojęcie osoby kłóciło się w pewnym sensie z trynitologicznym. W chrystologii osoba była nazwą podmiotu łączącego natury, a więc najgłębszą zasadą jedności: *unitas in pluralitate*. W trynitologii zaś na odwrót osoba jest nazwą sposobu szukania wielości podmiotów w jednej rzeczywistości: *pluralitas in unitate*.

d) W myśli nowożytnej, od Kartezjusza, osoba przestała być

¹ *Com. in I Sent.* d.23, q.I, a 3; *De Potentia* 9.4.

rozumiana scenicznie lub ontologicznie, a została sprowadzona do świadomości, do podmiotowego „ja”, z czasem do centrum aktywności (*conscientia sui, ego, centrum actionis*). Było to torowanie drogi dla rozumienia osoby psychologicznego, moralnego i aktualistycznego. Punktem wyjścia było sprowadzenie osoby do zjawiska czysto podmiotowego, a najczęściej wprost do świadomości psychicznej.

e) We współczesnych naukach humanistycznych (psychologicznych, pedagogicznych, moralnych, antropologicznych, socjologicznych) rozumienie osoby bardzo się różnicowało, choć ogólnie jest sprowadzane do funkcji antropologicznej. Konkretnie osoba oznacza jakiś zespół cech psychicznych, charakter, strukturę psychiczną, świat podmiotowy, jaźń, wyraz psychiczny zbiorowości, określone modele zachowań się lub działań itp. Wszystkie te rozumienia odbiegają znacznie od tradycji filozoficzno-teologicznej i ich stosowanie do współczesnej teologii, bez odpowiednich korekt, może być powodem wielkich nieporozumień. Niemniej nauki współczesne odkrywają w osobie przede wszystkim strukturę całościowości.

Ku nowej teologii „osoby”

W rozumieniu osoby notuje się kilka rewolucji. Pierwsza rewolucja semantyczna miała miejsce na początku chrześcijaństwa, kiedy to pogańska „rola sceniczna” została zastąpiona koncepcją misterium bytu, misji Bożej, szczególnego związania człowieka z Bogiem. Dalsza przemiana nastąpiła we wczesnym średniowieczu, gdzie człowiek został rozumiany jako misteryjny podmiot, najwznioślejszy byt w sobie, dla siebie, niekomunikowalny, *compos sui*, auto-teleologiczny. Dalsza rewolucja przyszła na początku wieków nowożytnych, kiedy to zamiast substancji-podmiotu zaczęto podkreślać centrum świadomości, psychikę, świat subiektywny. Dziś dokonuje się czwarta rewolucja, mam nadzieję, o typie syntezy: między rolą sceniczną wyznaczoną przez historię a wyznaczoną przez Boga, między naczyniem łaski a substancją rozumną, między bytem przedmiotowym a podmiotowym, między światem intelektu a światem woli i uczuć. W historii zatem nastąpił rozwój od wymiaru rzeczowego i przedmiotowego ku wymiarowi wewnętrznemu i duchowemu, od postaci ku jaźni.

Obecnie pojęcie osoby staje się naczelnym problemem myśli ludzkiej. Ogólnie osoba uważana jest za bytność najwyższego rodzaju, za byt samoistny w jakimś sensie, rozumny, wolny i twórczy, w najwyższym stopniu upodmiotowiony, posiadający najgłębszą immanencję w sobie, a jednocześnie transcendujący świat, za byt o najściślejszej jedności, całościowości, niepodzielności, o treściach i prawach niezbywalnych oraz niepowtarzalnych, będący w ustawicznym rozwoju, zwłaszcza wewnętrznym, nie izolujący się od reszty rzeczywistości, lecz stanowiący jakiejś jej centrum i po-

siadający wraz ze strukturą istotnej osobności tendencją do jakiegoś zwrotnego łączenia się ze wszystkimi innymi bytami, zwłaszcza z istotami rozumnymi. Syntetycznie mówiąc, jest to najwyższa postać realizacji i samorealizacji bytu w kierunku kogoś (*ens personale*). Odnosi się przede wszystkim do Bytu Boskiego, a wtórnie i do ludzkiego.

W Bogu osoba jest w znaczeniu absolutnym, pełnym i właściwym, w człowieku zaś ma charakter analogiczny, niepełny i docelowy. Osoba ludzka to ktoś samoistny w sensie przedmiotowym i podmiotowym, a więc ktoś duchowo-materialny, rozumny i wolny, zrealizowany zaczątkowo i realizujący się nadal zarówno w sobie samym, jak i w społeczności z innymi, wyrażający w życiu wewnętrznym oraz działaniu i sprawczości zewnętrznej, spełniający się finalnie z Osobą Niestworzoną. Krócej: osoba jest to człowiek realizowany i realizujący się jako ktoś.

W związku z najnowszą rewolucją semantyczną nazwy „osoba” niektórzy teologowie jak K. Barth², C. H. Dodd³, K. Rahner⁴ i inni, szukają sposobu wycofania tej nazwy z nauki o Misterium Trójcy. Pierwszy ze wspomnianych teologów, kalwinista, mówi tylko o trzech sposobach Bytu Bożego (*Seinsweise*): o sposobie Ojca, sposobie Syna i sposobie Ducha; Ojciec wypowiada Słowo, Syn stanowi Słowo wypowiedziane, a Duch Święty jest Sensem Słowa. Drugi teolog, anglikanin, chce ten termin zastąpić biblijnym terminem „imię”. K. Rahner, teolog katolicki, uważa, że cały Kościół — nie zaś poszczególny teolog — mógłby zrezygnować z terminu „osoba” na rzecz innych terminów: sposoby autokomunikacji lub różne sposoby subsystencji w Bogu.

Wielu innych teologów katolickich⁵ uważa, że tego terminu nie da się zastąpić i należy zarzucić takie próby. Wydaje się jednak, że oba stanowiska można w pewien sposób połączyć. Zwolennicy zmiany terminu słusznie dostrzegają nową rewolucję semantyczną, ale nie są w stanie znaleźć terminu lepszego. Przeciwnicy zmiany słusznie wyczuwają wielką wartość terminu „osoba”, ale nie doceniają głębi owej rewolucji, która domaga się nowej teo-

² *Dogmatik*, I, I, Zürich⁵ 1947.

³ *The Gospel of John*, London 1955.

⁴ *Mysterium Salutis*, t. II, Einsiedeln 1967, 317 nn.

⁵ Por. C. Boyer, *L'Image de la Trinité. Synthèse de la pensée augustinienne*, Gregorianum 27(1946) 173—199; 333—352; B. Lonergan, *De Deo Trino*, Romae² 1964; O. Gonzalez, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1965; J. Daniélou, *La Trinité et le mystère de l'existence*, Bruges 1968; B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975; tenże, *Réflexions sur la Trinité „économique et immanente”*, Esprit et Vie 90(1980) 177—184; 209—218; L. B. Porter, *On Keeping „Persons” in the Trinity. A Linguistic Approach to Trinitarian Thought*, Theological Studies 41(1980) 530—548; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980.

logii osoby. Dlatego uważam, że termin należy zachować z poczynaniem jednak pewnych przewartościowań znaczeń. Działania te przyczyniają się z kolei do pogłębienia i rozwoju trynitologii.

Ku pełni osoby

Współczesne rozumienie osoby jako pleromizacji kogoś czerpie wiele z nauk współczesnych i odchodzi od pierwotnej psychologii filozoficznej. Pamiętamy, że św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Jan Damasceński, a zwłaszcza św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu stworzyli swoistą trynitologię psychologiczną, w której główną rolę wzorczą odgrywały ówczesne pojęcia: dusza, *psyche*, intelekt, wola, pamięć. W związku z tym zwykle każdą osobę w Trójcy wiązano szczególnie z jednym z tych elementów, np. Ojca z pamięcią, umysłem, intelektem, Syna ze słowem, myślą, prawdą, Ducha Świętego z wolą, miłością, wolnością. Psychologizm ten, zresztą bardzo zawężający pojęcie osoby, doszedł do głosu szczególnie w nauce o pochodzeniach w Bogu: Osoba Syna rodzona jest na bazie intelektualnej, a Duch Święty jest tchniony w oparciu o wolę⁶.

Przeciwko trynitologii tego typu trzeba wysunąć trzy podstawowe zarzuty:

a) W tym przedstawieniu Ojciec, Syn i Duch Święty nie byłoby pełnymi osobami w dzisiejszym znaczeniu, byłoby raczej tylko abstrakcyjnymi relacjami Bóstwa: *personae dramatis divinitatis*.

b) Każda z Osób jest przedstawiana redukcjonistycznie: Ojciec miałby być tylko Pamięcią, Duszą lub Bytem, Syn miałby być jedynie Myślą, a Duch Święty utożsamiałby się wyłącznie z Wolą. Przy tym jedna z Osób nie posiadałaby tej „specyfiki”, którą posiadają dwie pozostałe: Ojciec nie miałby w pewnym sensie Prawdy i Miłości, Synowi nie przysługiwałaby Miłość ani Zasada Bytu, Duch nie miałby Bytu ani Intelaktu. Właściwie to dopiero suma Trzech dawałaby jedną pełną osobę. Zasada *appropriacji* niewiele wyjaśnia w Trójcy *ad intra*.

c) Krytykowane ujęcie, opierające się na niedopracowanej antropologii starożytnej, pomija ten ważny element osoby, którym jest istnienie, działanie i czyn, a więc jakieś realizowanie się wewnętrzne i na zewnątrz.

Stosownie do dzisiejszej antropologii każda Osoba w Trójcy Świętej: Ojciec, Syn i Duch Święty — musi mieć Byt-Egzystencję, Intelekt, Wolę — wszystko w tym samym sensie, przy tym każda i wszystkie razem muszą się wyrażać w Czynie. Nie byłoby w Trójcy żadnej osoby, gdyby Byt, Intelekt, Wola — i realizacja nie wy-

⁶ Por. E. Bailleux, *Personnalisme de saint Thomas en théologie trinitaire*, Revue Thomiste 61(1961) 25—42; G. Folch, *Personalidade psicologica e misterio trinitario*, Liturgia e Vida 20(1973) 2—28.

stepowały we wszystkich Trzech Podmiotach na równi. K. Rahner utrzymuje, że w Trójcy jest jeden Umysł, jedna Świadomość, jedna Wola, jedna Wolność i jedno Centrum Działania, gdyż elementy te stanowią Naturę, która jest jedna i ta sama. Według tej nauki jednak Trzy Osoby powstawałyby właściwie dzięki Naturze (*Natura generans personas*) i byłyby Jej „zapodmiotowaniami”. Uważam wszakże, że w takim ujęciu osoba byłaby pustą hipostazą i termin oraz pojęcie „osoby” należałoby wykluczyć z trynitologii nie tylko fakultatywnie, lecz koniecznie. Elementy osobowe byłyby po prostu w Naturze Bożej, nie zaś w osobach. Osobowość polegałaby tylko na uczestnictwie w naturze, na udziale w Istocie i na jakimś zapodmiotowaniu pustym, bez „Ja” troistego. Przede wszystkim osoba byłaby czymś wtórnym w stosunku do anonimowego bytu. Tymczasem osoba wydaje się „pierwsza” niż natura i nie może być bez swojego Istnienia, swojego Intelaktu oraz osobnego Centrum (czy Współ-centrum) Działania.

Dlatego to każda Osoba w Trójcy Świętej, jeśli ma być osobą rzeczywistą, musi wyrażać się jednocześnie we wszystkich elementach: w swej Subsystemacji, w świecie Umysłu, świecie Woli i w świecie Działania; każda Osoba jest tożsamością Istoty, ale także Subsystemującym, Myślącym, Miłującym i Działającym. Jedynie dla antropologii greckiej było możliwe redukowanie osoby do samego rozumu-intelektu. W tej tradycji Boethius mówił, że osoba to „substancja rozumu”. Pomijano egzystencję, wolę, wolność działanie.

Dotknąłem już problemu: co jest „pierwsze” w Bogu Trójosobowym — natura czy osoba? Wydaje się, że według tradycji greckiej za „pierwszą” uważano naturę, była to chyba jedna z konkluzji monoteizmu⁷. Dopiero następnie „usprawiedliwiano” troistość osób, głównie przed zarzutem politeizmu. W tym duchu Grzegorz z Nyssy i Hilary z Poitiers uczyli wyraźnie, że Natura Boska ma prymat przed Osobami i ona to „rodzi” i tchnie Osoby. Ostatnio i dla P. Teilharda de Chardin jedność miałaby być naczelną, w Bogu bowiem ma miejsce wieczny rozwój od Troistości ku Jedności⁸. Bardzo często zresztą broniąc się przed zarzutami tryteizmu akcentowano głównie jedność, a przez to prymat natury.

Wydaje się jednak, że w duchu personalizmu można sprawę odwrócić: pierwsza jest osoba, struktura osobowa, osoby, a natura jako zasada bytu i działania jest wtórna. Samo określenie „Bóg osobowy” nie jest tu całkowicie ścisłe, o ile sugeruje zbytnio naturę. Bóg to nie tyle „Natura osobowa”, ile raczej „Osoby Boga”. Lepiej byłoby mówić: „Bóg w postaci osób” lub „Bóg Trójosobowy”, „Bóg istniejący wieloosobowo”. Niesłusznie w języku obiegowym „Bóg” oznacza najpierw naturę czy istotę, a dopiero wtór-

⁷ Por. S. Breton, *Unité et monothéisme*, Paris 1981.

⁸ Cz. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975 s. 19 nn.

nie osoby. Rzecz się ma odwrotnie — „Bóg” oznacza najpierw Osoby: Ojca, i Syna, i Ducha Świętego lub Wszystkich Trzech, a Naturę wtórnie. Osoby bowiem usprawiedliwiają jedność Natury-Boga, od której zresztą nie różnią się realnie. Pierwsza jest osoba, a dopiero wtórnie jej istota, natura, bytowanie. Jeśli więc mówić o odwiecznym *processus* w Bogu, to raczej od Osoby ku Osobie — poprzez Naturę. Nie ma tu prymatu liczba: ani jedność, ani troistość, bo są to kategorie puste w odniesieniu do Boga, lecz prymat ma porządek tajemnicy, a w nim Misterium Osoby jako takiej.

Podstawą osoby jest możność i fakt nieskończonej Realizacji i zarazem nieskończonej Doskonałości bytu, a wtórnie możność „wywołania” drugiej osoby oraz „odnalezienia” siebie w innych osobach. W Trójcy Świętej ten proces Osoby ku Osobie dokonuje się przez naturę-istotę. W Ojcu jako *Principium sine principio* jest to pierwotna realizacja istoty w osobie. Osoba Syna jest istotą zrodzoną i zwrotną w stosunku do Osoby Ojca. Osoba Ducha Świętego jest to ta sama istota, tchniona między Osobą Ojca a Osobą Syna. Przy tym Osoba Rodzona pozwala Ojcu stać się Osobą, a Osoba Tchniona dopełnia zwrotnie Komunię Osobową i Bytową. W rezultacie w Trójcy żadna Osoba nie byłaby sobą bez obu pozostałych i bez tożsamej Natury.

Podstawowa antynomia osoby

W teologii chrześcijańskiej występuje pewna antynomia w pojęciu osoby: *solitas* — *communitas*, *singularitas* — *universalitas*, *unicitas* — *pluralitas*. Inaczej mówiąc, świat klasyczny kładł nacisk na rzeczywistość ogólną, a więc na rodzaj ludzki, na społeczność, a także na naturę Boga jako coś ogólnego, koniecznego i „powtarzającego się”. Osobę natomiast widział w pewnej opozycji w stosunku do tej ogólności, stąd była ona określana przede wszystkim przez takie cechy jak *individua*, *singula*, *sola*, *unica*, *incommunicabilis*, *irrepetibilis* itp., przy czym cechy te były szacowane niżej niż owa ogólność. Chrześcijaństwo z jednej strony zachowało ten sposób myślenia, a jednocześnie zaczęło rewaloryzować jednostkowość bytu ludzkiego, gdzie dusza ludzka, jednostkowa, niepowtarzalna, osobna i jedyna miała mieć najwyższą wartość w świecie stworzonym. Wypadkową tych przekształceń stała się nauka o Trójcy Świętej, gdzie osoba otrzymała sens zaprzeczenia ogólności i wspólności, które to wartości odnoszono raczej do natury. W rezultacie przez długie wieki wyobrażano sobie, że istotną cechą osoby jest jej odrębność, jednostkowość i bytowanie „samotne”. W Trójcy Świętej zatem dowodzono przede wszystkim „osobności” Każdego z Trzech, żeby w ten sposób odróżnić osobę od natury. Ale znaczenie osoby jako osobności zaciążyło negatywnie nad teologią ogólną, gdzie osoba oznaczała *individuum* przeciwstawione ra-

dykalnie społeczności, a personalizizm miał się utożsamiać z indywidualizmem (por. np. J. B. Metz). W ten sposób miałyby istnieć Triada Indywiduów, związanych wprawdzie jedną naturą, ale poniekąd „wbrew” strukturze osoby.

Współcześnie, po teoriach W. Sterna, E. Mouniera, P. Teilharda de Chardin i innych, odchodzi się od utożsamiania osoby z osobnością, singularyzmem i solitaryzmem. Osoba bynajmniej nie wyklucza bytowania wspólnego, społecznego, ogólnego — i to zarówno na płaszczyźnie ontologicznej, jak i świadomościowej. Osoba nie tylko nie przekreśla bytowania wspólnego, lecz zakłada je, dopełnia i uimienna. Przede wszystkim jej struktura domaga się innej osoby i innych bytów. Jest poniekąd niespodziewanym rozwiązaniem antynomii: jedność — wielość. Tą strukturą jest byt „dla”: siebie jako osoby, dla kogoś drugiego jako osoby, dla wszystkich jako społeczności osób. Jednocześnie dzięki pojawieniu się osób cała rzeczywistość przestaje być anonimowa i otrzymuje swoją strukturę głębi: ku osobie. Osoba bowiem nie jest nigdy wyłącznie elementem rzeczywistości, rolą, funkcją, narzędziem, lecz nowym wymiarem, sensem rzeczywistości i „zbawieniem” bytu. Dlatego zachodzi przedziwna dialektyka bytowa: osobą jest się dzięki uzyskiwaniu pozycji centrum bytu, nierozbijałości wewnętrznej, braku rozplynięcia się w ogólności, ale jednocześnie dzięki owej relacyjności w stosunku do innych osób, do całej rzeczywistości pozaosobowej. Osobą jednostkową jest się także dzięki otwarciu się od wewnątrz na inne osoby, a z kolei społeczność ludzka staje się prawdziwą społecznością wtedy, gdy służy osobom, żeby mogły stawać się w pełni sobą.

Na nowy sposób stosuje się dziś Augustynową naukę, że Osoba w Trójcy jest substancjalną relacją. Dziś dodajemy, że osoba nie jest nigdy umniejszeniem ani tym bardziej negacją innej osoby, a także rzeczywistości pozaosobowej, lecz jest zawsze z istoty swej pozytywną relacją ku: ku osobie, ku osobom, ku społeczności osób, ku rzeczywistości w ogóle, a wreszcie ukoronowaniem i sensem wszelkiego bytowania. Jeśli zaś „ustawia” całą tę rzeczywistość i inne osoby ku sobie w jakimś aspekcie, to nie czyni tego w sensie egoizmu lub apoteozy, lecz dzieje się to w oparciu o stwórczy akt Boży i o strukturę jakiejś aksjologii ontologicznej. Osoba jest po prostu najwyższym sposobem jakiejś koncentracji i pleromizacji bytu oraz centrum komunii rzeczy.

Stąd też Osoby w Trójcy są substancjalnymi Relacjami ku sobie nawzajem. W ślad za relacjami w Bogu idzie zjawisko relacyjności osoby stworzonej, która jest nie tyle obrazem Natury Boga ile raczej Osoby Boga. Osoba Ojca jest cała dla Osoby Syna, a Syn cały dla Ojca. Razem są dla Ducha Świętego, a Duch Święty jest dla Ojca i Syna. Każda stanowi w Bogu „Ja”, a razem stanowią Boskie „My”. Dialektyka trynitarna jest najbardziej misteryjna:

osobowość przechodzi bez reszty we wspólność, a wspólność przechodzi bez reszty w osobność. Przy czym zasadą tego przechodzenia jest jedna i ta sama Natura, czyli Istota Boga.

Istnienie w Trójcy

W rozważaniu o Trójcy trzeba wprowadzić również tomistyczną kategorię istnienia (*existere, esse*). Dotychczas rozważano Trójcę w kategoriach esencjalnych: modelu osoby, relacji, natury, istoty. Teologia ujmowała Boga z punktu widzenia pojęć, struktur, konstrukcji intelektualnych, możliwości, pomijając istnienie i wszystkie jego wymiary. W takim ujęciu o Trójcy można byłoby traktować tak samo, choćby nie istniała, nie była realna, choćby była czystym wytworem wyobraźni. Z reguły Osoby oraz Naturę traktowano jako czyste konstrukcje, pojęcia, wytwory wiary i teologii. Jeśli przy tym Naturę ujmowano bardziej „realistycznie” niż Osoby, to też nie jako egzystencję, lecz jako realność działaniową Boga *and intra* i *ad extra*. Nawet św. Tomasz z Akwinu, który pojmował Boga jako Samoistne Istnienie (*Ipsum Esse Subsistens*), pojęcie *Esse* odnosił raczej wyłącznie do Natury, nie zaś do Osób. Później tym bardziej ogół teologów ujmował *Esse* esencjalistycznie — jako Nieskończoność (F. Suarez), jako *Coincidentia Oppositorum* (Mikołaj z Kuzy), jako *Ens Summe Perfectum* (Kartezjusz), jako Pełnia Bytu (K. Rahner), jako Monadę Osobową, Omegę (P. Teilhard de Chardin) i podobnie.

Czy istnienie w Bogu należy przypisywać tylko Naturze, czy również i Osobom? Oczywiście, istnienie to bierzemy nie tylko jako łącznik orzekania „jest” lub tylko jako najprostsze stwierdzenie realności bytowania. Jest ono nieskończoną realnością i zarazem rzeczywistością, a więc jest czystym faktem i zarazem właściwym, najgłębszym egzystowaniem. Jeśli nawet nie oznacza najgłębszych treści bytu, które trzeba by przypisać istocie, to nie może być oderwane od wszystkich wymiarów bytu. Słowem, nie jest „spłaszczone” do płaszczyzny czystego faktu, lecz posiada swoje liczne wymiary głębi. Przy tym w Bogu nie może ono być czymś realnie różnym od Istoty, a także od Osób. W duchu tomizmu egzystencjalnego mówimy, że w Bogu istnienie jest istotą, a istota polega na istnieniu. Dlatego mówienie o istnieniu w Bogu jest z naszej strony aspektowe.

Nie ulega więc wątpliwości, że istnienie trzeba wiązać z Naturą Boga, czyli Istotą Boga. Przysługuje ono Bogu „z natury” Bytu. Jest z racji Pełni Bytu Bożego. Ponadto Natura Boża „musi” posiadać pełnię istnienia jako Pryncypium Działania *ad extra*, przede wszystkim działania stwórczego i zbawczego. Stworzenie polega na dopuszczeniu esencji, mających swe oparcie w Istocie Bożej, do udziału w istnieniu Bożym lub na daniu im istnienia stworzonego. Zbawienie zaś, które jest spełnianiem stworzenia i jego poniekąd

koniecznym postulatem, konkluzją bytową, polega na umocnieniu istnienia stworzenia i doprowadzaniu istot rozumnych do istnienia osobowego w Trójcy Świętej. W oparciu o to istnienie, utożsamiające się z Naturą Bożą, rozwija się Boska Opatrzność, Ekonomia Stworzenia i Zbawienia, a także, w konsekwencji, samorealizacyjna działalność stworzeń. A więc Natura Boża jest Istnieniem w sobie, a także istnieniem stwórczym i zbawczym.

Istnienie jednak należy również wiązać w ścisły sposób ze sferą personalną Boga. Do stwierdzenia tego upoważniają nas przede wszystkim trzy racje:

1. Na stworzeniu są ślady (*vestigia*) nie tylko Natury Bożej, lecz także Osób Bożych; gdyby nawet nie rozciągać tego trynitaryzmu obrazu na płaszczyznę świata stworzonego, to wystarczy przyjąć go w dziedzinie zbawienia, jak w przypadku trynitologii ekonomiczno-zbawczej (K. Rahner).

2. Osoby, gdyby nie miały swojego „własnego” istnienia, przynajmniej wirtualnie różnego od Natury, nie byłyby realne, byłyby jedynie sztucznymi koncepcjami czy modelami osobowymi lub tylko pustymi sposobami Natury (modalizm).

3. I wreszcie istnienie w Osobie Niestworzonej utożsamia się z nią. Osoba Niestworzona nie byłaby sobą, gdyby nie utożsamiała się z Istnieniem. Po prostu warunkuje ją realna Samoistność. W konsekwencji realne istnienie, i to nieśmiertelne, stanowi istotny element strukturalny osoby stworzonej.

Esse personale

Według Lateranum IV (1215), choć nie przez wszystkich teologów uważanego za sobór powszechny, zachodzi identyczność między Osobami (wszystkimi Trzema i Każdą z osobna) a Istotą Bożą, czyli ma miejsce tożsamość realna Istoty Boga z Ojcem, o ile rodzi, z Synem, o ile jest rodzony, i z Duchem Świętym, o ile pochodzi. Nie są to Trzej Uczestnicy różnej od Nich Natury, na kształt trzech osób ludzkich uczestniczących w naturze ludzkiej, lecz Każdy jest w całości jedną i tą samą Naturą. Inaczej w Bogu byłaby nie Troi-stość, lecz Poczwórność: Ojciec, Syn, Duch i Natura. Różnica między Osobą a Naturą nie jest realna, lecz myślna, choć z podstawą w rzeczy⁹.

Gdyby iść za wspomnianym poprzednio prymatem Natury, to trzeba byłoby przyjąć, że Natura rodzi i daje istnienie Osobom. Według Lateranum IV wszakże wydaje się wchodzić w grę prymat Osób. Pośród Osób zaś prymat dzierży Osoba Ojca, która jest *fons et origo totius divinitatis*. Podobnie uczyło wielu teologów wschod-

⁹ B. de Margerie, *La Trinité chrétienne*, 195 nn. Por. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, opr. J. M. Szymusiak, Poznań 1963.

nich. W ślad za tą prawdą trzeba powiedzieć, że istnienie Boże przysługuje *sine principio* Osobie Ojca. Tam najbardziej, jeśli wolno tak powiedzieć, Istnienie utożsamia się z Osobą. Stanowi owo trynitologiczne *Esse personale, Existere Personae et in Persona. Esse Divinum* zatem występuje nie tylko jako *esse naturae*, ale przede wszystkim jako *esse personale, esse personalia*.

Istnienie osobowe nie różni się realnie od Istnienia Natury (*Existere in Natura*), podobnie jak Istota Osoby nie różni się realnie od Istoty Natury. Tutaj również ma zastosowanie słynna zasada św. Anzelmia: *Omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio*. A więc jedno i to samo Istnienie w Trójcy „zaczyna się” w sposób nieprzyczynowany w Ojcu, który słusznie jest nazywany przez Ojców Kościoła *Principium sine principio*, a także Bytem. Z kolei rodzenie Syna odwiecznie jest daniem mu Istnienia Synowskiego, tchnienie zaś Ducha Świętego jest jakąś zwrotną realizacją, czy afirmacją bez czasu Istnienia Osób Ojca i Syna. Mamy więc *Esse Paternale, Esse Filiale* i *Esse procedens* (lub *re-spiratum*). Istnienie Ojca jest rodzące, Istnienie Syna jest realizacją rodzenia, Istnienie Ducha jest odwieczną Recepcją Realizującego Tchnienia. Dlatego *Esse Naturae* jest identyczne w Każdym, ale jednocześnie jest relacyjne i specyficzne na płaszczyźnie osobowej. Elementem konstytutywnym Osoby w Bogu nie jest tylko struktura relacji, na płaszczyźnie esencjalnej, ale także relacja istnieniowa. W Bogu jest Istnienie Rodzące, Istnienie Rodzone i Istnienie Afirmujące oba pierwsze — dzięki wewnętrznej relacji Istnienia Bożego do troistego uosobiania się, ale mówiąc absolutnie, bez relacji, jest to jedno i to samo Istnienie.

Można powiedzieć, że w Trójcy są trzy „Ja” nie tylko jako trzy sposoby tego samego istnienia, co byłoby modelizmem personalistycznym, ale także jako Trzej Realnie Istniejący. W konsekwencji znaczy to, że w Bogu również są trzy uosobienia jednego i tego samego *Actus Purus*, a więc Działania, Czynu, Egzystencji. Toteż i każda Osoba stwarza dzięki owej mocy istnienia: *Creator Genitor, Creator Genitus, Creator Procedens* (św. Tomasz z Akwinu). *Ad intra* również zachodzą owe misteryjne relacje personalno-istnieniowe. Każdy z Trzech i Wszyscy razem istnieją jednym i tym samym istnieniem, ale relacyjnie Każdy jest jednocześnie swoim Istnieniem Osobowym. Istnienie jest więc również relacyjne. W Trójcy nie są to tylko trzy konstrukcje czy możliwości lub sposoby naszej percepcji, lecz przede wszystkim Trzy Realności Osobowe. Przypomina to pod pewnym względem tezę K. Bartha, że Każda Osoba ma *relative subsistere*, a zarazem *unum proprium subsistere*¹⁰. Gdyby każda z Osób nie miała swego *esse personale* i *existere in persona*, to mielibyśmy co najwyżej trynitologię skryp-

¹⁰ *Dogmatik* I,I, 381 n.

turystyczną, nie zaś realistyczną. Jedna Osoba mogłaby mówić do drugiej „Ty”, podobnie jak człowiek mówi „Ty” do Ojca lub Syna czy Ducha Świętego; następnie Ojciec i Syn lub nawet Wszyscy Trzej mogliby mówić „My” (ludzie zaś mogliby mówić „Wy” lub „Oni”), ale to wszystko nie miałoby odpowiednika w rzeczywistości w trynitologii esencjalistycznej, występowałoby tylko na płaszczyźnie języka ¹¹.

Kiedyś mówiono często, że Bóg jest Trójosobowy *ad intra*, jeden zaś *ad extra*. Dziś trzeba tezę tę dopracować w tym sensie, że Bóg jest trójosobowy i jeden jednocześnie *ad intra* i *ad extra*. Odnosi się to nie tylko do ekonomii stworzenia, ale i zbawienia. Zarówno więc w świecie Boskim, jak i pochodnym Bóg wyraża się trojako i jedynako. Istnienie zaś jest tym punktem centralnym osi, która prowadzi do troistości lub jedności. Przy tym ciągle nie idzie o liczby, lecz o sposób bytowania. W tym sensie powracamy do starej patrystycznej reguły: *tres subsistentiae (hypostaseis) consubstantiales in una eademque substantia* (św. Bazyli Wielki, Rufin, św. Hilary z Poitiers). Jest to zarazem zbliżenie terminu *persona* i *prosopon* do terminu *hypostasis i subsistentia* o charakterze ekumenicznym.

W rezultacie, w ujęciu egzystencjalnym dogmat trynitologiczny nabiera więcej cech Misterium. Ponadto pojawia się prymat prawdziwego „personalizmu” przed „naturalizmem” w nauce o Trójcy Świętej: przede wszystkim Osoby są Bogiem, a dopiero wtórnie Bóg jest Trójosobowy. Natura nie wyczerpuje jeszcze Osób, które stanowią najbardziej nieosiągalny szczyt Tajemnicy Boga.

„THE PERSON” IN THE HOLY TRINITY

The author of this article deals with the modernization of the systematic conception and application of the person in the theological doctrine on the Holy Trinity. Most important here is a sort of personalism which conceives the person in an integral fashion, taking into account its formal and material-subjective aspects. Each Divine Person must be understood as possessing mind, will, existence and activity. The person in both God and in creation is characterized by distinctness and existence „towards” other persons and even all reality. Here is emphasized a certain primacy of the Divine Persons over the divine nature. In order to avoid the essentialism of previous theology it is necessary to introduce the category of both personal and natural (pertaining to the divine nature) existence (*esse, existere*) to trinitology.

¹¹ Wydaje się, że w Trójcy nie ma „Oni” (np. o Ojcu i Synu) ze względu na wewnętrznosobowy sposób istnienia.