

PIOTR JASKÓŁA
Opole

CHRZEŚCIJAŃSKA NAUKA O TRÓJCY ŚWIĘTEJ A DIALOGI MIĘDZYRELIGIJNE

Różnorodne uwarunkowania sprawiają, że zainteresowania teologiczne rozwijają się i ulegają zmianom. O ile jeszcze Sobór Watykański I koncentrował się na teologicznych podstawach rozumienia Objawienia, ucząc o depozycie podstawowych prawd wiary, tak już Sobór Watykański II próbował ujmować boskie Objawienie w kategoriach osobowego samoudzielania się Boga ludziom. Akcent przesunął się od pouczającego, instruującego rozumienia Objawienia w kierunku rozumienia personalistyczno-soteriologicznego, które w Objawieniu widzi zaproszenie skierowane przez Boga do wszystkich ludzi, by wzięli udział w Jego boskiej naturze¹. Objawienie w tym ujęciu jest mniej poznawczym, a bardziej eschatologicznym wydarzeniem, które otwiera ludzkości dostęp do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Jezus Chrystus jako wcielone Słowo jest równocześnie i Pośrednikiem, i Pełnią całego Objawienia².

Od połowy lat 80-tych ubiegłego wieku dają się zauważyć dalsze przesunięcia w teologicznych zainteresowaniach. Już nie pojęcie Objawienia i hermeneutyczne analizy wydarzeń należących do Objawienia, ale trynitarne rozumienie Boga zajmuje uwagę wielu teologów. Oczywiście, nie jest to zupełnie nowe zainteresowanie. Począwszy od drugiego stulecia literatura o chrześcijańskiej wierze w Trójjedynego Boga stale, chociaż z różną intensywnością, zapełniała biblioteki. W historii chrześcijaństwa wszyscy wielcy teologowie podejmowali temat nauki o Trójcy Świętej. W ostatnich kilkunastu latach trynitologia rozwijana jest z nową intensywnością. W wydawnictwach zachodnich i krajowych ukazało się kilkadziesiąt poważnych książkowych opracowań na ten temat, nie licząc setek

¹ Por. W.G. JEANROND, *Offenbarung und trinitarischer Gottesbegriff: Leitbegriffe theologischen Denkens?*, „Concilium”, 37 (2001) 1, 104nn.

² Por. KO 2.

artykułów w różnych specjalistycznych czasopismach³. Tym samym kierunek teologicznych zainteresowań wyraźnie przesunął się od rozważań na temat boskiego wydarzenia Objawienia do rozważań nad problematyką istoty Boga⁴.

Szukając przyczyn zainteresowań tematyką pojęcia Boga, należałoby wskazać przede wszystkim na rozwój dialogu międzyreligijnego. W pluralistycznym kontekście religijnym ważnym jest bowiem pytanie o chrześcijańską tożsamość ugruntowaną w samym pojęciu Boga. Niniejsze analizy pragną ukazać pewne teologiczne nieporozumienia, jak i uprawnione prowokacje i inspiracje, które z perspektywy dialogów międzyreligijnych zawarte są w chrześcijańskiej wierze w Trójjedynego Boga. Na opracowanie złoży się pewna krytyczna diagnoza pokazująca paradoksy i specyfikę chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej (1), triadyczny impuls chrześcijańskiej wiary dla dialogów międzyreligijnych (2) oraz końcowe wnioski.

1. Nauka o Trójcy Świętej – zgłębianie Tajemnicy

Chrześcijański obraz Boga nosi cechy paradoksu. Z jednej strony chrześcijanie bardzo jednoznacznie wierzą w jednego osobowego Boga, który stworzył niebo i ziemię, który w swej opatrności utrzymuje świat w istnieniu, kieruje jego historią, który ma w swej opiece każdego człowieka aż do czasu, kiedy ostatecznie objawi się jako Pan ponad wszelkim złem i śmiercią. To pojęcie Boga łączy chrześcijan z wyznawcami judaizmu i islamu. Z drugiej strony ci sami chrześcijanie twierdzą, iż ten jeden Bóg jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym, jest troistym Bogiem. Wprawdzie, jak wiadomo, nie oznacza to wiary w trzy bóstwa, ale wiarę w jednego Boga w trzech Osobach. O tym jak wiara w Trójcę Świętą jest ważną dla chrześcijańskiej tożsamości, może świadczyć fakt, że stanowi ona podstawę dogmatyczną wszystkich Kościołów zrzeszonych w Światowej Radzie Kościołów. Według chrześcijańskiego Objawienia w jednym Bogu są więc trzy Osoby. Bóg jest w pełnym sensie troisty. Równocześnie, ponieważ wszystkie trzy Osoby są jednym Bogiem, ta osobowa troistość jest w pełni jednością. Naukę tę zawsze traktowano jako Tajemnicę, której nie sposób do końca zgłębić.

³ Zob. np. w języku polskim: J. DANIELOU, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, tł. M. Tarnowska, Kraków 1994; F. COURTH, *Bóg trójjedynego miłości*, tł. M. Kowalczyk, Poznań 1997; J.D. SZCZUREK, *Trójjedyny*, Kraków 1999; W. BREUNING, *Nauka o Bogu*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1999; J. KRÓLIKOWSKI, *Trójca Święta i życie chrześcijańskie*, Tarnów 1999; Cz. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, 163-244; *Wokół Trójcy Świętej*, red. A. CZAJA, P. JASKÓŁA, Opole 2000; *Tajemnica Trójcy Świętej* (Kolekcja Communio, nr 13), Poznań 2000; G. GRESHAKE, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, tł. W. Szymona, Kraków 2001; T. WĘCLAWSKI, *Królowanie Boga*, Poznań 2003; P. JASKÓŁA, *O Bogu chrześcijan*, Opole 2003; K. STANIECKI, *Trójca Święta w tradycji Wschodu i Zachodu*, w: *Kapłan trzech obrządków*, red. P. JASKÓŁA, Opole 2004. Tam też są odniesienia do dalszej literatury przedmiotu.

⁴ C.E. GUNTON, *A Brief Theology of Revelation*, Edinburgh 1995; *Divine Revelation*, ed. P. AVIS, London 1997.

Ostatecznie nigdy nie udało się usunąć wszystkich problemów związanych z wypowiedziami na temat jednego osobowego Boga i trzech Osób, które są jednym Bogiem. Dla klasycznej trynitologii Bóg jest więc w zależności od położonych akcentów troisty i trójjedyny.

1.1. Zgoda na określenia paradoksalne i niepełne

Wyraz „Trójca” nie występuje w Nowym Testamencie; nie znajdujemy go również w *Credo* apostoelskim. Jest to pojęcie, które powstało w procesie teologicznego naświetlenia tajemnicy Boga i Jego zbawczego planu. Ojciec, Syn i Duch Święty objawiają się w trakcie realizowania zbawczego planu, którego są bardzo ściśle ze sobą połączonymi wykonawcami. Grecki termin *Trias* w odniesieniu do Boga po raz pierwszy użył Teofil Antiocheński w drugiej połowie II wieku. Od Bazylego zaś pochodzi do dziś stosowana formuła określająca Trójcę Świętą: *mia ousia, treis hypostaseis*, którą później na Zachodzie przetłumaczono: *una essentia vel substantia, tres personae* – jedna istota lub substancja, trzy Osoby.

Patrząc na historię chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej, można stwierdzić, że przez całe stulecia posługiwała się ona sformułowaniami językowymi, których do końca nie akceptowała. Istniała jednak zgoda na używanie określeń analogicznych, niepełnych, paradoksalnych. Język trynitologii pozostawał paradoksalny, ponieważ jedność Boga i Jego osobowa troistość tworzą pewne napięcie, które wciąż na nowo prowadzi do różnego rodzaju nieporozumień. Jedności i troistości nie sposób bowiem logicznie utożsamić. Nawet same liczby „jeden” i „trzy” w odniesieniu do Boga mogą być rozumiane tylko analogicznie. Już Maksym Wyznawca twierdził: „Bóg jest ponad wszelką liczbą. Istotnie można powiedzieć, że jest On Jeden, że jest Jednością. Ale On jest również ponad Jednością. Można przejść nad tym, że jest On Trójcą i wielbić w Monadzie Bóstwo, które jest ponad wszystkim. Ale On nie jest ani Jednością, ani Trójcą, niczym, co mógłby ktokolwiek znać przez pryzmat liczby”⁵.

Trynitologiczne sformułowania językowe zawsze zawierały w sobie pewną dozę niedosytu. Wprawdzie podstawowe prawdy trynitologiczne mają swoje ugruntowanie w tekstach Pisma św. i wczesnochrześcijańskiej Tradycji – i teksty te są liczne i różnorodne – to jednak nie usuwają one wszystkich wątpliwości związanych z pojęciem Boga. Teksty biblijne, mimo że są wyraźne, nie wyjaśniają wszystkich problemów chrześcijańskiej trynitologii⁶. Z pewnością można się

⁵ PG 4,369D i 412C.

⁶ Por. H. HÄRING, *Wer ist Gott ausser unserem Gott?*, w: *Die Dreifaltigkeit Gottes im Leben des Christen*, hrsg. W. VAN REMMEN, Kleve 1992, 149-167. Obrazom Boga (*Die vielen Gesichter des Göttlichen*) został poświęcony cały numer „Concilium”, 31 (1995) 2. Wśród zamieszczonych w nim materiałów jest też artykuł wspomnianego wyżej autora, którego wyniki badań wykorzystano w niniejszym opracowaniu.

doszukiwać śladów czy zapowiedzi nauki o Trójcy Świętej już w Starym Testamencie. Metafory „syn” i „duch” mają głębokie zakorzenienie już we wczesnej starotestamentalnej tradycji biblijnej. Mocnymi nowotestamentalnymi tekstami są nakaz chrzcielny w Ewangelii św. Mateusza: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (28,19), zakończenie Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi” (13,13). Nauka o Ojcu, Synu i Duchu Świętym stanowi też podstawową strukturę układu treści w Składzie apostoelskim: „Wierzę w Boga Ojca Wszchemogącego (...) i w Jezusa Chrystusa (...). Wierzę w Ducha Świętego (...) Wciąż Ci Trzej stawiani są obok siebie lub jeden po drugim. Ale te biblijne i pierwsze wczesnochrześcijańskie świadectwa o trzech Osobach dalekie są jednak od szczegółowych rozważań na temat Ich wspólnej boskości lub też, mówiąc filozoficznie precyzyjniej, Ich jedności w istocie. Koncepcja wewnątrzboskiej troistości nigdy nie była przedmiotem refleksji autorów biblijnych. Wprost przeciwnie, „Bóg” (gr. *ho theós*) w Nowym Testamencie zawsze jednoznacznie i bez jakiegokolwiek „zezowania” w kierunku wewnątrzboskich różnic rozumiany był jako jeden, jedyny Bóg, który obok siebie nie toleruje żadnych bóstw. Jezus wołał do Niego *Abba* – „Ojciec” i chrześcijanie mogą również tym samym słowem zaufania zwracać się do Niego (por. Mt 11,27; Mk 14,36; Ga 4,6). W tekstach tych trudno wyczuć twierdzenia później rozwiniętej trynitologii.

Nowe impulsy otrzymała teologia Trójcy Świętej, gdy chrześcijaństwo stopniowo traciło judaistyczny kontekst i akomodowało się do kultury helleńskiej, tzn. przyjmowało hellenistyczny sposób myślenia i hellenistyczną pobożność⁷. Przełomowymi były wielkie wydarzenia związane z chrystologią; one stanowiły swego rodzaju katalizator dla myśli trynitarnej. Sprzeciwiając się nauce arian, Sobór w Nicei (325 r.) stwierdził, że Jezus Chrystus jest „Bogiem prawdziwym” To określenie językowe miało pozostać jako ostateczne, chociaż 126 lat później na Soborze Chalcedońskim przeciw apolinarystom i monoteletom paradoksalnie uczono o Jezusie Chrystusie jako „prawdziwym człowieku”. Podobnie rozwijała się nauka o Duchu Świętym. Dla ojców Soboru Konstantynopolskiego I (381 r.) także Duch Święty jest „prawdziwym Bogiem”. Nie został bowiem przez Boga „stworzony” jak wszystkie rzeczy ziemskie. Wypowiedzi o „Synu” i „Duchu Świętym” stwarzały pewne ramy dla trynitologii⁸. W IV i V wieku Ojcowie Kościoła wypracowali pierwsze całościowe systemy trynitologiczne, które – mimo że początkowo mobilizowały przeciwników sformułowanej nauki – miały pozostać jako trwałe i stabilne.

⁷ Zob. M. RUSECKI, *Hellenizacja*, w: EK, t. 6, k. 655-660.

⁸ W teologii wschodniej nie stwarzało to problemu, ponieważ tam niepodważalne pozostawało pierwszeństwo Boga Ojca. Od Augustyna jednak, co przejął także Tomasz z Akwinu, zaczęto Trójcę Świętą w teologii zachodniej ujmować w ramach „trójkątnego” modelu.

Teologiczno-historyczne problemy związane z trynitarnymi teoriami zostały dzięki osiągnięciom nauk biblijnych i historycznych wyraźnie rozpoznane zwłaszcza w ostatnich dwóch wiekach. Oczywiście, nikt z wiodących dziś teologów nie odrzuca trynitarnej nauki, gdyż byłoby to hermeneutycznym nonsensem. Z drugiej strony, trudno współczesnym teologom bezkrytycznie i bez jakichkolwiek różnicowań czy modyfikacji przyjmować trynitarne teorie wypracowane w historii. K.H. Ohling w biblijnym i historyczno-dogmatycznym studium ukazał procesy przejścia od „Ojca Jezusa” do „Misterium Trójcy”⁹. Natomiast jeszcze przed Soborem Watykańskim II K. Rahner ostrzegał przed utajonym chrześcijańskim tryteizmem¹⁰. I wydaje się, że to niebezpieczeństwo nie zostało po dziś dzień zażegnane. Korzenie naszej wiary, które sięgają głęboko biblijnego monoteizmu, często wydają się być mało widoczne – zwłaszcza w przepowiadaniu Kościoła. Nie może więc zbytnio dziwić, że chrześcijaństwo postrzegane z zewnątrz wydaje się niektórym nawet nie za bardzo krytycznie nastawionym myślicielom mało przejrzystym monoteizmem lub też wprost posądzane jest o bluźnierczy tryteizm.

Dyskusje między judaizmem a chrześcijaństwem już wcześniej koncentrowały się właśnie na problemie monoteizmu. Niestety, w historii bardzo często ignorowano radykalizm starotestamentalnego wezwania: „Słuchaj Izraelu: Jahwe jest naszym Bogiem, Jahwe jedynie!” (por. Pwt 6,4). A te właśnie słowa w historii żydowskiej pobożności i teologii przypominano wciąż na nowo. Wiara w trzy „Osoby”, zwłaszcza w boskość Jezusa, sprzeciwiała się podstawowemu założeniu judaizmu. Dla mentalności żydowskiej nie do przyjęcia jest jakiegokolwiek stawianie człowieka Jezusa z Nazaretu na równi z Jednym Bogiem Ojców.

Islam będzie później reagował z podobną determinacją. Nigdy nie będzie się godził, żeby poddawać w najmniejszą wątpliwość boską, niewyrażalną jedność Wszechmiłosiernego: „O ludu Księgi! Nie przekraczaj granic w twojej religii i nie mów o Bogu niczego innego, jak tylko prawdę! Mesjasz, Jezus, syn Marii, jest tylko posłańcem Boga i Jego Słowem, które złożył w Marii; i Duchem, pochodzącym od Niego. Wiercie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie: ‘Trzy!’ Zaprzestańcie! To będzie lepiej dla was! Bóg-Allah – to tylko jeden Bóg! On jest nazbyt wyniosły, by mieć syna!”¹¹.

1.2. Religiologiczno-filozoficzna izolacja chrześcijańskiej trynitologii

Oczywiście, w judaistycznej i islamskiej reakcji na chrześcijański obraz Boga widoczne są nieporozumienia i niezrozumienia, które nie są nie do uniknięcia. Chrześcijańska nauka o Trójcy Świętej w jej początkowej formie nie chciała

⁹ *Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum Mysterium der Trinität*, Mainz 1999.

¹⁰ *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”*, w: TENZE, *Schriften zur Theologie*, t. 4, Zürich 1964, 131n.

¹¹ *Koran*, sura IV, 171.

przecież zastępować biblijnego orędzia, a tylko go interpretować. Problem zaistniał wtedy, gdy zapomniano o wielkości i rodzaju napięcia, jakie tworzy trynitologia między judaistycznym i chrześcijańskim sposobem myślenia. Te dwa sposoby myślenia próbowano pogodzić, uciekając się do spekulacji, i to wysoce abstrakcyjnych. Przy okazji pokazało się – i to jest najbardziej znamienym znakiem – jak wielka przepaść istnieje między racjonalną abstrakcją teologicznego myślenia a religijnym doświadczeniem wiary. Nie dziwi więc, że ostateczne wyobrażenia o trzech Postaciach (ikonograficznie o dwóch Mężczyznach i Gołębiczy) przestłoniły wszelkie ściśle teologiczne rozróżnienia i swą prostotą zdeterminowały chrześcijański obraz Boga.

W różnych teologicznych środowiskach pojawia się dziś pytanie: czy wyobrażenia o troistym Bogu mają szersze czy nawet powszechne znaczenie? D. Tracy w jednym ze swoich opracowań pokazuje, że współczesna dyskusja na temat monoteizmu przebiega w trzech kontekstach: chrześcijańsko-teologicznym, filozoficznym i religijno-fenomenologicznym. Kontekst chrześcijańsko-teologiczny wydaje się być w okresie przejściowym. Z jednej strony klasyczna teologia Trójcy Świętej zdaje się być głęboko zakotwiczona we wszystkich wielkich denominacjach chrześcijańskich, z drugiej strony – zrodziły się nowe ujęcia teologiczne i nowe formy pobożności, w których obraz troistego Boga jest mało wyraźny. W kontekście filozoficznym pojęcie troistego Boga żyje w pewnej izolacji i trudno mu nawiązać wspólny język ze współczesnymi pytaniami na temat Boga. W kontekście religijno-fenomenologicznym o wierze w Trójjedynego Boga tylko się wzmiankuje. Wiarę tę traktuje się jako wyraz szczególnego rozwoju chrześcijańskiego pojęcia Boga¹².

W obecnym okresie, kiedy wielkie religie na nowo i wspólnie próbują stawiać pytanie o Boga, specyficznie chrześcijańskie rozumienie Boga zdaje się być poważnie zagrożone. Wielu chrześcijańskich teologów, włączając się we współczesną dyskusję na temat Boga, dobrowolnie lub mniej dobrowolnie ulega presji współczesnego języka, który stara się być językiem międzyreligijnym. Jedni pod naporem argumentów w chrześcijańskim pojęciu Boga akcentują tylko Jego jedność i jedyność, inni uważają – trochę naiwnie – że musimy się najpierw pojednać w nauce o jedynym Bogu, a potem możemy do niej dołączyć wiarę w troistego Boga jako swego rodzaju chrześcijańskie dopełnienie.

Wydaje się, że obecny etap teologicznej świadomości chrześcijan domaga się zmian w myśleniu o Trójcy Świętej. Tworzenie nowego chrześcijańskiego obrazu Boga nie może, oczywiście, rezygnować z dziedzictwa nauki Objawienia, niemniej winien dzisiaj uwzględniać również założenia i cele mające znaczenie także dla innych religii.

¹² Por. H. HARING, *Der christliche Glaube an den dreifaltigen Gott*, „Concilium”, 31 (1995) 2, 116.

2. Triadyczny impuls chrześcijańskiej wiary dla dialogu międzyreligijnego

W historii chrześcijaństwa jeszcze przed rozwiniętą trynitologią praktykowano wiarę, która opierała się na trzech stałych podstawowych elementach. Patrząc na początki chrześcijaństwa, można zauważyć, że w pewnym politycznie, społecznie i kulturowo określonym momencie historii grupa ludzi zainspirowanych przez Mistrza Jezusa odkryła w nowy sposób, kim jest Bóg w ich konkretnych egzystencjalnych uwarunkowaniach życiowych, co daje im mesjańska nauka i przykład życia Jezusa, i co ostatecznie oznacza, że Bóg jest tu i teraz obecny. Te nowe odkrycia prowadziły do nowych doświadczeń – nieporównywalnych z dotychczasowymi¹³. One zostały zebrane i „sformalizowane” w Symbolu Apostolskim jako wiara w „Ojca”, „Syna” i „Ducha Świętego”. W szerszej religiologicznej perspektywie można je interpretować jako trzy wymiary wiary określone kategoriami: zaufania, wolności i historycznej identyfikacji. W oparciu o te kategorie chrześcijańskiej teologii łatwiej tworzyć płaszczyzny dialogu z innymi religiami.

2.1. Zaufanie

Kategoria zaufania wiąże się z wiarą w Jahwe – Boga Abrahama, nazywanego w chrześcijaństwie „Ojciec”, a w islamie „Allah”. Posługuje się ona także określeniami „Pan”, „Wszchemogący”, „Stwórca wszechrzeczy”, „Rządca wszelkiego stworzenia”. Do tych podstawowych określeń odwołują się religie powołujące się na Abrahama. Bóg w tych religiach czczony jest jako jedna wszystko przewyższająca „Osoba”, której obrazem i podobieństwem jest człowiek. To wyobrażenie wypływa z przeświadczenia, że każdy człowiek został przez Boga wybrany, by realizował powierzone mu cele zgodnie z wolą Boga. Relacja między Bogiem a człowiekiem jest relacją opartą na wierności i zaufaniu. Te więzy człowieka z Bogiem, to zaufanie Bogu jest tak silne, że ze względu na nie człowiek potrafi kochać nawet swego nieprzyjaciela czy też ponosić ofiary lub cierpieć. Kiedy na przykład w judaizmie, islamie czy chrześcijaństwie pojawiają się głosy wzywające do reformy, to zawsze jest ona rozumiana jako potrzeba większego radykalizmu wiary, a więc do jeszcze większej niż dotychczas wierności i zaufania Bogu¹⁴. Nie bez podstaw podstawowe religijne doświadczenie człowieka ujmuje się właśnie w kategoriach ufności i wiary. Bóg bowiem jest niepojętym „Ty”, które dało nam początek i ku któremu zmierzamy. Akt religijny odnajduje swą

¹³ Zob. E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen: Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg 1977.

¹⁴ Zob. K.-J. KUSCHEL, *Streit um Abraham. Was Juden, Moslems und Christen trennt – und was sie eint*, München 1994.

pełnię nie wtedy, gdy jest ukierunkowany na bezosobowe *sacrum*, ale gdy jest spotkaniem z osobowym „Ty” Cały Stary i Nowy Testament obrazują dialogowy charakter aktu religijnego opartego na zaufaniu.

Jak wspomniano, „Ojciec”, „Wszchemogący”, „Wszchemocny”, „Pan” to tylko niektóre z możliwych symboli zwracania się do boskiego „Ty” Oczywiście pojęcie „Ojciec”, jeżeli zabraknie jezuologicznego kontekstu, może zostać zawężone i stać się androcentryczną metaforą, ale to nie jest w tym momencie rozstrzygające. O wiele ważniejszym jest, że doświadczenie boskości jako „Ty” wskazuje, że podstawowy wymiar boskości ma charakter dialogiczny. Doświadczenie boskiego „Ty” jest spotkaniem z kimś osobowym, z kimś, kto stoi naprzeciwko nas, kto nas poznaje, akceptuje i kocha, wobec którego my także czujemy się osobami. Ta metafora boskiego, niewyraźnego „Ty” dobrze charakteryzuje religie prorockie. One wszystkie zwracają się z pełnym zaufaniem do Boga, jako jedyne Stwórcy nieba i ziemi, od którego woli zależy wszelkie istnienie. Ten „Bóg” jest ponad światem, jest transcendentny. On niejako potwierdza istnienie świata, który jako tylko w pewnym stopniu autonomiczna rzeczywistość różni się od swego Stwórcy.

Postawa zaufania wiąże się z postawą dialogu. Bóg mówi do człowieka, daje mu swoje przykazania i żąda ufnej odpowiedzi. Wobec boskiego, niewyraźnego, osobowego „Ty” człowiek nie powinien milczeć, ale postawą wyznawcy dawać odpowiedź ustami i sercem¹⁵. Dlatego religie prorockie zawsze dbały o to, by do Boga zwracać się słowami modlitwy, a także o Nim opowiadać. Mówienie o Bogu i mówienie do Boga, jak i pytania o ludzką wolność i kształt ludzkiej przyszłości, są bliskie każdej religii¹⁶. Miłość, przeznaczenie, przebaczenie i bezwarunkowa afirmacja, czyli tematy istotne dla każdego człowieka, także religie niechrześcijańskie wiążą z tym, co boskie.

W zaufaniu do transcendentnego „Ty” jako podstawowym doświadczeniu wspólnym wszystkim prorockim religiom wyróżnić można specyficznie chrześcijański akcent, jest nim poczucie wewnętrznej wolności. Kategorię wolności wiąże się w chrześcijaństwie z wiarą w obecność i moc działania Ducha Świętego.

2.2. Doświadczenie wolności

Pierwotne chrześcijaństwo ukształtowało własną tożsamość w czasie mającym niezwykle silną świadomość terażniejszości. Był to czas apokaliptyczny, kiedy umysły wielu miotały się między zwątpieniem a utopijną nadzieją, między wolą siłowego wprowadzania nowych porządków a prawie bezwonną obojętnością zostawiającą wszystko w rękach Boga. Trzeba było odpowiedzieć na prorockie pytania: Czy Bóg jest tu i teraz obecny? Czy nowe życie już zostało darowane?

¹⁵ Por. „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz... i w sercu swoim uwierzysz... – osiągniesz zbawienie” (Rz 10,9).

¹⁶ H. HÄRING, *dz cyt.*, 119n.

Jezus rozwiewa wszelkie wątpliwości mówiąc, że królestwo Boże już zaczęło istnieć. Zwłaszcza w przypowieściach Jezusa ten ukryty początek królestwa Bożego odgrywa szczególnie wielką rolę: teraz chromi chodzą, ślepi widzą a więźniowie zostają uwolnieni (Łk 4,18n), teraz został zesłany tak długo oczekiwany Duch Boży (Dz 2,1-41), teraz wszystkie przeciwieństwa zostały przezwyciężone (Ga 3,28) i zostaliśmy wyswobodzeni do wolności (Ga 5,1).

Wiara w Boga (Jahwe) prowadziła we wczesnym chrześcijaństwie do poczucia wolności przekraczającego wszelkie granice. To bezwarunkowe zaufanie do Boga przyjmowało pewien codzienny kształt – stawało się krytycznym samozaufaniem i wewnętrzną pewnością siebie. We wolności wierni upatrywali boską moc, która była zarazem fundamentem postawy otwarcia na przyszłość. W świadomości chrześcijan zmniejszył się dystans między tym, co boskie, i tym, co ludzkie, między transcendencją a immanencją Boga. W podobnym duchu reprezentant teologii wyzwolenia G. Gutierrez powie dziś, że doświadczamy Boga naszej wieczności, kiedy „tu i teraz” pijemy z naszych własnych źródeł¹⁷

Nie ulega wątpliwości, że chrześcijańskie *Credo* także z takim doświadczeniem Boga „tu i teraz” może włączyć się w dialog międzyreligijny. Rewolucyjność tego doświadczenia odkryto ponownie w ostatnim okresie zwłaszcza w tzw. teologii wyzwolenia. Przyczyniło się ono nawet do wewnątrzchrześcijańskiego niepokoju. Przyszłość, królestwo Boże, wolność, pojednanie między mężczyzną a kobietą, pojednanie między człowiekiem a naturą, odejście od relacji opartych na sile i przemocy, wiara w pomoc Boga we walce z mocami zła i śmierci – wszystkie te obrazy i przekonania prowadzą do nowego odkrycia obecności Boga. Zaufanie Bogu staje się źródłem doświadczenia wolności w nas samych i w naszej historii. A w sumie jest to niczym innym, jak właśnie chrześcijańską wiarą w twórczą obecność Ducha Świętego¹⁸.

Spory w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dotyczące rozumienia Ducha Świętego i potrzeba rozstrzygnięć soborowych są wyrazem trudności związanych z pojęciem Trójjedynego Boga, w tym także i samego Ducha Świętego, którego podmiotowość i osobowość również teksty Pisma Świętego nie od razu i nie zawsze jednoznacznie wyrażały¹⁹. Na kartach Biblii Starego Testamentu Duch

¹⁷ TENZE, *Aus der eigenen Quelle trinken*, München – Mainz 1986.

¹⁸ Por. E. BORGMAN, *dz. cyt.*, 202-228.

¹⁹ Po dziś dzień właściwe pojęcie Ducha Świętego należy do istotnych problemów teologii. Na początku naszego wieku E. SCHADER pisze: „Die Geistfrage (...) ist die theologische Kernfrage” *Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre*, Leipzig 1916, 11. Podobne stwierdzenie można spotkać u współczesnych teologów. Zob. np. W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 501-517; Y. CONGAR, *Im Geist und im Feuer*, Freiburg i. Br. 1987, 63-83. H.J. KRAUS, *Heilige Geist. Gottes befreiende Gegenwart*, München 1986, 106-134; J. COMBLIN, *Der Heilige Geist. Gott, der sein Volk befreit*, Düsseldorf 1988; *Duch, który jednoczy*, red. M. MARCZEWSKI, Lublin 1998; R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty*, tł. M. Tarnowska, Kraków 1998; L. BOUYER, *Duch Święty Pocieszyciel*, tł. A. Liduchowska, Kraków 2000.

Święty nie został objawiony jako osoba, ukazywany jest w kategoriach mocy wychodzącej od Boga. W miarę dojrzewania biblijnej pneumatologii, zwłaszcza w Nowym Testamencie, dostrzega się Go bardziej w kategoriach osobowych, akcentuje się Jego podmiotowość wyrażająca się w różnych działaniach. Zwłaszcza teksty św. Pawła i Jana są tego dowodem. Św. Jan napisze wprost „Bóg jest Duchem” (J 4,24), a św. Paweł „Panem jest Duch” (2 Kor 3,17)²⁰.

Podczas, gdy boskie „Ty” jawi się jako uniwersalna i transcendentna jedność, tak immanentny Duch jawi się jako wszystko obejmująca i przenikająca obecność. W szerokim kontekście religiologicznym „duch” jako podstawowy symbol tajemnicy boskości nie jest rozumiany jak w klasycznej metafizyce jako coś a-materialnego, ale jako trudny do ujęcia czy określenia element, który sprawia, że dana istota żyje – „element ożywiający”, „tchnienie Boga”. Symbol ten wskazuje na pierwotne religijne doświadczenie, które wiąże wszystkie religie. To, co „boskie”, jest duchowe lub posiada przynajmniej duchowy wymiar. Jest ono obecne wszędzie: w sercach ludzi i w całym wszechświecie.

Interpretacja ducha – w zależności od kontekstu religiologicznego – jest szeroka i otwarta. W monoteistycznych tradycjach interpretacje słowa „duch” odwołują się najczęściej do kategorii wspólnoty i miłości. „Duch” rozumiany jest jako rzeczywistość boska w jej nieuchwytności, niewyraźności i obecności²¹. Cześć wobec Boga jako „Ducha” prowadzi do teologii negatywnej, ale może także owocować nadmiarem słów, ponieważ żadne ujęcia nie są w stanie adekwatnie wyrazić, kim On jest.

Zamykając analizy na temat doświadczenia wolności i działania Bożego Ducha, można postawić retoryczne pytanie, czy właśnie do misji chrześcijan nie należy to, żeby w dialogu między prorockimi religiami uwrażliwiać na zbawczą obecność Bożego Ducha w historii. W tym momencie trzeba także zapytać, kie-

²⁰ Według św. Pawła „Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2,10 n); On woła w nas „Abba, Ojciec!” i zaświadcza, że jesteśmy dziećmi Bożymi (Rz 8,15n); On przychodzi z pomocą naszej słabości i przyczynia się za nami (Rz 8,26n); On udziela każdemu ze swoich darów tak, jak chce (1 Kor 12,11). Nie wypełnia więc tylko poleceń kogoś innego, nie rozdaje tylko darów kogoś innego, ale działa i rozdaje dary według własnej woli jako wolna w swych decyzjach osoba. Razem z Bogiem Ojcem i Synem Bożym Jezusem Chrystusem tworzy Trójcę (1 Kor 12,4-6; 2 Kor 13,13), stąd też Jego „osobowość” ma te same podstawy, co Ojca i Syna. Na inne momenty zwraca uwagę św. Jan Ewangelista, kiedy określa osobowe cechy Ducha Świętego i Jego relacje z Chrystusem i Bogiem Ojcem. Duch jest *Parakletem*, Poczycicielem, obrońcą, który stoi po stronie uczniów. On uczy i przypomina (14,26); daje świadectwo o Jezusie (15,26; 1J 5,6), objawia Go (16,13n) i uwielbia (16,14). Obok Jezusa, który również jest *Parakletem* (1 J 2,1), jest Duch Święty „innym Poczycicielem” (14,16), a więc i osobą, podobnie jak Jezus. On zostaje przez Ojca i przez Jezusa posłany (14,26). Jego obecność równoznaczna jest z obecnością Jezusa wśród uczniów (16,7). Według J 14,16-23, Jezus zapowiada potrójne przyjście: Poczyciciela (w. 16), siebie samego (w. 18), Ojca i siebie samego (w. 23). Przy okazji Jan daje jasną wypowiedź na temat Trójcy Świętej.

²¹ H. HARING, *dz. cyt.*, 119; por. H. KÜNG, *Existiert Gott?*, München 1978, 690-694.

dy i jak doświadczenie wolności w Duchu Świętym oparte na zaufaniu do transcendentnego „Ty” staje się historyczną realnością?

2.3. Historyczna identyfikacja

Pytanie o historyczną identyfikację prowadzi do trzeciego wymiaru chrześcijańskiej wiary, tj. wiary w Jezusa Chrystusa. Charakterystycznymi dla tego wymiaru wiary nie są zaufanie i wolność same w sobie, ale ich miejsce w pewnym wydarzeniu. Chodzi o historyczną identyfikację Boga z Jezusem z Nazaretu i o Jego naśladowanie. Chrześcijanie rozumieją historię Jezusa Chrystusa jako ich mesjańską historię. Historia życia Jezusa stanowi miarę ich zaufania i ich wolności. Jezus jest bowiem ostatecznym obrazem, ostateczną mądrością, ostatecznym słowem Boga. W Jezusie działa sam Bóg.

Historyczna identyfikacja Boga, jaką jest Jezus Chrystus, jednoznacznie odróżnia chrześcijaństwo od wszystkich innych religii. W tej identyfikacji, która stwarza pewną jednoznaczność i działa na wyobraźnię, leży moc i słabość chrześcijaństwa. Bóg uzewnętrznia się w prawdziwie ludzkim obrazie. Tylko ten, kto odkrył moc tej podstawowej identyfikacji, może również zrozumieć jej wysoce symboliczny wymiar. Całość biblijnej symboliki zostaje przeniesiona na Jezusa. W Nim dostrzega się Nosiciela Ducha, Mesjasza, Syna Bożego, boskie ucieleśnione Słowo. Pewne ryzyko związane z tą symbolizacją tkwiło i tkwi w jej ekskluzywności a następnie także w jej metafizycznej, tzn. niehistorycznej interpretacji.

W dialog międzyreligijny najtrudniej włączyć właśnie tę trzecią podstawową metaforę – „wcielone Słowo”, tzn. Boga, który w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem, czy też w perspektywie religiologicznej to, co boskie, które weszło w historię ludzkości i przyjęło realną postać. W chrześcijaństwie z tą postacią jest utożsamiany Jezus z Nazaretu. Ale właśnie ta boska pozycja Jezusa prowadzi do sprzeciwu ze strony innych religii. Można więc pytać, czy to jest w ogóle możliwe i teologicznie uprawnione, by konkretnego historycznego człowieka wprowadzić w sferę podstawowej symboliki Boga, niwelując poniekąd granice między Bogiem a człowiekiem? W tym pytaniu zdaje się też mieścić źródło różnic między wczesnochrześcijańskim triadycznym impulsem a rozbudowaną późniejszą trynitologią.

Aby zneutralizować aprioryczny sprzeciw, zwłaszcza judaizmu i islamu, wobec pozycji, jaką zajmuje Jezus z Nazaretu w chrześcijaństwie, dialog z innymi religiami nie powinien rozpoczynać się od pytania, co znaczy Jezus Chrystus dla nas chrześcijan, ale od pytania, czy w ogóle Boga lub to co boskie możemy spotkać w pewnej historycznej postaci. Czy nie może to być boska „Mądrość”, która według biblijnej tradycji mieszka między „synami ludzkimi” (por. Prz 8,22-31)? Czy nie może to być Boże Słowo, które stało się ciałem (por. J 1,1)? Czy nie mogą to być konkretne, historyczne objawienia, które także w innych religiach

mają miejsce? „Słowo”, „Mądrość”, „Objawienie” mogą być rozumiane jako konkretne słowa, czyny, pisma, w których Bóg uniża się i przyjmuje realną postać. Bóg mieszka wśród nas w konkretnej ludzkiej historii. Określając rzeczywistość transcendentną jako nieziemską czy nadnaturalną, nie twierdzi się, że ona nie ma nic wspólnego z tym światem. Ona może i powinna być doświadczana właśnie w tym świecie. Każde z historycznie możliwych do opisanego zdarzeń jest samo w sobie niczym, jest tylko historycznie przypadkowym produktem, ale równocześnie w perspektywie wiary przeniknięte jest tym, co boskie. Bez tej wiary Bóg nie byłby prawdziwym Bogiem, gdyż byłby pozbawiony historycznej mocy.

* * *

– Chrześcijańska wiara w Trójjedynego Boga wyrosła z pewnego triadycznego impulsu: zaufania, doświadczenia wolności i naśladownictwa. W tradycji chrześcijańskiej, jakby motywowanej powyższymi wymiarami wiary, ukształtowały się trzy podstawowe symbole dla Boga: niewyraźalne „Ty”, duch i wcielone Słowo. Każdy z tych trzech podstawowych symboli stwarza pewną podstawową religiologiczną orientację dla naszego mówienia o tym, co boskie. Z żadnego z nich nie można zrezygnować, gdyż dopiero razem tworzą pewne ramy strzegące tajemnicy boskości. Te podstawowe symbole związane z chrześcijańskim rozumieniem Boga należałoby dziś więcej dostrzegać w perspektywie dialogu międzyreligijnego i włączyć je weń.

– Jeden i ten sam Bóg jest naszym ponadczasowym, wiecznym odniesieniem, terażniejszą głębią świata i ucieleśnioną historią. Jako Stwórca już bowiem zawsze istniał i zawsze będzie istnieć, jako Duch działa w nas, a jako Słowo ucieleśnione w historii idzie z nami w przyszłość. Za każdym razem On jest jednym i tym samym Bogiem, którego jednak nigdy nie można pojąć, nie można związać z jakimś miejscem lub czasem. Wszystko, co o Nim mówimy, jest fałszywe, jeśli korygująco nie uwzględni się równocześnie innych aspektów.

– Dane historyczne pozwalają stwierdzić, że nowotestamentalna i wczesnochrześcijańska nauka o Ojcu, Synu i Duchu dopiero później została przeniesiona na wewnątrzboską triadyczność i z nią związana. Wtedy też nie koncentrowano się już tyle na relacjach Jezusa Chrystusa czy Ducha do Boga, ile zaczęto precyzować „wewnątrzboskie” relacje. „Zewnętrzna”, historiozbawczą, ekonomiczną Trójcę złożoną z Ojca, Syna i Ducha uzasadniano troistością wewnątrzboską, immanentną.

– Troistość czy trójjedyność Boga stała się paradoksalnym symbolem, który wskazuje, że transcendentne „Ty” pozostaje dla nas ukryte w beczasowości, ale i w historii. Symbol ten nie pozwala na oddzielanie kategorii transcendencji, immanencji i historyczności. Bóg – także jako ten objawiony w Jezusie Chrystusie – jest swego rodzaju sakramentem, w którym On nam siebie objawia i daje, ale i sakramentem, w którym swoją boskość ukrywa.

– Jeśli chrześcijańska wiara realizuje się w zaufaniu, w doświadczeniu wolności i naśladownictwie, jeśli Boga spotykam nie tylko „po tamtej stronie”, ale także w sobie i w ziemskiej historii, to specyfiką chrześcijańskiej tradycji, którą można ubogacić partnerów dialogu międzyreligijnego, jest uwrażliwienie antropologiczne. Dla chrześcijan człowiek jest nośnikiem boskich tajemnic.

Christliche Trinitätslehre und interreligiöse Dialoge

Zusammenfassung

Das Gottesbild des christlichen Glaubens trägt paradoxe Züge. Einerseits glauben Christen eindeutig an den einen persönlichen Gott: Er hat Himmel und Erde erschaffen und in seiner Vorsehung lenkt die Welt. Diese Auffassung teilt der christliche Glaube vorbehaltlos mit dem Judentum und dem Islam. Andererseits kennt das Christentum das Bild eines dreifältigen Gottes. Zwar sind damit keine drei Götter gemeint, aber wir Christen glauben an einen Gott „in drei Personen,“. Im Einen Gott sind also drei Personen. Diese Lehre wurde immer als undurchdringliches „Geheimnis,“ umschrieben; sogar die Zahlen „eins,“ und „drei,“ sollen nur noch analog zu verstehen sein. Aber eine letzte Versöhnung der Aussagen gelang nie.

Der Glaube an drei „Personen,“, vor allem an die Göttlichkeit Jesu, widerspreche dem Grundansatz des Jahweglaubens. Es sei unannehmbar, einen Menschen Ihm, dem Einen Gott der Väter, gleichzusetzen. Der Islam wird später mit vergleichbarer Entschiedenheit reagieren. Er wird sich nie damit abfinden, dass die göttliche, unaussprechliche Einheit des Allbarmherzigen bezweifelt wird: „Gott ist doch ein einziger Gott. Gepriesen sei Er und erhaben darüber, dass Er ein Kind habe,“ (Sur 4,171).

Im Christentum gab es schon vor der Trinitätstheologie eine einfache Glaubenspraxis, die von Anfang an drei elementaren Fixpunkten verankert war. Der christliche Glaube erwächst aus einem triadischen Impuls: von Vertrauen, Freiheitserfahrung und Nachfolge. Diese Neuentdeckung hat zu neuen, ungemein reichhaltigen Erfahrungen geführt. Sie sind im Apostolischen Glaubensbekenntnis als Glaube an den „Vater,“, den „Sohn,“ und den „Heiligen Geist,“ zusammengefasst und formalisiert. Sollte es nicht möglich sein, auch in anderen Religionen eine solche „triadische Struktur,“ von Vater, Sohn und Geist zu finden?