

KS. GRZEGORZ BARTH

## TRÓJCA ŚWIĘTA JAKO EPIFANIA INNOŚCI. WGLĄD HERMENEUTYCZNY

TRINITY AS THE EPIPHANY OF OTHERNESS.  
HERMENEUTIC INSIGHT

**A b s t r a c t.** This text is an attempt to question of otherness, which has become in recent years involved, but also troublesome. Every day we experience various forms of discrimination, suspicion, exclusion, that cause misunderstandings divisions, conflicts. These circumstances make the difference (*otherness*) is treated by contemporary thinkers, including theologians, as an urgent problem. Theological thought, referring to the rich tradition of the Christian faith, in which the main *Other* is the transcendent God, trying to rethink the importance of this truth in the modern context. This thought can offer in the way of understanding otherness, that comes from reflection on the Trinity, in which three Persons stand in respect of otherness, where the irreducible distinction becomes a condition for the possibility of their relationship. This model is a proposal for further exploration sense of otherness, especially in the areas: anthropology, sociology, ethics, education. In the text are shown the position of some modern thinkers, who are drawing inspiration from the Christian tradition, develop hermeneutics otherness.

**Key words:** Trinity; hermeneutics; other; person; stranger.

W ostatnich latach zagadnienie inności stało się tyleż zajmujące, co kłopotliwe. Jest przedmiotem wielu dyskusji filozoficznych i teologicznych. Łatwo zrozumieć, że sprzyja temu sytuacja, w której się znaleźliśmy, jesteśmy bardziej świadomi wielorakich form wykluczenia oraz wzmożonego ruchu pomiędzy różnymi poziomami inności. Inność odnosi się do rzeczywistości

---

Ks. dr hab. GRZEGORZ BARTH, prof. KUL – dyrektor Instytutu Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologii KUL; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: [grzegorz.barth@kul.pl](mailto:grzegorz.barth@kul.pl)

związanej z dyskryminacją (w sensie nieuzasadnionej marginalizacji, wykluczenia społecznego), podejrzliwością (wobec obcych przybyszów), wiktymizacją (jako aktem ksenofobicznej praktyki). Z wielu powodów ludzie wyznaczają granice i oddzielają się od innych (rasa, pochodzenie etniczne, płeć), a także na wszystkich niemal poziomach grup i stowarzyszeń. Odczuwając zagrożenie napływające od drugiego, jesteśmy skłonni myśleć o nim – niemal odruchowo – jako o naszym wrogu, zanim zaczniemy traktować go jako naszego gościa. Przyczyniły się do tego w ostatnich latach nasilające się, zwłaszcza w Europie, procesy migracyjne o podłożu społeczno-politycznym, ekonomicznym czy religijnym. Jest to jeszcze jedna postać opisywanego tu zjawiska, znacznie bardziej złożona, która domaga się zmiany perspektywy oraz uwzględnienia wielu innych czynników. Opinie przedstawicieli wielu środowisk naukowych: socjologów, antropologów, kulturoznawców, ekonomistów, strategów czy polityków, dowodzą skali problemu, z którym prędzej czy później trzeba będzie się skonfrontować. Przejawom wrogości wobec drugiego, a także coraz częściej jawnie okazywanej nienawiści, z jakimi spotykamy się w dzisiejszej scenerii, towarzyszą napięcia wywołane działaniami wojennymi, terroryzmem, co w jakimś stopniu uzasadnia, a nawet legitymizuje, wspomnianą postawę wobec innych, potęgując dramatyzm sytuacji. Co jednak ważne z naszej pozycji, to fakt, że ekspozycja zjawiska, którego tak boleśnie doświadczamy w naszej codzienności, chociaż dotyczy problematyki „inności”, to jednak z uwagi na swój szczególny charakter, nie narusza jej struktury. Nie dysponujemy jednym, gotowym rozwiązaniem we wszystkich możliwych wariantach, w jakich dochodzi do samokonfrontacji. W każdej z nich jesteśmy wezwani do podjęcia określonej decyzji i postawy wobec drugiego, wykazania się wrażliwością w geście gościnności. Najgorszą z możliwych opcji jest bierność i obojętność wobec drugiego, która uderza w same podstawy człowieczeństwa, prowadząc do jeszcze większego dramatu. Warto zauważyć, że łacińskie słowo *hospes* oznacza zarówno gościa, gospodarza, jak i obcego. Doświadczamy na co dzień, że wspólnota z drugim nie rodzi się jako spontaniczna odpowiedź na wartość drugiej osoby, ale kiełkuje w ogromnym trudzie, przedzierając się przez gąszcz naszych mniej lub bardziej ukrytych uprzedzeń i lęków. Akceptacja drugiego pojawia się najczęściej na sposób powolnego i ostrożnego osławiania się z myślą, że jego obecność, albo nie stanowi już bezpośredniego zagrożenia dla naszej prywatności, albo może stać się obiektem naszej indywidualnej korzyści.

Wszystkie te okoliczności sprawiają, że inność jest traktowana przez współczesnych myślicieli (nie wykluczając teologów) jako palący problem. Myśl teologiczna obejmuje tradycję chrześcijańską. W tej tradycji głównym

*innym* jest Bóg, którego stosunek do ludzkości nie ma nic z wrogości, nawet w stanie separacji po upadku. Przeciwnie, oznacza wzrost w człowieczeństwie, który jest owocem ofiarnej hojności ducha, który pragnie autentycznego spotkania z drugim, najsilniejszy gest solidarności, w którym nie ma okradania, zmniejszenia czy kolonizacji tych, których tożsamość zostaje przyswojona. Zasadniczym wkładem chrześcijańskiej myśli do rozumienia inności w kontekście obecnej sytuacji kulturowej i społecznej jest Boska Trójca, której trzy osoby stoją w stosunku inności, gdzie ich nieredukowalne rozróżnienie staje się warunkiem możliwości ich relacji. Ten stan inności musi zatem zostać uznany przez teologa jako pozytywny. Wobec tego współczesny teolog, zamieszkujący ten niejednorodny świat myśli, rzeczy i wydarzeń, wnosi do niego głos tradycji chrześcijańskiej, wskazując na inność jako rzeczywistość życiodajną. Wszystko, co istnieje, albo jest Trójcą, albo jest z Nią związane<sup>1</sup>. Ponieważ wiedzy o „zupełnie transcendentnej Trójcy” nie można oderwać od stworzonego porządku, teologia musi być ugruntowana w boskiej samokomunikacji. Winna zatem wykazać, jaki jest ten związek, wszakże jest ona dyskursem w ludzkim języku, który próbuje mówić prawdziwie i wiarygodnie zarówno o boskim i ludzkim, wydobywając język ludzki z jego zwykłych obyczajów<sup>2</sup>. Nasz *modus vivendi* to nie tylko szczególny sposób życia, pracy i wypoczynku, śpiew i taniec, śmiech i płacz, ale przede wszystkim sposób modlitwy, a w związku z tym sposób poszukiwania wejścia do umysłu i życia Bożego.

### 1. INNOŚĆ – „GRZECH PIERWORODNY”

Odkąd utożsamiono boskie Dobro z pojęciem samoidentyfikacji<sup>3</sup>, doświadczenie zła wiązano z zewnętrżnością, różnorodnością oraz innością. (W tym kontekście staje się jasne, dlaczego podstawowy dogmat chrześcijaństwa, mówiący, że w Bóg jest nie tylko jednym, ale i wielością, posiada kluczowe

---

<sup>1</sup> Teologowie opisują ten związek na różne sposoby: Bóg, stwarzając świat, czyni niejako „krok do tyłu” robiąc wolne miejsce dla niego (J. Moltmann), ujmują ten związek również wewnątrztrynitarnie – dystans, jaki istnieje między Osobami Boskimi, to swego rodzaju „prze-strzeń”, w której mógł zaistnieć świat.

<sup>2</sup> Por. A.N. WILLIAMS, *The Architecture of Theology: Structure, System, and Ratio*, Oxford 2011, s. 131.

<sup>3</sup> Platon uważał, iż dobro prawdziwe, jako boski pierwiastek, istnieje odrębnie od wszystkich dóbr szczegółowych. Komentując teorię Platona, Arystoteles oraz Tomasz z Akwinu twierdzą, iż jest ono „dobrem samo przez się”, a wszystko inne jest dobre jedynie przez uczestnictwo w nim (ARYSTOTELES, *E. Nic.* 1096 b 8-1097; TOMASZ Z AKWINU, *De bono*, w:

znaczenie dla rozumienia inności). To, co demoniczne, jawi się najczęściej jako zewnętrzny agresor, który okupuje, uniemożliwiając wewnętrzną jedność duszy<sup>4</sup>. Człowiekowi z trudem przychodzi oswoić się z towarzyszącym mu lękiem przed obcym i nieznanym. Obcy zamieszkuje najbardziej wewnętrzną część bytu tak długo, przywołując Makbetowe czarownice, jak *nothing is but what is not*. W tragedii Szekspira czarownice pojawiają się tajemniczo i złowieszczo, aby bohater poczuł się zdezorientowany i niepewny, co powinien robić, żeby przeraził się prawdą o naturze ludzkiej, która tak łatwo pozwala kierować się destrukcyjnym przepowiedniom. W dramacie wszystko dzieje się szybko i ekscytująco. Nic nie jest prawdziwe z wyjątkiem wyobrażeń, które zamieniają pozór (*nothing*) w rzeczywistość. Myślenie o obcym najczęściej jest naszym wyobrażeniem o pojawiającym się zagrożeniu. Opisana sytuacja odzwierciedla stan naszej egzystencji, który określany jest w chrześcijaństwie „upadkiem człowieka”; drugi jakby ze swej istoty jest odbierany przez mnie jako wróg, używając terminologii J.P. Sartre’a – jest moim „grzechem pierworodnym”. Patologiczny stan wrogości wobec drugiego, tkwiący u korzenia naszej egzystencji, jest echem odrzucenia Stwórcy przez pierwszego człowieka, Adama, a więc zerwania pierwotnej relacji zaufania i miłości. „Istotą grzechu – stwierdza J. Zizioulas – jest strach przed drugim, który jest częścią odrzucenia Boga”<sup>5</sup>. Raz afirmowane „ja”, realizowane przez odrzucenie oraz brak akceptacji drugiego – a więc wolna decyzja Adama – staje się naturalnym i nieuniknionym aspektem relacji wobec innych, aby byli postrzegani jako wrogowie i stanowili zagrożenie. Potrzebne jest zatem pojednanie z Bogiem jako warunek wstępny dla pojednania się z innymi. Pojawia się tutaj również konieczność odzyskania sensu inności. To, że obawa przed drugim jest patologicznie nieodłączna od naszej egzystencji, jest wynikiem lęku nie

---

*De ver.*, q. 21, a. 2, resp.). Dobro to *parádeigma*, czyli prawzór wszelkiego dobra; to udzielona miara, jedność i porządek (*kosmos*). Dobro stanowi więc miarę, według której świat jest wprowadzany z chaosu w kosmos, z wielości do jedności(!). W III wieku po Chr. Plotyn zmodyfikuje tę teorię, stawiając w miejsce miary i porządku Jedno, jako najwyższą zasadę. Odtąd będzie mowa o „dobru w nim samym”, o samoidentyfikacji dobra tkwiącego w naturze Jedni (*Enneady*, VI 9, 6). Por. A. MARYNIARCZYK, *Dobro*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, Lublin 2001, s. 616.

<sup>4</sup> Ignacy Loyola w swoich *Ćwiczeniach duchowych* opisuje działanie złego ducha wobec duszy na sposób ataku agresora, który podstępnie próbuje przedostać się do twierdzy.

<sup>5</sup> Por. J. ZIZIOULAS, *Communion and otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, red. P. McPartlan, New York 2006, s. 1. W dalszej części będą odwołania do opracowania: J. ZIZIOULAS, *Orthodox Peace Fellowship Occasional Paper*, 1994; nr 19; <http://jbburnett.com/resources/zizioulas/zizioulas-comm&otherness.pdf> (17.11.2016).

tylko przed innymi, ale w ogóle przed innością. Dosięgamy tu niezwykle delikatnego punktu naszego ludzkiego doświadczenia z innymi. Istota problemu nie sprowadza się bowiem tylko do tego, że odrzucamy zwyczajnie niektórych innych, ale że jesteśmy w stanie ich zaakceptować pod warunkiem, że będą tacy, jak my, że będą w jakiś sposób identyczni z nami (będą podobnie lub identycznie myśleli i zachowywali się). Radykalna inność staje się przekleństwem, zaś różnica – zagrożeniem; że jest to stan ogólny i patologiczny dowodzi fakt, że nawet jeśli inność nie stanowi dla nas aktualnego zagrożenia, to i tak ją odrzucamy, ponieważ nie jest naszego pokroju i zwyczajnie nie żywimy do niej sympatii. Lęk przed drugim przybiera formę strachu przed innością. Próbuje wtedy projektować na innych model nas samych. Ale dotykamy tutaj jeszcze jednej postaci problemu. Okazuje się, że dochodzimy do fatalnego punktu utożsamienia różnicy-inności (*difference-otherness*) z podziałem (*division*). Pociąga to za sobą poważne konsekwencje, kiedy odmienność i różnica, wedle których jest organizowane życie, przerażają się w podział, a każda możliwa *communio* jest niczym innym, jak układem pokojowego współlistnienia, który w każdej chwili może przerodzić się w konflikt, kiedy ustaje zbieżność celów, wspólna gra interesów<sup>6</sup>. Nieuchronność tego stanu, określanego jako *conditio humana*, gwarantują dziś coraz bardziej precyzyjne i drobiazgowo zapisane prawne – z jednej strony oraz mniej lub bardziej świadome mechanizmy zwane racjonalizacją – z drugiej. Relacje osobowe zostają zredukowane do umów czy układów zabezpieczających korzyści jednostek, będących ich uczestnikami. Kwestia ta w coraz większym stopniu dotyczy nie tylko określonych stowarzyszeń czy organizacji, ale także wspólnot narodowych, kościelnych czy rodzinnych. J. Zizioulas przywołuje w tym miejscu myśl Maksyma Wyznawcy, który nadaje temu zjawisku wymiar kosmiczny. Cały kosmos jest podzielony ze względu na różnicę i jest różny w swoich elementach na podstawie jego rozczłonkowania. Maksym problem komunii i inność łączy organicznie z problemem śmierci, która istnieje, ponieważ komunია i inność nie mogą być zbieżne w stworzeniu. Dotyczy on zatem rozumienia samej istoty stworzoneości w jej najbardziej zasadniczym ukonstytuowaniu. Stworzoneość decyduje o tym, iż różne istoty stają się istotami odrębnymi, różnica staje się podziałem, a odmienność – dystansem. Maksym stosuje dwa terminy, aby wyrazić powszechność i kosmiczność tego stanu. Słowo *diaphora* (różnica) oddaje właściwy porządek rzeczy i dlatego winno być podtrzymane, natomiast *diarexis* (podział) stanowi wypaczenie

---

<sup>6</sup> Por. tamże.

różnicy<sup>7</sup>. W podobnym świetle interpretuje dystans, który przynosi rozpad, prowadząc do śmierci (rozdzielenie duszy od ciała). Charakterystyczna w tym momencie wydaje się uwaga J. Piepera, że człowiekowi towarzyszy szczególna postać lęku przed tymi rozdzielonymi elementami istoty ludzkiej: trupem i duchem. Odpowiada to także dystansowi w czasie i przestrzeni, które oddzielają nas od stworzenia *ex nihilo*. Dystans rodzi poczucie rozpadu ludzkiej istoty, jest doświadczany jako skończoność ludzkiej egzystencji<sup>8</sup>. Mówi się wtedy o wyobcowaniu człowieka od siebie samego, o pewnej podstawowej niemożności sprostania sytuacji życiowej, w której się znajduje. Śmiertelność jest ściśle powiązana ze stworzonością z *niczego*. Odrzucenie drugiego – zarówno Boga, jak i człowieka – w każdym możliwym sensie sprowadza się do tego właśnie punktu. Zwrócenie różnicy w stronę podziału, dokonujące się w odrzuceniu drugiego, prowadzi nieuchronnie do śmierci. Piekło, śmierć, nicłość są niczym innym, jak izolacją wobec drugiego, są brakiem pogodzenia bycia *communio* z innością.

## 2. EPIFANIJNA HEURYSTYKA INNOŚCI

„Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg, [...] a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2). Przywołany fragment Listu do Hebrajczyków stanowi zwięzły, a zarazem interesujący punkt wyjścia do refleksji nad objawieniem się Trójjedynego Boga, przede wszystkim pozwala uchwycić *epifanię* Boskiego działania, która domaga się nieustannej interpretacji. Jak wiadomo, środek ciężkości egzegezy Listu do Hebrajczyków stanowi próba wykazania nowości (*inności!*) przymierza, która pojawia się wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa. Dokonuje On definitywnej reinterpretacji dotychczasowego rozumienia prawa, przymierza, ofiary, kultu, kapłaństwa, wiary, a równocześnie przynosi niewyobrażalną nowość „rzeczy

---

<sup>7</sup> Por. tamże.

<sup>8</sup> Stworzoność, będąca stałą właściwością człowieka, zostaje wniesiona do jego świadomości na kilka sposobów: 1. przypadkowego i arbitralnego charakteru istnienia (możliwość, ewentualność); 2. istnienia czasowo rozproszonego; 3. rozczłonkowanej natury istnienia (skończoności); 4. podstawowego niedostatku (w odniesieniu do żywności, schronienia, kontaktów społecznych); 5. świadomości historycznie usytuowanej ograniczoności możliwości istnienia i jego realizacji („mieć szczęście lub pecha”); 6. niepewności (niepokoju); 7. doświadczenia łatwego zejścia na manowce. Por. G. LANGEMEYER, *Creatureliness of the Human Person*, w: *Handbook of Catholic Theology*, red. W. Beinert, F. Schüssler Fiorenza, New York 2000, s. 152.

niebieskich”. Bóg Ojciec, który niegdyś objawiał się na różne sposoby, a ostatecznie przemówił przez swojego Syna oraz Ducha Świętego, jest Bogiem żywym, dynamicznym, otwartym na odmienność, gotowym na zwroty sytuacji, nowe początki, działającym zawsze inaczej, niż chciałby tego lub przewidywał człowiek. Czy zatem Bóg nie wyznacza nam tropów, którymi winniśmy kroczyć w naszych poszukiwaniach sensu inności? Inności, którą, napotykamy w naszej codzienności, a która w różnych postaciach (osób, sytuacji, zjawisk) stanowi dla nas jedno z najważniejszych i najbardziej aktualnych wyzwań. Jest to podejście do inności, które w dzisiejszym trudnym świecie (sytuacji konfliktowych, niezgodnych perspektyw, „ideologicznej kolonizacji”) będzie stanowiło jednak szansę i pomoc we wzajemnym uznaniu siebie. Inność, obcość, odmienność zawsze wywołują określony rezonans w naszym odczytywaniu oraz interpretowaniu życia, relacji, własnej osobowości. Nie wchodząc w tym momencie w szczegóły zagadnienia, chodzi tutaj nie tyle o apologetyczne wykazanie aktualności czy nośności argumentacji teologicznej dla współczesnego człowieka uwikłanego w sieć doczesnych zależności, co raczej uznanie wzajemności między biblijnym Objawieniem a kontekstem, w jakim ono pierwotnie nawiedza życie i ciągle przychodzi do niego na sposób interpretacyjny. Trójjedność oznacza model zrozumienia natury ludzkiej oraz naszej odpowiedzialności. Nie wolno zapominać, że jest to przede wszystkim Trójca, a nie mechanizm heurystyczny (*heuristic device*). Inaczej mówiąc: jest mechanizmem heurystycznym, umożliwiającym zrozumienie boskości, która nigdy nie może być rozumiana wprost, ale tylko za pomocą obrazów, mitów, modeli, paradygmatów i metafor<sup>9</sup>. Z drugiej strony pozwala czytać struktury życia ludzkiego, w której ukazuje się Jej wewnętrzna logika, oznaczająca wahadłowy ruch w kierunku kondensacji i dekondensacji znaczenia. W bogatą treść dogmatu trynitarnego jest wpisana zarówno misteryjność bytu, jak i jego podstawowe struktury bycia i stawania się, które z naukowego punktu widzenia mogą i powinny podlegać weryfikacji. Płaszczyzny, na której dokonuje się owa weryfikacja, to: antropologia, ontologia, społeczność i historia.

W hermeneutycznej optyce, uwzględniającej nierozdzielność obu aspektów, nie tylko treść Objawienia, ale także sposób udzielania się Boga w historii, podsuwa niekończące się możliwości refleksji. Uzyskuje formę inspirującego dialogu, określającego wyjątkowy charakter relacji z Bogiem, w której doko-

---

<sup>9</sup> Por. J.W. DIXON, *Toward a Trinitarian Anthropology*, „Anglican Theological Review” 1998, nr 2(80), s. 183.

nuje się nie tyle wymiana informacji czy proste „pomnożenie” zasobu wiedzy o Bogu, ale najgłębsza dynamika obcowania z Nim, właściwa dla trzech Boskich Osób. Podobnie jak każda z Osób Boskich, będąc inną Osobą, wchodzi w dialog z drugą i tym samym odsłania określoną nowość relacji, tak nasze rozumienie sprawy, dziejące się w rozmowie, zawsze jest czymś absolutnie nowym i niepowtarzalnym. Przykład wielu osób prowadzących rozmowę z Bogiem (Abraham, Mojżesz, a zwłaszcza Maryja) pokazuje, iż powoli i stopniowo rozjaśnia się rozumienie tego, co w ich życiu ma się wydarzyć i do czego wzywa ich Bóg. Najdoskonalej widać to w życiu Maryi, która – próbując zrozumieć sens własnego powołania i jego realizacji – prowadzi dialog z Bogiem: najpierw jako córka Jahwe, następnie jako Oblubienica Ducha Świętego, aby stać się Matką Słowa. Występuje Ona w jedynej w swoim rodzaju relacji do trzech Boskich Osób, w której odsłania się wspólna wola Boża. Maryja jest przykładem, że uprzednia zgoda na dialog z Bogiem rozpoczyna długą, niekiedy żmudną i trudną, drogę rozumienia Jego woli. Nie staje się to metodycznie i logicznie proste albo jasne, jak czytanie kolejnych punktów instrukcji. Rozjaśnienie planu Bożego wydarza się w spotkaniu osób, właściwie w najbardziej nieoczekiwanym momencie, wbrew wszelkim przewidywaniom czy oczekiwaniom. Bóg zawsze zaskakuje i zadziwia, wciągając człowieka do pasjonującej przygody odczytywania własnego życia, a zarazem zapisywania na jego kartach nowych słów. Bóg nie proponuje jednego sposobu, w jaki chce prowadzić dialog z człowiekiem, aby coś jemu wyjaśnić. On posuwa się do wszystkich możliwych sposobów, w których będzie doceniona wartość partnera, jego wolność i godność. Bóg objawia się w taki sposób, aby cud rozumienia dotyczył niejako w „równej mierze” obu stron, to znaczy, aby między nimi była nie porozumienia, zakładająca otwartość i wolność partnera. Ilustrację daje nam tutaj Jan Ewangelista (4,1-42). Dialog Jezusa z Samarytanką jawi się jako prowokująca i wyzwalająca nowość, ale także promocja inności. Sytuacja, w której oboje się znaleźli, rodzi potrójną postać dystansu: między Żydem i Samarytanką, między Zbawicielem i grzesznikiem, między mężczyzną i kobietą. Dysponując doskonałym poznaniem tajników serca oraz historii życia kobiety, Chrystus nawiązuje dialog w postawie otwartości i szczerego zaufania, aby mogła ona doświadczyć wyzwalającej mocy prawdy o sobie. Początkowy dystans, pozorna obcość prowadzą do więzi – prawdy i zaufania. Wydarzenie ewangeliczne dowodzi, iż dla Boga nie ma żadnych barier, żeby mógł dotrzeć do serca człowieka z orędziem miłości, ale wybiera On dialog, jako drogę, na której uczymy się wrażliwości na inność drugiego, a jednocześnie potrafimy rozpoznać obecność Tego, który przychodzi i nas nawiedza. Uczy nas, że *prowokacja* jako owoc niespodzie-

wanego i nieprzewidywanego spotkania może przywrócić nową energię, a także pomóc rozszerzyć własne horyzonty. W ten sposób jest w stanie uczynić nas bardziej świadomymi wyzwiań, przed jakimi stawia nas obecna sytuacja.

Powracając do stwierdzenia z Listu do Hebrajczyków, należy zaznaczyć, iż zawiera ono subtelną myśl o sposobie zachowania się Boga, który podtrzymując *jedność przestania* (znaczenia) zbawczego, eksponuje zarazem *wielość sposobów* własnej wypowiedzi. Jest to niezwykle oryginalne odniesienie do człowieka, ale przede wszystkim uprawianej przez niego refleksji. Pozwala bowiem odczytywać relację między Bożym Objawieniem a ludzkimi doświadczeniami, wprowadzając w potężną dialektykę pytania i odpowiedzi, dialogu i wymiany, w której doświadczamy głębokiej Bożej logiki. W Trójcy dostrzegamy bowiem nieustanny ruch oddzielania, decydowania i jednoczenia. W Bogu, jak i w Jego relacji ze światem, wolna decyzja każdej z Osób Boskich, szanując różnicowanie osobowe, pociąga Je za sobą ku jedności w nieskończonej miłości<sup>10</sup>. Każda z Boskich Osób, jako inna Osoba, chce decydować, aby stanowić jedno z dwiema pozostałymi. Odślania dla nas określony *modus*, w którym dopiero rozjaśnia się nasze rozumienie rzeczywistości. Historia Objawienia może być bowiem opisana według (przywołanego wcześniej) ruchu w kierunku kondensacji znaczenia, które z kolei wzywa do jego dekonstrukcji, aby uchwycić wielość możliwych perspektyw, aby zostały one ponownie streszczone w formie skondensowanej pojedynczej interpretacji.

Trójca Święta jest tajemnicą nieskończonej bliskości i nieskończonego oddania. Między Osobami Boskimi istnieje „nieprzeznaczona przestrzeń”, w której każda czyni miejsce dla pozostałych. W ten sposób powstaje niepojęty paradoks bliskości i oddalenia, nieskończony dystans zostaje pokonany przez miłość. Samooddanie w życiu trynitarnym czyni możliwym samooddanie się Osób Boskich w historii zbawienia. Historia objawiania się Trójcy stanowi zapis samooddania się każdej z Osób Boskich, w którym ujawnia się specyficzny i jedyny w swoim rodzaju charakter działania. Można zilustrować ten proces, podobnie jak K. Rahner: „Ponieważ przyszedł on [Bóg] do najbardziej wewnętrznego centrum egzystencji każdej indywidualnej osoby jako przebóstwiający nas zbawienie, nazywamy go rzeczywiście i naprawdę Świętą Pneumą, «Duchem Świętym». Ponieważ właśnie ów jeden i ten sam Bóg jest w konkretnej historyczności naszej egzystencji obecny dla nas w Jezusie Chrystusie jako dokładnie On sam – on sam, a nie ktoś inny w jego zastęp-

---

<sup>10</sup> Por. J. O'DONNELL, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tł. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 117.

stwie – nazywamy go «Logosem» albo po prostu Synem. Ponieważ właśnie ten Bóg, który przychodzi do nas jako Duch i Logos, jest i zawsze pozostaje tym, co niewyraźalne, świętą tajemnicą, nieuchwytną podstawą i niepojętym źródłem swojego przyjścia w Synu i Duchu, nazywamy go jednym Bogiem, Ojcem<sup>11</sup>. Każda z Boskich Osób przychodzi inaczej i wywołuje inny efekt w świecie i naturze ludzkiej; niezależne od tego, czy chodzi o *inność ontyczną* (Stwórca–stworzenie), *inność horyzontu*, którą wyznacza obecność Logosu w tym świecie, czy *inność życia*, jaką daje Duch Święty. Za każdym razem chodzi jednak o to, żeby odzwierciedlić w stworzeniu trynitarny obraz życia i miłości Boga. Za każdym razem chodzi o to, aby partner dialogu mógł sobie uświadomić, że jest możliwa, a nawet konieczna synteza (kondensacja sensu), że Bóg będący czystą Transcendencją, różną od wszystkiego co nie jest Bogiem, jest w stanie w największej bliskości udzielić siebie temu, co inne. A nawet jest w stanie odzwierciedlić w tym innym swój własny obraz. Czy człowiek, na drodze powolnego uświadamiania i przyswajania sobie tej prawdy, będzie pozostawał wobec niej obojętnym? Czy nie jest tak, że jedynie wracając do tej prawdy, może znaleźć właściwą miarę pojmowania swego bytu w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym?

Trójca Święta jest i winna być uprzywilejowanym przedmiotem refleksji teologicznej, ponieważ wnosi w życie człowieka napięcie między jednością i wielością, charakteryzujące tajemnicę wewnętrznego życia Bożego. Zawiera nieskończoną głębię, nieogarniony ludzkim umysłem horyzont nieskończonych możliwości naszego rozumienia, a tym samym stanowi nieodparte zaproszenie do interpretacji<sup>12</sup>. Bóg pierwszy przekracza unifikacyjne oraz totalitarne podejście do rzeczywistości, czyniąc siebie – poprzez jedność Boskiej istoty, a także jako jeden podmiot Objawienia – gwarantem sensu (*logosu*) swej Boskiej wypowiedzi. Chroni z jednej strony przed dowolnością interpretacji, a z drugiej nie wyznacza jednej perspektywy, wyczerpującej całość znaczenia. Domaga się od nas, jako świadków Jego działania, czujnego śledzenia i ciągłej interpretacji naszego własnego sposobu działania. Swoim Boskim autorytetem ustanawia *inność* jako horyzont postrzegania siebie oraz świata. Można mówić tutaj o symbolice trynitarniej. Symbol w jego „nasyceniu” znaczenia daje początek myśli (*gives rise to thinking*). „Jak wydobyć z symbolu tę

---

<sup>11</sup> Por. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 117.

<sup>12</sup> Por. A. WIERCIŃSKI, *Trinity and Understanding: Hermeneutic Insights*, w: *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, red. G. Maspero, R. Woźniak, New York 2011, s. 1.

inność, która wzbudza myśl, by nie okazał się nią sens już gotowy, utajony, zasłonięty, zakryty?”<sup>13</sup>. W kontekście hermeneutyki Innego, E. Lévinas formułuje wniosek, że poznawanie w filozofii europejskiej charakteryzowało się wchodzeniem w głębiny samego siebie, aby tam dopiero znaleźć prawdę o Bogu i o sobie. Francuski filozof zauważa, iż była to fałszywa droga zamknięta człowieka w immanencji. Dlatego wzywa on współczesną myśl do epifanii jako objawienia inności. Jest to droga prymatu spotkania nad spekulacją i pojęciem, otwartości osoby przed dominacją ludzkiego „ja”, priorytetu wsluchiwanie się w głos Innego nad pychą ludzkiego rozumu.

### 3. MIĘDZY *COMMUNIO* A INNOŚCIĄ

Odkąd Boecjusz utożsamiał osobę z jednostką (*persona est naturae rationalis individua substantia*), natomiast Augustyn w poszukiwaniu nowego „ja” posłużył się pojęciem „samoświadomości” w opisie osobowości, dokonując radykalnego „zwrotu” ku wnętrzu człowieka<sup>14</sup>, myśl i kultura europejska zaczęły kształtować i wyrażać własną tożsamość na gruncie tej „indywidualistycznej” wizji. Odsłonięcie osobowego wymiaru człowieka, tak nowatorskie i donośne dla dziejów cywilizacji europejskiej, spowodowało jednak, że akcent padł na jedyność i niepowtarzalność podmiotu jako centrum, nie tylko aktów świadomości i decyzji, ale i otaczającego świata. W pewnym sensie wewnętrzny świat człowieka stał się *universum*. Tym samym pominięty został wymiar zewnętrznosci i relacyjności osoby, żyjącej z innymi i dla innych. Również relacja do Boga została przesunięta w wewnętrzną sferę bytu ludzkiego, w której wierzący doświadczał bezpośredniości Boga, odkrywając zarazem prawdę o sobie samym. W człowieku Zachodu utrwaliło się przeświadczenie o jego osobowej wyjątkowości, któremu towarzyszy nieodparcie doświadczenie własnej subiektywności, poczucie wolności połączonej z osobistą odpowiedzialnością. Ten radykalny zwrot w kierunku własnego wnętrza, a tym samym odcięcie się od innych, musiał w znaczący sposób wpłynąć na wzmożone poczucie samotności, bezradności oraz kruchości egzystencji.

---

<sup>13</sup> Por. P. RICOEUR, „*Symbol daje do myślenia*”, tł. S. Cichowicz, w: *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 15.

<sup>14</sup> *Confessiones* Augustyna stanowią bodaj najdoskonalszy w dziejach Zachodu zapis doświadczenia człowieka, stojącego samotnie przed Bogiem ze swoimi rozterkami i pytaniami, aby ostatecznie powierzyć się działaniu Jego łaski, która oświeca, inspiruje i wspomaga w dążeniu do osobistego spełnienia.

Ochrona przed drugim stała się zasadniczą koniecznością, a jej formą społeczną – indywidualizacja i prywatyzacja myślenia oraz działania, jak również parcjalne podejście do życia, nie wyłączając sfery religijnej. Trudno budować rzeczywistą komunię bez pogłębionego rozumienia inności, tym bardziej w sytuacji, w której inność jawi się jako zagrożenie dla *communio*.

Przyjmując model trynitarny, wskażmy na trzy możliwe warianty współzależności, jaka istnieje między innością a *communio*: egzystencjalny wymiar osoby (a), hierarchiczna struktura rzeczywistości (b), model spotkania (c).

(a) Założeniem dla wspomnianego modelu trynitarnego była propozycja Ryszarda ze św. Wiktora: *intellectualis naturae incommunicabilis existentia*, zawierająca myśl o pochodzeniowo-relacyjnej istocie osoby (*ex-sistentia*). Ryszard rozwija w swoim *De Trinitate* naukę o Trójcy, wychodząc od analizy natury miłości. Miłość wymaga wielu osób (III.6, 919C); prawdziwa miłość jest miłością innego (III.2, 916D). Dalej twierdzi Ryszard, że doskonała miłość nie może istnieć między dwojgiem, ale musi istnieć osoba trzecia, z którą podzieliła się swoją miłością (III.11, 923A). Zasługą Ryszarda jest odkrycie, obok momentu substancjalności osoby, również momentu jej relacyjności<sup>15</sup>. Odtąd zdolność udzielania siebie, a więc egzystencjalnego bycia w relacji do drugiej osoby, stanowi istotowy element pojęcia osoby. W rdzeń tradycyjnej metafizyki, zorientowanej na rozumienie substancji, wprowadzono pojęcie osoby jako realnej inności (*othernes*), relacyjności, wzajemności, odniesienia. Odtąd *hypostasis* – termin stosowany w tradycji chrześcijańskiej na określenie Osoby Boskiej – jest identyfikowane z osobą, a nie z substancją; nie jest bytowaniem w „samoegzystencji”, lecz w *communio*<sup>16</sup>. Osoba jest ustanowiona nie tylko przez swą substancjalność, ale także przez źródło, z którego posiada swój byt. Nie bez znaczenia było także rozwinięte przez myśl scholastyczną pojęcie *subsistentia* (samoistność), wskazujące wprost na osobowy charakter bytu Boskiego: „Deus est ipsum esse per se subsistens” (S.Th., I, 34, 1, c). Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty stanowią trzy relacje subsistentne (*relationes subsistentes*); relacje, które wzajemnie się warunkują, istnieje-

---

<sup>15</sup> Por. RYSZARD ZE ŚW. WIKTORA, *De Trinitate*, IV, 20. Relacyjność ta jest oparta na pochodzeniach (*processiones*), a także na wzajemnej miłości (*communio amoris*). Wspólnota miłości nie może się urzeczywistniać pośród mniej niż trzech osób. Bóg, jako najwyższa miłość, potrzebuje *innego*, umiłowanego, który tę miłość może odwzajemnić, a zarazem potrzebuje tego *trzeciego*, który będąc współkochanym (*condilectus*), przyjmie wspólne szczęście między dwojgiem.

<sup>16</sup> Por. J.D. ZIZIOULAS, *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, „Scottish Journal of Theology” 28(1975), s. 409.

jąc „w sobie”, równocześnie całe odnoszą się „do drugich”. Dziś można powiedzieć, że w strukturze ich wzajemnego oddziaływania zachodzi *równoczesność obu momentów*. Każda z Boskich Osób odnośnie do siebie samej jest Bogiem, ale ze względu na inną, w odniesieniu do innej, jest Osobą.

(b) Całość-w-rozróżnieniu to ważny temat teologii patrystycznej, wykraczającej poza doktrynę o Trójcy. Pseudo-Dionizy daje wizję jedności nieba i ziemi przez zastosowanie słowa: „hierarchia”. W jego teologii słowo oznacza uporządkowaną strukturę, której celem jest przekazywanie wiedzy, miłości, światła i łaski. Kościół jest częścią tej struktury. Ostateczną hierarchię stanowi boskie uporządkowanie kosmosu. Bóg stworzył liczne kolekcje innych dla siebie, aby istniały w tym uporządkowaniu w komunii ze swoim Stwórcą i ze sobą nawzajem. Różnorodność jest koniecznym założeniem tych struktur, ponieważ hierarchia zależy od ruchu dawania i otrzymywania. Wzajemność jest jego istotą: ci, którzy udzielają oświecenia, zarówno przyjmują światło, jak i przekazują, co nabywają<sup>17</sup>. Dla Dionizego hierarchia stanowi zatem święty porządek, stan zrozumienia i aktywności, zbliżony jak najściślej do boskości, którego celem jest umożliwienie istotom stworzonym bycia podobnymi do Boga i bycia w jedności z Bogiem<sup>18</sup>. Różnorodność w świecie to obraz Boskiego piękna, harmonii i chwały, który sprawuje misteria własnego oświecenia<sup>19</sup>. Mimo że hierarchia jest środkiem, przez który Bóg pociąga różnice ku sobie, jego celem nie jest likwidacja różnicy. Trójca Święta w żaden sposób nie zaciera różnicy, ponieważ sprawia we wszystkim własne podobieństwo. Bóg podtrzymuje różnorodność, jednak nie jest ona problematyczna, ponieważ nie tworzy podziału, przeciwnie – prowadzi do komunii z Nim oraz z innymi. Obrazem tej dynamiki jest Eucharystia, która zaciera wszelkie podziały, szczególnie te wewnątrz nas samych, przyczyniające się do życia fragmentarycznego. Szczególną postacią tej różnorodności-w-jedności jest – dla Pseudo-Dionizego – natura Wcielonego Słowa, w której występuje harmonia, przedłużona w Jego Mistycznym Ciele, a także w całym kosmosie.

(c) Teologia trynitarna, chcąc uwydatnić wzajemność miłości Osób Boskich, nawiązuje do kategorii spojrzenia (niem. *schau*). Każda z Osób Trójcy ma utkwiony wzrok w pozostałych Osobach. W życiu trynitarnym – jak zauważa H.U. von Balthasar – nie ma niczego narcystycznego, każda z Osób

---

<sup>17</sup> *The Celestial Hierarchy* III.3 168A, w: *Pseudo-Dionysius: the Complete Works*, trans. C. Luibheid, New York 1987.

<sup>18</sup> Por. *The Celestial Hierarchy* III.2, 165A.

<sup>19</sup> Por. *The Celestial Hierarchy* III.2, 165B; *The Ecclesiastical Hierarchy* I.3, 373C.

jest odwrócona od siebie i skierowana na inną ze spojrzeniem przepelnionym miłością<sup>20</sup>. Nie jest to spojrzenie zawłaszczające, ale pełne adoracji i darzące wolnością. O wszystkim, co dzieje się między Ojcem i Synem, decyduje ich wzajemna miłość – Duch Święty – jako nieskończenie twórcza wolność, umożliwiająca Ich wolne działanie. W misterium Trójcy wszystko jest rozróżnione i nieskończenie oddzielone od siebie, a zarazem zjednoczone odwieczną decyzją miłości, która jest identyczna z istotą Boga<sup>21</sup>. Ten trynitarny model pozwala lepiej uchwycić istotę spotkania z innym. Występująca w nim zarówno rzeczywista opozycja, jak i empatyczna wiedza (*connaissance*), mogą być skonfrontowane z Tomaszowym pojęciem *coincidentia oppositorum* (STh. I.28, 3 resp.). W opisie Trójcy wspólnota Osób jest pozbawiona konfliktów, które implikuje pojęcie „opozycji”. To, co Akwinata rozumie przez opozycję, nie ma nic wspólnego z wrogością. W celu pogłębienia rozumienia *coincidentia oppositorum* należy sięgnąć do równoległej koncepcji „relacji spojrzenia [*respectus*]” (STh, I.28, 3 resp.). Łacińskie określenie *respectus* łączy zarówno to, co wizualne, jak i to, co wolicjonalne, mając na uwadze oba zmysły: „patrzac na” oraz: „obawę lub troskę o”. Wynika z tego, że *coincidentia oppositorum*, jako model spotkania, może oznaczać relację podmiotów, które są wyraźnie odrębne, a których rozróżnienie względem siebie jest warunkiem możliwości ich zwrotu w kierunku innego z *uznaniem* (*respectus*). Ponieważ zaprezentowana koncepcja relacyjności jest zakorzeniona w relacji Osób Boskich, rozróżnienie (opozycja, inność) nie mogą być postrzegane jako istotowo problematyczne, jako źródło wrogości. Założenie jest całkowicie odwrotne: opozycja jest podstawą miłości.

Cenne rozwinięcie koncepcji spotkania stanowi myśl senegalskiego filozofa S.L. Senghora, którego propozycja może służyć jako pomost pomiędzy współczesnym świeckim dyskursem o inności a teologiczną tradycją. W obliczu brzydoty ludzkiej nienawiści, w kontekście konfliktów społecznych i politycznych, dostrzega on możliwość spotkania z innym jako kimś naprawdę dobrym. Trzy tematy w myśli Senghora oświetlają drogę, w której tradycyjna teologia chrześcijańska jest w stanie przemówić w sytuacji, opisanej przez współczesny komentarz do inności. Pierwszy z nich to *négritude* (dosłownie: „czerni”), która dostarcza ram dla dwóch koncepcji działania: asymilacji oraz *métissage*, oznaczających sposoby kształtowania relacji osobowych, które mogą się rozwijać z powodu, a nie pomimo, różnic. *Négritude*, przeciwsta-

<sup>20</sup> Por. J. O'DONNELL, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, s. 113.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 117.

wiając się każdej dowolnej formie triumfalizmu (rasowego, kulturowego lub językowego), oznacza zasadniczą postawę wobec świata, a konkretnie: sposób bycia wspólnotowego w domu pośród świata różnorodności; świata, gdzie negocjacje inności są stałym faktem ludzkiej egzystencji społecznej<sup>22</sup>. *Négritude* nie jest mechanizmem obronnym zaprojektowanym po to, aby obwieszczać dumę z powodu własnej tożsamości, która wyróżnia i oddala od innych. Przeciwnie, oznacza pewien związek idei, w sercu którego leży przekonanie, że spotkanie z drugim jest konstruktywne, to znaczy, że stajemy się ludźmi tylko dzięki spotkaniu. Nie polega ono na tym, aby wykazać słabość czegoś już doświadczonego czy wypowiedzianego, lecz aby wydobyć prawdziwą siłę tego, czego się szuka i na co się otwiera. W tym leży jego konstruktywny charakter. Spotkanie z odmiennością może być zaprezentowane właśnie jako odpowiednik boskiej logiki. Pojęcie *métissage* umieszcza strony spotkania twarzą w twarz, nie w poczuciu niechęci, lecz w dążeniu do kontemplacji (*schau, respectus*), w celu uczenia się i rozumienia innego, własnego rozwoju w wyniku tej wiedzy i spotkania. Wskazuje ono epistemologiczny imperatyw: rzeczywista nauka i wiedza wymagają dobrowolnej wrażliwości i respektu. Prawdziwa wiedza sama w sobie implikuje miłość, domaga się sięgnięcia poza siebie, aby zrozumieć innych w geście współczucia i miłości<sup>23</sup>.

Jeśli trzy relacje stanowią istotę Boga (*tres relationes sunt ipsa essentia divina*), a odwrotnie: istota Boga jest trójrelacyjna, to należy powiedzieć, że inność jest konstytutywna dla jedności. Bóg jest w równej mierze Jednym, jak i Trójcą. Nie można mówić o jakiegokolwiek postaci pierwszeństwa któregoś z nich. Boska jedyność oraz jedność nie jest zagwarantowana przez jedność substancji, ale doskonałą, nierozzerwalną *koinonię*, która istnieje między trzema Osobami, co oznacza, że inność nie jest zagrożeniem dla jedności, ale warunkiem *sine qua non* jedności. Inność trynitarna jest absolutna. Ojciec, Syn i Duch Święty są całkowicie różni, żaden z nich nie jest wynikiem zmieszania dwóch pozostałych. Inność – zauważa Zizioulas – nie jest ani moralna czy psychologiczna, ale ontologiczna. Nie możemy powiedzieć: *jaka* jest każda z Osób, lecz jedynie *kim* jest. Każda Osoba w Trójcy jest inna, nie na zasadzie różnicy w cechach, ale na sposób prostej afirmacji bytu, którym jest. W chrześcijańskiej wizji inności, np. w teologii Pawłowej, trwała i konieczna

---

<sup>22</sup> Por. A.N. WILLIAMS, *Assimilation and Otherness: the Theological Significance of Négritude*, „International Journal of Systematic Theology” 2009, vol. 11, nr 3, s. 253.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 257.

inność osób wobec siebie istnieje w ich czystej osobowości, a nie w różnicy rasy czy płci. Ich radykalna inność nie zależy od różnic w jakości czy atrybutów. Inność jest nie do pomyślenia poza relacją. Komunia nie zagraża odmienności (inności), ale ją generuje<sup>24</sup>. Realizacja osoby ma charakter za pośredniczający się w innych.

#### 4. CHRYSOLOGICZNY HORYZONT INNOŚCI

Wcielenie Syna Bożego to doskonały wzorzec relacji między Boskimi Osobami, także między Bogiem a człowiekiem, który wpisuje się w dynamikę inności. Wyraża doskonałą miłość Ojca do świata, której najbardziej charakterystycznym rysem jest miłość do Syna. Relacja ojcowsko-synowska zostaje przetłumaczona na związek Boga ze stworzeniem. Różnica w Bogu, a więc to, że Ojciec nie jest Synem, a Syn nie jest Ojcem, staje się warunkiem nie tylko zaistnienia świata, jako radykalnie innego od Boga, ale i samowypowiedzi Boga. Do tego stopnia, że Bóg zaprzeczyłby sobie, gdyby – chcąc wypowiedzieć siebie – uchylił *status* stworzonego świata i człowieczeństwa. Bóg decyduje się więc na inność stworzonego świata, na inność człowieczeństwa, aby obwieszczając swoją miłość mogła *powstać* Jego własna tożsamość. K. Rahner powiada: „Kiedy Bóg chce być tym, co nie jest Bogiem, powstaje człowiek”<sup>25</sup>. We wcieleniu Syna Bóg wybiera inność człowieczeństwa, aby – ujmując to metaforycznie – uczynić je klawiaturą, na której będzie mógł wygrywać swoją Boską muzykę. Przez bliskość wobec Boga, człowieczeństwo Chrystusa doznało niespotykanej nigdzie indziej pełni, osiągnęło najwyższy stopień zarówno humanizacji, jak i przebóstwienia. Otwartość na Innego staje się w Nim źródłem największej samoafirmacji człowieczeństwa. Istotą relacji między Ojcem i Synem, która stanowi wzorzec dla naszych ludzkich relacji, jest otwartość na drugiego. Ojciec w Jezusie Chrystusie całkowicie *powierza się* człowiekowi; zdaje się na Syna i Jego gotowość przyjęcia oraz realizacji ojcowskiej woli doprowadzenia wszystkiego do celu. Tajemnica Wcielenia przypomina, że otwartość na Innego nie stanowi jednej z wielu cech człowieczeństwa, ale coś konstytutywnego, co znalazło swój najpełniejszy wyraz w Chrystusie. Stwarzając człowieka, Bóg pragnie, aby ten nosił w sobie możliwość posłuszeństwa (*potentia oboedientialis*), a więc zdolność przyjęcia Boga,

<sup>24</sup> J. ZIZIOULAS, *Orthodox Peace Fellowship Occasional Paper*.

<sup>25</sup> K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 185.

aby Ten mógł w nim uczynić własne mieszkanie. U podstaw człowieczeństwa kryje się zatem tajemnica gościnności, wyrażona w geście oddania się drugiemu. Spróbujmy ją opisać za pomocą trzech kategorii: asymilacji (a), zaufania (b) i *kenosis* (c).

(a) „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Nie wiemy dokładnie, co miał na myśli Paweł Apostoł, kiedy mówił, że Chrystus żyje w nim. Słowa te wyrażają niezgłębiany sens. Z pewnością możemy rozumieć je w sposób, który niekoniecznie towarzyszył Apostołowi. „Żyć w Chrystusie” to nie tylko *żyć w i dla* innych. „Żyć w Chrystusie” to również pozwolić innemu żyć w sobie. Jeden musi się stać wieloma, podobnie wielu może żyć w jednym. Jeśli przyjąć, że osobowość, jako część natury ludzkiej, ukształtowana jest poprzez struktury/organizacje neuronalne, które są z kolei kształtowane przez potrzeby fizyczne (ewolucyjna adaptacja) oraz obrazy, które stanowią konieczne środki do rozwijania tych właściwości, wynikających i wykraczających poza to, że jesteśmy z natury, to obrazy te (mity, paradygmaty, metafory, modele) z całą pewnością określają kim jesteśmy. W świetle antropologii trynitarniej stwierdzenie Pawła wybrzmiewa z nieprawdopodobną prawdziwością i prawidłowością. Cała struktura obrazów, paradygmatów, modeli, metafor – struktur neuronalnych – z których składał się (które tworzyły) świat Pawła, została rozbita, stary człowiek musiał umrzeć. Chrystus żył w nim poprzez nowy porządek *jaźni* w tym świecie. To znaczy wewnątrz tego świata, ale i wolności od tego świata. Widzimy tu raz jeszcze, że Słowo jest żywą relacją, która przywraca nas realizmowi przeżywanego przez nas świata z jego możliwościami prawdy<sup>26</sup>.

W postawie Pawła dochodzi do głosu model asymilacji. Opiera się on na fakcie wcielenia Słowa: istniejąca *hypostasis* Słowa przyjmuje (asymiluje) naturę ludzką, z jednej strony nie tracąc boskiej natury lub hipostatycznej tożsamości, a z drugiej – przyswaja ludzką naturę. Asymilacja ta oznacza powiększenie, wzrost, który jest jednocześnie owocem ofiarnej hojności ducha, który pragnie autentycznego spotkania z innym w geście niewyobrażalnej solidarności, jednakże nie implikuje to okradania, zmniejszenia lub kolonizacji tych, których tożsamość zostaje przyswajana<sup>27</sup>. Słowo Wcielone sprawia pełnię, bez żadnych strat, w tych, których natura jest uszkodzona, a więc

<sup>26</sup> Por. J.W. DIXON, *Toward a Trinitarian Anthropology*, s. 184.

<sup>27</sup> Ten związek został opisany w kategoriach kenotycznych, przedstawiających wcielenie jako łaskawość powodującą utratę i wyrzeczenie Syna Bożego (Luter, Balthasar, Moltmann). Chrystologia wcześniejszych wieków widziała Wcielenie nie tyle jako boską stratę, co ludzką korzyść. Zbawienie przychodzi jako *Christus victor*, a nie *Christus victima*.

uzdrowia ją i doprowadza do integralnej doskonałości. Co istotne, doskonałość ta dotyczy całego człowieczeństwa (*humanitas*), a więc nie jakiegoś zbioru odrębnych jednostek, ale natury ludzkiej, która zostaje uzdrowiona z choroby wrogości, podziału zarówno w odniesieniu do Boga oraz innych osób. Hojność ducha, będąca owocem uleczonej, zintegrowanej natury, wytycza drogę ku innemu w wolnym akcie otwartości i świętowania drugiego. Nie oznacza zwykłej akceptacji innego, ale samotransformujące włączenie innych do siebie. „Ja nie jestem asymilowany, ja asymiluję, a zmiana z pasywnej wypowiedzi na aktywną jest tutaj kluczowa”<sup>28</sup>. Asymilacji nie należy utożsamiać z poczuciem straty. To sposób bycia w świecie, który odmawia ciągłego strachu przed innym; sposób bycia w świecie, który nie posiada goryczy i poczucia obronności, ale tworzy przestrzeń wolności ducha, obejmującą umiejętność przyswojenia. Aktywna oraz rozsądna asymilacja zawsze zapładnia i wzbogaca życie.

(b) Życie Chrystusa jest znakiem oddania się Ojcu i ludziom, ze świadomością, że własne istnienie zawdzięcza On Drugiemu i że na Niego jest ukierunkowane. Powierza się woli Ojca w mroku Ogrodu Oliwnego i na krzyżu. Mimo że nie widzi jasno, wciąż ufa. Głęboko wierzy, że wszystko, czego oczekuje, nadejdzie ze strony Ojca. Swoje życie czyni dyspozycyjnym zarówno wobec Boga, jak i wobec innych. Dowodzi, że życie wydane z miłości, jest życiem ofiarowanym innym. Nie zawiera ono w sobie nic z pasywności, ale tym, co decydujące, jest pragnienie życia „dla”. Postawa zaufania Jezusa uczy czujności, nadziei, wytrwałości, oczekiwania, znalezienia schronienia w Innym. Pozwala lepiej zidentyfikować ksenofobiczną postawę koncentrowania się na sobie oraz próbę zaradzenia życiu, nad którym chce się mieć pełną kontrolę, gdzie inni jawią się jako przeszkoda do osiągnięcia zamierzonego celu. Niepojęty radykalizm postawy Jezusa wyraża Jego krzyż, kiedy bez reszty zdaje się na Ojca. Ufna miłość Syna jest siłą przewyciężającą dysharmonię, która prowadzi ku nienawiści i przemocy; jest niepodważalnym znakiem boskiej solidarności z ofiarami. M. Volf określa podstawę ludzkiego spotkania z innym – uścisku – w ukrzyżowaniu<sup>29</sup>. Solidarność z innym nie może być oddzielona od daru z samego siebie (*self-donation*), której wzorem jest Trójca jako samoudzielająca się miłość<sup>30</sup>. Krzyż nie jest odpowiedzią chrześcijaństwa na brutalność świata: przemoc nigdy nie może

---

<sup>28</sup> A.N. WILLIAMS, *Assimilation and Otherness*, s. 256.

<sup>29</sup> Por. M. VOLFF, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Abingdon 1996, s. 30.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 188.

być przewyciężona przez przemoc, nawet wobec chętnych poddaniu się przemocy. Odpowiedzią na przemoc krzyża jest zmartwychwstanie, boskie „tak”, w którym ponownie wybrzmiewa uroczysty znak asymilacji wcielenia.

(c) Bóg, wybierając dialog jako zbawczą drogę docierania do człowieka, posłał swojego Syna – Wcielone Słowo. W swoim egzystencjalnym odniesieniu do Boga i ludzi Jezus Chrystus stanowi największą inspirację do kształtowania postawy otwartości na drugiego, na wszelką inność. Sama tajemnica Wcielenia oznacza wydarzenie, kiedy „Słowo staje się ciałem” (por. J 1,14). Ten, który jest, *staje się* w drugim – w człowieku Jezusie. Oto największy paradoks równoczesnej wielkości i niskości Boga. Decyduje się spotkać z drugim – własnym stworzeniem – poprzez ogołocenie Siebie oraz poddanie swego Syna *kenosis* Wcielenia. Kenoza staje się jedynym sposobem dotarcia do drugiego w geście uznania jego inności, przewidując, iż inność nie jest jedynie oczekiwaniem na magiczną przemianę, która będzie w stanie przekształcić go w coś pozytywnego. Radykalna inność bywa odporna na wszystkie wbudowywania, asymilację i przywłaszczenie<sup>31</sup>. Jak odporność na asymilację oznacza upór i zatwardziałość ludzkiego serca, tak prawdziwa komunia i uznanie inności domagają się drogi kenozy, kończącej się doświadczeniem krzyża. Jeśli krzyż jest znakiem miłości zdolnej do ofiary aż do oddania życia, to staje się zrozumiałe, dlaczego miarą miłości wspólnotowej musi być zdolność tracenia siebie, aby inni mogli żyć. O ile poświęcamy naszą wolę, *poddając ją* dobrowolnie woli innych, odtwarzamy posłuszeństwo Syna wobec woli Ojca, który pozwala nam odzyskać sens inności. Kiedy Paweł Apostoł powiada: „Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogatym, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (2 Kor 8,9), chce przeciwstawić postawę Jezusa czynowi Adama. Radość obcowania (*communio*) Adama z Bogiem będzie opisana jako „bycie bogatym”, zaś jego upadek przyniesie rezultat „ubóstwa”. Chrystus mając możliwość, aby cieszyć się bogactwem ciągłego obcowania (komunii) z Bogiem, dobrowolnie decyduje się podjąć oddalające (oddzielające) od Boga ubóstwo pokolenia adamowego w postawie skromności i pokory, a później śmierci na krzyżu, abyśmy mogli wejść w pełne dziedzictwo, przeznaczone dla Adama, aby odzyskać pierwotne bogactwo, a więc bliskość z Bogiem<sup>32</sup>. Kenoza Chrystusa sięga głębi samego bytu ludzkiego. Przyjściu na ziemię wszechwiedzącego i wszechmocnego Syna Bożego odpowiada Jego samoogłocenie

<sup>31</sup> Por. M.C. TAYLOR, *Altarity*, Chicago 1987, s. 133.

<sup>32</sup> Por. J. MACQUARRIE, *Jesus Christ in Modern Thought*, London 2003, s. 58.

z tych cech, aby stać się wcielonym. Z boskiej perspektywy taka *kenosis* nie jest niezbędna dla wcielenia, jest jednak konieczna, aby wcielenie mogło się dokonać w naszym obecnym ciele, jest konieczna ze względu na zbawczy cel. Inaczej mówiąc: przychodzi do nas Chrystus w swej Boskiej chwale w sposób, który przez nas nie jest w pełni zrozumiały, zwłaszcza w tym, co odnosi się do Jego nadprzyrodzonej mocy oraz intuicji pochodzącej od Ojca. Kenoza wcielenia nie jest w tym przypadku chwilową utratą, lecz nieodwołalną decyzją, która zostaje nagrodzona przez Boga w zmartwychwstaniu, dając ludziom wzór ich zamierzonego przeznaczenia<sup>33</sup>. Model kenotyczny wyraża przyjęcie grzesznika do komunii z Bogiem. Ten inny nie ma być zidentyfikowany poprzez swoje właściwości (grzeszność), ale przez sam fakt, że istnieje i że jest sobą. Staje się on naszym udziałem, kiedy myślimy o komunii z drugim, niezależnie od tego, czy jest godny naszej akceptacji, czy nie. Obejmuje naukę radzenia sobie z czyjąś sympatią i antypatią. Stanowi horyzont, w którym uczymy się wrażliwości wobec innych w kenotycznym akcie próby ich zrozumienia.

## 5. DUCH ŚWIĘTY A INNOŚĆ

Bóg wcielony, który umarł i zmartwychwstał – to nie wszystko. Oprócz tego procesu musi powstać trzeci, Duch, który łączy wszystkie relacje. Gdzie Duch jest obecny, tam jest także Ojciec i Syn. Osoba i dzieło Ducha Świętego dotyczy *sensu stricto* komunii (2 Kor 13,13), a także wkroczenia w ostatnich dniach do wnętrza historii (Dz 2,17-18). Kiedy „wieje” Duch Święty, nie tworzy On dobrych indywidualnych „świętych”, ale wydarzenie komunii, która przekształca wszystko, czego dotknie Duch w relacyjnym istnieniu. Inny (Duch Święty) staje się w tym przypadku ontologiczną częścią naszej tożsamości. Jest przecież „bliżej nas, niż my siebie samych”. Duch Święty – zauważa Zizioulas – gdziekolwiek zawieje sprawia „deindywidualizację” osoby. Tworzy rzeczywistą komunie: z Bogiem i ludzi między sobą. Wraz z obecnością Ducha Świętego w człowieku zostaje stworzona wolność, oznaczająca zdolność otrzymywania darów i zwracania ich Ojcu w postawie wdzięczności (*eucharistein*), w której krwiobieg znajduje się służba wobec drugiego. Przyjęcie darów duchowych nie ma nic z bierności, ale angażuje do tego stopnia,

---

<sup>33</sup> Por. C.S. EVANS, *The Self-Emptying of Love: Some Thoughts on Kenotic Christology*, w: *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, red. S. Davis, D. Kendall, G. O'Collins, New York 2002, s. 267.

że staje się autentycznym działaniem, które obejmuje akceptację, rozumienie, utrzymanie oraz przekazanie dalej<sup>34</sup>. Stąd łaski osobistego zbawienia (*gratia habitualis sanctificans*) nie należy traktować egoistycznie, jako chęci osiągnięcia czegoś jedynie dla siebie – z pominięciem aspektu czystej bezinteresowności, a więc miłości Boga dla Niego samego, w której zawiera się także miłość innych. Obecność i aktywność Ducha Świętego wpływa na nasze rozumienie tożsamości drugiego. Cud rozumienia nie wydarza się na gruncie czyjejś przeszłości, a nawet terażniejszości, pozwalając nam identyfikować i akceptować drugiego, otwiera się na przyszłość. Ponieważ nie mamy wpływu na przyszłość, pojętą jako *adventus*, zawsze jest ona w gestii Boga, który przychodzi. Nasze podejście do drugiego musi być wolne od uprzedzeń czy przelotnych osądów. W Duchu Świętym każdy inny jest potencjalnym świętym, nawet jeśli wydaje się być grzesznikiem. Przyszłość zostaje podarowana jako szansa, nowe otwarcie na drugiego, poznając go, uczymy się jednocześnie siebie samych.

## 6. ROZWINIĘCIE HERMENEUTYCZNE EPIFANII INNOŚCI

Myślenie o Trójcy Świętej, jako epifanii inności, wytycza nowe tropy dla krytycznej hermeneutyki. Rozumiejąc konflikt interpretacji, oferuje ona wysiłki w rozwiązywaniu sytuacji konfliktowych, pytając o naturę konfliktu i udzielanie pomocy stronom zaangażowanym w zrozumieniu ich często niekompatybilnych perspektyw. Oferuje ona zdolność poświęcenia się dialektyce innego i obcego, zabiegania o etyczną decyzję bez ulegania zbyt pośpiesznie podwójnemu wykluczeniu (*other-stranger*). Chce rozwijać w nas zdolność krytycznego rozróżnienia między rodzajami inności oraz uczyć wrażliwości na dekonstrukcyjną przemianę w perspektywie: *czarne-i-białe*, osadzając model: *my-przeciw-im*. Krytycznym punktem w tym procesie jest zdemaskowanie innego w obcym i obcego w innym. Wszakże – inny nie jest ani absolutnie transcendentny, ani absolutnie immanentny, ani też absolutnie zwiktyimizowany, ale znajduje się gdzieś pomiędzy. W znacznej mierze inność jest ściśle powiązana z ludzkimi świadomościami w sposób, który konstytuuje „etyczne relacje”. Hermeneutyka umieszcza inność przede wszystkim w ludzkim dyskursie. Właśnie dyskurs (*discursus* – „bieganie wte i wewte”) o sobie zawsze dotyczy kogoś: jest to wypowiedzenie czegoś do kogoś o czymś. Jest zatem

---

<sup>34</sup> Por. J. ZIZIOULAS, *Orthodox Peace Fellowship Occasional Paper*.

sztuką samozakomunikowania innemu, uznając, że jeśli nawet nie zachodzi perfekcyjna symetria między partnerami, niekoniecznie oznacza to całkowitą dyssymetrię<sup>35</sup>. Nie wszystkie jaźnie (*selves*) są ostatecznie rozdzielone lub rozbite. Próbuje odpowiedzieć na pytanie: W jaki sposób ktoś będzie oddany drugiemu, jeśli sama jaźń nie jest zdolna do bycia oddaną? Przyjrzyjmy się możliwym sposobom odpowiedzi na postawione pytanie, które oddają następujące kategorie: gościnności (a), pamięci (b), dialogu (c) oraz akceptacji (d).

(a) Pomysł hermeneutycznej gościnności stanowi wezwanie do bezwarunkowej przyjaźni z dziwnym i niespodziewanym (*hostis*). Życie ludzkie zaczyna się wraz z gościnnością, to znaczy: czynieniem miejsca dla innych, przyjmowaniem z zadowoleniem innych, którzy są dla nas wyzwaniem, które akceptujemy (łac. *acceptum* od *accipere* – otrzymywać, aby zaakceptować). Istotne są tutaj propozycje dwóch myślicieli: J. Derridy oraz P. Ricoeura. Pierwszy podsuwa projekt dekonstrukcji, która może pozytywnie wpłynąć na kształtowanie wrażliwości etycznej wobec innego. Derrida zauważa, iż gościnność jest wtedy prawdziwa, kiedy przeciwstawia się pokusie dyskryminacji między dobrymi i złymi innymi, to jest między nieprzyjaznym wrogiem (*hostis*) a życzliwym gospodarzem (*hostis*). Należy zauważyć, że łaciński korzeń obu pojęć: wrogość (*hostility*) i gościnność (*hospitality*) jest znaczeniowo taki sam. Słowo *host* może w rzeczywistości być użyte do oznaczenia zarówno tego, który wita, jak i tego, który atakuje. W codziennym życiu nie zawsze jest łatwo dokonać rozróżnienia między wrogimi a gościnnymi obcymi. Gospodarzem – stwierdza Derrida – jest ten, któremu przysługuje prawo decyzji, aby zachować się jak mistrz, zapraszający pod swój dach. Jest to jednak takie suwerenne samoposiadanie, które wywołuje w gospodarzu lęk przed innym, że wkraczając do jego domu zmieni gospodarza w zakładnika. Prawo gościnności więc rezerwuje sobie prawo każdego gospodarza do oceny, selekcji i wyboru ich w celu włączenia lub wykluczenia, to jest – dyskryminacji. Dyskryminacja, jako nieodzowna prawu gościnności, powoduje, że każdy odwiedzający identyfikuje go lub siebie przed wejściem do domu gospodarza. Proces identyfikacji pociąga za sobą w pewnym stopniu przemoc. W swoim studium *De l'Hospitalité* Derrida sugeruje, że można nie być suwerennym w swoim własnym domu. Odtąd nie ma już gościnności bez skończoności. Suwerenność odbywa się przez „filtrację”, wybieranie, wykluczanie prowadzące do przemocy. Dlatego pewna krzywda jest obecna od początku w takim

---

<sup>35</sup> Por. R. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, „Critical Horizons”. A Journal of Philosophy and Social Theory, 2002, nr 3(1), s. 27.

samym stopniu, w jakim prawo gościnności. Kolizja między przemocą siły, mocą prawa a gościnnością innych wydaje się być radykalnie integralna w opisanu tego procesu<sup>36</sup>. Deridda idzie w kierunku połączenia tego inkluzywnego i ekskluzywnego prawa gościnności z etyką. Paradoks obcego (*xenos*, *hostis*, *gast*), zarówno jako atakujący-obcy czy witający-inny, poszerza ograniczone pola *ethosu* lub etyki w kierunku zamieszkiwania albo nawiedzenia jako *ethos*, moralności w kategoriach rodziny, społeczności, stanu<sup>37</sup>. Hermeneutyczny projekt gościnności respektuje odmienność drugiego poprzez dzielenie się swoim światem z nim/nią w taki sposób, w którym on/ona nie jest przytłoczony, ale czuje się zaproszony przez możliwość nowego odkrycia. Przez rozmowę, która nas prowadzi, stajemy się gospodarzem i gościem wobec każdego innego. Ta podstawowa dialektyka wzajemności gospodarza i gościa inspiruje nasze życie pod każdym względem.

Niezwykle sugestywne są w tym kontekście propozycje H.G. Gadamera, zawarte w studium *Freundschaft und Solidarität*. Filozof twierdzi, iż przyjaźń jest tym, co „konstytuuje bycie w domu, gdzie wszystko polega na zaufaniu”<sup>38</sup>. Przyjaciele posiadają wspólnotę polegającą na lojalności jednego do drugiego, paralelnie jak członkowie rodziny. Przyjaźń wyodrębnia bardziej dobre usposobienie do kogoś. Przyjaciele, tworząc więź jeden do drugiego, zamieszkują życie wspólnie. W kontraście do pierwszej, drugą ważną cechą przyjaźni – jak sygnalizuje Gadamer – jest szacunek dla odmienności oraz inności. Gadamer odrzuca ideę życia razem, gdzie znajomi mają albo rozpocząć, albo kończyć proces wzajemnego utożsamiania się. Dzięki przyjaźni jeden rozpoznaje siebie w drugim, a drugi także rozpoznaje jego lub siebie w nas. Nie tylko w takim sensie „więc on jest”, ale także w tym sensie, że przyznajemy drugiemu (jemu/jej) bycie innym<sup>39</sup>. Trzecią ważną cechą przyjaźni stanowi fakt, iż wspólnota, a więc życie razem, sprawia, że przyjaciele mogą siebie nawzajem ujawniać. Z powodu ich różnic mogą pomóc sobie nawzajem, aby przejść do nowego rozumienia siebie – poprzez zapewnienie innego spojrzenia na nasze działania, aspiracje. Obawy, i tym podobne, pozwalają nam zrozumieć samych siebie nie inaczej, jak tylko poprzez dostarczenie innej perspektywy, ujawniając nowe aspekty. W ten sposób przyjaźń

---

<sup>36</sup> Por. J. DERRIDA, *De l'Hospitalité*, Paris 1997, s. 53; por. R. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, s. 11.

<sup>37</sup> Por. J. DERRIDA, *De l'Hospitalité*, s. 44.

<sup>38</sup> Por. H.G. GADAMER, *Freundschaft und Solidarität*, w: *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 2000, s. 58.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 62.

umożliwia wzajemne zrozumienie samych siebie, a także wglądu, co Gadamer nazywa „wzajemną ko-percepcją”<sup>40</sup>. Przyjaciele są tymi, którzy mogą ocenić nasze działania, dostarczając nam rady i zwiększając nasze samorozumienie właśnie dlatego, że są jednocześnie w dystansie do nas. Gadamer stwierdza jednak, że ten „drugi nie jest jednak jakimś własnym odbiciem lustrzanym, lecz *przyjacielem*, dlatego wszystkie możliwości wchodzą w grę rosnącego zaufania i oddania wobec «lepszego ja», że ten drugi jest dla mnie, i to jest coś więcej niż jakieś dobre postanowienie czy wewnętrzne poruszenie świadomości”<sup>41</sup>. Przyjaźń staje się samoobjawieniem, o ile nasz przyjaciel pomaga nam zrozumieć naszą odrębność.

(b) W odniesieniu do pojęcia P. Ricoeura – „pamięci”, przebaczącej i zapominającej, zwłaszcza do jego odwołania się do pamięci jako rodzaju świadectwa (*testimonium*), następuje poszerzenie naszego rozumienia oraz kształtowania bezwarunkowej gościnności, uznającej innego w poszanowaniu obcego i dziwnego. Filozof, mówiąc o trudnej pamięci, próbuje wyjść poza rozróżnienie między pamięć szczęśliwą i nieszczęśliwą. Łącząc pojęcie trudnej pamięci, przebaczenia i zapomnienia, proponuje rozumienie jako dar wzajemnego uznawania, zwłaszcza w toku rozpoznawania. Model hermeneutyczny Ricoeura dąży do podtrzymania pewnego świadectwa o tym innym, który – zapomniany – mógłby się zagubić w niesprawiedliwości braku egzystencji. Etyczne zadanie, a także narracyjne wspomnianie są doskonale ukazane w biblijnym wzywaniu do pamięci (hbr. *zakhor – pamiętaj!*)<sup>42</sup> przy jednoczesnym odrzucaniu każdego pojęcia, w którym zagubiony inny nie może być przywrócony w „teraźniejszości”. Kierując się sprawiedliwością [w znaczeniu: „zab za zab”] – powie Ricoeur – nie możemy mieć nadziei na przemianę pamięci ponad potępianiem niezapomnianego<sup>43</sup>. Pamięć wymaga zapominania i przebaczenia. Świadectwo biblijne nie jest relikwiarzem, ale głosem zapisu dziejów. Wobec tego model hermeneutyczny pamięci „interpretuje inność mniej w przeciwstawności osobowości, niż partnerów zaangażowanych w prawdziwe ukonstytuowanie najbardziej intymnego spotkania”<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> TENŻE, *Friendship and Self-Knowledge: Reflections on the Role of Friendship in Greek Ethics*, w: H.G. GADAMER, *Hermeneutics, Ethics, and Religion*, New Haven 1999, s. 139.

<sup>41</sup> Tamże, s. 139; por. G. WARNKE, *Solidarity and Tradition in Gadamer's Hermeneutics*, „History and Theory” 2012, nr 12(51), s. 8-9.

<sup>42</sup> Dzieje Izraela pokazują, iż zrozumienie oraz interpretacja przeszłości ukształtowały tożsamość i pamięć zbiorową narodu żydowskiego na przestrzeni wieków, a Żydzi stanowią wyjątkowe połączenie historii, pamięci i zbiorowości.

<sup>43</sup> Zob. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.

<sup>44</sup> R. KEARNEY, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, s. 28.

P. Ricoeur próbuje przemyśleć możliwość dealienacji innego w dwóch trybach: (1) „o sobie samym jako innym” oraz (2) inny (przynajmniej częściowo) jako moje nowe „ja”. W tym sensie, inny jest kimś obcym we mnie, utrzymując mnie jako obcego wobec siebie, który może jednak posłużyć decydującej funkcji moralnej świadomości (*Gewissen, conscience*)<sup>45</sup>. W tym świetle relacja ja–inny sprzeciwia się relacji *égoïsme à deux*, opisanej przez E. Fromma, a cechującej współczesne społeczeństwo, gdzie każda z osób jest całkowicie skoncentrowana na drugiej, ze szkodą dla innych obok nich. W tym układzie prawdziwa miłość i bliskość zostają opisane jako w pełni wolne zaangażowanie w stronę jednej określonej jednostki, prowadząc w konsekwencji do wyrafinowanej postaci egozimu. Relacja hermeneutyczna ja–inny, przeciwnie, objawia praktykę etycznej świadomości, którą jest inny wpisany we wnętrze mnie jako nieograniczone wezwanie spoza. Jest to w sensie dosłownym wezwanie świadomości, która przerywa zamknięty krąg *ego-cogito* oraz przypomina o naszej wspólnej rozmowie i powinności wobec drugiego<sup>46</sup>. Ten epistemologiczny element rozumienia, wynikający ze spotkania z innością, doskonale tłumaczy P. Claudel, zwracając uwagę, iż francuskie słowo *connaissance* („znajomość”, „wiedza”) pochodzi od łacińskich słów oznaczających „urodzić się z”, co wskazywałoby, że wiedzieć o czymś na zewnątrz siebie wymaga empatii<sup>47</sup>. Postawa ta skłania do uznania „innego”, który w istnieniu i myśleniu może stanowić cenną korektę i ostrzeżenie przed absolutyzowaniem naszego punktu widzenia. Inność drugiego przypomina o woli uczenia się siebie, które realizuje się na drodze egzystencjalnego zaangażowania i otwarcia się w kierunku gotowości do decydującej przemiany własnych przekonań, iż ich prawomocność czerpię jedynie z siebie samego.

(c) Złożony proces rozumienia innego, który ma miejsce w rozmowie (dialogu), rozwija w swoich rozważaniach R.D. Williams<sup>48</sup>. Jaźń, jak i samoświadomość, są iloczynem czasu. Mój sens „ukrytej” jaźni innego rozwija się w zwyczajnych trudach rozmowy i negocjacji. Nie znamy odpowiedzi, aby to, czego pragniemy, mogło być jasne i osiągnięte. Rozmowa posiada charakter nieprzewidywalny, „nieopisywalny”, a jej wynik nigdy nie jest z góry

---

<sup>45</sup> Zob. P. RICOEUR, *O sobie samym jako innym* [*Soi-même comme un autre*], tł. B. Chelstowski, Warszawa 2003.

<sup>46</sup> Por. R. KEARNEY, *Strangers and Others*, s. 29.

<sup>47</sup> Por. J.L. HYMANS, *Léopold Sédar Senghor: An Intellectual Biography*, Edinburgh 1971, s. 49.

<sup>48</sup> Por. R.D. WILLIAMS, *Interiority and Epiphany: A reading in New Testament Ethics*, „Modern Theology” 1997, nr 1(13), s. 29-51.

określony. Dlatego otwarciu na drugiego zawsze towarzyszy ryzyko nieporozumienia, które sytuuje relację w horyzoncie między znajomością i obcością. Jednakże odmienność i dystans mogą stać się czynnikiem współtworzącym ich własną tożsamość. Ten drugi przez swoje zróżnicowanie i kontrast wzywa i wydobywa mnie z zamknięcia i tym samym pozwala dotrzeć do samego siebie. W rozmowie chodzi więc o rozwijanie sensu drugiego, jako tego, co niejasne dla mnie: jego motywacja i rozumowanie nie są przejrzyste, nie stanowią „wrót” do pełnej wiedzy, ale zawsze uczą cierpliwości („czekania i nieprzyspieszania”), aby być wydłużonymi i wyjaśnionymi w czasie. W tym procesie rozwijam odpowiednio również sens siebie jako niejasny: muszę sobie wyjaśnić (na ile to możliwe), czego chcę, i w jaki sposób próbuję doprowadzić do rozmowy o tym, co ma znaczenie dla mnie, aby było ono dostępne również dla drugiego; odkryłem wtedy, że jestem daleki od pewności, czym to jest, co mogę powiedzieć. Wtedy staję się trudny dla siebie, świadom luki między prezentacją a tym, co jest jeszcze aktywne w swoim działaniu. Nie jest zaskakujące, że ucieleśniam wtedy te rzeczy w obrazie ukrytej jaźni konfrontującej innych. A utrudnienie zarówno przez nieadekwatność języka, jak i dzielenie konwencji, powoduje, że mogę wpaść w pułapkę założenia, że samoobecność (*self-presence*) może przyjść bez trudności, jakby wolna od szkodliwych skutków naszych niedoskonałych narzędzi językowych i społecznych. Ale co istotne: trud rozumienia ani na moment nie może być tutaj uchylony. Wymiana w rozmowie stanowi istotę tego, co się wydarza, nie zaś niezadowolające przekłady (*trans-latio*) bardziej fundamentalnego opisu. Trudność tkwi w tym, co się właśnie wydarza między partnerami, a co nie może być usunięte przez bardziej przystosowany lub oswojony środek. Wzajemność świadomości – *dla-siebie* i *dla-innego* – są tutaj nierozdzielne. Nawet kiedy próbuję sformułować lub nakreślić swoje prawdziwe ja, tym, co w efekcie czynię, jest wyobrażenie idealnego innego, idealnego rozmówcy i obserwatora, słuchacza, któremu kreuję doskonały sens. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że ten wyobrażony inny, doskonały słuchacz, wykreśla rzeczywistego – mniej doskonałego, mniej sympatycznego słuchacza, z którym rzeczywiście i czasowo współdziałam, w taki sposób, iż moja samoocena pozostaje mocno w ramach własnej kontroli. A więc jest nieadekwatna. Właściwa logika takiego rozeznania polega na tym, iż samowiedza wyłania się (*epifania*) z rozmowy i wzajemnej wymiany, a zarazem podtrzymuje sceptycyzm wobec ogłaszania dotarcia do finału przejrzystości własnego ja. Jeśli jest to rozmowa, która daje mi poznać siebie, dalsze jej trwanie oznacza, że wiedza o sobie nigdy nie będzie pełna. Wynika z tego, iż nie mogę przestać być wrażliwym na relację innych o sobie, ze szczególnym naciskiem na to,

aby skorygować, co mówię o sobie; również te punkty, w których mogę rozpoznać zerwanie w ruchu wymiany, spowolnienia i niejasności, które napędzają mnie do ponownego zapytania: Co to znaczy?<sup>49</sup>

(d) Pragnienie dobrego życia może dojrzewać jedynie w horyzoncie wolności, a więc dialogicznego pozycjonowania wolności drugiej osoby. Człowiek jest w stanie akceptująco „przyjąć” siebie samego pod warunkiem, że doświadcza równoczesnego przyjęcia ze strony *innego*. W dialektycznym rozpięciu między moją sobością a sobością drugiego pojawia się zarówno źródłowa dążność człowieka do bycia zaakceptowanym i kochanym, jak i prądk przed odrzuceniem i jej utratą. Toteż, samookreślanie i samopotwierdzanie stanowią jeden proces o podwójnej modalności: jest zakwestionowaniem mnie samego, wrywaniem z „uciążliwej” ciasnoty własnej subiektywności i egoizmu, niosąc bolesne doświadczenie straty, a zarazem stanowi uwalniające obdarowanie obecnością innego<sup>50</sup>. Każde rzeczywiste spotkanie ma szansę stać się wydarzeniem, w którym zakwestionowanie siebie prowadzi do przyjęcia drugiego jako partnera, który posiada dla mnie istotne znaczenie. Jest to proces uczenia się prawdziwej wolności – od własnej ciasnoty i ograniczeń; wolności, która znaczy zarazem miłość. Jedynie miłość czyni wolnym, ale i sama miłość rodzi się i jest podsycana wolnością. W miłości zawiera się równocześnie oczekiwanie i wypełnienie tego, na co się oczekuje; prośba i najbardziej wewnętrzna pewność, że zostanie ona wysłuchana, bez nacisku czy przyśpieszania. Akceptacja innego będzie zatem oznaczała podarowaną sobie wolność od osobistych uprzedzeń, przekonań, prostych kalkulacji. Człowiek zostaje wystawiony na bezwarunkową akceptację i potwierdzenie, których ze swej istoty sam nie może sobie ofiarować. Może ono nadejść ze strony innego jako dar przyjętej w wolności egzystencji<sup>51</sup>.

\*

Żyjemy w świecie, w którym na co dzień stykamy się z wielorakimi formami przemocy, wykluczenia, szyderstwem i brakiem szacunku wobec drugiego człowieka. Realia te, tak głęboko zakorzenione w naszym ludzkim doświadczeniu (określane przecież dziedzictwem *peccatum originale*), odbierane są przez nas jako w pewien sposób ostateczne. Należy zdecydowanie podkreślić,

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 30-31.

<sup>50</sup> Por. G. GRESHAKE, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, tł. S. Jopek, Kraków 2005, s. 20.

<sup>51</sup> Por. W. KASPER, *Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion*, w: *Konturen heutiger Theologie*, red. G. Bitter, G. Müller, München 1976, s. 101.

że czynienie z nich jedyne punktu wyjścia dla refleksji teologicznej, przeczy Boskiej logice zbawienia. Niepodważalną wypowiedź chrześcijańskiej wiary, a zarazem źródło jej tożsamości stanowi prawda o zwycięstwie dobra nad złem, pokoju nad przemocą i podziałem, przyniesionym przez Chrystusa. W jej świetle nie tylko upaść muszą wszystkie wzajemnie niekompatybilne sformułowania, mówiące coś sprzecznego, ale zostaje ostatecznie poświadczono, iż ten świat jest zdefiniowany nie przez ludzkie nadużycia, ale przez boską wizję tworzenia i przemienienia w łasce i chwale. Teologia chrześcijańska musi zatem patrzeć na rzeczywistość z perspektywy boskiej intencji stworzenia, która odzwierciedla zdecydowaną dezaprobatę dla grzechu i podziału jako ostatecznego kryterium określającego *conditio humana* i nasze relacje. Musi podejmować cierpliwy trud tłumaczenia i przypominania, że wszelki podział, wrogość, lęk przed innością, oznaczają odstępstwo od wspólnoty w dobru, którym jest Trójca, Komunia, która rozpala dobroć w tym, co Nią nie jest.

#### BIBLIOGRAFIA

- DERRIDA J., *De l'Hospitalité*, Paris 1997.
- DIXON W., *Toward a Trinitarian Anthropology*, „Anglican Theological Review” 1998, nr 2(80), s. 169-185.
- EVANS C.S., *The Self-Emptying of Love: Some Thoughts on Kenotic Christology*, w: *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, red. S. Davis, D. Kendall, G. O'Collins, New York 2002.
- GADAMER H.G., *Freundschaft und Solidarität*, w: *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 2000.
- GADAMER H.G., *Friendship and Self-Knowledge: Reflections on the Role of Friendship in Greek Ethics*, w: H.G. GADAMER, *Hermeneutics, Ethics, and Religion*, New Haven 1999.
- GRESHAKE G., *Wprowadzenie do nauki o łasce*, tł. S. Jopek, Kraków 2005.
- HYMANS J.L., *Léopold Sédar Senghor: An Intellectual Biography*, Edinburgh 1971.
- KASPER W., *Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion*, w: *Konturen heutiger Theologie*, red. G. Bitter, G. Müller, München 1976.
- KEARNEY R., *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, „Critical Horizons”. A Journal of Philosophy and Social Theory 2002, nr 1(3), s. 7-37.
- LANGEMEYER G., *Creatureliness of the Human Person*, w: *Handbook of Catholic Theology*, red. W. Beinert, F. Schüssler Fiorenza, New York 2000.
- MACQUARRIE J., *Jesus Christ in Modern Thought*, London 2003.

- MARYNIARCZYK A., *Dobro*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, Lublin 2001.
- O'DONNELL J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tł. A. Wałęcki, Kraków 2005.
- RAHNER K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- RICOEUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.
- RICOEUR P., *O sobie samym jako innym [Soi-même comme un autre]*, tł. B. Chelstowski, Warszawa 2003.
- RICOEUR P., „Symbol daje do myślenia”, tł. S. Cichowicz, w: *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975.
- TAYLOR M.C., *Altarity*, Chicago 1987.
- WARNKE G., *Solidarity and Tradition in Gadamer's Hermeneutics*, „History and Theory” 2012, nr 12(51), s. 6-22.
- WIERCIAŃSKI A., *Trinity and Understanding: Hermeneutic Insights*, w: *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, red. G. Maspero, R. Woźniak, New York 2011.
- WILLIAMS A.N., *Assimilation and Otherness: the Theological Significance of Négritude*, „International Journal of Systematic Theology” 2009, vol. 11, nr 3, s. 248-270.
- WILLIAMS A.N., *The Architecture of Theology: Structure, System, and Ratio*, Oxford 2011.
- WILLIAMS R.D., *Interiority and Epiphany: A reading in New Testament Ethics*, „Modern Theology” 1997, nr 1(13), s. 29-51.
- VOLF M., *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Abingdon 1996.
- ZIZIOULAS J., *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, „Scottish Journal of Theology” 28(1975).
- ZIZIOULAS J., *Communion and otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, red. P. McPartlan, New York 2006.
- ZIZIOULAS J., *Orthodox Peace Fellowship Occasional Paper*, 1994, nr 19: <http://jbburnett.com/resources/zizioulas/zizioulas-comm&otherness.pdf> (17.11.2016).

TRÓJCA ŚWIĘTA JAKO EPIFANIA INNOŚCI.  
WGLĄD HERMENEUTYCZNY

## S t r e s z c z e n i e

Tekst podejmuje zagadnienie inności, które stało się w ostatnich latach zajmujące, ale i kłopotliwe. Na co dzień doświadczamy bowiem różnych przejawów dyskryminacji, podejrzliwości, wykluczenia, które powodują nieporozumienia, podziały, konflikty. Wszystkie te okoliczności sprawiają, że inność jest traktowana przez współczesnych myślicieli, także teologów, jako palący problem. Myśl teologiczna, nawiązując do bogatej tradycji chrześcijańskiej wiary, w której głównym *innym* jest transcendentny Bóg, próbuje na nowo przemyśleć znaczenie tej prawdy we współczesnym kontekście. Może zaoferować w ten sposób rozumienie inności, które wypływa z refleksji nad Trójcą Świętą, w której trzy Osoby stoją w stosunku inności, gdzie ich nieredukowalne rozróżnienie staje się warunkiem możliwości ich relacji. Model ten stanowi propozycję dalszych poszukiwań sensu inności, zwłaszcza w obszarach: antropologii, socjologii, etyki, edukacji. W tekście ukazane są także niektóre stanowiska współczesnych myślicieli, którzy czerpiąc inspirację z tradycji chrześcijańskiej, rozwijają hermeneutykę inności.

**Słowa kluczowe:** Trójca Święta; inny; hermeneutyka; osoba; obcy.