

WOJCIECH KLUJ OMI

AZJATYCKIE PRÓBY WYJAŚNIENIA PRAWDY O TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Prezentację tematu rozpoczniemy od dwóch przykładów podanych przez abp. Władysława Michała Zaleskiego, który w latach 1890–1916 pełnił w Indiach funkcję delegata apostolskiego. Pewnego razu, jak podaje w swoich wspomnieniach, zapytał miejscową dziewczynkę ile jest osób w Trójcy Przenajświętszej i usłyszał taką odpowiedź: „Trzy, Ojcie, staruszek, młodzieniec i mały ptak”. Przytoczył też odpowiedź, którą usłyszał od pewnego starego misjonarza. Na podobne pytanie o liczbę Osób Trójcy podczas katechezy inna dziewczynka odpowiedziała: „Dwie”. „Jak to dwie? – zapytał. – Przecież uczyłaś się w katechizmie, że Bóg jest w trzech osobach”. A mała, nie chcąc proboszcza skompromitować przed innymi dziećmi, szepnęła mu na ucho: „Tak Ojcie, ale katechizm był drukowany w 1882 r. Wówczas były trzy, ale ten stary z wielką siwą brodą musiał już dawno umrzeć”¹.

Sobór Watykański II w dekrecie o działalności misyjnej *Ad gentes* opracował wyraźnie trynitarnie podstawy misji. Wielokrotnie były one prezentowane w różnych publikacjach, również w języku polskim, więc tylko skrótowo przypomnijmy, że wpisując się w nurt już wcześniej obecny w protestanckiej misjologii podkreślający wymiar *missio Dei*, czyli Bożej inicjatywy w działalności misyjnej, refleksję nad misjami powinniśmy rozpoczynać od pochylenia się nad tajemnicą Boga w Trójcy Świętej Jedyne go objawionego nam przez Jezusa

WOJCIECH KLUJ OMI – dr hab., prof. nadzwyczajny UKSW; Dyrektor Instytutu Dialogu Kultury i Religii UKSW, Przewodniczący International Association of Catholic Missiologists, członek International Association for Mission Studies oraz Stowarzyszenia Misjologów Polskich.

¹ *30 lat w Indiach. Pamiętniki ks. Władysława Michała Zaleskiego, delegata apostolskiego*, wybór i oprac. I. Rusinowa, Warszawa 1997, s. 160, za: B. Maik, *Rola patriarchy Władysława Michała Zaleskiego w dojrzywaniu Kościoła w Indiach*, Warszawa 2002, s. 81 [mps].

Chrystusa (DM, n. 2)². W tym tekście zatrzymamy się jednak nie tyle nad trynitarnymi podstawami misji, co bardziej na próbie wyjaśnienia misterium Trójcy Świętej w kontekście misji prowadzonych na kontynencie azjatyckim. Oczywiście w ramach artykułu mogą to być tylko wybrane przykłady.

Na początku tego tekstu warto przypomnieć fakt, że główne zręby formułowania prawd trynitarnych zostały doprecyzowane w Azji, choć w kręgu kultury greckiej. To przecież na pierwszych soborach powszechnych, zwłaszcza nicejskim (325) i pierwszym konstantynopolskim (381) na terenie dzisiejszej Turcji formułowano prawdy o dwóch naturach w Jezusie Chrystusie oraz o trzech Osobach Boskich. To w Azji przecinały się drogi dyskusji, jak pojęcia *prosopon*, *usia* czy *hypostasis* mogą być stosowane w odniesieniu do tych podstawowych prawd wiary. Zresztą same słowa nie były jednoznacznie określone na początku dyskusji i dopiero w jej trakcie zyskiwały swoje późniejsze znaczenie.

Współcześnie na gruncie języka polskiego coraz częściej pojawia się termin „teolingwistyka”³. Nie wchodząc w niniejszym opracowaniu w teoretyczne podstawy zagadnienia, chcemy ukazać kilka przykładów problemów pojęciowych, które pojawiły się przy niektórych azjatyckich próbach wyjaśnienia tak podstawowego pojęcia chrześcijańskiej wiary, jakim jest Trójca Święta. Prawda ta pierwotnie została wyrażona w języku i kulturze greckiej⁴ i nie zawsze łatwo łączy się z horyzontem doświadczenia azjaty-

² W polskiej literaturze misjologicznej częściej powtarzane to jest za pierwszym tłumaczeniem z 1967 r.: „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury, ponieważ swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania Syna i z posłania Ducha Świętego”. W odnowionej wersji z roku 2002 zdanie to brzmi: „Pielgrzymujący Kościół z natury swojej jest misyjny, ponieważ bierze początek z misji Syna i misji Ducha Świętego, zgodnie z zamysłem Boga Ojca”. Szkoda, że w tym nowym tłumaczeniu nie uwzględniono bogactwa polskich terminów: misje – posłannictwo – posłanie, które zostało już wcześniej rozpracowane (por. np. W. Kowalak, *Misja – posłannictwo – misje*, „Nurt SVD”, 1997, nr 3, s. 35–43) i wszystko przetłumaczono jako „misje”. W oryginale jest to: *Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est, cum ipsa ex missione Filii missioneque Spiritus Sancti originem ducat secundum Propositum Dei Patri*.

³ Por. np. E. Kucharska-Dreiss, *Teolingwistyka – próba popularyzacji terminu*, w: *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji*, Gniezno 15–17 kwietnia 2002, red. S. Mikołajczak, T. Węclawski, Poznań 2004, s. 23–30; N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, Warszawa 1985; a bardziej w odniesieniu do zagadnień poruszanych w tym tekście por. np. A. Wierzbicka, *Jak można mówić o Trójcy Świętej w słowach prostych i uniwersalnych*, Lublin 2004.

⁴ Analogicznie prawda o transsubstancjacji (przemienieniu chleba i wina w Ciało i Krew Pana Jezusa) również klasycznie tłumaczona jest w oparciu o grecką filozofię hylemorfizmu (złożenie bytu z materii i formy).

kiego, zwłaszcza w kontekście wielu różnych religii. Wielu chrześcijańskich teologów azjatyckich próbowało się zmierzyć z problemem azjatyckiej konceptualizacji (i wizualizacji) Trójcy.

1. Próby wyjaśnienia prawdy o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym w dawnych katechizmach

1.1. Próby stworzenia pierwszych pojęć teologicznych w języku chińskim na podstawie steli z Xi'an (tzw. nestoriańskiej)⁵

Historia steli jest ogólnie znana, więc bez wchodzenia w szczegóły warto tylko ogólnie przypomnieć, że jest to kamienna tablica z inskrypcją z czasów dynastii Tang (618–907), mająca 197 cm wysokości, ustawiona na rzeźbionych żółwiach. W całości monument ma 279 cm wysokości, 92,5 cm szerokości u góry i 102 cm szerokości na dole. Na wierzchołku wygrawerowany jest tekst tytułarny: Pomnik Krzewienia w Chinach Religii Światłości. Stela ta została odkryta przez chińskich robotników w 1623 r. w okolicy dzisiejszego Xi'an w Chinach, stąd jej potoczna nazwa. Na tej czarnej, wapiennej płycie w 781 r. wyryty został chiński tekst edyktu tolerancyjnego cesarza Taizong z 638 r. W czasie prześladowań stela została zakopana⁶.

Nie będziemy tutaj omawiać całej teologii zawartej na tej steli ani całego opisu historycznego na niej się znajdującego. Jedynie za ks. Dariuszem Klejnowskim-Różyckim przyjrzymy się określeniu Trójcy Świętej⁷ na tym najstarszym zachowanym świadectwie wiary chrześcijańskiej w Chinach.

Na steli odczytać można: „Czyż taki nie jest nasz Bóg *Aloha*: Troista Jedność, tajemnicza osoba niezrodzona i prawdziwy Pan?” Pierwsze chiń-

⁵ Na podstawie D. Klejnowski-Różycki, *Pierwsze pojęcia teologiczne w języku chińskim na nestoriańskiej steli z Xi'an*, „Chiny Dzisiaj”, 9(2014), nr 3–4, s. 51–59. Dla pogłębionego badania nieodzowną lekturą w języku polskim jest książka autorstwa wyżej wspomnianego D. Klejnowskiego-Różyckiego, *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych*, Opole 2012.

⁶ Por. szerzej np. T. Szyszka, *Meandry zamierzeń inkulturacyjnych w Chinach*, w: *Konflikty perspektyw w historii i praktyce misji*, red. P. Zając, Poznań 2009, s. 263–280; tenże, *Chińskie Oblicze Jezusa Chrystusa. Wystawa autorstwa ojca Romana Malka SVD. Inskrypcja steli „nestoriańskiej” z Xi'an*, „Nurt SVD”, 2014, nr 1, s. 87–121; W. Kluj, *Wizualizacja wiary na przykładzie sztuki chrześcijańskiej w Chinach*, w: *Wizualizacja a ewangelizacja. Przeszłość i teraźniejszość*, red. W. Cisło, D. Jaszewska, A. Piwko, Warszawa 2015, s. 201–215.

⁷ Nie jest to jedyny tekst trynitarny z tego okresu. Por. też np. *A Nestorian Motwa Hymn in Adoration of the Holy Trinity (8th c.)*, w: *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol. 1, red. R. Malek, Sankt Augustin 2002, s. 359–362.



Makieta steli z Xi'an na wystawie „Chińskie oblicza Jezusa Chrystusa”. Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie 2005–2006

skie zapisane określenie na Trójcę Świętą składa się z wyrazów: ja + trzy + jeden. Stanowią one swoisty neologizm, gdzie „ja” mogłoby oznaczać także „mój, moja”, albo skrótowno „nasza”. Słowo to występuje również w kolejnym miejscu „Tymczasem jeden awatar (osoba) naszej Trójcy”. Troista Jedność jest określana jako „Nasza Trójca”. Wydaje się – za ks. Klejnowskim-Różyckim – że to „nasza” nie wskazuje na znaczenie dzierżawcze, ale na specyfikę tej „Troistej Jedności”, której znaczenia sama nazwa nie wyczerpuje. Słowo „ja” może wskazywać na głęboką tożsamość jedynej troistości, która stanowi jakoś jedno „ja”. Być może jest to sposób starotestamentalnego zapisu

„Jestem, który Jestem”, tego Jedyne „Ja” istniejącego w sposób konieczny.

Słowo „Trójca” pojawia się także w kontekście Ducha Świętego: „Przekazując przez Ducha Świętego (Czysty Wiatr) inną osobę Trójcy, swą nową, niewysłowioną naukę...”. Interesujące też wydaje się połączenie Trójcy i Drogi (*Dao*). „Prawdziwa doktryna (Droga) jakże jest rozległa! Jej odpowiedzi są znikome. Jak trudno ją nazwać, aby objaśnić «Troistą Jedność»”. Tekst zapowiada trudność, niemożliwość wyjaśnienia dogmatu o Trójcy Świętej, tak jak trudno objaśnić, czym jest *Dao*.

W tym kontekście warto jeszcze zwrócić uwagę na określenie „osoby” jako *awatar*. Wyraźne tu są wpływy buddyjskie. Słowo *awatar* oznacza zstąpienie, zejście, inkarnację. W hinduizmie używane jest na określenie wcielania bóstwa, które zstępuje z nieba na ziemię w postaci śmiertelnej – ludzkiej, zwierzęcej lub innej w celu przywrócenia ładu na ziemi (*dharma*). Ze względu na brak pojęcia osoby pierwsi chrześcijanie chińscy odwoływali się do istniejącej terminologii buddyjskiej pochodzącej z hinduizmu. Słowo *fenshen* można przetłumaczyć jako *awatar*. Współcześnie tłumaczone bywa jako sobowtór. „Tymczasem jeden jest awatar naszej Trójcy, Mesjasz, który jest Świetlistym Panem Świata, ukazał swój prawdziwy majestat i ukazał się na ziemi jako człowiek”. Jest też więcej zapożyczeń językowych z terminologii buddyjskiej.

Trzeba jednak pamiętać, że słownictwo dotyczące kwestii osoby nie jest do końca określone w niniejszym tekście, ponieważ gdy jest mowa o Duchu Świętym, inny znak sugeruje termin osoby. Na podstawie obu terminów dotyczących Drugiej i Trzeciej Hipostazy Trójcy należy stwierdzić, że słowo, które można przetłumaczyć jako „osoba” jest odmiennie wyrażone dla każdej z osób, bardziej podkreślając ich odmienność niż podobieństwo w aspekcie „bycia osobą”.

1.2. Próby wyjaśnienia Trójcy / przełożenia pojęć przez Alexandra de Rhodes w XVII w.

Alexander de Rhodes SJ (1591–1660), misjonarz katolicki pochodzący z Francji, bardzo zasłużył się dla misji na terenie dzisiejszego Wietnamu. Był autorem m.in. katechizmu, nad którym tu się zatrzymamy przez chwilę, a także słownika języka wietnamskiego. Opracował alfabet wietnamski, który z pewnymi modyfikacjami jest używany do dziś. Po wielu latach pracy, z powodu prześladowań musiał uciekać i powrócił do Europy.

Jeśli chodzi o katechizm⁸, który chcemy krótko przeanalizować, to jedną z zasad jakie przyjął było założenie, aby nie mówić o Trójcy, zanim wpierw nie wykaże się błędu dotychczasowych wierzeń. Ponadto, zgodnie z zasadami jezuickimi, najpierw ukazał prawdę o Jezusie Chrystusie, ale sprawy o Trójcy nie zostawił na koniec. Sam de Rhodes zauważył, że w swym katechetycznym doświadczeniu nie miał większych problemów w objaśnianiu tej prawdy – pomimo jej niewyraźności – wśród wyznawców innych tradycji religijnych.

Od strony merytorycznej wyjaśnienie prawdy o Trójcy Przenajświętszej w katechizmie de Rhodesa jest dość tradycyjne, zasadniczo augustyńsko-tomistyczne. Wyjaśnia jedność istoty i troistość Osób Boskich równych w nieskończoności, ogromie, wieczności, mądrości, mocy, dobroci i sprawiedliwości. Wyjaśnia pochodzenie Syna zrodzonego przez Ojca (dodaje, że bez potrzeby matki) w Ojcowskim akcie samo-poznania. Używając analogii spoglądania w lustro, uczy że Bóg Ojciec kontempluje siebie w swej istocie jak w lustrze, w ten sposób tworząc doskonały obraz siebie samego, któremu komunikuje swoją istotę. Pochodzenie Ducha de Rhodes wyjaśnia stosując augustyński model wiecznej i wzajemnej miłości między Ojcem i Synem.

⁸ Opracowano na podstawie: P.C. Phan, *Mission and Catechesis. Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam*, Maryknoll 2005, s. 175–177.

Po przedstawieniu tego dość abstrakcyjnego wykładu wiary na temat Trójcy Świętej, który katechumeni mają przyjąć, można się zastanawiać co oni z tego zrozumieli. De Rhodes nie próbuje wyjaśnić tej centralnej tajemnicy naszej wiary obrazami czy pojęciami zaczerpniętymi z rodzimej kultury. Największy wkład de Rhodesa w teologię trynitarną polega nie tyle na nowym sposobie wyjaśniania tajemnicy, ale w dobranym słownictwie, które stworzył dla wyjaśniania tajemnicy Trynitarnej. Dwoma kluczowymi słowami są oczywiście „natura” i „osoba”. Na określenie natury de Rhodes użył chińsko-wietnamskiego słowa *tin*, które ma swoje korzenie w konfucjańskiej doktrynie *tin* jako woli Nieba/bóstwa. Cokolwiek więc chrześcijański Bóg „pragnie”, to jest naszą „naturą”.

Słowo „osoba” było o wiele trudniejsze do oddania. Nie było bezpośredniego wietnamskiego odpowiednika. De Rhodes wybrał więc słowo *ngoi*. Dosłownie oznaczało ono „tron”, jako wyrażenie *ngoi vua* (tron królewski) albo *ngoi chua* (tron pana). Zawiera ono poczucie dostojności i honoru dla osoby wysoko postawionej w społeczeństwie, a także rozróżnienie osób. Na oznaczenie Boga Trójjedynego de Rhodes używał określenia *Duc Chua Troi Ba Ngoi*, co dosłownie znaczyło „Czcigodny Pan nieba na trzech tronach”. Do dziś Wietnamczycy stale używają słów zastosowanych przez Rhodesa: *mot tinh* (jedna natura) i *ba goi* (trzy osoby). Chociaż *ngoi* wskazuje rozróżnienie osób, nie określa jednak równości między nimi. W katechizmie De Rhodes dodał więc, że trzy *ngoi* są równe między sobą: „Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem i *Spirito Sancto* jest Bogiem. Nie ma jednak trzech Bogów. Trzy osoby są jednym Bogiem, jednym Panem, tak w wieczności, ogromie, mądrości, mocy, nieskończonej dobroci, nieskończonej sprawiedliwości i wszystkim co jest nieskończone, są równi Ojciec, Syn i *Spirito Sancto*”⁹. Na określenie Ojca de Rhodes używał określenia *Duc Cha* (Czcigodny Ojciec) oraz *Duc Chua Deus Cha*, na Syna *Duc Con* (Czcigodny Syn). Na określenie Ducha Świętego de Rhodes nie stosował miejscowych pojęć, ale stosował określenie łacińskie.

Swoje wyjaśnienie misterium trynitarne kończy podkreślając jego znaczenie zbawcze i niepojętość. Aby podkreślić, że Trójca stanowi misterium zbawcze, ukazał ścisłą łączność między doktryną trynitarną i chrztem, podkreślając że jeśli w czasie chrztu nie będzie wspomniana Trójca, nie będzie

⁹ Tamże, s. 176. Na temat tłumaczeń pojęć chrześcijańskich na Filipinach zob. W. Kluj, *Problematyka tłumaczeń biblijnych, katechetycznych i liturgicznych na główne języki na Filipinach*, w: *W kręgu języka religii i wiary. Język. Religia. Tożsamość V*, red. G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska, Gorzów Wielkopolski – Szczecin 2011, s. 109–119.

odpuszczenia grzechów ani udzielenia łaski. Aby zilustrować niepojętość Trójcy, opowiada znaną historię spotkania św. Augustyna z dzieckiem, które próbuje przelać wodę z morza do małej dziury w ziemi. Wyjaśnienie kończy zachętą: „My więc, którzy kroczyliśmy śladami tego świętego, wierzymy mocno Boskim objawieniom, chociaż są przed nami zakryte i ponad naszym intelektem, tak abyśmy wierząc w nie na ziemi, mogli je kontemplować jasno w przyszłym wieku”¹⁰.

Podziwu godna jest próba de Rhodessa, który w swojej katechezie skierowanej do niewykształconych Wietnamczyków w XVII w. nie uciekał od tak trudnego pojęcia jak Trójca. Trzeba sobie uświadomić, że samo stworzenie / wybranie wyrazu na Trójcę, istotę, osobę, rodzenie, konsubstancjalność, Słowo, Duch Święty itp. sprawiało olbrzymie problemy.

2. Współczesne próby azjatyckiego przybliżenia prawdy o Trójcy Świętej na gruncie teologii chrześcijańskiej

W niniejszym opracowaniu¹¹ zaprezentujemy prace trzech teologów: Raimona Panikkar, Junga Young Lee oraz Masao Abe. Pierwszy próbuje się zmierzyć z tym zagadnieniem w odniesieniu do mądrości hinduizmu, drugi do taoizmu, trzeci do buddyzmu. Ponieważ pierwszy z nich był teologiem katolickim i był o wiele bardziej znany od pozostałych, poświęcimy mu więcej miejsca.

2.1. Raimondo Panikkar¹² i próba wyjaśnienia Trójcy Świętej pojęciami zaczerpniętymi z hinduizmu

W świetle panikkarowskiej wizji teologii trynitarnej, być może najbardziej odważną jego próbą jest przymiarka do ukazania hindusko-chrześci-

¹⁰ Phan, *Mission and Catechesis*, s. 177.

¹¹ W tej części zasadniczo za artykułem: P.S. Chung, *The Asian Pursuit of Trinitarian Theology in a Multireligious Context*, „Journal of Reformed Theology”, 3(2009), s. 144–156. Paul S. Chung jest adiunktem przy Katedrze Misji i Światowego Chrześcijaństwa w seminarium luterańskim w St. Paul w Minnesocie w Stanach Zjednoczonych.

¹² Raimon Panikkar (1918–2010) – hiszpański teolog zaangażowany w dialog międzyreligijny z hinduizmem z perspektywy katolickiej. Jako syn Hindusa i hiszpańskiej katoliczki był ku temu szczególnie predysponowany. Rozgłoszyskował swoją książką *Nieznany Chrystus hinduizmu* (1964). W jego pracach na temat prób wyjaśnienia prawdy o Trójcy Przenajświętszej, szczególnie odnieść się warto zwłaszcza do: *The Trinity and World Religions* (Madras 1970); *The Trinity and the Religious Experience of Man* (New York 1973). Inne jego książki: *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion* (Grand Rapids 1997).

jańskiej duchowości w ramach chrześcijańskiego rozumienia Boga. Widać to już w jego wczesnych latach, gdy ukazała się jego przełomowa książka *The Trinity and World Religions* (Madras 1970). Narzuca on zarówno strukturę trynitarną na hinduizm, jak i strukturę adwajtyjską (nie-dwoistości) na chrześcijaństwo. Zarówno „Trójca”, jak i „adwajta” stają się alternatywnymi symbolami kosmo-te-andry-cznego¹³ Misterium Boga. Panikkar twierdzi wręcz, że „Trójca” może być uważana za skrzyżowanie, w którym spotykają się autentyczne duchowe wymiary wszystkich religii.

W tej wewnątrz-religijnej strukturze Trójcy Panikkar identyfikuje Ojca chrześcijańskiej Trójcy z Brahmanem hinduizmu (także z Dao taoizmu). Ojciec jest transcendentny i bezimienny, poza wszelkim imieniem. W centrum uwagi Panikkara skupia się uniwersalność doświadczenia i rzeczywistości trójkąta świadomości „ja”, „ty”, „my”. Nie ma możliwości „ja” bez „my”, które z kolei nie może istnieć bez „ja” i „ty”. „Ja” może się odnieść do „ty” tylko w duchu „my”.

Syn jest absolutnym „Ty”. Tylko od Syna możemy wiedzieć o Ojcu. O Ojcu samym w sobie nie możemy nic powiedzieć. W Ojcu apofatyzm (kenoza lub buddyjskie sunyata) bytu jest rzeczywisty, radykalny i totalny. To, że Ojciec rodzi Syna, oznacza, że istnieje totalne rodzenie, w którym Ojciec oddaje się całkowicie Synowi. Chodzi tu o rzeczywistość, którą Panikkar nazywa „Krzyżem Trójcy” lub „integralnym samo-ofiarowaniem się Boga”. Jest to Panikkarowa apropiacja chrześcijańskiej koncepcji *homousios* w wewnątrz-religijnym formułowaniu prawdy o Trójcy Świętej.

Panikkar zwraca się w kierunku Syna, traktując Go przede wszystkim jako osobę, na sposób duchowości personalizmu na drodze pobożności serca (*bhakti*). W pewnym sensie Panikkar łączy wewnętrzną „własność” Ojca, jaką jest milczenie, w polaryzacji z Synem jako Słowem. W tym sensie „Bogiem teizmu jest więc Syn, Bóg z którym możemy rozmawiać, wejść w dialog, w relację”.

W pewnym sensie w takiej wizji Panikkar gubi gdzieś historycznego Jezusa z Nazaretu, a podkreśla Chrystusa jako uniwersalnego Logosa, łączącego nieskończoność i skończoność. Chrystus jako misteryjny pośrednik jest obecny wszędzie, szczególnie w innych tradycjach religijnych. Chrystus nazywany jest hinduskim Iśwara, buddyjskim Tathagatą, a nawet hebrajskim Jahwe czy muzułmańskim Allahem. Tutaj, niestety, Panikkar gwałci inne religijne doświadczenia Ostatecznego Źródła w judaizmie,

¹³ Czyli rzeczywistości kosmiczno-bosko-ludzkiej.

islamie i buddyzmie przekształcając je w metafizyczną zasadę uniwersalnego Logosu lub Trójcy.

W końcu Panikkar mierzy się z tajemnicą Ducha poprzez koncepcję immanencji. Przypisuje hinduizmowi szczególną rolę w wyjaśnieniu tajemnicy Ducha. Tak jak Ojciec oddaje się całkowicie Synowi, tak i Syn nie zatrzymuje niczego z tego, co otrzymał od Ojca. To właśnie Duch sprawia, że ta kenotyczna relacja jest kompletna i skonsumowana. „Jeśli Ojciec i Syn nie są dwoje, nie są również jednością: Duch ich łączy i jednocześnie rozróżnia”.

W tym świetle Panikkar opisuje trzy aspekty boskości i trzy odpowiadające im formy religijnej duchowości. Ponieważ Ojciec wyraża siebie tylko poprzez Syna i sam w sobie nie ma słowa ani wyrażenia, dlatego zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo, a także islam są religiami objawienia Syna. Kultura zachodnia jest kulturą Słowa lub Logosu, kierującą się intelektualnym logosem Greków i Rzymian.

Jednak Orient ma inne sposoby percepcji, takie jak cisza i poczucie zanurzenia w jedności. Buddyzm może więc być określony religią milczenia Ojca. Kwestią trudną do wyjaśnienia dla Panikkara jest fakt, że hinduizm należy do niezróżnicowania ducha. W tym przypadku Panikkar zaciemnia tożsamość Trój-jedynego Boga w samoobronie i interpretacji poprzez objawienie Jezusa Chrystusa w obecności Ducha Świętego. W chrześcijańskim widzeniu Bóg Izraela objawia się w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego, w którym boska perychoreza znajduje się w centrum życia trynitarnego, a nie w perychorezie religii świata.

Co więcej, typologiczne uproszczenie Panikkara w światowych religiach (buddyzm jako religia Ojca, judaizm i islam jako religia Logosu) pozostaje otwartym polem pod teologicznym ostrzałem. Próbuje podważyć i zsumować różne duchowości religii świata w pojedynczą meta-narrację swojej zasady uniwersalnego Logosu lub Trójcy. Jego typologia buddyzmu jako religii milczenia Ojca powoduje wykorzenienie i pogwałcenie buddyjskiej zasady współzależnego współbrzmienia i etycznego współczucia. Judaizm i islam są w ten sposób zredukowane do religii Logosu, aby służyć drogocennemu schematyzmowi Panikkara. W każdym razie, łącząc i penetrując tajemnicę chrześcijańskiej Trójcy poprzez buddyjskie i hinduistyczne sposoby doświadczania ciszy i braku różnicy, Panikkar osiągnął adwajtystyczną strukturę trynitarną, którą nazywa radykalną Trójcą. Ten model radykalnej Trójcy ma strukturę promującą przełom w dialogu między religiami lub wewnątrz religii.

2.2. Jung Young Lee¹⁴, Trójca i taoizm

Podzielając zainteresowanie Panikkara, ale zmierzając w innym kierunku, Lee proponuje wschodnioazjatyckie rozumienie Boga w swojej interpretacji *Księgi przemian* (*Yi jing*) – tekstu szeroko czczonego we wschodnioazjatyckiej kulturze religijnej, szczególnie w Chinach, Japonii i Korei.

Lee twierdzi, że zachodni chrześcijanie często szukają wyjaśnienia stwierdzenia, że Bóg jest zarówno „jeden”, jak i „troisty”. Problem ten jednak – według niego – nie tkwi w doktrynie samej Trójcy, ale w tendencji postrzegania rzeczywistości w kategoriach wyłącznych, albo-albo. Trójca jest w swej istocie inkluzywnym jednym Bogiem, który jest jednak trzema odrębnymi osobami. Aby uchwycić ten fakt, potrzebujemy różnych kategorii pojęciowych, nie tylko do widzenia Boga, ale całej rzeczywistości. Azjatyckie filozoficzne koncepcje *yin* i *yang* mogą pomóc znaleźć wyjście z tego problemu. Opierając się na wschodnioazjatyckich tradycjach religijnych, Lee oferuje twórczą reinterpretację tej centralnej chrześcijańskiej doktryny. Pokazuje, w jaki sposób globalna perspektywa może oświetlić zachodnie konstrukcje teologiczne, gdy ustanawia konieczność kontekstualnego podejścia do doktryny o Trójcy.

Lee rozwija typologię teologiczną jako kontekst dla swojego projektu. Według niego trzy główne opcje dzisiejszej teologii chrześcijańskiej to teologia absolutu, teologia procesu i teologia przemian. Teologia absolutu jest – według Lee – dominującą formą teologii zachodniej (europejskiej). W tych ramach teologicznych Bóg jest rozumiany za pomocą statycznej koncepcji bytu (na przykład „niewzruszonego sprawcy”, odziedziczonego po greckiej filozofii).

Teologia procesu dla Lee jest przejściowym typem teologii od Boskiej substancji do Bożej zmiany. Lokalizuje się ona w połowie drogi między teologią absolutu a własnym projektem Lee, nazwanym przez niego teologią przemian. Teologia procesu zerwała z dominującym zachodnim poglądem Boga jako statycznego, niezmiennego, wiecznego i nieprzekraczalnego. Światopogląd Lee jest zgodny zarówno z myślą zachodnią, jak i wschodnią. Jednak teologia procesu zakłada liniowe rozumienie czasu, podczas gdy

¹⁴ Jung Young Lee (pisane też jako Yi Jeong Yong, 1935–1996) – teolog ewangelicki urodzony w tradycyjnej rodzinie chrześcijańskiej w Korei Północnej, w wieku 20 lat udał się do Stanów Zjednoczonych. W 1968 r. uzyskał doktorat z teologii na Boston University. Uczył na wielu uniwersytetach amerykańskich, a później również koreańskich. Od 1989 r. profesor teologii systematycznej na Drew University, gdzie stworzył Koreański Instytut Teologiczny. Napisał 15 książek i wiele artykułów koncentrując się na peryferiach jako perspektywie teologicznej. Na potrzeby tego artykułu ograniczamy się do książki *The Trinity in Asian Perspective* (Nashville 1996).

azjatycki czas widzenia (wg Lee) jest cykliczny. Lee oferuje więc teologię przemian jako ważną alternatywę dla teologii absolutu i teologii procesu.

Większość wschodnioazjatyckich filozofii religii można by nazwać komentarzami do Księgi Przemian (*Yi jing*), podobnie jak filozofie Zachodu można nazwać przypisami do Platona. Księga Przemian jest klasycznym dziełem literackim dotyczącym odkrywania zmian w sensie kosmo-antropologicznym i stwierdza, że przemiana jest podstawową cechą rzeczywistości życia. Ta przemiana jest interpretowana przez dwie uzupełniające się zasady: *yin* i *yang*. *Yin* i *yang* to dwie pierwotne siły, które przenikają całą rzeczywistość. Wszystko na świecie można podzielić na *yin* i *yang*. Są one przejawami jednej zmiany istoty.

Próbując wyjaśniać tajemnicę Trójcy azjatyckimi pojęciami, Lee porządkuje Trójkę jako Syna – Ducha – Ojca. Zaczynając od Syna, widzi on Wcielenie jako „spełnienie” trynitarnego procesu trwającego tworzenia. Przyrównując Słowo / Logos do Dao, wyraża on niewysłowioną naturę Dao zgodnie z myślą Księgi *Dao i de (Tao-te-king)* – klasycznej księgi taoistycznej. „Dao, które można wrażyć, nie jest wiecznym Dao (rozdział 1)”. Logos jest także siłą twórczą, podobnie jak *Dao*. W odniesieniu do kenozy Chrystusa (Flp 2, 5–9), Lee twierdzi, że *Dao* jest puste, ale niewyczerpalne, w którym pełnia i pustka zawsze współistnieją. Słowo jako *Dao*, które również jest postrzegane jako „ja” lub „przemiana”, jest nieustannym aktem ogołocenia i wypełnienia procesu.

Jednak identyfikując Syna jako Dao Lee eliminuje w pewnym sensie wymiar Ojca. Tak więc śmierć Jezusa na krzyżu jest całkowicie identyczna ze śmiercią Ojca i Ducha. nierozdzielność i wzajemna integracja dialektyki *yin-yang* nie są wystarczające, aby odróżnić i scharakteryzować Boga trynitarnego w kategoriach Boskich Osób. Rozumowanie Lee o włączeniu wzajemnym *yin-yang* posuwa się tak daleko, aby zastosować grecką koncepcję *homousios* do śmierci Ojca i Ducha na krzyżu i odrzucenia trynitarniej koncepcji relacji pochodzenia (Rodzący, Zrodzony i Pochodzący). Jak argumentuje, jak komórka dzieli się w celu utworzenia nowej komórki, konieczne jest ponowne wejście w proces tworzenia i przemiany.

Dlatego też stosunki pochodzenia w Trójcy lub role (Stwórca, Odkupiciel i Uświęcający) zawsze mogą być zmienne. Rozumie on Ducha jako matkę ziemską lub *qi*, co jest koncepcją taoistyczną w zakresie energii życiowej lub zasady materialnej porównywalnej do *ruach* w języku hebrajskim, lub *pneuma* w języku greckim. Ta perspektywa pozwala Lee skonstruować „wielogłosową” teologię trynitarną, ponieważ duch jest naprawdę immanentny i zawiera wszystkie rzeczy w kosmosie.

Model Lee teologii trynitarnej *yin-yang* opiera się na myśleniu triadycznym. Przemiana jako ostateczna rzeczywistość jest podstawą wszelkiego istnienia leżącego u podstaw procesu *yin-yang*. Opierając się na przemianie, Lee opowiada się za *paterque* (Syn pochodzący od Ojca i Ducha), *filioque* (Duch pochodzący od Ojca i Syna), lub *spiritusque* (Ojciec pochodzący z Syna i Ducha) w wewnętrznym trynitarzym związku Ojca, Syna i Ducha. Demonstruje dla niego skrajną formę doktryny społecznej perychorezy, choć nadal zakłada ideę osoby jako indywidualnej, nawet jeśli osoba jest dynamicznie pojmowana jako jednostka-w-relacji. Niemniej jednak interpretacja Lee przez *Dao* w grze między *yin* i *yang* narusza wolność i tajemnicę *Dao* wobec *yin* i *yang* ze względu na totalizowanie wyjątkowego miejsca *Dao* w chrześcijańskiej koncepcji *homousious*.

2.3. Masao Abe¹⁵: Trójca i buddyzm

Artykuł Abego, zatytułowany *Kenotic God and Dynamic Sunyata*, ukazał się w książce *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* wydanej przez słynne katolickie wydawnictwo Orbis Books prowadzone przez Misjonarzy z Maryknoll w 1990¹⁶. Tekst omawia pojęcie „pustki” w rozumieniu chrześcijańskim i buddyjskim. Abe nawiązuje do słynnego hymnu o kenozie Jezusa z Listu św. Pawła do Filipian (Flp 2, 5–11), zwłaszcza słów „On to, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi

¹⁵ Masao Abe (1915–2006) był japońskim buddystą i profesorem religioznawstwa znanym szczególnie za zaangażowania w dialog buddyjsko-chrześcijański. Po śmierci D.T. Suzukiego (w 1966) był najbardziej znanym przedstawicielem buddyzmu Zen w Europie i Ameryce Północnej. Uczestniczył w dialogu z teologami chrześcijańskimi. Profesor na uniwersytetach Nara, Otani i Kyoto. Teologię chrześcijańską studiował w Nowym Jorku na Union Theological Seminary i w Columbia University. Później był profesorem na University of Hawaii.

¹⁶ Redaktorami tej książki byli John B. Conn, Jr i Christopher Ives. Pierwszy był czołową postacią *Process Theology*. Artykuł Abe jest skonfrontowany z głosami siedmiu uczonych, jednego żydowskiego (Eugene Borowitz) i sześciu chrześcijan (Thomas J.J. Altizer, John B. Cobb, Jr, Catherine Keller, Jürgen Moltmann, Schubert M. Ogden i David Tracy). Wiele kolejnych odpowiedzi było drukowanych w *Buddhist-Christian Studies*. Ponieważ publikacja ta cieszyła się ogromną popularnością, pięć lat później pod redakcją Christophera Ivesa ukazał się jakby drugi jej tom zatytułowany *Divine Emptiness and Historical Fullness. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe* (Valley Forge 1995). Artykuł Abego ukazał się jako część pierwsza. Następnie przedstawione zostały dwie odpowiedzi żydowskie (Richard Rubenstein i Sandra B. Lubarsky), po czym nastąpiły cztery chrześcijańskie (Heinrich Ott, Marjorie Hewitt Suchocki, Hans Waldenfels i Christopher Ives). Po nich przedstawiono odpowiedź Abego i w końcu dwie odpowiedzi chrześcijańskie (Hans Küng i Wolfhart Pannenberg). Te nazwiska wystarczą jako uzasadnienie zainteresowania się myślą Abego.

być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi”. Abe porównuje samoogłocenie się Boga z buddyjską koncepcją *sunyata* czyli pustki (nie substancjalności) jako rzeczywistości ostatecznej. W tym procesie Abe omawia buddyjską etykę i odpowiedzialność społeczną. Odnosi się też do pojęcia *shoah*, które pojmuje jako rodzaj „zbiorowej karmy”. Abe pisał dla wykształconego czytelnika ze świadomością relacji międzyreligijnych, pozostając w perspektywie chrześcijańskiej pod wpływem teologii procesu a w perspektywie filozofii buddyjskiej w nurcie szkoły Kyoto.

Próba ukazania misterium Trójcy Przenajświętszej posługując się azjatyckimi pojęciami u Abego wychodzi z konwersacji z Moltmannem, a zwłaszcza jego koncepcją kenozy (uniżenia Boga). Wychodzi on od buddyjskiej zasady *sunyata*. Według Moltmanna śmierć Jezusa była wydarzeniem trynitarnym. Abe zaczyna swą krytykę Moltmanna wychodząc od jego stwierdzenia, że „Bóg umarł na krzyżu a jednak nie jest umarły”. Aby rozwiązać ten paradoks śmierci Boga „już” i „jeszcze nie”, Abe wprowadza buddyjską koncepcję samoogłocenia (*sunyata*) nazywając je wielkim stanem Zero.

Abe stawia pytanie, czy jedność trzech osób w jednym Bogu lub Bóstwie nie zakłada czwartej istoty. Aby przezwyciężyć tę tendencję, Abe twierdzi, że jedyny Bóg Trójcy musi być wielkim Zero, to znaczy wolnym nawet od jedności czy odróżnialnym od troistości. Jeśli jedyny Bóg jest pojmowany jako niesubstancjalne Zero, boska istota manifestuje się dynamicznie i staje się dialektycznie relacyjna. Z tego powodu z konieczności mówimy o Ojcu, Synu i Duchu. W świetle buddyjskiej koncepcji wielkiego stanu Zera jedność i troistość Boga realizują się w pełni i harmonijnie, bez konfliktu.

W podobny sposób jak Panikkar i Lee, propozycja Abego, czyli Trójcy-Zero prowadzi nieuchronnie do całkowitego uniżenia (kenozy) Ojca w śmierci Syna. Abe proponuje skonceptualizować to Zero w taki sposób, jaki znaleźć można analogicznie do chrześcijańskiej mistycznej tradycji, np. Mistra Eckharta. Dialektyka buddyjska ma swój charakter niedualistyczny, czego echo znaleźć można w chrześcijańskiej teologii *via negativa* u Eckharta. Trójca – Zero Abego nie stoi daleko od koncepcji Eckharta „Bóstwa ponad Bogiem”.

Interpretacja Abego samo-ogłocenia jako absolutnej nicości jest jednak również zaprzeczeniem społecznie zaangażowanej buddyjskiej interpretacji pustki (*sunyaty*) jako zasady etycznej dostrzeganej np. w tradycjach *mahajany* w Chinach czy Korei Południowej. Bóg trynitarny, w sensie Abego, nie dotyczy jednak Ludu Bożego w sferze społeczno-historycznej, a Jezus Chrystus pozostaje jedną historyczną manifestacją między innymi. Prawdziwe wyzwanie dla azjatyckiej trynitarniej metafizyki w etycznej wrażliwości

przychodzi ze strony teologicznej koncepcji społecznej, utożsamienia się Jezusa z *ochlos-minjung*, biednym ludem.

Poglądy Abego mogły zostać zaprezentowane w trzeciej części artykułu, jednak ponieważ posiadał on formalne wykształcenie teologiczne, a w części ostatniej omówione zostaną hinduskie i buddyjskie wyobrażenia artystyczne, dlatego ta prezentacja została umieszczona w części drugiej.

3. Niechrześcijańskie próby przedstawienia Trójcy

W tej trzeciej części, która nie jest w dosłownym znaczeniu analizą teologiczną, wskażemy inne perspektywy azjatyckiego spojrzenia na tajemnicę Trójcy Świętej. Najpierw spojrzymy na oryginalną próbę inkulturacji wiary chrześcijańskiej, jaką stało się założenie chrześcijańskiego (katolickiego) aśramu dedykowanego właśnie Trójcy Przenajświętszej. Następnie hinduistycznym i buddyjskim próbom ukazania misterium Najwyższej Rzeczywistości (bóstwa) w Trójcy. W końcu krótko zasygnalizujemy swoistą dyskusję z wiarą chrześcijańską w Trójcę Świętą prowadzoną na gruncie akademickim przez muzułmańskiego uczonego.

3.1. Aśram Przenajświętszej Trójcy – *Shantivanam*

Trudno powiedzieć, czym inspirowali się założyciele najślawniejszego katolickiego aśramu w Indiach. W każdym razie jako swoją nazwę przyjęli słowo *Shantivanam*, oznaczające Trójcę Przenajświętszą w rozumieniu chrześcijańskim. Aśram ten położony jest nad świętą rzeką Kavery, ok. 35 km od Tiruchirapalli w Tamilnadu na południu Indii. Jest to ok. 335 km na południe od Chennai (Madras) i ok. 250 km od Pondicherry. W pierwotnym zamierzeniu aśram miał stanowić pomost pomiędzy wiarą chrześcijańską a hinduizmem, aby ukazać Chrystusa hinduistom. Z biegiem czasu jednak miejsce to stało się znane przede wszystkim jako miejsce dialogu doświadczenia religijnego. Szerzej o tej zmianie pisze np. Fabrice Blée¹⁷.

Shantivanam został założony w 1950 r. przez ks. Julesa Monchanina (1895–1957) i o. Henry'ego Le Saux (1910–1973), którzy byli prawdziwymi pionierami dialogu hindusko-chrześcijańskiego. O. Le Saux, benedyktyn z opactwa w Kergonan we Francji, dołączył do ks. Julesa Monchanina w 1948 r. Celem było stworzenie centrum życia kontemplacyjnego i centrum dialogu między chrześcijanami i hinduistami. Obaj postanowili żyć na sposób hinduski

¹⁷ *The Third Desert. The story of Monastic Interreligious Dialogue*, Collegeville Mn 2011.

i praktykować na taki sposób chrześcijańskie życie duchowe. Obaj przyjęli styl ubierania się indyjskich sannjasinów i przyjęli miejscowe imiona. Ks. Jules Monchanin przyjął imię Swami Parama Arupi Ananda, a o. Henri Le Saux imię Swami Abishiktananda. Pierwszy z nich zmarł w roku 1957. Wtedy o. Henri Le Saux zaczął spędzać pół roku w aśramie, a drugie pół na odwiedzaniu różnych aśramów hinduskich. Zaczął pędzić styl życia eremity i pisać o swych doświadczeniach i intuicjach w wielu różnych książkach i artykułach¹⁸. Odwiedził m.in. Tiruvannamalai (jeszcze razem z Julesem Monchaninem), przeszedł też głębokie doświadczenie u źródeł Gangesu. Przeszedł też hinduskie wtajemniczenie pod kierunkiem Ramana Maharshi, wielkiego mędrca Indii dwudziestego wieku. Wśród wielu jego pozycji, szczególny rozgłos przyniósł mu *Sekret Arunachala*. Nie wchodząc w szerokie omawianie jego twórczości, możemy powiedzieć, że całe jego życie było poświęcone zgłębianiu Prawdy i Jedności, również w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej.

W roku 1968 Le Saux osiadł na stałe w Uttarkashi, a aśram przeszedł pod kierownictwo angielskiego benedyktyna o. Bedy Griffithsa (1906–1993) w tym samym duchu zakorzenienia ewangelicznego orędzia w Indiach, zwłaszcza w dialogu z wedantą adwajtystyczną. Ta tajemnica nie-dwoistości (adwajta) stała się ważną linią tłumaczenia tajemnicy Boga. Ponieważ Griffiths był płodnym pisarzem i propagatorem aśramu, stał się on szeroko znany.

Dziś współcześni indyjscy mnisi i mniszki kontynuują tę drogę życia chrześcijańskiego w tradycyjnych hinduskich aśramach, zarówno w samym Shantivanam, jak i w kilkudziesięciu podobnych rozmieszczonych w różnych częściach Indii. Wydaje się, że ogólny kierunek tych wysiłków zmienił się z typowo misyjnej opcji ukazania mieszkańcom Indii wiary chrześcijańskiej, w kierunku wsłuchania się w doświadczenie Indii, które może również ubogacić praktykę wiary chrześcijańskiej.

3.2. Trójca hinduska i buddyjska

Pojęcie Trójcy, tak bardzo istotne w wierze chrześcijańskiej, ma również swoje odpowiedniki w innych wielkich religiach Wschodniej Azji. Wpisując w internetowej wyszukiwarce Google hasło „Trójca hinduistyczna” lub „Trójca buddyjska” w języku polskim oraz angielskim, możemy dojść do ciekawych konkluzji¹⁹.

¹⁸ Niektóre z nich zostały również przetłumaczone na język polski.

¹⁹ Por. np. J.R. Clammer, *Dialogue through the Image. Asian Christian Art and Interreligious Discourses in Historical and Contemporary Asia*, „International Journal of Asian Christianity”,

W tradycji hinduskiej Bóg (Brahman) jest określany trzema sanskryckimi słowami: SAT (byt absolutny, moc cnoty i prawdy, doświadczenie pustki – bez formy – świata), CIT (świadomość, prawdziwa świadomość czegoś, zrozumienie), ANANDA (prawdziwa błogość, szczęście, radość, ale również rozkosz, przyjemność). To określenie składające się z trzech słów można potraktować jako czystą świadomość doświadczenia Boga (najwyższej rzeczywistości) przynoszącą niczym nieograniczone szczęście.

W Sat-Cit-Ananda trudno się doszukiwać analogii do jakiejś hinduistycznej trójcy. Istnieje jednak trójca najwyższych bóstw: Brahma, Wisznu i Siwa określana słowem „Trimurti”. Słowo to określa trzy aspekty Najwyższego Bytu: stwarzanie, utrzymywanie w istnieniu i unicestwianie. Niekiedy Trimurti przedstawiane jest jako postać ludzka z trzema twarzami²⁰, a niekiedy jako trzy osoby z różnymi przymiotami określającymi ich rolę²¹.

W jednej z książek o ojcu Marianie Żelazku SVD znajdujemy taki opis Trimurti.

[Hinduski Olimp jest] ogromnie zatłoczony, gdyż przebywa tam kilka tysięcy bogów i bogiń, obdarzonych różnymi właściwościami i spełniających różne obowiązki. Najwyższym rangą, bo głównym stwórcą nas wszystkich, jest Brahma, bezcielesne uosobienie kosmicznej energii kreatywnej. Brahma wraz z Wisznu i Śiwą tworzą trójcę najważniejszych bogów. Ale znaczenie każdego z nich zmieniało się i zależało zarówno od epoki historycznej, interpretatorów-myślicieli, jak też od miejsca na mapie Indii. Współcześnie o palmę pierwszeństwa rywalizują ze sobą Wisznu i Śiwa. Ich wyznawców można rozpoznać po innym sposobie malowideł na czołach. Ci, którzy uznają wyższość Wisznu, wyróżniają się

2018, nr 1, s. 117–133. Artykuł przedstawia relację pomiędzy przekazem wiary (zwłaszcza chrześcijańskiej) nie tyle w tekstach, co w obrazach. Studium rozwoju buddyzmu w Azji ukazuje, że wymiar artystyczny i materialny stał się kluczowy w przekazie tradycji. Bierzymy poprawkę na to, że wyszukiwanie tego samego hasła na dwóch różnych komputerach, w oparciu o dane o wcześniejszych poszukiwaniach w sieci nie daje identycznych wyników. Nie będziemy się jednak szerzej nad tym rozwodzić, jako że stanowi to jedynie uboczny temat niniejszych badań.

²⁰ Por. R. Pettazzoni, *The Pagan Origins of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 9(1946), s. 135–151. W tradycji chrześcijańskiej też istniały próby ilustrowania prawdy o Trójcy Przenajświętszej jako osoby z trzema twarzami. Zostały one jednak zakazane, podobnie jak obrazy trzech osób siedzących na jednym tronie.

²¹ Nie chcemy tu szerzej rozwijać tej myśli. Por. np. K.P. Aleaz, *Trinity as Sat-Chit-Ananda in the Thought of the Indian Theologian Brahmabandav Upadhyaya*, „Asia Journal of Theology”, 23(2009), s. 82–91; P. Chung, *Trinity and Asian Theology of Divine Dukkha*, „Asia Journal of Theology”, 16(2002), s. 131–146; A. Mong-Ih-Ren, *Approaches to Inter-faith Dialogue. Trinitarian Theology and Multiple Religious Belonging*, „Asia Journal of Theology”, 24(2010), s. 285–311; V-M. Kärkkäinen, *Trinity and Religious Pluralism*, Aldershot 2004; G. D’Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll NY 2000.

znakiem podobnym do trójzęba, w przeciwieństwie do śiwaitów, demonstrujących swój kult do Śiwy za pomocą trzech poziomych kresek, namalowanych palcami, które przedtem dotknęły popiołu – pozostałości po spalonej ofierze. Wisznu jest opiekunem świata, zaś jego żona, Lakshmi, patronuje wszelkim formom ludzkiej pomyślności. Ich kult zapewnia człowiekowi powodzenie, dobrobyt i przychyłność w realizacji zamierzeń. Śiwa przedstawiany jest często jako mężczyzna o trzech twarzach. Symbolizują one trzy możliwości człowieka: tworzenie, niszczenie oraz troskę o to, co zostało stworzone. Małżonka Śiwy, Parwati, ucieleśnia odwieczny ideał kobiecości. Nie posiada szczególnych atrybutów boskich, ale wyposażona została w najzupełniej wystarczające wartości: nigdy nieprzemijającą urodę i młodość. O ile Śiwa często bywa zagniewany, Parwati zawsze się uśmiecha.

Obaj ci bogowie, zarówno Wisznu, jak i Śiwa, odznaczają się niezwykłą witalnością. Jedna osobowość im nie wystarczała, więc co pewien czas wcielali się w przeróżne postaci, tworząc tak zwane *awatary*. Wisznu, na przykład, dał życie aż ośmiu kolejnym bogom. Ostatnim był ciemnoskóry książę Kriszna, urodzony około tysiąca lat temu w Mathurze, pasterz-bohater w jednej osobie, bardzo sympatyczny dla Hindusów, ponieważ odznaczał się ogromną pobudliwością i fantazją erotyczną. Pewien współczesny odłam hinduistów wyniósł boga Krisznę na najwyższy w hierarchii piedestał, a nawet zyskał on pewną popularność w kręgach sfrustrowanej z przesytu młodzieży niektórych wysoko uprzemysłowionych krajów zachodnich, ponieważ wśród wszystkich ludzi cywilizowanych panuje ten sam rodzaj *horror vacui*. Hindusi wierzą, że wkrótce Wisznu znów powróci na ziemię, tym razem w postaci rycerza na koniu²².

W przypadku buddyzmu trudno się doszukać wprost koncepcji Trójcy, ale wpisując w wyszukiwarce takie hasło też znajdziemy pewne artefakty, również z dalekiej przeszłości. Najczęściej chodzi o postaci trzech buddów bądź bodhisattwów. Być może jednak takie „zainteresowanie trójcą” w buddyzmie stanowi echo kontaktów z wiarą chrześcijańską, ale chyba nie zawsze można to sprowadzić do wpływów chrześcijańskich, bo istnieją też wyobrażenia starożytne²³.

3.3. Próba dyskusji z prawdą o Trójcy w wykonaniu azjatyckiego uczonego muzułmańskiego

Choć może nie jest to perspektywa odpowiadająca wielu uczonym azjatyckim, w ostatniej części tego opracowania zasygnalizujemy inny problem, który stopniowo rodzi się również w relacjach chrześcijan z wyznawcami innych religii. Niekiedy oni sami zaczynają próbować mierzyć się intelek-

²² J. Krasicki, *W świętym mieście Puri*, Warszawa 1988, s. 11–12.

²³ Por. np. L. Warner, *Bronze Korean Trinity*, „The Bulletin of the Cleveland Museum of Art”, 7(1920), nr 6, s. 79–80; N.H. Dowling, *Honolulu Academy of Art Tenth-Century Khmer Buddhist Trinity*, „Artibus Asiae”, 56(1996), nr 3–4, s. 325–341; D.W. Mitchell, *The Trinity and Buddhist Cosmology*, „Buddhist-Christian Studies”, 18(1998), s. 169–180; S.Ch. Bosch Reitz, *Trinity of the Buddha of Healing*, „The Metropolitan Museum of Art Bulletin”, 19(1924), nr 4, s. 86–91.

tualnie z chrześcijańską prawdą o Trójcy Świętej posługując się pojęciami pochodzącymi z ich kręgów pojęciowych.

Pomijając tutaj próby złośliwe, próbujące ośmieszyć prawdę o Trójcy Świętej, wynikające bądź to ze źle rozumianego „nawracania” na islam²⁴, bądź to z ignorancji, bądź to w końcu dla „ustrzeżenia” swoich współwyznawców przed przyjęciem wiary, warto podać przykład, który w sposób pozytywny próbuje podejść do tej kwestii.

W „International Journal of Business and Social Science” znajdujemy tekst muzułmańskiego uczonego pochodzącego z Malezji²⁵. Próbuje się on zmierzyć z wyzwaniem wyjaśnienia Trójcy Świętej posługując się oryginalnym odniesieniem do „filipińskich chrześcijan”. Choć stara się zasadniczo opierać na materiałach filipińskich, próbuje wyjaśnić prawdę w możliwy dla niego sposób²⁶.

Trzeba oczywiście wziąć po uwagę kontekst historyczno-społeczny. Dla uczonego muzułmańskiego oczywisty jest kontekst częstych zarzutów wobec chrześcijańskiego „politeizmu”, albo rozumienia, że w skład chrześcijańskiej Trójcy ma wchodzić Ojciec, Syn i Maryja. Nasz autor stara się podejść do wiary chrześcijańskiej tak, jak ją wyznają chrześcijanie. Pamiętać trzeba, że piszący pochodzi z Malezji, czyli jest dość bliskim geograficznie sąsiadem wielkiego państwa chrześcijańskiego w Azji. W regionie dość powszechna jest świadomość, że przed przybyciem misjonarzy z Europy część ziem obecnych Filipin była w zasięgu wpływów islamu.

Lektura muzułmańskiego uczonego cytującego katolickie pozycje Magisterium powszechnego (np. Skład Apostolski, Credo Nicejskie czy Atanazyjskie) i biskupów filipińskich, a także wielu podręczników teologicznych i popularnych książek wyjaśniających prawdy wiary, może trochę szokować. Z większością tych tekstów trudno się nie zgodzić, choć teolog katolicki ma w zapasie inne, nawet bardziej przekonujące teksty.

Być może chcąc uniknąć krytyki ze strony własnych współwyznawców, autor nie odważa się pisać o wierze chrześcijan, tylko o wierze chrześcijan

²⁴ Por. W. Kluj, *Fundamentalizm islamski w Indonezji i na Filipinach*, w: *Ekstremizm muzułmański – nowe wyzwanie do dialogu?*, red. J. Różański, Warszawa 2016, s. 21–43.

²⁵ Dokładniej z Departamentu Leadership and Management Uniwersytetu Sains Islam w Nilai w Malezji.

²⁶ M. Nashief S. Disomimba, *The Understanding of Filipino Christian on the Doctrine of the Trinity and Incarnation*, „International Journal of Business and Social Science”, 5(2014), no. 3, p. 222–228. Por. też H.A. Wolfson, *The Muslim Attributes and the Christian Trinity*, „The Harvard Theological Review”, 49(1956), no. 1, s. 1–18.

filipińskich. Ponieważ tekst jest publicznie dostępny na stronach www.ijbssnet.com, więc tutaj nie musimy powtarzać ogólnie znanych świadectw prawd wiary. Pod koniec swego tekstu autor pisze bardziej o filipińskich chrześcijańskich teologach i ich pracach. Autor podsumowuje, że ich wysiłki stanowią swoistą kombinację trudności politycznych i teologicznych

Nie wchodząc tu w dyskusję z jego argumentami (można by podać inne), w sumie autor stara się być uczciwy, otwarty intelektualnie na przekaz wiary chrześcijańskiej, w tym przypadku na zasadnicze zręby nauki na temat Trójcy Przenajświętszej. Choć sam stwierdza, że jego tekst jest interpretatywny, badający i kwalitatywny, to jednak sam przyznaje, że te wysiłki stanowią ważną część historii intelektualnej ludzkości. W ostatnim zdaniu przedstawia prawdę chrześcijańską pisząc: „Na podstawie przeprowadzonych badań stwierdzam, że filipiński chrześcijanin nie żyje w dychotomii lub zróżnicowaniu z innymi (chrześcijanami) na temat rozumienia doktryny Trójcy. Oni czczą Ojca, Syna i Ducha Świętego, jako prawdziwego Boga” (tłum. WK).

* * *

W niniejszej prezentacji nie chodziło o całościowe i dogłębne przebadanie wszystkich azjatyckich prób wyjaśnienia prawdy o Trójcy Przenajświętszej. W ramach jednego artykułu jest to niemożliwe. Chodziło o ukazanie pewnych tendencji i nurtów, w jaki sposób chrześcijanie Azji (a obecnie już nie tylko chrześcijanie) próbują zgłębić i w możliwym zakresie wyjaśnić tę podstawową tajemnicę chrześcijańskiej wiary. Zaprezentowaliśmy więc najstarsze zachowane świadectwo, pochodzące jeszcze z pierwszego tysiąclecia, utrwalone w kamieniu i zachowane po dziś dzień. Próba ukazania tej tajemnicy oparta była na trzech słowach „ja + trzy + jeden”. Zatrzymując się nad pierwszymi próbami okresu wielkich odkryć geograficznych i pierwszych misji w XVII i XVIII w. przyjrzelśmy się przykładowi o. Aleksandra de Rhodes. Dla niego wyzwaniem było znalezienie, a raczej stworzenie w miejscowym języku pojęć odpowiadających słowom „osoba” i „natura”. Przechodząc do współczesnych (dwudziestowiecznych) prób – jako przykład katolickiego teologa omówiliśmy szerzej Rajmondo Panikara, a wraz z nim ewangelickiego teologa Junga Young Lee oraz Masao Abe, który choć sam pozostał buddystą, to jednak ukończył studia teologiczne na katolickiej uczelni. Panikkar skoncentrował swoją refleksję nad Trójcą w oparciu o koncepcje hinduistyczne. Lee wychodząc z tradycji taoistycznej, próbował tam znaleźć odpowiednie koncepcje do wyrażenia tej samej prawdy. Abe koncentrował się na porównaniu buddyjskiego pojęcia pustki / sunyata z nowotestamentalną kenozą Jezusa. Ta część stanowiła

zasadniczy przedmiot naszych badań. Trzeba jednak było zwrócić uwagę na inne międzyreligijne odniesienia prawdy o Trójcy Świętej. W trzeciej części najpierw przyjrzelśmy się praktycznemu przełożeniu mistyki chrześcijańskiej na hinduistyczny język odniesień wspominając aśram Trójcy – Shantivanam. Drugim elementem stało się zwrócenie uwagi na różne pojęcia „trójcy” istniejące w innych religiach Azji, zwłaszcza hinduizmu i buddyzmu, które choć nie mają bezpośredniego odniesienia do prawdy wiary chrześcijańskiej, to jednak kojarzone są z „trójcą”. Widoczne to jest m.in. w wyobrażeniach artystycznych. Ostatnim elementem, na który zwróciliśmy uwagę, były pozytywne próby (w opracowaniu przyjrzelśmy się jednej) zrozumienia chrześcijańskiej prawdy o Bogu w Trójcy Jedynym przez uczonych wyznawców innych religii, w tym przypadku islamu.

BIBLIOGRAFIA

- 30 lat w Indiach. Pamiętniki ks. Władysława Michała Zaleskiego, delegata apostołskiego*, wybór i oprac. I. Rusinowa, Warszawa 1997.
- A Nestorian Motwa Hymn in Adoration of the Holy Trinity (8th c.)*, w: *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol. 1, red. R. Malek, Sankt Augustin 2002, s. 359–362.
- Abe Masao, *Kenotic God and Dynamic Sunyata*, w: *Divine Emptiness and Historical Fullness. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe*, red. Ch. Ives, Valley Forge 1995.
- Abe Masao, *Kenotic God and Dynamic Sunyata*, w: *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, red. John B. Conn Jr & Ch. Ives, Maryknoll 1990.
- Blée F., *The Third Desert. The story of Monastic Interreligious Dialogue*, Colledgeville 2011.
- Bosch Reitz S.Ch., *Trinity of the Buddha of Healing*, „The Metropolitan Museum of Art Bulletin”, 19(1924), nr 4, s. 86–91.
- Chung P.S., *The Asian Pursuit of Trinitarian Theology in a Multireligious Context*, „Journal of Reformed Theology”, 3(2009), s. 144–156.
- Chung P.S., *Trinity and Asian Theology of Divine Dukkar*, „Asia Journal of Theology”, 16(2002), s. 131–146.
- Clammer J.R., *Dialogue through the Image. Asian Christian Art and Interreligious Discourses in Historical and Contemporary Asia*, „International Journal of Asian Christianity”, 2018, nr 1, s. 117–133.
- D’Costa G., *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll 2000.
- Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 433–471.

- Dowling N.H., *Honolulu Academy of Art Tenth-Century Khmer Buddhist Trinity*, „Artibus Asiae”, 56(1996), nr 3/4, s. 325–341.
- Kalarikkal P.A., *Trinity as Sat-Chit-Ananda in the Thought of the Indian Theologian Brahmabandav Upadhyaya*, „Asia Journal of Theology”, 23(2009), s. 82–91.
- Kärkkäinen V-M., *Trinity and Religious Pluralism*, 2004.
- Klejnowski-Różycki D., *Pierwsze pojęcia teologiczne w języku chińskim na nesto-riańskiej steli z Xi'an*, „Chiny Dzisiaj”, 9(2014), nr 3–4, s. 51–59.
- Klejnowski-Różycki D., *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych*, Opole 2012.
- Kluj W., *Fundamentalizm islamski w Indonezji i na Filipinach*, w: *Ekstremizm muzułmański – nowe wyzwanie do dialogu?*, red. J. Różański, Warszawa 2016, s. 21–43.
- Kluj W., *Problematyka tłumaczeń biblijnych, katechetycznych i liturgicznych na główne języki na Filipinach*, w: *W kręgu języka religii i wiary. Język. Religia. Tożsamość V*, red. G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska, Gorzów Wielkopolski – Szczecin 2011, s. 109–119.
- Kluj W., *Wizualizacja wiary na przykładzie sztuki chrześcijańskiej w Chinach*, w: *Wizualizacja a ewangelizacja. Przeszłość i teraźniejszość*, red. W. Cisło, D. Jaszewska & A. Piwko Warszawa 2015, s. 201–215.
- Kowalak W., *Misja – posłannictwo – misje*, „Nurt SVD”, 1997, nr 3, s. 35–43.
- Krasicki J., *W świętym mieście Puri*, Warszawa 1988, s. 11–12.
- Kucharska-Dreiss E., *Teolingwistyka – próba popularyzacji terminu*, w: *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji, Gniezno 15–17 kwietnia 2002*, red. S. Mikołajczak, T. Węclawski, Poznań 2004, s. 23–30.
- Maik B., *Rola patriarchy Władysława Michała Zaleskiego w dojrzewaniu Kościoła w Indiach*, Warszawa 2002 (praca doktorska).
- Mitchell D.W., *The Trinity and Buddhist Cosmology*, „Buddhist-Christian Studies”, 18(1998), s. 169–180.
- Mong Ih-Ren A., *Approaches to Inter-faith Dialogue. Trinitarian Theology and Multiple Religious Belonging*, „Asia Journal of Theology”, 24(2010), s. 285–311.
- Nashief S. Disomimba M., *The Understanding of Filipino Christian on the Doctrine of the Trinity and Incarnation*, „International Journal of Business and Social Science”, 5(2014), no. 3, p. 222–228.
- Panikkar R., *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York 1973.
- Panikkar R., *The Trinity and World Religions*, Madras 1970.
- Panikkar R., *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*, ed. Kevin J. Vanhoozer, Grand Rapids 1997.
- Panikkar R., *The unknown Christ in Hinduism*, Darton 1964.

- Pettazzoni R., *The Pagan Origins of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 9(1946), s. 135–151.
- Phan P.C., *Mission and Catechesis. Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam*, Maryknoll 2005, s. 175–177.
- Szyszkka T., *Chińskie Oblicze Jezusa Chrystusa. Wystawa autorstwa ojca Romana Malka SVD. Inskrypcja steli „nestoriańskiej” z Xi’an*, „Nurt SVD”, 2014, nr 1, s. 87–121.
- Szyszkka T., *Meandry zamierzeń inkulturacyjnych w Chinach*, w: *Konflikty perspektyw w historii i praktyce misji*, red. P. Zając, Poznań 2009, s. 263–280.
- Warner L., *Bronze Korean Trinity*, „The Bulletin of the Cleveland Museum of Art”, 7(1920), nr 6, s. 79–80.
- Wierzbicka A., *Jak można mówić o Trójcy Świętej w słowach prostych i uniwersalnych*, Lublin 2004.
- Wildiers N.M., *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, Warszawa 1985.
- Wolfson H.A., *The Muslim Attributes and the Christian Trinity*, „The Harvard Theological Review”, 49(1956), nr 1, s. 1–18.
- Young Lee Jung, *The Trinity in Asian Perspective*, Nashville 1996.

STRESZCZENIE

W tekście przeanalizowano kilka tendencji i nurtów, w jaki sposób Azja próbuje zgłębić tajemnicę Trójcy Świętej. Przeanalizowano przykłady z dalekiej przeszłości (Stella z Xi’an), z XVII w. (katechizm de Rhodesa) oraz próby współczesne (Panikkar, Young Lee, Abe). W końcu ukazano pewne nowe tendencje wynikające ze spotkania z religiami Azji.

Słowa kluczowe: Trójca, teologie azjatyckie, Xi’an, De Rhodes, Panikkar, Young Lee, Abe, Monchanin, Le Saux, Griffiths.

SUMMARY

The text presents few attempts and some trends how Asian reflection tries to explain and penetrate the mystery of the Holy Trinity. There are given some examples from the distant past (“Nestorian” Monument from Xi’an), from the seventeenth century (Vietnamese Catechism of de Rhodes) and some contemporary attempts (Panikkar, Young Lee, Abe). Finally, the text presents some new trends emerging from the encounter of Christianity with the religions of Asia.

Key words: Trinity, Asian Theologies, Xi’an, De Rhodes, Panikkar, Young Lee, Abe, Monchanin, Le Saux, Griffiths.