Studia Theol. Vars.
21 (1983) nr 2

TEOFIL WILSKI

PROBLEMATYKA „OSOBY" W JOHANNA AUERA NAUCE O BOGU

Treść: I. Osobowy charakter natury Bożej; II. Trudności związane z tradycyjnym pojęciem „osoby" oraz twórcze nawiązanie do niektórych jego elementów; III. Ku nowemu rozumieniu „osoby"; IV. „Byt osobowy" jako ukonstytuowany przez: *Subsistenz*, *Eksistenz*, *Communicatio* oraz zastosowanie tego pojęcia „osoby" do rozumienia Boga; V. Próba oceny.

W centrum chrześcijańskiej nauki o Bogu stoi problematyka „osoby". Nie trzeba wykazywać, że jest to problematyka bardzo złożona i trudna, a przy tym dziś — w związku z przemianami w rozumieniu osoby — szczególnie aktualna i żywa.

Johann Auer (cieszący się uznaniem, twórczy teolog z Regensburga) jest w szczególniejszy sposób tą problematyką zainteresowany i stara się wnieść — jak zobaczymy niżej — coś twórczego w rozumienie „osoby" i zastosowanie tego pojęcia do rozumienia Boga. Chcemy tu zareferować i ocenić myśli tego Autora zawarte w dwu niedawno wydanych jego pracach [1].

W podręcznikowej, ale twórczej pracy: *Gott — Der Eine und Dreieine*, podejmuje J. Auer próbę ukazania Tajemnicy Trójcy Świętej, wychodząc z nowego rozumienia osoby oraz z zaakcentowania osobowego charakteru natury Boga [2]. Podstawą tej próby jest dla Autora świadomość, że natura Boża musi być osobowa i że Tajemnica Trójcy Świętej staje się wypowiedzialna tylko w takim ujęciu: Jedna osobowa natura Boga koniecznie istnieje (sub-

---

[1] J. Auer, *Gott — Der Eine und Dreieine (Kleine Katholische Dogmatik v. Johann* Auer und Joseph Ratzinger, B. II), Regensburg, Friedrich Pustet, 1978 — odtąd: KKD II (por. rec. M. Seybold, MThZ 31(1980) nr 2 s. 154); tenże, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium, Regensburg*, Friedrich Pustet, 1979 (por. rec. L. Scheffczyk, MThZ 31(1980) nr 2 s. 155—156). Pomocniczo weźmiemy też pod uwagę pracę J. Auera: *Die Welt — Gottes Schöpfung (Kleine Katholische* Dogmatik v. Johann Auer und Joseph Ratzinger, B. III), Regensburg, Friedrich Pustet, 1975 — odtąd: KKD III.

[2] Por. KKD II, s. 246—247, 338, 344, 363—364, 581.

sistient) w Trzech Osobach, i to w ten sposób, że osobowa natura Boga nie istnieje bez żadnej z tych Osób, a także żadna Osoba nie istnieje bez tej Jednej osobowej natury Boga [3]. Ta myśl jest przez J. Auera akcentowana i przewija się w całej „osobowej" problematyce wspomnianej wyżej pracy.

Kolejna ważna praca J. Auera w omawianym tu przedmiocie to: *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium.* Praca powstała w związku z wykładem wygłoszonym przez Autora z okazji zakończenia przez niego zajęć akademickich. Tego zaś rodzaju wykłady są — jak sygnalizuje sam Autor — szkicowym wyrazem tego, co wyrosło w ciągu wielu lat teologicznej pracy [4]. Powstałe w takim kontekście studium jest syntetyczną próbą spojrzenia poprzez nowe rozumienie osoby na całościowo pojęte Misterium chrześcijaństwa, w tym pierwszorzędnie na Misterium Boga w Trójcy Jedynego, oraz próbą zmierzającą do tego, by to nowe rozumienie osoby uczynić zasadą całościowego spojrzenia na chrześcijańską wiarę i główne działy teologii dogmatycznej.

Zasygnalizowaną wyżej u J. Auera problematykę „osoby" oraz zastosowanie nowego rozumienia osoby do nauki o Bogu przedstawimy wokół kilku, wyznaczonych przez referowaną naukę, tematów.

I. OSOBOWY CHARAKTER NATURY BOŻEJ

J. Auer stawia problem sensu i znaczenia zachodzącego w nauce o Trójcy Świętej terminu „natura Boga"

Jeżeli rozróżnia się w Bogu między „naturą" i „Osobami", wtedy pojęcie „natury" nie może — pisze nasz Autor — oznaczać jakiejś „reistycznej rzeczywistości". Nie może także oznaczać jakiejś „zindywidualizowanej" rzeczywistości, w tym znaczeniu w jakim mówimy o ludzkich „osobach", czyli nie może oznaczać jakiejś abstrakcyjnie ujętej rzeczywistości, np. kiedy mówimy, że „byt ludzki" (Menschsein) jest właściwy każdemu poszczególnemu człowiekowi. Mówiąc o „jednej naturze" w Bogu, nie uczymy, że słowo „Bóg" jest nazwą jakiejś ogólnej rzeczywistości, która jest dana w poszczególnych Trzech Osobach jako coś o najwyższej i ostatecznej realności w stosunku do jego urzeczywistnienia w poszczególnych konkretnych indywiduach. „Natura Boża" nie może więc być w stosunku do Trzech Osób wyróżniona jako „czwarta rzeczywistość". Kościół wyraźnie odrzucił na Soborze Lateraneńskim IV (1215) naukę Joachima z Fiore, którego pogląd oddał w słowach:

---

[3] Tamże, s. 581.
[4] Person, s. 7, 11.

„Jakąś najwyższą rzeczywistością (quaedam summa res) jest Ojciec, Syn i Duch Święty, a ona nie jest ani rodzącą, ani zrodzona, ani pochodząca" (DS 803; BF IV, 34). Sobór stwierdził, że nie uznaje się w takiej nauce Trójcy, lecz „konstruuje" jakąś „poczwórność", bo wspólny byt w Bogu uważa się za czwartą — obok Trzech Osób — rzeczywistość. Ta „czwarta rzeczywistość" byłaby w pewnej mierze rzeczywistością kolektywną i rzeczywistością podobieństwa, jak np. mówimy, że wielu ludzi tworzy „jeden lud" (por. DS 803; BR IV, 34) [5].

Od strony pozytywnej ważnym jest — według J. Auera — dostrzeżenie, że ta Jedna Boża natura jest rzeczywistością duchową, którą dziś możemy tylko wtedy prawidłowo pojąć, kiedy rozumiemy ją jako rzeczywistość osobową, do której możemy się modlić. Jeżeli mówi się o Trzech Osobach w Jednym Bogu, to przez to nie czyni się jeszcze — według J. Auera — zadość „uwrażliwieniu" nowożytnego człowieka, który bytowość Boga określa przy pomocy pojęcia „duchowość" (Geistigkeit) i chętnie ją nazywa „osobową". Jeden Bóg jako taki — pisze J. Auer — musi być rozumiany jako Bóg „natury osobowej", także jeżeli staje przed nami problem jak bliżej wyjaśnić tę „osobowość" w stosunku do Trzech Osób.

W każdym bądź razie teologia musi także w nauce o Trójcy Świętej brać pod uwagę fakt, pisze J. Auer, że w naszym chrześcijańskim rozumieniu, Bóg jako Jeden Bóg jest osobowym Bogiem, do którego w modlitwie zwracamy się w takich aktach, które są możliwe i zrozumiałe tylko w relacjach zachodzących między osobami. Ten osobowy byt Boga (Personsein Gottes) zasadza się nie tylko na tym, że Bóg istnieje w Trzech Osobach jako Jeden Bóg. Sama natura Boga musi być osobową naturą, akcentuje Autor, bowiem nasza modlitwa zwraca się nie tylko do poszczególnych Osób lub, jak w liturgii, do Ojca przez Syna w Duchu lub do Trzech Osób jako Trzech Osób, lecz wprost do Jednego osobowego Boga. W Trzech Osobach chrześcijanin czci i adoruje Jednego, żywego „osobowego" Boga. W związku z powyższą refleksją zwraca też J. Auer uwagę na to, że od motu proprio *Sacrorum antistites* (1910) także Jeden Bóg Stwórca wprost jest nazywany *Deus personalis* (DS 3542; BF I, 90), podobne określenie spotykamy w encyklice *Humani generis* (DS 3875; BF I, 96; DS 3890) [6].

---

[5] KKD II, s. 329—330. Por. tenże. *Person*, s. 53. Zarysowany tu problem jedności i zróżnicowania między naturą i Osobami w Trójjedynym Bogu zaznacza się — według J. Auera — w naszym sposobie mówienia, kiedy mianowicie zarówno Boga jak i pierwszą Osobę Bożą nazywamy Ojcem; Boga, jak i drugą Osobę Bożą — Mądrością; Boga, jak i trzecią Osobę Bożą — Miłością. Tamże.

[6] KKD II, s. 330. Por. tenże. *Person*, s. 12, 53. W nawiązaniu do

Temat „osobowego charakteru natury Boga" [7] podejmuje J. Auer także w kontekście teologicznych prób wyjaśniania tajemnicy Bożej natury. W tej właśnie tematyce wyodrębnia temat: „Osobowa natura Boga" [8]. Aby ten temat dostrzec w pełniejszym świetle, trzeba nawiązać do tego co Autor mówi o rozumieniu „ducha" dziś. „Ducha" nie możemy dziś określać wychodząc z pojęcia materii (dziś mówi się coraz częściej o energii i masie, a nie o materii), przez jej zanegowanie, które prowadzi do określania „ducha" jako rzeczywistości „niematerialnej". „Duch" nie może być też rozumiany z punktu widzenia heglowskiej filozofii ducha. Jeżeli chcemy dziś powiedzieć przez termin „duch" coś sensownego i zrozumiałego musimy powiedzieć — pisze J. Auer — że „duch jest zawsze osobowy", że ontycznie nie ma żadnego nieosobowego ducha. Dzieje się to podobnie jak w Bogu, w którym nie ma czegoś nie-osobowego, gdyż każda z Trzech Osób jest Bogiem, a Bóg jest jednym osobowym Bogiem, do którego możemy się modlić [9]. Nawiązując do tradycyjnego i współczesnego pojęcia „materii", do tradycyjnego i współczesnego pojęcia „ducha", zastanawia się J. Auer nad rozumieniem duchowej natury Boga [10] i ugruntowuje wcześniej stawiany już wniosek, że Bóg jako natura duchowa musi być „osobowy". Pojęcie apersonalnego podmiotowego (subjektiven) ducha jest dla ludzi niewyobrażalne. Teologia może dziś powiedzieć — pisze J. Auer — że cała natura Boga jest „osobowa", ponieważ natura ta jest duchem. Pozostaje to prawdziwe, chociaż w formalnym sformułowaniu trzeba mówić o Trzech Osobach, gdyż „osoba", jako widziana od strony relacji, jest tu w jakiś sposób rozumiana „indywidualnie". W stwierdzeniu, że duch ma „osobową strukturę", jest równocześnie zaakcentowanie, że Trzy Osoby w Bogu są tylko Jednym Bogiem, że istnieją (subsisterien) jako Jeden Bóg: identycznie w osobowej naturze, trojako w relacjach [11].

---

akcentowanej przez siebie myśli, odnotowuje J. Auer wypowiedź z hymnu ad Matutinum na święto Chrztu Pańskiego: „Persona trina commanet unus Deus per omnia". Por. KKD II, s. 330.

[7] W związku z historią rozumienia pojęcia „natury Boga", J. Auer wskazuje, że pewne „reistyczne" traktowanie bytu Boga spotykamy u Jana Damasceńskiego (por. *De fide ortodoxa*, I, 8; PG 94, 828). Z pewnością tego rodzaju wypowiedzi bywały także przyjmowane na Zachodzie. Jednak nauka św. Augustyna o Bogu dawała podstawę nie „reistycznego", lecz „osobowego" rozumienia natury Boga. Por. KKD II, s. 331—332.

[8] Tamże, s. 366—367.

[9] *Person*, s. 12.

[10] KKD II, s. 364—365.

[11] Tamże, s. 366.

Akcent położony na osobowe rozumienie natury Boga uwidacznia się w całości obu omawianych tu prac J. Auera. Przy różnych tematach i przy różnych aspektach teologicznego wnikania w Misterium Jednego Boga w Trójcy Osób, Autor akcentuje (lub dopowiadająco przypomina), że natura Boga z istoty swej jest (nie „reistyczna", lecz) o s o b o w a [12].

II. TRUDNOŚCI ZWIĄZANE Z TRADYCYJNYM POJĘCIEM „OSOBY" ORAZ TWÓRCZE NAWIĄZANIE DO NIEKTÓRYCH JEGO ELEMENTÓW

Wyżej przedstawione uwrażliwienie na osobowe rozumienie natury Boga oraz otwartość na nowożytne rozumienie osoby są — jak się wydaje — źródłem zrodzenia się u J. Auera intuicji, według której Trójosobowość Jednego osobowego Boga jest sensownie wypowiedzialna tylko wtedy, jeżeli zostanie znalezione „jednorakie" pojęcie osoby, które będzie mogło być zastosowane, chociaż w sposób analogiczny, tak do Jednej osobowej natury Boga, jak i do poszczególnych Osób Bożych oraz do aniołów i ludzi [13]. W tym kierunku, tzn. w kierunku sprawdzenia tej intuicji idą wywody Autora i pod tym kątem widzenia trzeba patrzeć na jego ustosunkowanie się do tradycyjnego pojęcia osoby oraz na jego poszukiwanie nowego pojęcia osoby.

J. Auer dość szeroko omawia — głównie w związku z trynitologią, ale także w odniesieniu do chrystologii i antropologii — historię pojęcia osoby [14]. W kontekście trynitologii, szczegółowej omawia tę problematykę w związku z tematem Osób Bożych jako ukonstytuowanych przez relacje [15], a jeszcze szczegółowiej w związku z tematem: Jeden Bóg jako Trójca [16]. Nie ma potrzeby, by na tym miejscu temat ten szczegółowo analizować. Warto jednak odnotować niektóre, szczególnie ważne dla omawianej tu problematyki, uwagi J. Auera:

Hypostasis nie ma w greckim rozumieniu znaczenia substancji (jak w pewnej mierze przetłumaczył to Zachód, co stało się przyczyną pewnego dylematu między Wschodem a Zachodem), lecz

---

[12] Por. tamże, s. 253, 287, 295, 299, 318, 342, 344, 345, 368, 416, 551, 552, 563, 581; tenże, Person, s. 12, 48, 52, 53, 54, 55, 79.

[13] Por. KKD II, s. 338, 340—344; tenże. *Person*, s. 53—54.

[14] Por. KKD II, s. 178—228; tenże. *Person*, s. 11—12, 16—27, 57—63. Na temat historii pojęcia osoby, także w myśli nowożytnej, por. KKD III, s. 298—303.

[15] KKD II, s. 311—318.

[16] Tamże, s. 324—355.

pierwszorzędnie oznacza „samoistną rzeczywistość (subsistentia) lub „sposób bytowania" (Daseinsweise) [17].

Na przykładzie rozumienia pojęcia *hypostasis* uwidacznia się pewne zróżnicowanie między wschodnim a zachodnim podejściem w rozumieniu osoby. Według interpretacji Boecjusza — pisze J. Auer — *hypostasis* oznacza u greków tyle co *subsistentia*, tzn. samoistnie bytującą rzeczywistość, bez brania pod uwagę przynależnych jej przypadłości. U łacinników zaś oznacza ona (hypostasis) substancję jako samoistnie bytującą rzeczywistość z uwzględnieniem jej przypadłości. Prowadziło to do wniosku, by w nauce o Trójcy greckie wypowiedzi zawierające termin *hypostasis* przekładać przez *persona*. Przez to zaś w łacińskie rozumienie *hypostasis* został wprowadzony aspekt duchowej natury i „indywidualności" które w greckim pojęciu hipostazy nie były jeszcze zawarte [18].

Ryszard od św. Wiktora doszedł, według J. Auera, do wniosku, że Boecjusza definicja osoby (rationalis naturae individua substantia) właściwie odnosi się do Trójcy Świętej, jako całości, a nie do poszczególnych Osób Bożych. Trójca Święta zaś jako całość nie jest, według Ryszarda od św. Wiktora, osobą i nie może być w sposób zasadny osobą nazwana. Dlatego podejmuje on próbę wypracowania nowej definicji stosownej do Osoby w Trójcy Świętej. Definiuje ją w ten sposób: *persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia* (De Trinitate IV, 22). Na określenie osoby stworzonej przyjmuje definicję: *rationalis naturae individua substantia*. W kontekście zaś całości tego tematu (De Trinitate IV, 23) daje Ryszard od św. Wiktora taką definicję osoby, która uwzględniałaby i osoby stworzone i niestworzone. Formułuje ją w ten sposób: *persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum* (De Trinitate, IV, 24) [19]. Ponieważ w definicji tej jest mowa nie o *existentia*, lecz o *existentiae modo*, defi-

---

[17] Por. tamże, s. 327. Por. tamże, s. 314 i 329, 330—331 oraz propozycje K. Bartha i K. Rahnera, by zamiast o Osobach w Trójcy raczej mówić o „sposobach egzystencji" (K. Barth), względnie o „sposobach samoistnego bytowania" (K. Rahner). Por. K. Rahner, *Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, w: *Mysterium Salutis*, B. II, Einsiedeln 1967, s. 389—393.

[18] KKD II, s. 329. W tym świetle łatwiej zrozumieć, że przy późniejszej wymienności pojęć: „hipostaza — osoba" mogło dojść do tego, że użyte w trynitologii pojęcie osoby, rozumiane pierwotnie w sensie „sposobu samoistnego bytowania", mogło później zostać zrozumiane w duchu jego nowożytnego rozumienia, czyli podmiotowości, co może prowadzić do nieporozumień w rozumieniu Trójcy Świętej. Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 342—344.

[19] Według J. Auera definicja ta odpowiada definicji *prosopon* Jana Damasceńskiego. Por. KKD II, s. 335.

nicja ta uwzględnia każdą osobę. Osoba jest więc „sposobem bycia" (Seinsmodus), który dopiero przez swój związek z określonym bytem jest bliżej „kwalifikowany" [20].

Powyższe uwagi dotyczące historii pojęcia osoby mają być, według intencji Autora, podprowadzeniem do wypracowania nowego rozumienia osoby, dlatego warto zwrócić uwagę na ujawniające się w tej historii tendencje, celowo przez Autora wyakcentowane, a więc na kierunek rozwoju zachodniego pojęcia osoby: uwzględnienie duchowej natury oraz na analogiczność pojęcia osoby. Boecjusza zaś definicję osoby przedstawia Autor jako możliwą w odniesieniu do trynitarnego Boga jako Jednego (jako całości) [21].

Te wnikliwe zamierzenia skierowane wówczas do nowego określenia osoby, pozostawiają jednak, pisze J. Auer, dwa otwarte problemy:

1° — Przez analogię do pewnej wypowiedzi Synodu Toledańskiego, J. Auer sugeruje możliwość rozumienia Trójjedynego Boga jako „osobę". Wyznanie wiary Synodu Toledańskiego (675) uczy: „Albowiem zapytani nawet o poszczególne Osoby, musimy wyznać, że każda jest Bogiem. O każdej z Nich mówimy: Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty. A przecież nie trzej są bogowie, lecz jeden jest Bóg" (DS 529; BF IV, 23). Autor bliżej nie eksplikuje wynikania jego sugestii z powyższego tekstu, ale wydaje się, że chce powiedzieć tak: skoro Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem i Duch Święty jest Bogiem, i wszyscy Trzej są Jednym Bogiem, to możliwe jest i to, że Ojciec będąc Osobą, Syn będąc Osobą, Duch Święty będąc osobą, są zarazem Jednym osobowym Bogiem, względnie „osobą" To, że teoretycznie biorąc, boecjańska definicja osoby mogłaby być odniesiona do Jednego, Trójjedynego Boga, a jeszcze bardziej praktyczne dostrzeganie, że w religijnym akcie uwielbienia mamy przecież na myśli Jednego Boga, a uwielbienie należy składać tylko „osobie", podbudowuje — według J. Auera — wyżej postawioną sugestię i domaga się odpowiedzi.

2° — Drugi problem powstaje, według J. Auera, wtedy, gdy uświadamiamy sobie, że różny jest także byt osoby anioła i człowieka. Do ludzkiej natury w sposób istotny należy „cielesność" (Leibhaftigkeit), która aniołowi z zasady nie jest przypisywana (przynajmniej nie w sensie „materialnej" cielesności). W związku z tym aniołowie jako indywidua są bezpośrednimi stworzeniami Boga, podczas gdy ludzie z racji ich cielesności są w swym pochodzeniu związani z innymi ludźmi. Jest to związek, który przy określaniu osoby musi być wzięty pod uwagę i przemyślany, przy-

---

[20] Tamże, s. 334—335.
[21] Por. tamże, s. 335—336.

najmniej tam, gdzie uwzględnia się historyczność osoby [22]. Ten drugi problem zdaje się uwypuklać sprawę analogiczności bytu osoby (Personsein), jako wynikającą z różnicy natur, czy komponentów ich bytowania.

Postawione tu problemy przybierają — według J. Auera — na ostrości, kiedy dostrzega się, że w historii „trynitologii" byt osobowy (Personsein) Trzech Osób w Bogu wydaje się być upatrywany nie tylko we właściwościach (propria) lub w wynikłych z pochodzeń relacjach [23]. Dostrzega się mianowicie, że Osoby w Bogu były także rozumiane (mimo Jednej natury Trójjedynego Boga) w pewnym formalnym sensie jako samoistne (als selbständig). Wszyscy bowiem teologowie uczą, a wyznania wiary akcentują, że Ojciec nie jest Synem, Syn nie jest Duchem Świętym, Duch Święty nie jest Ojcem itd. Bardziej konsekwentne uwzględnienie ekonomicznego aspektu Trójcy, prowadzi do tego, że pojęcie osoby jest ujmowane bardziej formalnie, tzn. zawiera rozróżnienie i uwzględnienie wszystkich momentów konstytuujących „bycie osobą". J. Auer nawiązuje tu do subtelnych rozróżnień wielu teologów (od Jana Damasceńskiego aż po XIV w.), którzy wskazują także na moment „absolutny" (na coś „samoistnego", czy na moment wynikający z tożsamości natury) w rozumieniu Osoby Bożej [24]. Teologowie ci rozróżniają między „bytem osoby" (Sein der Person), „fundamentem tego bytu" (Begründung dieses Seins) i „podstawą poznania przez nas osoby" (Begründung der Personerkenntnis durch uns). „Bytowi osoby" (rozumianemu w sensie pierwszego znaczenia substancji u Arystotelesa) jest właściwe coś absolutnego; „fundament osoby" jest widziany bądź bardziej w pochodzeniach, bądź bardziej w relacjach; podstawa poznania osób przez nas jest upatrywana bądź w samoistnych właściwościach (propria), bądź w relacjach [25]. W tym ponownym dostrzeżeniu momentu „absolutnego" w rozumieniu osoby, J. Auer zdaje się widzieć możliwość nowego naświetlenia Misterium Trójcy Świętej. Wskazując bowiem na trynitarny wymiar Bożej *asseitas*, uczy — nawiązując do wyżej przedstawionych uwag

---

[22] Tamże, s 336. *Element historyczności osoby był uwzględniony w pojęciu prosopon u Jana Damasceńskiego.* Por. tamże, s. 332.

[23] Por. w tym przedmiocie — tamże, s. 219, 254—255, 315—316.

[24] Tamże, s. 336—337. W nauce Jana Damasceńskiego osoba nie jest widziana tylko jako relacja, lecz także jako pewna samoistna wielkość. Por. tamże, s. 331. — Trzeba zauważyć, że także klasyczna teologia tomistyczna wskazuje na moment „absolutny" w rozumieniu Osoby Bożej. Por. B. Lonergan, *De Deo Trino.* II. Pars Systematica, Romae [3]1964, s. 168—169; F. Bourassa, *Adnotationes ad Tractatum De Sanctissima Trinitate.* Pars Systematica, Romae 1968/1969, s. 72, 76.

[25] KKD II, s. 337.

o pojmowaniu osoby w Bogu — że Osoby Boże jako relacje uczestniczą, z racji ich realnej tożsamości z Bożą naturą, w Bożej *asseitas*. W tym właśnie kontekście J. Auer dostrzega wartość w poglądzie teologów, którzy w Osobach Bożych przyjmują, obok relacji, także „absolutny" Byt, i ukazuje tę poblematykę właśnie w próbie zmierzającej do tego, by przez wskazanie na analogiczność formalnego pojęcia osoby, wypracować nowy sposób wyrażenia tego co dziś rozumiemy o Trójcy [26]. Zwrócenie uwagi na moment „absolutny" w rozumieniu osoby jest u J. Auera podprowadzeniem, jak zobaczymy niżej, do nowego rozumienia osoby, bardziej związanego z naturą podmiotowości.

III. KU NOWEMU ROZUMIENIU „OSOBY"

W oparciu o analizę pewnych charakterystycznych tendencji w teologicznej myśli chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, J. Auer sądzi, że teologiczna myśl Wschodu charakteryzuje się bardziej myśleniem „kosmiczno-reistycznym" (choć równocześnie jest bardziej uwrażliwiona na zbawczo-ekonomiczne ujmowanie Trójcy Świętej, tzn. mówiące o Osobach — o Ojcu, Synu i Duchu jako zbawczo działających w historii), a Zachodu bardziej personalistyczno-antropologicznym [27]. Kiedy narody germańskie przyjęły chrześcijaństwo, wtedy wypracowana dotychczas teologia trynitarna musiała, według oceny J. Auera, być na nowo rozważona przez myśl germańską, która była nastawiona przede wszystkim na to co osobowe. Autor przyznaje jednak, że myśl germańska — obciążona niedostatkami ujęć teologów greckich i rzymskich w przedmiocie osoby — nie doprowadziła do rozwoju w ujmowaniu zagadnień osobowych. Historia dogmatu wskazuje, że popadła w nowe błędy, szczególnie w XI i XII wieku. J. Auer wymienia tu błędne ujęcia Abelarda, Gilberta Porretanusa i Joachima z Fiore [28]. Można mieć poważną wątpliwość, czy wspomniani autorzy są przedstawicielami myśli germańskiej, trzeba jednak przyznać, że na nowożytnym rozumieniu osoby rzeczywiście zaważyła przede wszystkim myśl z kręgu kultury germańskiej [29]. Teologia J. Auera kształtowała się w filozoficznym kręgu nowożytnego rozumienia osoby [30], tu znajduje się źródło jego uwrażliwienia na problematykę osoby i podłoże jego koncepcji nowego rozumienia osoby.

---

[26] Por. tamże, s. 363—364.
[27] Por. tamże, s. 210, 326, 347, 581, 583.
[28] Por. tamże, s. 242.
[29] Por. *Person*, s. 21—24, 27, 40—41; KKD II, s. 339—341.
[30] Por. *Person*, s. 13—14.

W obliczu dotychczasowych uwag na temat pojęcia „osoby", staje się zrozumiałe pytanie J. Auera: czy nie byłoby możliwe nowe rozumienie „osobowej natury osoby" (des personalen Wesens der Person), które byłoby przydatne, tak dla trynitologii, jak i chrystologii, o ile byśmy wyszli od trynitologii św. Augustyna, który obiera za punkt wyjścia nie pojęcie bytu, jak Arystoteles, lecz raczej wychodzi od ludzkiego doświadczenia siebie, czyli gdybyśmy wyszli od takiej trynitologii, która bardziej odpowiada nowożytnemu (związanemu z doświadczeniem) i antropologiczno-personalistycznemu myśleniu [31]. W tym pytaniu kryje się część odpowiedzi, gdyż w tym właśnie kierunku idzie teologiczna koncepcja J. Auera, którą chcemy przedstawić [32]. Autor wstępnie zmierza do ukazania nowego rozumienia „osobowej natury osoby" (des personalen Wesens der Person) przez wskazanie na następujące trudności wynikające z dotychczasowego pojęcia osoby oraz przez sugestie, jakie w związku z tym wysuwa:

1° — Zachodzi pewna trudność w stosowaniu niektórych pojęć lub imion w stosunku do Boga i którejś z Osób Bożych, np. Ojciec jest Bogiem i zarazem pierwszą Osobą w Bogu; Mądrość jest Bogiem i zarazem drugą sobą w Bogu; Miłość jest Bogiem i zarazem trzecią Osobą w Bogu. Ten stan rzeczy sugeruje, że osoba nie musi być rozumiana jako realna substancja, a powyższa trudność byłaby, według J. Auera, bliższa rozwiązania, gdyby osoba była pojęta jako „sposób bycia" (Seinsmodus"). Pojęcie to, zależnie od jego zastosowania do określonych rzeczywistości, musiałoby być „specyfikowane" w sensie analogicznego zastosowania, ale samo w sobie byłoby wyraźnie określone i jasne [33].

2° — *Natura rationalis,* czyli natura duchowa, jako element określający osobę ludzką, napotyka w nowożytnym rozumieniu rzeczywistości — jak wielokrotnie nadmienia J. Auer — na pewną trudność, gdyż dziś jest trudniej, niż dawniej, określić istotę ducha, w stosunku do istoty materii. Także materia stała się dziś dla

---

[31] KKD II, s. 338. J. Auer wysuwa przypuszczenie, że być może to nowe rozumienie osoby mogłoby uwzględnić rozumienie *prosopon* u Jana Damasceńskiego i zarazem być zestrojone z jego rozumieniem *hypostasis* w Bogu. W ten sposób może mogłaby wschodnia i zachodnia trynitologia, wychodząc z pierwotnego rozumienia pojęć, być sprowadzona do współbrzmienia, które pozwoliłoby w innym, porównawczym świetle ukazać rozmowy dotyczące *Filioque*. Por. tamże.

[32] J. Auer traktuje swą koncepcję jako przyczynek do dyskusji i sądzi, że podobnie jak koncepcja św. Augustyna, nie musiałaby ona otrzymać wyraźnej afirmacji Kościoła, spodziewa się jednak, że nie będzie podlegać jego dezaprobacie. Por. tamże.

[33] Tamże, s. 338—339. Por. tenże, *Person,* s. 39 i 53—54.

nas rzeczywistością pełną tajemnic. Ducha najczęściej określano tylko od strony negatywnej, po prostu zaprzeczano w odniesieniu do niego przymioty materii — mówiono, że duch jest niematerialny. J. Auer sugeruje, że byłoby słuszniej gdyby to, co dotąd nazywano „duchem", określić przez jaśniejsze, formalne pojęcie wyrażające to, co przez niego jest rozumiane jako „osoba". Stawiając retoryczne pytanie: czy jest w ogóle „nie-osobowy" duch, sugeruje J. Auer, by rzeczywistość duchową wyrażać dziś w kategorii bytu osobowego [34].

3° — Chcąc poznać czym jest osoba, czym może i powinna być, musimy przemyśleć nasze chrześcijańskie samo-rozumienie. Jeżeli chcemy znaleźć takie pojęcie osoby, które w sposób analogiczny odnosiłoby się do wszelkiej rzeczywistości osobowej, to nie ma dla nas ludzi — według J, Auera — innego punktu wyjścia jak „osobowy byt człowieka" („Personsein des Menschen"), który musi być poznany nie tylko z prostego samo-doświadczenia, lecz także z jego przemyślenia i z płynącej z wiary refleksji nad nim. Chrześcijańskie rozumienie siebie wyraża się w dwu zarówno różnych, jak i koniecznie do siebie należących, elementach: element naturalnego, duchowo-osobowego samodoświadczenia i element samo-rozumienia w wierze. Dla tej drugiej warstwy samorozumienia jest istotne, by człowiek rozumiał siebie jako stworzenie Boże i podobieństwo Boże. Te dwie prawdy (wskazujące na transcendencję) stanowią ramy, w których dokonuje się nasze naturalne samorozumienie, jakie wynika z naszego duchowo-osobowego samodoświadczenia i doświadczenia swego wnętrza [35].

Taką obierając drogę do utworzenia nowego pojęcia osoby, przeprowadza następnie J. Auer dość szerokie i wnikliwe analizy dotyczące osobowego bytu człowieka. Podkreśla, że „metafizyczna cielesność" należy do istoty człowieka [36]. Rozróżnia między „duchowym" i „osobowym" wymiarem ludzkiego bytu [37]. Proponuje koncepcję trójwymiarowej struktury jedności ludzkiego bytu: uważa, że „cielesność" (Leibhaftigkeit), „duchowość" (Geistseelenhaftigkeit) i „osobowość" (Personhaftigkeit) są właściwymi i koniecznymi „momentami" chrześcijańskiego rozumienia osoby [38]. Wnikliwie przedstawia trojaką „transcendentalność" głęboko charakteryzującą osobowy byt człowieka: transcendowanie „na zewnątrz" („nach aussen"), „w dół" („nach unten") i „do wnętrza" („nach innen"),

---

[34] KKD II, s. 339.
[35] Tamże, Por. tenże, *Person*, s. 27—28.
[36] Por. tamże, s. 33—36.
[37] Por. tamże, s. 36—39.
[38] Por. tamże, s. 31—33, 38—39.

to ostatnie zwie też *konscendentalnością* [39]. Wskazuje też na cztery „pra-cechy" (Urbezüge) fenomenu, któremu na imię „osoba". Byt osobowy człowieka jest ukonstytuowany — według J. Auera — przez cztery „pra-cechy", które człowiek może sobie uświadomić i je „spełniać", chociaż jako możliwości są one dane uprzednio w stosunku do bycia świadomym i do wolnego spełniania się (dziecko, czy psychicznie chory, o tych pra-cechach nie wiedzą i w sposób wolny ich nie „spełniają", są jednak osobami, nawet jeżeli nie mogą rozwinąć swego bytu osobowego do pełnej „osobowości"). Te cztery pra-cechy to: 1° — egzystencjalny rozwój (existentielle Entfaltung); 2° — transcendentalno-komunikatywny rozwój (transzendentalkommunikative Entfaltung); 3° — dialogalna samoafirmacja (dialogale Selbstvergewisserung); 4° — konscendentalne ugruntowanie (konszendentale Begründung), czyli ugruntowanie osoby jako „ja" (ich — Person), wspólnoty jako „my" oraz rozumienia świata w obliczu Boga, jako fundamentu bytu i sensu wszelkiej poznawanej przez człowieka rzeczywistości [40].

W nauce J. Auera o strukturze osobowego bytu człowieka znajduje się wiele głębokich myśli na temat tych czynników, czy bytowych postaw, które stanowią o „byciu osobą", lub przez które dokonuje się samorealizacja osoby, spełnianie się osoby, czyli „znalezienie siebie" przez „oddanie się" w miłości [41].

W oparciu o całą tę (tu tylko zasygnalizowaną) wiedzę wypływającą z systematycznego samo-rozumienia człowieka, J. Auer stwierdza, że do „bycia człowiekiem" (Zum Menschsein), względnie do „natury istoty osobowej" (zum „Wesen des Personsein") należą: Subsistenz, Eksistenz, i Communicatio, które mają swój ośrodek w „duchowej osobie" (geistigen Person), ale fundamentalnie obejmują także ludzką cielesność (Leibhaftigkeit), związek ze światem (Welthaftigkeit) i odniesienie do życia we wspólnocie (Gemeinschaftsbezogenheit) [42]. J. Auer wskazuje, że użyte tu do określenia „osoby" terminy są zaczerpnięte z różnych form tzw. filozofii egzystencji (Existenzphilosophie). Niżej wyjaśnimy ich sens.

---

[39] Por. tamże, s. 42—47. Por. KKD III, s. 305—306; KKD II, s. 145, 368.

[40] Por KKD III, s. 304—306. Wydaje się, że według J. Auera, osobowe odniesienie do Boga (por. transcendencja „do wnętrza", względnie konscendencja) i otwartość na związek z Bogiem na płaszczyźnie łaski należą jakoś do „bycia w pełni osobą". Por. KKD III, s. 305—306; KKD II, s. 345, 346.

[41] Por. KKD III, s. 303—304, 306; KKD II, s. 145, 340—343, 406—407, 480; tenże, Person, s. 38—39.

[42] KKD II, s .339—340. Por. KKD III, s. 303; tenże, Person, s. 39—42, 54.

Duże znaczenie dla integralnego rozumienia osoby ma inna uwaga J. Auera, w której stwierdza, że wspomnianym trzem strukturalnym elementom istoty osobowej (des Personalen) jest wspólne to, iż zasadzają się na danych naturalnych, że zakładają własne „współspełnienie" tych danych naturalnych, a równocześnie każde z tych danych naturalnych już w sobie jest odniesione do rzeczywistości i możliwości będących poza nimi [43].

Wyżej podane określenie „istoty osobowej" nie jest — jak widać — definicją w sensie arystotelesowskim (genus — differentia specifica), lecz trójczłonową wypowiedzią (otwartą zresztą na ewentualne uzupełnienia), którą dziś określa się jako „pojęcie — model" („Modellvorstellung"), lub pojęcie wyrażające „strukturę" [44].

IV. „BYT OSOBOWY" JAKO UKONSTYTUOWANY PRZEZ: *SUBSISTENZ, EKSISTENZ, COMMUNICATIO* ORAZ ZASTOSOWANIE TEGO POJĘCIA „OSOBY" DO ROZUMIENIA BOGA

J. Auer mówi o trzech „sposobach zachowania się" (Verhaltensweisen) istoty osobowej, lub o trzech „ukształtowaniach" (Bestimmungen) osobowego bytu, bądź o trójczłonowej strukturze bytu osobowego, lub też o trzech koniecznych, istotnych elementach, względnie „momentach" (czyli sposobach objawiania się) struktury osobowego bytu [45].

Przyjrzyjmy się bliżej nauce J. Auera o poszczególnych „momentach" bytu osobowego. Autor omawia je wprawdzie w różnych opracowaniach w różnej kolejności, jednak za pierwszy i podstawowy uważa *Subsistenz.*

1° — Subsistenz określa J. Auer krótko jako „świadome bycie w sobie" (das bewusste Bei-sich-sein) [46], lub jako ten wymiar bytowy, który jest „nośnikiem" (Träger) obu pozostałych „momentów" osobowego bytu [47], bądź po prostu jako „fundamentalną bytowość osoby" (das fundamentale Sein in der Person) [48]. Termin *Subsistenz* nie jest opisem jakiegoś doświadczenia, jak zaznacza J Auer, ale metafizyczną wypowiedzią o rzeczywistości bytowej (*Subsistenz* przekładać będziemy przez termin „subsystencja"; *sub-*

---

[43] Por. KKD II, s. 339—341; tenże, Person, s. 40—41.
[44] Por. tamże, s. 29—30.
[45] Por. KKD II, s. 340—343; KKD III, s. 303; tenże, Person, s. 40—42, 54—57.
[46] KKD III, s. 303.
[47] Person, s. 41.
[48] KKD II, s. 340; tenże, Person, s. 54.

sistieren przez „subsystować", a (*das*) *Subsistieren* przez „subsystowanie"). Wyraźne naprowadzenie na treść terminu „subsystencja" spotykamy po raz pierwszy u Ryszarda od św. Wiktora, kiedy on na miejsce *individua substantia* boecjańskiej definicji ludzkiej osoby, wprowadził *incommunicabilis existentia* do definicji Osoby bożej. Na kierunek zarysowanej tu treści pojęcia *Subsistenz* wskazuje także to, co G. Marcel wyraża w swych badaniach na temat „egzystencji i bytu" („Existenz und Sein") pod pojęciem „Existenz"[49]. Jeżeli używamy tu określenia *Subsistenz*, pisze J. Auer, czynimy to nie tylko po to, by omawiany tu „moment" osobowości odróżnić od treści obu pozostałych wypowiedzi, lecz także aby ukazać, że przez ten termin należy pojmować „byt" w tym jego „wymiarze", który znajduje się u fundamentu całego „dziania się bytu" (Seinsgeschehen) i że ten byt należy pojmować nie jako abstrakcję, nie jako rzeczywistość w sobie statyczną, lecz jako rzeczywistość, którą dziś chętnie zwie się „dynamiczną". „Subsystencja" oznacza tu w pewnej mierze zwróconą do wewnątrz (intravertierte) stronę szczególnego (przytomnego) bytowania („Daseins") osoby, którego (bytowania) stronę zwróconą na zewnątrz (extravertierte) nazywamy *Eksistenz*[50].

Aby pełniej wyjaśnić, co oznacza *Subsistenz*, J. Auer ukazuje jej treść najpierw w odniesieniu do człowieka i anioła, by następnie stała się łatwiej zrozumiała w odniesieniu do Boga (podobnie czyni w odniesieniu do pozostałych „elementów" nowego rozumienia osoby).

W człowieku pod terminem „subsystencja" są rozumiane: jego cielesność (Leibhaftigkeit), jego wyposażenie w duchową duszę (Geistseele) i jego właściwość bycia osobą (Personhaftigkeit), które razem stanowią osobowy byt człowieka (das Personsein des Menschen), chociaż między sobą się różnią (osobowy byt człowieka jest wprawdzie zakotwiczony w duszy duchowej, ale ujawnia w sobie coś, co ją przekracza). „Subsystować" nie oznacza jednak tylko posiadać wyżej wspomniane „elementy" konstytuujące byt człowieka, lecz posiadać je jako własne, przeżywać je. Ponieważ „subsystencja" oznacza coś więcej niż *substantia*, gdyż współoznacza byt w jego charakterze zdarzenia (das Sein in seinem Geschehenscharakter), dlatego „subsystowanie" nie jest w człowieku — z racji „wydania" w jego cielesność w tym świecie — stale „czuwającą" świadomością, lecz raczej przerywaną, np. przez brak świadomości we śnie. „Subsystowanie", jako pierwszy strukturalny element osobowego bytu

---

[49] J. Auer odsyła tu do pracy: G. Marcel, Das Geheimnis des Seins, Wien 1952, s. 315—372.

[50] Person, s. 41.

człowieka, zasadza się fundamentalnie w bycie jego substancji (Substanzsein), która po prostu oznacza dla człowieka „subsystowanie" (subsistieren). Byt substancji nie jest tu rozumiany tylko jako *rationalis naturae substantia*, ponieważ do tej *rationalis substantia* (inaczej niż u aniołów) należy także ciało (jako „moment" fizyczny — Körperlichkeit), „cielesność" (jako „moment" metafizyczny — Leibhaftigkeit) z wszystkimi jej odniesieniami do świata. Byt substancji oznacza więc ową głębię sięgającą dalej niż jedność duszy i ciała; głębię, która swój byt, swą najgłębszą naturę przeżywa nie tylko w jakimś egzystowaniu samospełniania się, lecz żyje (czerpiąc) z tajemnicy miłości; żyje z tajemnicy polegającej na tym, że urzeczywistnia i znajduje siebie w tej mierze, w jakiej siebie samą w sposób wolny ofiarowuje jakiemuś „ty" [51].

U aniołów „subsystencję" należy upatrywać — według J. Auera — w ich duchowej naturze i w ich osobowości. Ponieważ aniołowie nie mają cielesności, ich „substystencję" należy rozumieć jako byt stale „czujny" (ein ständig waches Sein), jednak ten „czuwający" byt jest stale świadomy tego, że jest bytem stworzonym, a więc otrzymującym [52].

W Bogu „subsystencja" oznacza — według J. Auera — bytowanie czystego ducha, który jako rzeczywistość niestworzona, konieczna, zawiera zarazem najwyższą osobowość, tzn. konieczną wolność lub wolną konieczność. „Subsystowanie" Boga, jako bytowanie absolutnego bytu, jako bytowanie jedynie uniwersalnego ducha *in actu puro*, jest ponadczasowym „samospełnieniem" (Selbstvollzug).

„Subsystencja" pojedynczej Osoby w Bogu jest dla nas uchwytna tylko jako „subsystencja" relatywna, nawet jeżeli ona — z racji identyczności z jedną naturą osobowego Boga — jest w sobie „absolutna". „Subsystowanie" oznacza więc w osobowym bycie zarówno realny byt (Realsein), jak i urzeczywistnianie się życia ducha, które jest najwyższą postacią życia. Jeżeli w stworzonym duchu trzeba rozróżnić konkretną egzystencję (Dasein) i spełnianie (Vollzug) tego życia, to w niestworzonym duchu egzystencja (Dasein) i spełnianie są czymś jednym, i dlatego zarazem koniecznym i wolnym (actus purus ut actio ipsa libera) [53].

---

[51] KKD II, s. 340; tenże, *Person*, s. 54. J. Auer wskazuje też, że temat pierwszego strukturalnego elementu osobowego bytu porusza G. Marcel w swych filozoficznych rozważaniach o tajemnicy bytu (pojęcie „egzystencji" — por. przypis nr 49); temat ten należy także dostrzegać w augustyńskiej psychologicznej trynitologii pod pojęciem *mens* et *memoria*. Por. KKD II, s. 340—341.

[52] Tamże, s. 340; tenże, *Person*, s 54.

[53] KKD II, s. 340; tenże, *Person*, s. 54—55.

2° — Eksistenz w ogólnym i skrótowym określeniu J. Auera oznacza „wolne spełnianie się" („freien Vollzug")[54] lub „wolne bycie otwartym w stosunku do świata w szerokim sensie tego słowa" (das freie Offensein zu Welt im umfassenden Sinn)[55]. Już w pisowni tego słowa jest zaznaczone, pisze J. Auer, że wskazanie na ten „moment" osobowego bytu jest zaczerpnięte ze sposobu ujmowania bytu przez M. Heideggera, w tym zaś sposobie pojmowania wielkie znaczenie ma „bytowe dzianie się w czasie" (das seinshafte Geschehen in der Zeit). Pojęcie *Eksistenz* jest tu rozumiane w świetle ujęcia go przez M. Heideggera w pracy „Sein und Zeit" (1926 r). Kiedy mówimy o *Eksistenz* nie chodzi nam, jak zaznacza J. Auer, o opis subiektywnego stanu w jakim znajduje się człowiek, ale o metafizyczną wypowiedź o jego osobowym bycie w ogóle[56]. *Eksistenz!* (z braku terminologicznego odpowiednika oraz z racji zamierzonej przez J. Auera pisowni i swoistej treści tego pojęcia, zachowujemy ten termin w prostej transkrypcji, używać więc będziemy odpowiednio: „eksystencja" — analogicznie do bardziej już przyjętego terminu: „subsystencja" — „eksystować" lub „eksystencjalny") oznacza osobowe spełnianie się (realizowanie się) w swej wolności i przez nią, jakby niezależnie od tego, co uprzednio jest dane w „subsystencji", chociaż to spełnianie się jest możliwe tylko w tym, co już jest w niej dane. W zastosowaniu do Boga, powyższe rozróżnienie, jako będące z zakresu rzeczywistości stworzonej, musi być pominięte. W pojęciu „eksystencji" musi być także brane pod uwagę odniesienie osoby do świata materialnego, idealnego lub osobowego, a w Bogu — do świata jako stworzenia.

„Eksystencja" aniołów ujawnia się i realizuje w ich wolności bytu i działania, w tajemnicy wolności ich ducha. Ich wolność jest jednak także wolnością stworzoną. U stworzeń zaś nie jest możliwa absolutna wolność. Staje się to bardziej zrozumiałe kiedy mówimy o „eksystencji" jako strukturalnym elemencie ludzkiej osoby. Człowiek jako istota cielesno-duchowa jest nie tylko związany z duchowym światem prawd, znaczeń i wartości, lecz także podlega wewnętrznym prawom świata materialnego i idealnego. Nawet jeżeli człowiek, właśnie przez swą „eksystencję", może w sposób wolny wznieść się ponad ten świat, to nie może go jednak ignorować, gdyż może „eksystować" tylko przez konfrontację z nim. Dlatego też porządek „eksystencjalnego" realizowania się bytu człowie-

---

[54] Tamże, s. 41.
[55] KKD III, s. 303.
[56] KKD II, s. 341; tenże, *Person*, s. 41.

ka (eksistentiellen Seinsvollzugs) jest zwrócony do łaski Boga-Stwórcy [57].

„Eksystencja" w odniesieniu do rozumienia osoby w Bogu, oznacza — według J. Auera — „żywego Boga", którego bytem jest życie. Życie to odsłania nam Objawienie. Mówi ono o tym Życiu ukazując relację zachodzącą między Bogiem i stworzonym przez Niego światem, a przede wszystkim w wypowiedziach o zrodzeniu Syna i tchnieniu Ducha, które są wyrazem wewnątrzbożego Życia. „Eksystencja" pojedynczych Osób w Bogu ujawnia się nam — według J. Auera — tylko w aktywnym wymiarze relacji, także jeżeli ten wymiar jest traktowany raczej jako właściwość (Eigentümlichkeit). „Eksystencja" Ojca ujawnia się przede wszystkim w „zrodzeniu" i „tchnieniu"; „eksystencja" Syna — w „tchnieniu" i w jakiś sposób w posłannictwie; „eksystencja" Ducha — w aktywnej miłości Ojca do Syna i Syna do Ojca. Tak rozumiana „eksystencja" Bożych Osób urzęczywistnia się w Ich Boskiej wolności [58].

3° — Communicatio oznacza zasadniczo „osobowe oddawanie się" (pozostawiamy termin łaciński). Pojęcie to określa J. Auer krótko jako „miłujące oddanie się i pozwolenie się obdarzyć, wyłącznie w odniesieniu do świata osób" (das liebende Sich-schenken und Sich-beschenken-lassen allein personalen Wirklichkeiten gegenüber) [59]. Do właściwości bytu osobowego pierwszorzędnie [60] należy „wolne oddanie się" („freie Sich-schenken"), także ze strony osoby przyjmującej zachodzi „wolne oddanie się". Człowiek doświadcza, że do jego „bycia osobą" (Personsein) należy oddawać się w wolności, że on swój byt jako osoby realizuje w tej mierze, w jakiej jest zdolny, gotowy i zdecydowany „oddawać się". Właśnie w tym samooddaniu człowiek „znajduje siebie", a przyjęcie drugiego człowieka tylko wtedy może dokonać się prawidłowo, gdy przyjmujący w tym właśnie przyjęciu (dającego się) siebie samego także oddaje. W tym ujawnia się właściwa relacja osób wzajemnie do siebie [61]. W tym kontekście zauważa J. Auer, że istota bytu osobowego nie była upatrywana w działaniu, lecz raczej w bycie

---

[57] KKD II, s. 341—342; tenże, *Person*, s. 55—56.

[58] KKD II, s. 341; tenże, *Person*, s. 55. W ogólnym sensie można, według J. Auera, widzieć ten drugi element strukturalny bytu osoby (Eksistenz) w nauce św. Augustyna o *intellectio* i samopoznaniu duszy — por. KKD II, s. 342.

[59] KKD III, s. 303.

[60] W pracy *Person*, s. 38—40 J. Auer omawia jako pierwszy i pierwszorzędny element strukturalny bytu osoby właśnie *communicatio*. Charakter wzajemnego stosunku trzech elementów strukturalnych bytu osoby omówimy niżej.

[61] Por. Person, s. 38—39.

(Sein), w „relacyjnym, czy relacjonalnym" bycie. Relacyjnym zaś bytem jest przecież wszelki byt, gdyż istnieje w relacji do innego bytu. Dlatego trzeba bliżej określić szczególną postać tego, co relacjonalne. Nie chodzi tu więc o reistyczną, czy statyczną relację. Osoby żyją w stałych, żywych relacjach, w relacjach, które stale na nowo muszą być podejmowane i ich urzeczywistnianie — pisze J. Auer — stanowi specificum bytu osobowego. Pomocnym dla wyrażania relacyjności, jaka zachodzi między osobami, może być — według J. Auera — pojęcie „Kommunikation", które wprowadził w swej filozofii egzystencji K. Jaspers [62]. W tym pojęciu możemy wyróżnić trzy „momenty": „oddanie się"; wzajemne oddanie się (jako identyczne samospełnienie dwu osób); powstająca w tym wzajemnym samoodaniu i stale na nowo realizująca się jedność między osobami, która służy samorealizacji i dojrzewaniu każdej z osób. *Communicatio* nie jest jednak tutaj rozumiane, jak u K. Jaspersa, jako tylko opis stale otwartej, ale tylko w urzeczywistnianiu rzeczywistej relacji (z jakiegoś względu) „ja" do „ty", lecz jest rozumiane jako wypowiedź metafizyczna określająca konieczną dla bytu osobowego relację. Pojęcie zainspirowane w psychologiczno-aktualistycznym myśleniu K. Jaspersa nie staje się jednak pojęciem skostniałym i statycznym przez włączenie w obszar myślenia metafizycznego. Jest pojęciem, którego sens stanowi wypowiedź o tym, co istotne dla struktury osoby, a więc nie tylko jest opisem, lecz wyrazem doświadczenia rzeczywistości [63].

Communicatio jest najbardziej złożonym elementem ontologicznego rozumienia osoby.

W zastosowaniu do osobowego Bytu Boga (Personsein Gottes), pojęcie *communicatio* oznacza relację Trzech Osób Bożych, jako „momentów" konstytuujących życie jednej Bożej natury duchowej, „do siebie, między sobą i ze sobą". W pojedynczej Osobie Bożej ten „moment" bytu osobowego należy widzieć — według J. Auera — w świetle szczególnego kształtu jej relacji do pozostałych Osób. Kształt tej relacji jest określony przez pochodzenia poszczególnych Osób. Zrodzić i być zrodzonym nie są tu stawiane wobec siebie jako coś aktywnego i pasywnego. Podobnie też tchnąć i być tchnionym oraz miłość jednej Osoby do drugiej są rozumiane jako rzeczywistości aktywne. W podobnym sensie oddanie się i bycie przyjętym przez drugą osobę nie są „dwojakim" działaniem, lecz przyjęcie drugiej osoby musi być identyczne z oddaniem się. W zastosowaniu do Boga, pojęcie *communicatio* oznacza także Jego aktual-

---

[62] J. Auer odsyła tu do pracy K. Jaspersa *Philosophie II* (Berlin 1932), Existenzerhellung 50—117 (Kommunikation).

[63] *Person*, s. 39—40.

ną relację do wszystkich stworzonych istot duchowych (aniołów i ludzi) w historii zbawienia, a w końcu oznacza także ponadczasową Bożą relację do wszystkiego, co stworzone w czasie i objęte Opatrznością, wolą zbawczą i sądem. Ponieważ *communicatio* nie może zachodzić bez „eksystencji", w Bogu zawsze ją znamionuje także wewnętrzna wolność, która zarazem koresponduje z koniecznością Jego ponadczasowej i ponadistotnej natury. Przez to zaś staje się — według J. Auera — jasne, że w porównaniu z ludzką osobą, osobowy byt Boga musi być nazwany „ponadosobowym".

W odniesieniu do aniołów, *communicatio* oznacza ich istotne i zarazem wolne ukierunkowanie do osobowej natury Bożej i do poszczególnych Osób Bożych, a także ich wolne i „zadane" dialogalne odniesienie do innych aniołów oraz, według Bożego zezwolenia i nakazu, także do ludzi.

Człowiek jako osoba — pisze J. Auer — został wyposażony w ten trzeci strukturalny element osobowego bytu w postaci uzdolnienia i powołania do dialogu z wszystkimi ludźmi (i żaden człowiek nie może z tego dialogu być wykluczony, w przeciwnym razie człowiek szkodzi swej zdolności bycia osobą). Pełny kształt *communicatio* oznacza w człowieku także jego możliwość i zadanie dialogu z Bogiem. Im bardziej człowiek wychodzi na spotkanie z Bogiem, tym bardziej znajduje siebie. O ile w Bogu *communicatio* między poszczególnymi Osobami jest kształtowana przez wolną konieczność i konieczną wolność, to w aniele i człowieku *communicatio* skierowana — według określenia J. Auera — do absolutnej „osoby" Boga jest uwarunkowana przez stworzoną wolność, która tylko we współpracy z łaską Boga może zyskać swe bytowe spełnienie. Anioł i człowiek mogą więc nie podjąć tego ostatecznego wymiaru danego im *communicatio* i przez to utracić swe własne spełnienie. Anioł może oprzeć się swemu bytowemu powołaniu otrzymanemu od Boga i przez to przeszkodzić swemu ostatecznemu spełnieniu, które jako stworzony czysty duch może ostatecznie znaleźć tylko w Bogu. Podobnie i człowiek, przez swe zamknięcie się w stosunku do ludzi, może wejść na drogę zamknięcia się — według określenia J. Auera — przed niestworzoną „osobą" Boga, która jest i musi być ostatecznym partnerem dialogu wszystkich stworzonych osób, jeżeli one mają znaleźć swe ostateczne spełnienie. Człowiek może więc niestety wejść na drogę zamknięcia się przed niestworzonym osobowym bytem Boga, a przez to na drogę zatracenia swego własnego, ostatecznego spełnienia. Także potępieni pozostają „osobami", ale swe *communicatio* (jako konieczny element strukturalny osoby) skierowane do wszelkiej osoby, a przede wszystkim w stosunku do Boga, mogą spełniać i posiadać tylko

w proteście, w zaprzeczeniu i w nienawiści. Tutaj jest szczególnie widoczne — jak podkreśla J. Auer — że miłość, w chrześcijańskim jej rozumieniu, jest nie tylko etycznym wymaganiem, nie tylko daną w łasce Bożej realną możliwością, lecz jest jak najgłębiej „naznaczeniem bytowym" (Seinsbestimmung) spełnienia się każdego osobowego bytu, ponieważ Bóg, jako Pra-Osoba jest Miłością. Ta tajemnica jest tak wielka, że znajduje swe echo we wszelkim bycie stworzonym, który w swej egzystencji jest skierowany do innego bytu i ma charakter służebny. Trzeba jednak — za J. Aurem — zwrócić przy tym uwagę na to, że osoby stworzone nie są w stosunku do poza-osobowego stworzonego świata (tak materialnego, jak i idealnego), w miłującej bytowej *communicatio,* tak jak jest w niej osobowa natura Boga i poszczególne Osoby Boże w dziele stworzenia, odkupienia i uświęcenia. Osoby stworzone są wobec poza-osobowego świata jedynie w stworzonej „służebnej communicatio" (Dienstkommunikation), której człowiek i anioł sprzeniewierza się, jeżeli nie chce posługiwać się światem na chwałę Bożą, lecz chciałby używać świata dla własnej osoby [64].

Omówione wyżej trzy elementy strukturalne bytu osoby stanowią ścisłą jedność, należą wzajemnie do siebie, tak jak w trójkącie trzy boki i trzy kąty [65]. Zasadniczo J. Auer omawia je w takiej kolejności: *Subsistenz, Eksistenz, Communicatio* [66]. Jednak w kontekście uwypuklenia wolnego „oddania się" jako tego co charakterystyczne dla bycia osobą, na pierwszym miejscu i jako pierwszorzędny „moment" sposobu bycia osobą omawia *communicatio* [67]. Stwierdzając, że przedstawione rozumienie *communicatio* domaga się ze swej istoty dwu pozostałych wypowiedzi o strukturze bytu osoby, dodaje, że bez tych ostatnich wypowiedź o *communicatio* byłaby martwa i pusta [68]. Wzajemne odniesienie w Bogu „subsystencji" i „eksystencji" jest podstawą i zarazem wymiarem Trojjedynej *communicatio* [69]. *Communicatio* nie jest możliwa bez „eksystencji" [70]. *Communicatio* i „eksystencja" domagają się zaś ze swej istoty „subsystencji" jako tego wymiaru bytu, który jest ich nośni-

---

[64] KKD II, s. 342—343; tenże, *Person,* s. 56—57. J. Auer wskazuje też, że ten trzeci element strukturalny bytu osobowego można odnaleźć w psychologicznej trynitologii św. Augustyna w pojęciu *amor* i w pojęciu miłości siebie. Por. KKD II, s. 344.

[65] Tamże, s. 341.

[66] Tamże, s. 339—344. Por. tenże, *Person,* s. 54—57; KKD III, s. 303.

[67] Por. *Person,* s. 39—42.

[68] Tamże, s. 40—41.

[69] KKD II, s. 318.

[70] *Person,* s. 41; KKD II s. 342.

kiem [71]. Widzimy więc, że — według J. Auera — wszystkie trzy strukturalne „momenty" osobowego bytu są konieczne i wzajemnie się warunkują.

J. Auer ma nadzieję, że wyżej przedstawiona, dosyć zresztą krótko u niego zarysowana, koncepcja osoby, dzięki właściwej sobie kompleksowej strukturze, może lepiej wyjaśnić, niż dotychczasowe klasyczne wypowiedzi o osobie, „kompleksową" także rzeczywistość Bożego Misterium [72]. Wskazując na wnioski wypływające z zaprezentowanego rozumienia osoby, J. Auer stwierdza, że to ogólne pojęcie osoby odnosi się, tak do absolutnej, pra-wzorczej osobowej natury Bożej, jak do Trzech Osób w Bogu oraz do stworzonych osób: aniołów i ludzi, choć w sposób „zróżnicowany" (spezifiziert), w zależności od tego, co o tych rzeczywistościach wiemy z Objawienia [73]. Trójosobowość Boga jest bowiem - według już wyżej wspomnianego zdania J. Auera — tylko wtedy możliwa do sensownego wyrażenia, jeżeli znajdziemy „jednorakie" pojęcie osoby, nawet jeżeli ono będzie musiało w analogiczny sposób być stosowane do różnych bytowo rzeczywistości osobowych. Tak postawionemu sobie zadaniu chce J. Auer sprostać przez wyżej przedstawione rozumienie osoby jako struktury. Oznacza to, że pojęcie osoby rozumianej jako jedność *Subsistenz, Eksistenz* i *Communicatio* może — według J. Auera — wyrażać zarówno jedną, osobową naturę Boga, jak i poszczególne Trzy Osoby Boże, choć w sposób analogiczny [74]. Trzeba tu jednak pamiętać o analogii, o wyeliminowaniu z pojęcia osoby, wyprowadzonego przecież z ludzkiego doświadczenia siebie, uwarunkowań związanych z bytowaniem stworzeń. W porównaniu bowiem z osobami stworzonymi, osobowy byt Boga, względnie Bożą naturą, musimy jednak — według J. Auera — w pewnym sensie nazywać „ponadosobową" [75].

V. PRÓBA OCENY

Walorem i zasługą omawianych tu prac J. Auera jest szerokie i wnikliwe ukazanie problematyki „osoby", wypracowanie nowej koncepcji rozumienia osoby oraz próba zastosowania tej koncepcji do rozumienia Trójjedynego Boga. Przejawia się w tym godna uwagi próba nawiązania kontaktu z nowożytną i współczesną myślą filozoficzną, a także antropocentrycznymi i personalistycznymi ten-

---

[71] *Person*, s. 41. Por. tamże, s. 42
[72] Tamże, s. 57.
[73] KKD II, s. 344.
[74] *Person*, s. 53—54.
[75] Por. tamże, s. 54; KKD II, s. 344 i 342.

dencjami współczesnej kultury i mentalności. W znacznej mierze można dostrzec u J. Auera pozytywną próbę aplikacji do teologii niektórych elementów filozofii nowożytnej (I. Kant, M. Heidegger, K. Jaspers). Autor broni się przed zamianą teologii w antropologię, ale człowiek nie jest dla niego bytem obok innych bytów, lecz bytem sui generis. W pewnym sensie — z zachowaniem analogii — jest „modelem" i „miarą" rozumienia Boga. Stąd właśnie wywodzi się próba bardzo personalistycznego, w aspekcie nowożytnego rozumienia osoby, ujęcia Trójjedynego Boga jako absolutnego ducha.

Można też powiedzieć, że omawiane tu prace J. Auera są niewątpliwym przyczynkiem do teorii osoby w ogóle i do rozumienia „osoby" w nauce o Bogu.

J. Auer zna nie tylko tradycyjną, ale także nowożytną i współczesną, bardzo zresztą zróżnicowaną, teorię „osoby" [76]. Uważa, że nowożytność wprowadziła w rozumienie osoby pewne „rozszerzenie", czyli nowe treści, ale nie zawsze są one pogłębieniem. Krytycznie (negatywnie) ocenia niektóre nowożytne teorie osoby [77].

Akceptuje wartość tradycyjnego rozumienia Osoby w Bogu jako „relacji" [78], zna współczesne (ontologiczne) ujęcia akcentujące relacyjny byt osobowy (J. Ratzinger, J. Galot, A. Gerken i inni), ale chce w tę ostatnią problematykę wprowadzić nową myśl. Omawiając mianowicie *communicatio*, jako istotny element strukturalny bytu osobowego, zauważa, że relacyjny charakter jest znamieniem wszelkiego bytu. Osoba natomiast jest szczególną postacią bytu relacyjnego (zwanego też relacjonalnym). Kiedy mamy na myśli osobę, nie chodzi o reistyczną, czy statyczną relację, chodzi o relację, która stale na nowo musi być podejmowana i urzeczywistniana, a to urzeczywistnianie należy do specyfikum osobowego bytu. Nie chodzi tu jednak, jak podkreśla J. Auer, tylko o opis psychicznego doświadczenia, o psychologiczno-aktualistyczne rozumienie osoby, lecz o „wypowiedź metafizyczną" dotyczącą doświadczenia rzeczywistości (podmiotowej) i określającą konieczną dla bytu osobowego relację [79].

J. Auer ogólnie nawiązuje też czasem do takiego ujęcia osoby, które można by w pewnej mierze określić jako „fenomenologiczno-relacjonistyczne". Opisuje ono osobę w aspekcie „ja" będącego w relacji do „ty" i „my" [80] (chodzi o ujęcie w jakimś stopniu podobne lub zbliżone do koncepcji osoby u H. Mühlena, z tym, że u te-

---

[76] Por. KKD III, s. 302—303; KKD II, s. 339—343.
[77] Por. KKD III, s. 302—303.
[78] Por. KKD II, s. 202—203, 240—241, 311—318, 340; KKD III, s. 299.
[79] Por. *Person*, s. 39—40. Por. także KKD III, s. 304.
[80] Por. tamże, s. 300, 304—306; KKD II, s. 563.

go ostatniego chodzi raczej o ujęcie „substancjalistyczno-relacjonistyczne"). Bliżej taką teorią osoby J. Auer w omawianych tu pracach nie zajmuje się, ale wydaje się, że nie uważa jej za wystarczającą i pełną. Uwidacznia się to w jego ustosunkowaniu się do pojęcia osoby przedstawionego przez Christiana Schütza i Ruperta Saracha [81]. Autorzy ci w zastanawianiu się nad pojęciem osoby wychodzą z pytania: „kim ty jesteś"? i określają osobę w ten sposób: „niezamienialne bycie w relacji do ty"; „ty, który nosisz to imię, nazywasz mnie moim imieniem" [82]. Można powątpiewać, pisze J. Auer, czy „fenomenalny" wymiar „ja" rzeczywiście najpierw i jedynie rozwija się w naszej świadomości w odniesieniu do „ty", jak uczy nowożytny personalizm (M. Buber i inni). W każdym bądź razie dla filozoficznego i teologicznego rozumienia osoby powyższe wyjaśnienie, pisze J. Auer, nie wystarcza. Małe dziecko, które w swej zabawie okazuje się już jako ukształtowana osoba (i osobowość), nie zna jeszcze refleksyjnej świadomości relacji „ja — ty", dlatego także do nieznajomego, owszem nawet do rzeczy, wypowiada „ty" (jako „zagadywanie", a nie jako wyraz refleksyjnej świadomości „ja—ty"). W każdym bądź razie J. Auer uważa, że jeszcze inne „właściwości" należą do bytu i świadomości osoby [83].

Zastanawiając się nad tym, co J. Auer wnosi do problematyki „osoby", trzeba by jeszcze zwrócić uwagę na dwie akcentowane przez niego sprawy: pierwsza to traktowanie osoby jako „sposobu bycia" („Seinsmodus", podobnie jak K. Rahner, ale w innym ujęciu); druga sprawa to równoczesne większe branie pod uwagę „absolutnego" wymiaru osoby, co jednak prowadzi do silniejszego związania pojęcia „osoby" z pojęciem „natury" (duchowej, osobowej) i zaciemnia sprawę teologicznego rozróżnienia między naturą i osobą w Bogu (i Jezusie Chrystusie).

Nasuwają się więc i pewne wątpliwości, czy nawet zastrzeżenia pod adresem niektórych ujęć występujących w omawianej koncepcji J. Auera:

1°. Najpierw sprawa tego czynnika bytowego, przez który osoba jest osobą. Autor buduje pojęcie osoby w oparciu o systematyczną (chrześcijańską) refleksję nad samodoświadczeniem człowieka. Ukazuje osobę jako zakorzenioną w całej „złożoności" ludzkiego bytu, ale szczególnie w „duchowości". Stąd rodzi się bardzo wyraźne nawiązanie do nowożytnego rozumienia „osoby", jako ukonsty-

---

[81] Chr. Schütz, R. Sarach, *Der Mensch als Person*, w: Mysterium Salutis, B. II, Einsiedeln 1967, s. 637—656. Por. KKD III, s. 300.
[82] Dz. cyt., s. 644.
[83] Por. KKD III, s. 300. Por. tamże, s. 304.

tuowanej przez podmiotowość i jej struktury (tzw. onto-logiczne pojęcie osoby). J. Auerowi chodzi jednak o ontologiczne rozumienie osoby, dlatego zastrzega się, że „subsystencja", „eksystencja" i *communicatio* to nie jest „opis doświadczenia siebie", lecz „metafizyczna wypowiedź" o bytowej rzeczywistości osoby poznanej w doświadczeniu siebie. W związku z tym wydaje się jednak, że proponowane przez J. Auera pojęcie „osoby" jest pojęciem zbytnio wyrastającym z pojęcia „natury" (duchowej, osobowej) i zbytnio z nim zrośniętym. Autor mało wyraźnie rozróżnia osobę w stosunku do natury, a to jest konieczne, tym bardziej, że według jego zamiaru proponowane pojęcie osoby miałoby być zastosowane także do Trójcy Świętej. Jest wprawdzie świadomy tego zagadnienia i dotyka go we wzmiance o zróżnicowaniu między „osobowością" (jako istotą tego, co osobowe), a konkretną pojedynczą osobą [84], ale wydaje się, że ten problem nie jest w pełni przez niego uwzględniony. Brakuje więc wyraźnego określenia przez jaki czynnik bytowy osoba jest osobą (element konstytutywny). Czy struktury bytowe „natury" (duchowej, osobowej), względnie „osobowego bytu", to jest to samo co istotne czynniki bytowe stanowiące o osobie jako osobie, czy są to raczej tylko elementy struktury zachodzące w „naturze" (jako odróżnionej) danej osoby? Brak tego ważnego rozróżnienia i zdominowanie rozumienia osoby przez pojęcie „natury" (duchowej, osobowej) uwidacznia się już w terminologii. J. Auer mówi o „pojęciu osobowej natury" — „Begriff des Personalen (Wesens)" [85]; chodzi mu o nowe rozumienie tego, co osobowe „um ein neues Verständnis des Personalen" [86], używa określenia: „osobowa natura osoby" — „personale Wesen der Person" [87]; mówi o strukturalnych elementach ludzkiego bycia osobą, względnie „bytu osoby" — „Strukturelelement im Personsein, — personalen Seins" [88]; czasem te same elementy nazywa tylko istotowymi sposobami odnoszenia się natury osobowej — „zum Wesen des Personsein gehören drei Verhaltensweisen dieses Wesens" [89]; innym razem mówi o czterech pracach-cechach, przez które jest konstytuowany byt osoby — D a s P e r s o n s e i n des Menschen wird durch v i e r U r b e z ü g e konstituiert [90]. Wszystkie te, i im podobne, określenia charakteryzują istotowe elementy strukturalne

---

[84] Por. *Person*, s. 47—50. Por. też KKD II, s. 366.
[85] Tamże, s. 344. Por. tenże, *Person*, s. 39.
[86] KKD II, s 338.
[87] Tamże.
[88] Tamże, s. 340—342.
[89] KKD III, s. 303.
[90] Tamże, s. 304.

natury (duchowej, osobowej), czy istotowe „momenty", w których ta natura się ujawnia, ale skoro należy rozróżnić między naturą, a osobą (tradycyjne, ontologiczne pojęcie osoby skrupulatnie tego pilnowało), brakuje w koncepcji J. Auera precyzyjnego, ontologicznego określenia tego, co konstytuuje osobę jako osobę. Autor nawołuje wprawdzie do ujmowania osoby jako „sposobu bycia" („Seinsmodus"), ale rozumie to raczej w sensie „metafizycznej wypowiedzi" o strukturze podmiotu, względnie natury osobowej (inaczej — K. Rahner). Zasługą J. Auera jest jednak wprowadzenie do teologicznego rozumienia osoby głębokich myśli zaczerpniętych z nowożytnego rozumienia osoby (jako bytu podmiotowego), myśli o istotnych strukturach osobowego życia człowieka, nie mniej jednak w pewnej mierze zaniedbuje — jak się wydaje — sprawę odróżnienia „osoby" od „natury".

2°. Z brakiem wspomnianego rozróżnienia ściśle się wiąże następna wątpliwość, czy nawet zastrzeżenie:

Przedstawione przez siebie formalne pojęcie „osoby", J. Auer proponuje uważać za „uniwersalne", tzn. za mogące się odnosić — po „specyfikującym", czyli analogicznym zastosowaniu — tak do jednej rzeczywistości (natury) Boga, jak i do poszczególnych Osób Bożych, a także do aniołów i ludzi.

Nasuwają się tutaj dwie uwagi. Najpierw sprawa analogii: J. Auer pamięta o analogicznym charakterze naszych pojęć odnoszonych do Boga [91], mówi o transcendencji Boga w stosunku do naszego pojęcia „natury" [92], czy „osoby" [93], Boga nazywa ponad-osobą, ale skoro pojęcie osoby jest utworzone w oparciu o refleksję nad samo-doświadczeniem człowieka, i jeżeli osoba jest rozumiana jako strukturalna jedność ukonstytuowana przez „subsystencję", „eksystencję" i *communicatio* (bytowa struktura podmiotowości człowieka), to wydaje się, że dobrze by było bardziej wyraźnie zaakcentować — wszędzie tam, gdzie mówi się o zastosowaniu proponowanego pojęcia osoby do Boga — potrzebę patrzenia na to zastosowanie w świetle metafizycznej analogii transcendentalnej. Jeżeli bowiem uwzględniłoby się tylko ogólnie rozumianą analogię strukturalnych elementów „natury" (duchowej, osobowej) — a J. Auer w głównej z omawianych tu prac, tzn. w KKD II, używa także, myśląc o analogii, nieprecyzyjnego pojęcia „specyfikacji" — jeżeli zwracałoby się nawet generalnie uwagę na transcendencję Boga i na wypływające ze stworzoności warunkowania ludzkiej natury, a nie podkreśliłoby się analogii transcendentalnej,

---

[91] KKD II, s. 255; tenże, KKD III, s. 356.
[92] KKD II, s. 332.
[93] Tamże, s. 342, 343, 344. Por. tenże, *Person*, s. 54, 56.

wtedy mogłoby nam grozić zbyt antropomorficzne pojmowanie Boga.

Poważniejsza sprawa to nazywanie Boga jako Boga tzn. w aspekcie jego jednej rzeczywistości czyli natury) „osobą". Takie rozumienie Boga jest w koncepcji J. Auera bezpośrednią konsekwencją zdominowania pojęcia „osoby" przez pojęcie „natury" (duchowej, osobowej) i zastosowania tego pojęcia do natury Boga. Bóg jako Jeden (w swej naturze) jest więc tu nazywany „osobą" (w nowożytnym, a raczej „nowym" jej rozumieniu). Jeżeli w motu proprio *Sacrorum antistites* (DS 3542; BF I, 90) i w encyklice *Humani generis* (DS 3875; BF I, 96; DS 3890) używa się określenia *Deus personalis,* to wydaje się, że przez to określenie chce się tylko ogólnie podkreślić wolne, wypływające z poznania i miłości działanie żywego Boga. Rozumiemy, gdy J. Auer uczy, że cała natura Boga jest osobowa, chociaż w metafizycznie formalnym sposobie wyrażania musimy mówić o Trzech Osobach, i wtedy „osoba" jest rozumiana od strony relacji, a więc w jakiś sposób „zindywidualizowany" [94]. Można by przyjąć określenie J. Auera mówiące o niestworzonym osobowym bycie Boga: ungeschaffene Personsein — Gottes, — in Gott [95], ale opór budzi nazywanie Boga jako Boga „osobą" [96]. Przyjmując za J. Auerem formalne rozróżnienia w rozumieniu Osoby Bożej („byt osoby", „fundament tego bytu", „podstawa poznania przez nas Osoby Bożej") i jego tendencję do wyraźniejszego dostrzegania „absolutnego" elementu w pojęciu Osoby Bożej, możemy przyjąć, że „byt Osoby" Bożej jest identyczny z naturą, ale z racji Trzech Osób Bożych, ukonstytuowanych przez trzy różne (realne) relacje, musimy ontologicznie rozróżnić w Bogu między „naturą" a „osobą", do tego zobowiązuje nas Tajemnica Jednego Boga w Trójcy Osób. Tym samym zaś nie możemy określać i natury Bożej i Osób Bożych jednym i tym samym pojęciem, mimo zastrzeżenia o specyfikacji i analogiczności proponowanego pojęcia „osoby". Proponowany przez J. Auera sposób orzekania wydaje się pod tym względem nieprecyzyjny i odbiega od przestrzeganej w tym przedmiocie tradycji teologicznej [97]. Nie jest u J. Auera wyraźnie postawiona i wyjaśniona sprawa stosunku natury Boga jako „osoby" — według jego określenia — do Trzech

---

[94] KKD II, s. 366.

[95] Tamże, s. 342, 343, 345. Por. tenże, *Person,* s. 54, 56.

[96] „... ungeschaffenen Person Gottes (...) Gott, die Ur- und Überperson..." KKD II, s. 343; „... universale, absolute, ungeschaffene, urbildliche Person des göttlichen Wesens..". Tamże, s. 344. Por. w tym przedmiocie, tamże, s. 366; tenże, *Person,* s. 56, 57.

[97] Por. „Aliis verbis, propter ignorantiam tum SS. Trinitatis tum personae, cognoscit Deum ut personam". B. Lonergan, dz. cyt., s. 164.

Osób. Czyżby natura Boża jako „osoba" miałaby być jakąś absolutną „super-osobowością", w której następnie trzeba rozróżnić trzy odrębne względem siebie, „relatywne" Osoby? Sam J. Auer odnotowuje (co nie przeszkadza mu w utrzymywaniu swego poglądu) zdanie św. Augustyna, który chociaż pisze o identyczności bytu Boga i bytu Osoby Bożej, to jednak wyraźnie zaznacza, że ze względu na sposób mówienia właściwy jego czasom, nie chce Jednego Boga nazywać „osobą", by to pojęcie zarezerwować Trzem Osobom w Bogu (De Trinitate VII, 6; PL 42, 943 n) [98]. Przytacza też J. Auer podobną wymowę nauki Dunsa Szkota, który — wychodząc z definicji osoby Ryszarda od św. Wiktora i św. Bonawentury — doszedł do wniosku, że termin osoba w odniesieniu do Boga oznacza przede wszystkim Trzy Osoby Boże, a w końcu oznacza też naturę Bożą, ponieważ każda z Osób jest Bogiem (Ox. d. 23 n. 4—8; d. 25) [99]. — Potrzebne jest więc takie pojęcie „osoby", które — mimo identyczności jednego Bożego bytu — rozróżniałoby między naturą a Osobami. Sama specyfikacja, czyli analogiczne zastosowanie omawianego pojęcia osoby, i do jednej natury i do Trzech Osób Boga nie czyni zadość — jak się wydaje — metafizycznemu zróżnicowaniu w Trójjedynym Bogu. To zróżnicowanie istotowo należy do Tajemnicy Boga, a proponowana koncepcja wydaje się je mimo woli zaciemniać.

3° W kontekście akcentowanej przez siebie nauki o osobowym charakterze natury Boga i proponowanego nowego rozumienia osoby, J. Auer zauważa, że modlimy się nie tylko do poszczególnych Osób Bożych, ale osobowo zwracamy się w modlitwie do osobowego Jednego Boga tj. do osobowej natury Boga, jako do „osoby". Można by jednak w stosunku do tego twierdzenia J. Auera postawić pytanie: czy nie jest to raczej „treściowo nierozróżnione" zwracanie się do osoby Ojca? Sugestia ta odpowiadałaby, jak się wydaje, duchowi Biblii, w której „Bóg" z zasady oznacza Ojca (K. Rahner).

4°.W wielu punktach koncepcja J. Auera przejawia pewne bardzo skrótowe, szkicowe tylko ujęcie tematu, bez jakiejś pełnej eksplikacji i uzasadnień proponowanych ujęć. Wiele punktów jego koncepcji domagałoby się pełniejszego wyjaśnienia i uzasadnienia.

Podsumowując ocenę, trzeba powiedzieć, że praca J. Auera jest pozytywnym przyczynkiem do problematyki osoby w ogóle i osoby w Bogu. Wprowadza pogłębienie i poszerzenie rozumienia osoby o czynniki struktury życia podmiotu, nawiązuje do nowożytnej

---

[98] Por. KKD II, s. 366.
[99] Por. tamże, s 337.

i współczesnej filozofii oraz współczesnej mentalności. Przy pomocy tych pojęć stara się ukazać współczesnym Boga żywego jako Trójcę. Koncepcja ta wymaga jednak — jak się wydaje — dalszych przemyśleń i uściśleń we wspomnianych wyżej punktach.

T. Wilski