Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historiozbawcza,
red. ks. Arkadiusz Baron, Jarosław Kupczak OP, ks. Jan Daniel Szczurek, Kraków 2015, s. 301–318
DOI: http://dx.doi.org/10.15633/9788374384162.11

ks. Robert J. Woźniak

ONTOLOGIA TRYNITARNA I POLITYKA

UWAGI NA MARGINESIE DEBATY ERIKA PETERSONA I CARLA SCHMITTA O POLITYCZNEJ TEOLOGII

Zagadnienie relacji między teologią trynitarną i polityką nie należy do tematów zbyt często podejmowanych w refleksji teologicznej. Wobec zauważalnego obecnie powrotu teologii politycznej do kanonu refleksji humanistycznej konieczne wydaje się naszkicowanie głównych wątków myślowych, jakie teologia trynitarna wprowadziła do teorii polityki. Niniejsza prezentacja, z konieczności wybiórcza, koncentruje się wokół „debaty", która miała miejsce między Erikiem Petersonem i Carlem Schmittem. Po krótkim i syntetycznym jej przedstawieniu zaproponuję kilka uwag natury metodologicznej, które mogą stać się przydatne w każdej dyskusji na temat odniesień do monoteizmu trynitarnego i polityki oraz teologii i polityki w ogóle. Tak zaplanowaną całość poprzedza krótkie omówienie współczesnych problemów relacji teologia–polityka, ze szczególnym uwzględnieniem problemu monoteizmu, który pozostaje kluczowym zagadnieniem każdej chrześcijańskiej teologii trynitarnej.

1. Wprowadzenie: monoteizm jako problem polityczny

Nowożytność nie zawsze odnosiła się pozytywnie do religii[1]. Co najmniej od czasów Oświecenia była ona postrzegana jako źródło zabobonu i przestarzałej wizji świata. W tym duchu tworzono koncepcje od transformacji sfery religijnej aż do jej rzeczywistej likwidacji. Od czasu powstania pierwszych systemów ateistycznych, przez XIX-wieczną krytykę religii (Karol Marks, Ludwig Feuerbach i Friedrich Nietzsche), aż do ruchu *new atheism* (Richard Dawkins, Christopher Hitchens) i radykalnej ateologii (Michael Onfray) nowożytność ujawnia swój antyreligijny popęd[2], który z biegiem czasu nie tylko nie słabnie, ale wręcz przybiera na sile.

Jednym z toposów stale powtarzających się w nowożytnej debacie nad religią, jej naturą i miejscem w społeczeństwie jest wątek polityczny. Polityczna krytyka odnosi się do destabilizującej struktury społeczne funkcji religii, która nie poddaje się procesom demokratyzacji i pluralizacji. Manifest takiego sposobu myślenia, jego rekapitulację odnaleźć można w poglądach Jürgena Habermasa przed rokiem 2001[3]. Niemiecki filozof przyjmuje, iż fundamentem trwałej i dojrzałej struktury społecznej jest praktyka racjonalnej komunikacji międzyludzkiej. Z jej perspektywy istnienie religii stanowi *de facto* pewnego rodzaju kłopot. Religia ze swoim własnym, partykularnym, opartym na fragmentarycznym oglądzie systemem wartości i kodów komunikacyjnych sprawia, że proces racjonalnej, zobiektywizowanej komunikacji społecznej nie może osiągnąć swej pełnej i dojrzałej postaci. Dopóki religie zajmują jedno z centralnych i uprzywilejowanych miejsc w życiu społecznym, dopóty nie będzie możliwe szersze i pełniejsze racjonalne porozumienie komunikacyjne, a zatem i pełna postać demokracji. Tak można by streścić w zarysie paradygmatyczny

---

1 Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie: Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg in Br. 2012, s. 235–335. Zob. również dwie prace G. M. Hoff, *Die neuen Atheismen: Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009 oraz *Religionskritik heute*, Kevelaer 2010; A. McGrath, *Why God won't go away: is the new atheism running on empty?*, Lockerley 2011.

2 R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2009 (Visiae Mundi, 1).

3 Na temat jego koncepcji i dyskusji, jaka miała miejsce między nim a Ratzingerem, oraz istotnej zmiany perspektywy filozoficznej oceny zjawiska religii zob. R. J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 138–141 (Myśl Teologiczna, 56).

zarzut przeciw religii, sformułowany z perspektywy nowożytnej koncepcji społecznej. To właśnie ów zarzut jest motorem skrajnych wersji koncepcji oddzielenia religii i państwa, społecznej marginalizacji sfery religijnej oraz różnych wersji sekularyzacji.

Po wydarzeniach 11 września 2001 roku powyższy argument powrócił do debaty publicznej. Zaczęto podnosić głosy o istnieniu związków religijnego monoteizmu i posługującego się przemocą terroryzmu. Terroryzm zrodzony w obrębie skrajnych ugrupowań islamskich przypomnieć miał wtedy i ostatecznie udowodnić, iż religie, w szczególności zaś te monoteistyczne, niosą ze sobą przemoc, terror i odrzucenie podstawowych praw człowieka. I chociaż taka interpretacja nie może zostać uznana za jedyną, co pokazuje filozoficzne „nawrócenie" samego Habermasa[4], to wydaje się, że zdominowała ona większą część opinii publicznej.

Z podobny zarzutem spotkały się również judaizm i chrześcijaństwo. W swoich pracach egiptolog Jan Assmann dowodzi, iż monoteizm żydowski i chrześcijański, wykształcony w relacji do religii egipskiej, odznacza się również skłonnością do przemocy[5]. Odpowiada za to, jego zdaniem, „żydowskie rozróżnienie" („mosaische Unterscheidung")[6]. Monoteizm żydowski, inaczej niż pierwotny kosmoteizm

---

[4] Zob. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak" 2002 nr 568, s. 8–21. Na temat religijnych i teologicznych tropów poglądów Habermasa zob. *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, red. T. M. Schmidt, K. Wenzel, Freiburg in Br. 2009.

[5] Świadectwem burzliwej dyskusji teologicznej wywołanej tezami Assmanna jest książka: *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, red. P. Walter, Freiburg in Br. 2005 (Quaestiones Disputatae, 216), w której na szczególną uwagę zasługują przyczynki Ericha Zengera (*Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld vom Gewalttätigkeit und Gevaltverzicht*, s. 39–73) i Klausa Müllera (*Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik*, s. 74–82). Warto prześledzić wymianę myśli zawartą w: *Religion, Politik und Gewalt. Kongress-band des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.–22. September 2005 in Berlin*, red. F. Schweitzer, Gütersloh 2006 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 29) oraz G. Palmer, *Fragen nach dem einen Gott: Die Monotheismusdebatte im Kontext*, Tübingen 2007 (Religion Und Aufklarung, 14); szczególnie ważny jest tu artykuł Ch. Markschiescha, *Was kostet der Monotheismus?* (s. 283–296). Szersza debata, również z udziałem filozofów, została udokumentowana w: *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, red. R. Schieder, Berlin 2014.

[6] J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, München 2010.

egipski, przynosi ze sobą fundamentalny rozdział między prawdą a fałszem, prawdziwą a fałszywą religią. To sprawia, że staje się on swoistego rodzaju mową przemocy („Sprache der Gewalt"[7]), która z obiektywnego punktu widzenia arbitralnie wskazuje na istnienie jedynej prawdy. Assmann zarzuca religii żydowskiej, a za nią chrześcijaństwu, że przynoszą one przemoc ufundowaną na przekonaniu o istnieniu tylko jedynej prawdy, jedynej prawdziwej religii, jedynego prawdziwego Boga. Takie ujęcie sprawy, jego zdaniem, utrwala podziały i doprowadza do powstania trudnych do przekroczenia antynomii społecznych i kulturowych.

Stanowiska przytoczone powyżej wskazują na istnienie w obecnym dyskursie filozoficzno-społecznym tezy o powiązaniu między polityką a religią, a w szczególności tą jej wersją, która opiera się na doktrynalnym i kultycznym monoteizmie. Zwolennicy takiego ujęcia dysponują oczywiście szeroką gamą argumentów historycznych, które potwierdzają jego prawdziwość[8]. W tym względzie nie tylko religia jako taka, ale przede wszystkim monoteizm staje się głównym problemem politycznym. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że – jak zauważono wcześniej – prowadzi on do eskalacji przemocy, ale również i z tego powodu, że związany jest z określonym rozumieniem życia społecznego i jego struktur. Zdaje się on zawierać, przynajmniej *implicite*, pewną wizję polityczną, usprawiedliwiającą i rekomendującą silne skupienie życia publicznego w jednostkowym przywódcy na zasadzie: jeden Bóg i jeden Jego reprezentant – władca. Można więc zaryzykować tezę, iż określona teologia promuje określoną doktrynę polityczną, a sama polityka przybiera cechy politycznej teologii[9]. W przypadku monoteizmu będzie on zawsze tworzył monolityczną wizję polityczną, w której władza skupiona jest w ręku tak czy inaczej rozumianego suwerena, ikony boskiej władzy na ziemi. Czy teza ta jest prawdziwa także i w przypadku monoteizmu chrześcijańskiego?

---

7 J. Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006.

8 Związki między teologią a polityką ukazuje wyraźnie klasyczna praca E. H. Kantorowicza *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2008 (szczególnie s. 36–70).

9 Wyjaśnienie tego pojęcia można znaleźć w: C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Warszawa 2012, s. 45 (przypis 1).

2. Debata Peterson–Schmitt albo o możliwości chrześcijańskiej teologii politycznej

Interesująca nas teza omówiona w poprzednim punkcie doczekała się pokaźnej literatury przedmiotowej. Jej najciekawszym ideowo fragmentem jest słynna już debata między teologiem i patrologiem Erikiem Petersonem a prawnikiem i filozofem Carlem Schmittem.

W swoim szkicu poświęconym monoteizmowi jako problemowi politycznemu (z 1935 roku)[10] Peterson dochodzi do zasadniczego wniosku o niemożliwości istnienia jakiejkolwiek teologii politycznej w obrębie chrześcijaństwa[11]. Jego zdaniem teologię polityczną należy uznać za coś właściwego niektórym prądom kultury helleńskiej i judaizmowi[12]. Chociaż we wczesnym chrześcijaństwie pojawiały się próby wykorzystywania teologii na użytek polityki czy też teologizowania polityki (chociażby u Euzebiusza z Cezarei), to jednak nie zostały one uznane za prawowierną interpretację doktryny wiary.

Starożytny monoteizm interesował Petersona od samego początku jego kariery naukowej. W swojej dysertacji habilitacyjnej niemiecki teolog dowodzi, iż formuła ηειο Τηεοο może odnosić się zarówno do Boga, jak i władcy i nie musi z konieczności wyrażać uznania teologicznego monoteizmu[13]. Oznacza to, iż wspomniana formuła, formalnie trącąca monoteizmem, nie musi go oznaczać materialnie. Może ona okazać się aklamacją polityczną, nie zaś religijną. Pierwsze formalne odwołanie się do terminu „teologia polityczna" pojawia się u Petersona dopiero w małym przyczynku *Göttliche Monarchie* (1925), który w dużej mierze antycypuje interesującą nas rozprawę z roku 1935[14].

---

[10] E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, [w:] E. Peterson, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 23–63 (Ausgewählte Schriften, 1). Zwięzłe ujęcie idei Petersona w perspektywie teologii trynitarnej zob. F. Ch. Bauerschmidt, *The trinity and politics*, [w:] M. Levering, G. Emery, *Oxford handbook of the trinity*, Oxford 2011, s. 536–538.

[11] E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., s. 59.

[12] E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., s. 58.

[13] Świadczy o tym problematyka pracy habilitacyjnej Petersona, która została poświęcona zagadnieniu monoteizmu w kulturach antycznych. Zob., E. Peterson, *Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott"-Akklamation*, Würzburg 2013 (Ausgewählte Schriften, 8).

[14] C. Schmitt, *Teologia polityczna*, dz. cyt., wyd. 2, Warszawa 2014, s. 54.

Interesujący nas przyczynek Petersona to erudycyjna próba wykazania prawdziwości tych tez, w szczególności w odniesieniu do kultury greckiej i teologii żydowskiej. *Monoteizm jako problem polityczny* jest obszerną i szeroko zakrojoną analizą różnych wątków filozofii i teorii politycznej od czasów Platona aż do św. Augustyna, przez Filona, Tertuliana i Euzebiusza z Cezarei. Twierdzenie o niemożliwości istnienia teologii politycznej w chrześcijaństwie opiera jednak Peterson przede wszystkim na swojej analizie teologii arian i ortodoksyjnej odpowiedzi na nią.

Otóż zradykalizowany arianizm Eunomiusza z Kyziku zawierał, zdaniem Petersona, silny moment polityczny. Eunomianizm, zgodnie z intencją jego pomysłodawcy, był próbą obrony transcendencji Boga i monarchii[15]. Polityczna teologia arian, którą odnajdujemy w Eunomiuszowej recepcji ariańskiej redakcji *Konstytucji Apostolskich*, widzi w Chrystusie wypełnienie starotestamentalnych proroctw (szczególnie Dn 2, 34), głoszących, iż obiecany Mesjasz położy kres politeizmowi i rozczłonkowanej strukturze władzy, zaprowadzając monoteizm i jedynowładztwo Rzymu). Takie ujęcie wyraża dokładnie polityczność teologii arian. Chrześcijaństwo jednak głosi monoteizm swoistego rodzaju, który opiera się na niespotykanej w przestrzeni stworzenia koncepcji jedności. Peterson powołuje się tutaj na trzecią mowę teologiczną Grzegorza z Nazjanzu, który utrzymuje, iż chrześcijaństwo głosi monarchię, jednak nie taką, jaka znana jest z politycznych systemów starożytnych. Nie jest to bowiem monarchia jedynej osoby, ale monarchia Trójjedynego Boga („dreieinige Gottes"[16]). Zdaniem Petersona tak rozumiana ortodoksyjna doktryna trynitarna wstrząsnęła polityczną teologią Imperium Rzymskiego, kierując interes polityczny cesarzy w stronę teologii arian, która lepiej wpisywała się w tradycyjną koncepcję władzy boskiego cesarza[17]. Zauważmy, iż główna siła argumentu Petersona opiera się na przekonaniu o istotnej inności starożytnego (judeo-helleńskiego) i chrześcijańskiego ujęcia koncepcji monarchii. Monarchia Boga, rozumiana przez chrześcijan w kategoriach trynitarnych, wykracza poza wszelki porządek stworzony. Z tego względu nie może być prezentowana

---

15 E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., s. 56.
16 E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., s. 58.
17 E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., s. 57.

jako odzwierciedlenie immanentnego porządku władzy. Również jej aplikacja w drugą stronę i próba uczynienia z niej modelu dla władzy ziemskiej może okazać się wielce problematyczna, a być może niemożliwa do realizacji. Tym samym Peterson ogłasza nieadekwatność określonej trynitarnie chrześcijańskiej doktryny wiary i politycznej teologii. Jako że chrześcijaństwo jest monoteizmem trynitarnym, teologia polityczna nie może istnieć w jego obrębie, podobnie jak wszelkie próby usprawiedliwienia takiego czy innego systemu sprawowania władzy nie znajdują oparcia ani potwierdzenia w proklamacji doktryny ewangelicznej. Jednocześnie sama Ewangelia zostaje wyzwolona *ipso facto* z uzależnienia od władzy świeckiej[18].

Na marginesie dodać trzeba, iż nie ulega wątpliwości, że koncepcja ta posiada swój bliższy kontekst w historycznych wydarzeniach powolnego dochodzenia nazistów do władzy w Niemczech i w próbach religijnych interpretacji istoty ruchu narodowo-socjalistycznego. W takim kontekście sprzeciw Petersona wobec możliwości doktrynalnego usprawiedliwienia konkretnej formy sprawowania władzy przybiera szczególny charakter i zyskuje na historycznym znaczeniu. Stanowi nie tylko sprzeciw intelektualisty wobec pewnego rodzaju nadużycia doktrynalnego, ale wyraz niemożności mariażu nazizmu i religii, szczególnie chrześcijańskiej. W tym znaczeniu krytyka Petersona może być rozumiana jako próba ostrzeżenia przed nadchodzącą katastrofą.

Teoria Petersona okazała się niemożliwa do zaakceptowania[19] przez jednego z jego bliższych przyjaciół i jednocześnie wybitnego

---

[18] E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., s. 59. Należy podkreślić, iż argument z teologii trynitarnej nie jest jedynym służącym Petersonowi do rozwiązania zbyt ścisłych więzów między chrześcijaństwem a polityką. Peterson dysponuje w tym względzie drugim argumentem. Chodzi o Augustyńską eschatologię, która stanowiąc przeciwwagę dla Euzebiańskiej teologii imperium rzymskiego, wskazuje, iż pokój, którego oczekują chrześcijanie, jest dziełem Boga, a nie cesarza, i posada charakter transcendentny. Por. M. J. Hollerich, *Introduction*, [w:] E. Peterson, *Theological tractates*, Stanford 2011, s. xxiv (Cultural Memory in the Present).

[19] Wspomniany brak akceptacji związany był również i z tym, iż Peterson w ostatnim przypisie do swojego tekstu z 1935 wyraźnie odwołuje się do Schmitta, przypisując jego autorstwu termin „polityczna teologia". W tym samym przypisie autor zdradza intencję, jaka przyświecała mu przy pisaniu *Monoteizmu*, a którą była chęć polemicznego wobec Schmitta wykazania niemożliwości teologii politycznej. Zob. E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, dz. cyt., przypis 168.

eksperta w dziedzinie filozofii polityki, Carla Schmitta. Podstawą jego rozumienia polityki jest założenie istnienia ścisłego, organicznego i nierozerwalnego związku między pojęciami politycznymi i teologicznymi. „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie – notuje autor – to zsekularyzowane pojęcia teologiczne"[20]. W tej perspektywie należy czytać i rozumieć krytykę, jaką Schmitt skierował wobec Petersonowskiej koncepcji przeciwnej istnieniu politycznej teologii, a która znalazła wyraz w *Teologii politycznej*. Schmitt przyjmuje, iż Petersonowska negacja chrześcijańskiej teologii politycznej oznacza *de facto* sprzeciw wobec wszelkich form chrześcijańskiej obecności w polityce. Teoria Petersona (Schmitt nazywa ją „legendą o definitywnym teologicznym odrzuceniu"[21]) miałaby w ten sposób odsłaniać swoje zaplecze w postaci przekonania o radykalnej apolityczności chrześcijaństwa.

Jak stwierdza Michael J. Hollerich[22], interpretacja Schmitta opiera się na braku dokładnego zrozumienia tez Petersona, który *de facto* nigdy nie głosił tak radykalnego odpolitycznienia chrześcijaństwa i Ewangelii, przestrzegając jedynie przed potencjalnymi skutkami zbyt uproszczonych schematów łączenia tego, co polityczne, z tym, co religijne, szczególnie w przypadku chrześcijaństwa. Tak radykalne tezy byłyby nie do przyjęcia, ponieważ wszystko wskazuje na to, że chrześcijaństwo ma jednak coś do powiedzenia polityce. Peterson usilnie próbował bronić teologii i chrześcijaństwa przed redukcjonistycznymi interpretacjami służącymi do celów politycznych. Teologia polityczna, którą poddaje on krytyce, polega na nieuzasadnionym przekształceniu dogmatu wiary w ideologiczne zaplecze usprawiedliwiające taką czy inną formę władzy. W tym względzie, powtórzmy, nie ulega wątpliwości, że diagnoza Petersona jest słuszna: chrześcijaństwo i jego dogmaty, w tym szczególnie prawda wiary o trójjedyności Boga, nie mogą być ideologizowane dla fundowania teoretycznego zaplecza politycznego władzy, nie mogą tym samym stanowić jej ostatecznej legitymizacji.

Zauważmy, iż w omawianej debacie kluczową rolę odgrywa teologia trynitarna. To z niej właśnie Peterson czerpie siłę swojej

---

[20] C. Schmitt, *Teologia polityczna*, dz. cyt., s. 77.
[21] C. Schmitt, *Teologia polityczna*, wyd. 2, dz. cyt., s. 31–34.
[22] M. J. Hollerich, *Introduction*, dz. cyt., s. xxv.

argumentacji przeciwko upolitycznieniu teologii i teologizowaniu polityki. Jego zdaniem chrześcijaństwo dzięki przeobrażeniu treściowej zawartości monoteizmu odcięło się od wszelkich prób upolitycznienia. Klasyczny monoteizm może stać się swoistego rodzaju paradygmatem politycznym na zasadzie: jeden Bóg, jeden monarcha. Należy jednak zgodzić się z Petersonem, że nie chodzi w nim o zwykły monoteizm bez żadnej klasyfikacji, lecz o monoteizm trynitarny[23]. Ten, choć nie przestaje dzielić z każdym innym monoteizmem podstawowej prawdy o jedyności Boga, to jednak ujmuje ją zdecydowanie inaczej. Trynitarna koncepcja Boga modyfikuje znacząco zwyczajne rozumienie jedyności Stwórcy. Objawienie interpretowane w Kościele wyraźnie wskazuje, iż boska jedność polega nie tyle na Jego byciu monolityczną monadą, ile na osobowej wielości dawanego i przyjmowanego życia. Boska jedyność i jedność tworzą w ten sposób najwyższą formę relacyjnej, osobowej wielości. Monarchia Boga rozciąga się na wszystkie trzy boskie Osoby, które stanowią ją w absolutnej harmonii.

To wszystko zabezpiecza chrześcijaństwo przed zbyt daleko idącymi mariażami z różnymi wersjami polityki. Ontologia boskiego wewnętrznego życia jest tak odległa od wszystkiego, co znamy z powszedniego doświadczenia, iż jej proste przeniesienie w przestrzeń polityczną okazuje się zadaniem trudnym, narażonym na wysokie ryzyko pomieszania porządków dyskursu, a czasami wręcz niemożliwym. Dzieje się tak szczególnie wtedy, kiedy konkretna teoria polityczna szuka w monoteizmie trynitarnym usprawiedliwienia swoich własnych zasad i reguł sprawowania władzy. W tym względzie należy zgodzić się z Petersonem bez żadnych zastrzeżeń, przyjmując jego wersję polityczno-trynitarnego apofatyzmu. Z drugiej strony, trzeba wyrazić za Schmittem brak zaufania do zbyt zradykalizowanych form takiego apofatyzmu, kiedy rościłby on sobie pretensje do odrzucenia wszelkiego zaangażowania chrześcijan w politykę. Wydaje się, o czym sam Peterson milczy, że istnieją takie formy teologii politycznej, które mogłyby być usprawiedliwione wewnątrz chrześcijaństwa. Innymi słowy: przekonanie Petersona, iż polityczna teologia w takiej wersji, w jakiej on ją przedstawia, jest w chrześcijaństwie

---

[23] Jego główne wyznaczniki ideowe opisuje: Y. Labbe, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris 1987 (Cogitatio Fidei).

niemożliwa, należy uznać za wiarygodne. Stwierdziwszy to, trzeba jednak postawić pytanie, czy w ogóle istnieje jakakolwiek forma teologii politycznej, która byłaby do pogodzenia z chrześcijańskim depozytem wiary. Pytaniem tym zajmiemy się w następnym paragrafie.

3. Próba trynitarnie ufundowanej teologii politycznej w ramach szerszego projektu ontologii trynitarnej

Wydaje się, że uwzględniając zastrzeżenia Petersona, istnienie teologii politycznej opartej na doktrynie chrześcijańskiej jest możliwe. Taka teologia musiałaby jednak uwzględniać specyfikę monoteizmu trynitarnego, stanowiącego samo centrum chrześcijańskiej wiary. Czy, historycznie rzecz ujmując, dysponujemy formami teologii politycznej spełniającymi postawiony wymóg?

> Dwudziesty wiek był świadkiem pojawienia się wielu form politycznej teologii. Zostawmy na boku te, które w sposób oczywisty same wykazały swoją nieadekwatność i nieprawdziwość. Wśród nich należy postawić na pierwszym miejscu komunizm i nazizm, dwa przekleństwa wieku, będące niczym innym jak zlaicyzowanymi formami skorumpowanej, odkształconej i zmutowanej eschatologii chrześcijańskiej, prefigurowanej w teologii historii Joachima z Fiore[24].

Formą dominującą polityczne teorie w chrześcijaństwie są teologie wyzwolenia. Zapoczątkowane w minionym wieku, powstały jako mariaże lewicujących i rewolucyjnych w zabarwieniu europejskich prądów społecznych, przeszczepionych na grunt Ameryki Łacińskiej. Ich manifestem pozostaje książka Gustavo Gutiérreza *La teología de la liberación*[25]. Podstawowym założeniem wszelkich form teologii wyzwolenia jest poczucie solidarności społecznej, bez której niemożliwe jest dzieło ewangelizacji. W swoim podstawowym dziele

---

[24] H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I–II, Paris 1979; szczegółowe omówienie trynitarnych aspektów politycznej wizji Joachima można odnaleźć w: A. Stagliano, *L'Abate calabrese – Fede cattolica nella Trinita e pensiero teologico della storia in Gioacchino Da Fiore*, Città del Vaticano 2014 [tłum. własne – R. W.].

[25] Ostatnie, siedemnaste wydanie tej pozycji: G. Gutiérrez, *La teología de la liberación*, Salamanca 2009 (Verdad e Imagen).

Gutiérrez nie odwołuje się jednak do teologii trynitarnej, która najwyraźniej nie jest dla niego podstawą zaproponowanych rozwiązań. Brak ten stanowi zapewne jeden z najbardziej odczuwalnych mankamentów jego teorii wyzwolenia, która sprawia, że całość wizji pozbawiona jest głębszego ufundowania teologicznego. Uzupełniana jest ona jednak systematycznie przez wielu spośród głównych teologów wyzwolenia oraz jej sympatyków. Spośród nich wypada zatrzymać się nad propozycją Leonarda Boffa, która wydaje się paradygmatyczna dla całego ruchu teologii wyzwolenia. Autor *A Trindade, a sociedade e a libertaçao*[26] twierdzi, iż właściwie ujęta teologia trynitarna, szczególnie w perspektywie latynoskiego kontekstu[27], prowadzi do wykształcenia krytycznego podejścia do osoby, wspólnoty, społeczeństwa i Kościoła[28]. Krytyczny wymiar trynitarnej refleksji może ujawnić się dopiero wtedy, kiedy sama ona zostanie uwolniona od odziedziczonego balastu w postaci determinujących ją pojęć metafizyki klasycznej[29]. Aby teologia trynitarna mogła służyć wyzwoleniu ludzkości, sama musi zostać wyzwolona konceptualnie z okowów ahistorycznego myślenia w kategoriach metafizycznych. Boff zwraca szczególną uwagę na dwubiegunową współzależność Trójcy i społeczeństwa: ludzka społeczność odnosi się do Trójcy[30], która

---

[26] L. Boff, *A Trindade, a sociedade e a libertaçao*, Petrópolis 1986. Korzystam z angielskiego tłumaczenia tej klasycznej już pozycji: L. Boff., *Trinity and society*, Maryknoll NY 1988.

[27] L. Boff, *Trinity and society*, dz. cyt., s. 11–13, 123.

[28] L. Boff, *Trinity and society*, dz. cyt., s. 148.

[29] L. Boff, *Trinity and society*, dz. cyt., s. 118.

[30] Mamy tu do czynienia z autorską recepcją szeroko dyskutowanej w najnowszej teologii trynitarnej tendencji tzw. trynitaryzmu społecznego, który próbuje dokonać opisu ontologii wewnętrznego życia Boga, odwołując się do modeli zaczerpniętych z teorii społecznej. Trzeba wyraźnie stwierdzić, iż taka praktyka (obecna chociażby u J. Moltmanna) nie może być przyjmowana bez istotnych dopowiedzeń. Jeśli przenosimy pojęcie społeczności do wnętrza boskiego życia, musimy zdawać sobie sprawę z jego totalnej nieadekwatności i konieczności analogicznego rozumienia języka w teologii. Wspólnota Trzech Osób Boskich przekracza każde ludzkie doświadczenie wspólnoty. Jej cechą wyróżniającą jest przede wszystkim fakt, iż wspólnota w Bogu posiada charakter ontologiczny, oznacza rzeczywiście jeden „byt", nie zaś, jak w przypadku ludzkich społeczności, szereg bytów powiązanych ze sobą w wolny sposób. W tym sensie Greshake rozróżnia, z całą słusznością, wspólnotę ludzką i boskie *communio* (zob. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 2009). Najnowsze, aktualne streszczenie i podsumowanie całej debaty na temat „social trinitarianism" można znaleźć w: G. van den Brink, *Social trinitarianism: a discussion*

znów stanowi jej doskonały model[31]. Tym samym trynitarna wspólnota staje się teologicznym fundamentem integralnego wyzwolenia. Dla Boffa faktem jest, iż chrześcijańska wizja społeczeństwa powinna opierać się na teologii trynitarnej. Przy czym nie próbuje on tworzyć teologii politycznej w sensie teologicznego usprawiedliwienia konkretnej formy działania politycznego, ale zręby teologicznej krytyki zastanych modeli sprawowania władzy.

Naszkicowana powyżej, z konieczności zdawkowa, próba połączenia teologii trynitarnej i kwestii polityczno-społecznej, jaką odnajdujemy w teologii wyzwolenia, zbliża się[32] znaczeniowo do paradygmatu ontologii trynitarnej, zaproponowanej i sformułowanego przez Klausa Hemmerlego[33]. Projekt ten opiera się na klasycznym założeniu, iż cała rzeczywistość stworzenia nosi na sobie „ślady trynitarności". Takie ujęcie pozwala przyjąć zasadę, wedle której teologia trynitarna dostarcza nie tylko modeli obrazujących objawioną prawdę o wewnętrznym życiu Boga i o Jego zaangażowaniu w dzieje świata, ale również zawiera w sobie konkretne postulaty, zdolne, wbrew fundamentalnej tezie Kanta, kształtować codzienne *praxis* chrześcijańskiego zaangażowania w świat na wielu jego poziomach i w wielu wymiarach, w tym również społecznym. Szeroko dzisiaj dyskutowana ontologia trynitarna zakłada istnienie naturalnego, opartego na samym trynitarnym akcie stwórczym powiązania między byciem świata i byciem Boga. W tym przypadku istota teologii politycznej nie polega już na dogmatycznej legitymizacji formy władzy, lecz na propozycji odniesienia paradygmatów jej sprawowania do teologii

---

of some recent theological criticisms, „International Journal of Systematic Theology" 16 (2014) nr 3, s. 331–350. Warto również zapoznać się z interesującymi głosami K. Tunner, *Social trinitarianism and its critics*, [w:] *Rethinking trinitarian theology: disputed questions and contemporary issues in trinitarian theology*, ed. G. Maspero, R. J. Woźniak, London–New York 2012, s. 368–386 i K. Kilby, *Perichoresis and projection: problems with social doctrines of the trinity*, „New Blackfriars" 81 (2000) nr 957, s. 432–445. Z punktu widzenia teologii analitycznej zob. artykuły zebrane w: *Philosophical and theological essays on the Trinity*, ed. Th. McCall, M. Rea, Oxford 2010, szczególnie s. 19–169.

31 L. Boff, *Trinity and society*, dz. cyt., s. 119.

32 Możemy w tym przypadku mówić o zbliżeniu jedynie z tego powodu, że kontekstualizacja, jakiej poddaje teologię trynitarną teologia wyzwolenia, sama została poddana gruntownej krytyce. Chodzi przede wszystkim o to, że niektóre formy teologii wyzwolenia przybierały niepokojący, otwarcie polityczny charakter.

33 K. Hemmerle, *Tezy ontologii trynitarnej*, przeł. L. Skolik, Kielce 2003.

trynitarnej, z których teoria polityczna mogłaby czerpać konkretne wzorce postępowania. Teologia trynitarna nie stanowi tutaj żadnego ideologicznego umocowania teorii politycznej, ale wyznacza dla niej niedościgły wzorzec tworzenia schematów właściwych działań.

Z zachowaniem zasady analogii można pokusić się o przedstawienie dwóch momentów, które, będąc istotnymi dla namysłu teologii trynitarnej i dla jej konkretnych konceptualizacji zrodzonych z głębi Objawienia, mogą stanowić istotną korzyść dla zgodnego z duchem Ewangelii uprawiania polityki i rozumienia władzy. Chodzi o kluczowe pojęcia **relacji** i **miłości** oraz o powiązane z nimi pojęcia **jedności** i **równości**.

Pojęcie relacji jest najbardziej kluczową ideą teologii trynitarnej. Zgodnie z klasycznym ujęciem właściwym zarówno dla Greków jak i łacinników, odpowiada ona za konstytuowanie osób boskich w ich odrębności (Tomasz z Akwinu). Boska, trynitarna jedność posiada charakter relacyjny, jest tworzona przez szereg przeciwstawnych relacji (tradycja wylicza istnienie czterech relacji immanentnych). Relacyjność wpisana jest w samą istotę trynitarnego życia Boga aż tak dalece, że można stwierdzić, iż to właśnie ona je konstytuuje. Relacyjna natura boskiego życia stanowi, zgodnie z rozpowszechnioną interpretacją, sens Janowego twierdzenia o tym, że Bóg jest miłością. Miłość jest wyjątkowym, uprzywilejowanym sposobem bycia w relacji; jest ona dla niej swoistego rodzaju spoiwem. Relacje zarządzane przez miłość tworzą strukturalną jedność [34].

Wewnątrz boskiej relacyjnej struktury bycia i miłości panuje absolutna równość, której nie niweczy (wręcz przeciwnie) porządek pochodzeń. Zgodnie z nauczaniem Kościoła Ojciec, Syn i Duch Święty są równi sobie co do godności, wieczności i mocy. W relacyjnej strukturze ontologicznej tworzą jeden wieczny i nieskończony boski byt.

Tak naszkicowana struktura boskiej ontologii życia wewnętrznego może rzeczywiście, zgodnie z podstawowym założeniem ontologii trynitarnej, stać się modelem życia społecznego i działalności politycznej. Oczywiście, chociaż boska relacyjność, która w miłości tworzy doskonałą strukturę jedności w wielości i absolutnej równości,

---

[34] Ideę strukturalnej teologii trynitarnej, zbudowaną na strukturalnej ontologii Rombacha, można znaleźć w G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt.

nieosiągalną w tym samym stopniu w porządku stworzenia, to analogicznie może być traktowana jako paradygmat społeczno-polityczny[35]. Relacyjność, rozróżniona jedność zmierzająca do ustanowienia wspólnoty równych przez wzajemną miłość pozostają wyznacznikami chrześcijańskiego rozumienia i pojmowania działalności politycznej i społecznej. Jak widać teologia trynitarna, nie aspirując nigdy do bycia teorią polityczną, we właściwym ujęciu swej treści nie stroni od dostarczania wzorców polityce.

Zauważmy, iż w takim ujęciu nie dokonuje się żadnego rodzaju upolitycznienie teologii, przed którym przestrzegał Peterson, lecz zachodzi proces odwrotny – uteologicznienie polityki, którego możliwości istnienia bronił tak mocno Schmitt. Mamy tu do czynienia z procesem paralelnym do tego, który miał miejsce w obrębie dziejów metafizyki Zachodu. Niektóre jej wersje przybrały niebezpieczną postać ontoteologii, w której Bóg został przemocą wtłoczony w zwyczajną przestrzeń bytu, a koncepcja rzeczywistości zredukowana została do bytu najwyższego. Również i w interesującej nas tu dziedzinie polityki może dokonywać się podobne zjawisko, swoistego rodzaju „poli-teo-logia", która prowadzi do niebezpiecznego rozmycia transcendencji w immanentnych strukturach społecznych. Teologia trynitarna, jak pokazał Peterson, stanowiła doskonałe narzędzie broniące chrześcijańskiego rozumienia transcendencji przed takowym jej rozmyciem wewnątrz polityki. Jednocześnie dostarczyła ona wystarczających narzędzi konceptualnych, aby stworzyć i zaprezentować chrześcijańską wizję życia polityczno-społecznego. Właśnie w tym znaczeniu stanowi ona fundament wszelkiej chrześcijańskiej teologii politycznej, wskazując na jej transcendentny, ponadhistoryczny cel – wspólnotę z Ojcem, Synem i Duchem Świętym.

4. Zakończenie

Przedstawione wyżej argumenty wskazują wyraźnie na złożoność problemu możliwości istnienia teologii politycznej. Kierując

---

[35] Oprócz wspomnianego Boffa podobny sposób myślenia można odnaleźć u J. Moltmanna, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, Gütersloh 1986 i E. Combona, *La Trinidad, modelo social*, Madrid 2000.

się intuicjami Petersona, należy stwierdzić, iż jego zastrzeżenia są słuszne: w rzeczywistości próba teoretycznego ufundowania jakiejś konkretnej formy polityki w oparciu o istotne dane teologii chrześcijańskiej musi zakończyć się fiaskiem. Dzieje się tak z powodu specyficznie chrześcijańskiego rozumienia jedyności Boga w kategoriach trynitarnych. To właśnie teologia trynitarna, jako specyficzna forma monoteizmu, a raczej rzeczywistość, którą próbuje ona ująć językowo, wykracza poza wszelkie schematy polityki. Teologia trynitarna jest w istocie rzeczy apolityczna, co oznacza, że nie zostaje ona wyprowadzona z żadnych immanentnych teorii politycznych, społecznych czy filozoficznych, lecz z samego tylko objawienia[36]. Objawiona treść monoteizmu trynitarnego sprawia, iż nie może ona wynikać wprost bądź stanowić jakiejkolwiek formy przepracowanych struktur zaczerpniętych z immanencji świata i analogicznie przeniesionych na boską rzeczywistość. Z tego samego powodu, zdaje się sugerować Peterson, trynitarna prawda wiary nie może być wykorzystywana do budowania zaplecza politycznego dla konkretnych form polityki i sprawowania władzy[37].

W trakcie prezentowania argumentów odkryliśmy jednak, że zasadnicza apolityczność teologii trynitarnej (w powyższym rozumieniu) nie oznacza *de facto* jej totalnej apolityczności. Inspirując się

---

[36] Zgodnie z przeświadczeniem starej Tradycji chrześcijańskiej prawda o trynitarnej naturze boskiego życia wewnętrznego, aby mogła zostać poznana, musi zostać objawiona. Bez szczególnego Objawienia nie jest ona poznawalna samymi tylko siłami ludzkiego intelektu, w odróżnieniu od prawdy o istnieniu Boga.

[37] Na marginesie trzeba zaznaczyć, iż również dzisiaj istnieje polaryzacja poglądów dotyczących możliwości teologii politycznej. Pogląd Petersona podziela J. Ratzinger (Benedykt XVI), który podobnie jak autor *Monotheismus* nie widzi możliwości upolitycznienie teologii chrześcijańskiej już z samej jej natury. John Milbank nie przyjmuje takiego stanu rzeczy; jego zdaniem teologia chrześcijańska wymaga konkretnej wersji polityki w postaci chrześcijańskiego socjalizmu. Milbankowa wizja teologii, w tym również jego rozumienie dogmatu trynitarnego, naznaczone jest wymownym zbliżeniem teologii i polityki. Więcej na temat różnicy poglądów między Ratzingerem i Milbankiem zob. P. F. Kucer, *Truth and politics: a theological comparison of Joseph Ratzinger and John Milbank*, Minneapolis MN 2014 (Emerging Scholars). W wypadku tej różnicy kluczowym jej fundamentem zdają się różne intepretacje Vico: „As will be shown, Ratzinger's critical appreciation of socialism, but final rejection of all political ideology when it is presented as best representative of Trinitarian faith and Milbank's promotion of socialism as integral to Trinitarian faith in practice are rooted in their response to Vico" (P. F. Kucer, *Truth and politics…*, dz. cyt., s. 2).

podejściem właściwym dla projektu ontologii trynitarnej, można, jak się okazuje, znaleźć pewnego rodzaju przestrzeń dla wskazania politycznych wymiarów trynitologii. Innymi słowy, teologia trynitarna może współistnieć i współtworzyć pewnego rodzaju teologię polityczną pod warunkiem, że przez takową rozumiemy teologiczne inspiracje do konkretnej działalności politycznej.

W powyższej perspektywie pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie o związek monoteizmu i przemocy, które postawiono na samym początku. W zasadzie kwestia ta została już rozstrzygnięta. Otóż teologia trynitarna i właściwa jej wersja monoteizmu w postaci monoteizmu trynitarnego, jako teoria relacji, równości i miłości stanowi każdorazowo, na mocy swej własnej definicji, totalne odrzucenie wszelkiej logiki przemocy[38]. Obarczanie monoteizmu (szczególnie jego trynitarnej, chrześcijańskiej postaci) oskarżeniem o szerzenie przemocy nie jest w żadnym razie usprawiedliwione jakimkolwiek aspektem jego doktryny. Jeśli może odwołać się do czegoś w swoim poszukiwaniu źródeł przemocy, to jedynie do obarczonej skutkiem pierwotnego upadku ludzkiej natury.

Summary

Trinitarian ontology and politics: the debate between Erik Peterson and Carl Schmitt on the political theology

The article discusses political theology of Erich Peterson. His main insight consists in proving that trinitarian theology, as fundamental core of christian doctrine of God, is fundamentally non political both in its origin and in its structure. I argue that this a-political character of christian theology does not preclude the possibility of its impact in the various areas of human social and individual life. Using methodology of so called trinitarian ontology I try to show that such an influence of trinitarian thinking to the social and political life is more than desirable.

Keywords: Erik Peterson, Carl Schmitt, Trinity, politics, trinitarian theology

---

[38] Por. dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy*, Kraków 2014.

Bibliografia

Assmann J., *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, München 2010.

Assmann J., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006.

Bauerschmidt F. Ch., *The trinity and politics*, [w:] M. Levering, G. Emery, *Oxford handbook of the trinity*, Oxford 2011, s. 536–538.

Boff L., *A Trindade, a sociedade e a libertaçao*, Petrópolis 1986.

Boff L., *Trinity and society*, Maryknoll NY 1988.

Böttigheimer Ch., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie: Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg in Br. 2012.

Brink G., van den, *Social trinitarianism: a discussion of some recent theological criticisms*, „International Journal of Systematic Theology" 16 (2014) nr 3, s. 331–350.

Combon E., *La Trinidad, modelo social*, Madrid 2000.

Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, red. R. Schieder, Berlin 2014.

Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 2009.

Gutiérrez G., *La teología de la liberación*, Salamanca 2009 (Verdad e Imagen).

Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak" 2002 nr 568, s. 8–21.

Hemmerle K., *Tezy ontologii trynitarnej*, przeł. L. Skolik, Kielce 2003.

Hoff G. M., *Die neuen Atheismen: Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009.

Hoff G. M., *Religionskritik heute*, Kevelaer 2010.

Hollerich M. J., *Introduction*, [w:] E. Peterson, *Theological tractates*, Stanford 2011, s. xi–xxx (Cultural Memory in the Present).

Kantorowicz E. H., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2008.

Kilby K., *Perichoresis and projection: problems with social doctrines of the trinity*, „New Blackfriars" 81 (2000) nr 957, s. 432–445.

Kucer P. F., *Truth and politics: a theological comparison of Joseph Ratzinger and John Milbank*, Minneapolis MN 2014 (Emerging Scholars).

Labbe Y., *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris 1987 (Cogitatio Fidei).

Lubac H., de, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I–II, Paris 1979.

Markschiesch Ch., *Was kostet der Monotheismus?*, [w:] G. Palmer, *Fragen nach dem einen Gott: Die Monotheismusdebatte im Kontext*, Tübingen 2007, s. 283–296 (Religion Und Aufklarung, 14).

McGrath A., *Why God won't go away: is the new atheism running on empty?*, Lockerley 2011.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy*, Kraków 2014.

Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, red. T. M. Schmidt, K. Wenzel, Freiburg in Br. 2009.

Moltmann J., *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, Gütersloh 1986.

Müller K., *Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik*, [w:] *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, red. P. Walter, Freiburg in Br. 2005, s. 74–82 (Quaestiones Disputatae, 216).

Palmer G., *Fragen nach dem einen Gott: Die Monotheismusdebatte im Kontext*, Tübingen 2007 (Religion Und Aufklarung, 14).

Peterson E., *Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott"-Akklamation*, Würzburg 2013 (Ausgewählte Schriften, 8).

Peterson E., *Monotheismus als politisches Problem*, [w:] E. Peterson, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 23–63 (Ausgewählte Schriften, 1).

Philosophical and theological essays on the Trinity, ed. Th. McCall, M. Rea, Oxford 2010.

Religion, Politik und Gewalt. Kongress-band des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.–22. September 2005 in Berlin, red. F. Schweitzer, Gütersloh 2006 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 29).

Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Warszawa 2012.

Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, wyd. 2, Warszawa 2014.

Spaemann A., *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2009 (Visiae Mundi, 1).

Stagliano A., *L'Abate calabrese – Fede cattolica nella Trinita e pensiero teologico della storia in Gioacchino Da Fiore*, Città del Vaticano 2014.

Tunner K., *Social trinitarianism and its critics*, [w:] *Rethinking trinitarian theology: disputed questions and contemporary issues in trinitarian theology*, ed. G. Maspero, R. J. Woźniak, London–New York 2012, s. 368–386.

Woźniak R. J., *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007 (Myśl Teologiczna, 56).

Zenger E., *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld vom Gewalttätigkeit und Gevaltverzicht*, [w:] *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, red. P. Walter, Freiburg in Br. 2005 s. 39–73 (Quaestiones Disputatae, 216).