

ks. Marek Jagodziński

TEORIA KOMUNIKACYJNEGO DZIAŁANIA W NAUCE O TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Systematycznego omówienia zastosowania teorii komunikacyjnego działania w trynologii podjął się Markus Knapp, który stwierdził krótko – „Teorie komunikacji mają koniunkturę”¹ – i zajął się najpierw kwestią zastosowania teorii komunikacyjnego działania jako modelu myślowego pomagającego wyjaśnić pojęcie Trójjedynego Boga², a później poszerzył to spojrzenie o perspektywę działania Boga i skutków tego działania³. Koniunktura na teorii komunikacji nie pozostała bowiem bez wpływu na teologię. Z tej perspektywy podjęto w teologii fundamentalnej problematykę dostępu do rzeczywistości Boga⁴ oraz możliwości i sensu objawienia się Boga⁵, teologii religii⁶, w teologii dogmatycznej kwestie chrystologiczne⁷, eklezjologiczne⁸, sakramentologiczne⁹ i eschatologiczne¹⁰, a włączono w tę refleksję także teologię moralną¹¹.

¹ M. Knapp, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?*, w: J. Schreiner - K. Wittstadt (Hrsg.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, s. 323.

² Por. tamże, s. 323-337.

³ Por. tenże, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, w: E. Arens (Hrsg.), *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994, s. 49-68.

⁴ H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1982, Frankfurt am Main ²1988; E. Arens, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1988.

⁵ N. Copray, *Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation*, Düsseldorf 1983.

⁶ E. Arens, *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg-Basel-Wien 2007.

⁷ Tenże, *Leitlinien einer handlungstheoretischen Christologie*, w: tenże (Hrsg.), dz. cyt., s. 29-48; A. Jeż, *Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002.

⁸ H.-J. Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 1985; P. Hünermann - R. Schaeffler (Hrsg.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch*, Freiburg - Basel - Wien 1987; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ³1994, 132-159; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002.

1. Kontekst dyskusji we współczesnej teologii trynitarnej

W trynitologii podstawowe znaczenie ma oczywiście problem poprawnego mówienia o trzech Osobach w Bogu¹². Problem ten znany był już Ojcom Kościoła, towarzyszył wszystkim debatom trynitologicznym w historii, a w nowożytnych czasach szczególną dyskusję w tej dziedzinie sprowokował J.G. Fichte, twierdząc, że Absolut nie może być osobą, jako że osoba oznacza ograniczenie¹³.

Trynitologiczna dyskusja w XX w.¹⁴ naznaczona była przede wszystkim wpływem K. Rahnera, który zauważył, że chrześcijanie wyznający wiarę w Trójcę Świętą pozostają właściwie w istocie prawie „monoteistami”¹⁵, a także zaproponował nowe sformułowania w dziedzinie pojęcia osoby i problematyki trynitarnej. Przed Rahnerem K. Barth unikał mówienia o trzech boskich Osobach i mówił o trzech boskich widzeniach¹⁶, rezerwując termin „osoba” dla jednego Boga będącego raczej „jednym w trzech sposobach bycia” jako Objawiciel, Objawiony i Objawiany¹⁷. Wbrew dotychczasowej teologii Rahner podkreślał konieczność wychodzenia od wydarzenia Chrystusa, gdyż tylko on otwiera właściwy dostęp do trynitarnej tajemnicy Boga. Z tej pozycji głosił swoją słynną tezę, że „Trójca ekonomiczna” jest „Trójcą immanentną” i odwrotnie¹⁸. W ramach własnej koncepcji samoobjawienia Bożego Rahner podjął także problem pojęcia osoby w trynitologii. Uważał, że mówienie o trzech Osobach w Bogu prowadzi w prawie nieunikniony sposób do niebezpieczeń-

⁹ H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1995; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008.

¹⁰ M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg³ 1996, s. 32-33, s. 301-306.

¹¹ W. Lesch, *Theologische Ethik als Handlungstheorie*, w: E. Arens (Hrsg.), dz. cyt., s. 89-109.

¹² Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 49-51; J.-P. Batut, *Monarchia Ojca, porządek pochodzeń, perychoreza: Trzy klucze teologiczne do poprawnego wyznawania wiary trynitarnej*, w: L. Balter i in. (red.), *Tajemnica Trójcy Świętej*, Poznań 200, s. 327n. Znamienne są słowa H. Wagnera: „Teologii pierwotnego Kościoła nie udało się całkowicie i błędnie zespolić filozoficznego pojęcia Boga z biblijnym wyobrażeniem o nim. Dokonanie tego – połączenie biblijnego obrazu Boga z możliwościami i kategoriami myślowymi danego czasu – jest z pewnością zadaniem, wobec którego staje każda epoka.” (*Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 325).

¹³ Por. F. Courth, *Bóg trójjedynę miłości*, Poznań 1997, s. 307.

¹⁴ Por. U. Link-Wieczorek, *Warum trinitarisch von Gott reden? Zur Neuentdeckung der Trinitätslehre in den heutigen Theologie*, w: R. Weth (Hrsg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen – Vluyn 2005, 18n; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 138-140.

¹⁵ Por. U. Link-Wieczorek, dz. cyt., s. 20.

¹⁶ Por. *Kirchliche Dogmatik I-1*, Zürich 1964, s. 373 nn; G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg - Basel - Wien 1997, s. 148-150.

¹⁷ Por. M. Knapp, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell...*, dz. cyt., s. 325-326.

¹⁸ Por. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte*, w: J. Feiner – M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. II, Einsiedeln 1965-1976, 328; H. Wagner, dz. cyt., s. 353 n.

stwa myślenia, jakoby w Bogu istniały trzy różne świadomości, trzy duchowe subiektywności pojmowane zgodnie z nowożytnym pojęciem osoby¹⁹. Dlatego zalecał zamiast mówienia o „trzech osobach” mówienie o trzech „różnych sposobach subsystemacji”, żeby przeciwstawić się „wulgarnemu tryteizmowi”, który jego zdaniem jest groźniejszy od sabeliańskiego modalizmu²⁰.

J. Moltmann tymczasem podejrzewał propozycje Bartha i Rahnera o modalizm, a w sprawie pojęcia osoby o skrajny indywidualizm. Uważał, że „ja” może być rozumiane tylko dzięki „ty”, to znaczy relacyjnie, wobec czego nie ma osobowości bez społeczności²¹. Rozwinął więc własną propozycję ujmującą jedność Trójcy Świętej nie numerycznie, lecz wspólnotowo: Bóg jest jeden w potrójnym odniesieniu – jest w swej istocie całkowicie relacyjny²². Wyjaśniając tę tajemnicę, Moltmann posłużył się terminem perichorezy, ukazując jedność Trójcy jako jedność udzielającą się, otwartą, zapraszającą i zdolną do integracji. Propozycji tej z kolei zarzucano zbytnią bliskość z tryteizmem²³.

W. Pannenberg zaproponował jeszcze inne ujęcie odniesienia między troistością a jednością Boga, oparte na koncepcji nawiązującej do filozofii dialogu F. Ebnera i M. Bubera, która ukazywała osobę jako rzeczywistość konstytuującą się w odniesieniach między „ja” i „ty”, przy czym odniesienia te wskazują na coś, co obejmuje obie te strony relacji i równocześnie jest podstawowe dla nich²⁴. Zgodnie z tym każda Osoba Boża trwa w odniesieniu do jedności Bożej istoty – i to ujawnia się w każdej z nich. Boże Osoby odnoszą się więc do „czegoś”, co Je „przewyższa”, ale w odróżnieniu od ludzkich osób, które zawsze zmierzają tylko do realizacji pełni siebie, Boskie Osoby mają od zawsze tę pełnię w sobie. Bycie sobą osób konstytuuje się w Bogu w odniesieniu Osób Bożych do siebie. Dlatego jedność w Bogu musi być pojmowana jako Boża istota, która subsystemuje w trzech Osobach i w której to jedności każda Osoba otrzymuje udział dzięki swojej relacji do pozostałych Osób²⁵. Jedność Boga przewyższa więc poszczególne Boskie Osoby, ale nie jest im podporządkowana. Koncepcja Pannenberga w kwestii jedności Boga wydaje się być lepsza

¹⁹ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 115-120.

²⁰ Por. tamże, 389; F. Courth, dz. cyt., 307; G. Greshake, dz. cyt., 141-147; U. Link-Wieczorek, dz. cyt., s. 27.

²¹ Por. *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, s. 163.

²² Por. F. Courth, dz. cyt., s. 307.

²³ Por. M. Knapp, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell...*, dz. cyt., s. 326-328; G. Greshake, dz. cyt., s. 168-171.

²⁴ Na temat dialogicznego i trialogicznego rozumienia osoby por. G. Greshake, dz. cyt., s. 152-163.

²⁵ Por. *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels*, w: tenże, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. II, Göttingen 1980, s. 111.

w porównaniu z propozycją Moltmanna, ale jego ujęcie Bożej istoty jest bardzo abstrakcyjne i zmusza do stawiania dalszych pytań²⁶.

W kwestii relacji między tradycyjnym rozumieniem osoby a nowożytną antropologią H. Wagner zauważa, że istnieją propozycje postrzegające ją nie tyle z perspektywy odniesienia substancjalnego, co raczej komunikacji. Zwraca przy tym uwagę na koncepcję J. Auera, który rozumie osobę jako substancję, egzystencję i komunikację²⁷. Wagner przytacza poza tym ideę perychoretycznej wspólnoty Boga według L. Boffa²⁸ – ta społeczna nauka o Trójcy Świętej ma pełnić funkcję modelową tak dla Kościoła, jak i dla całej społeczności ludzkiej²⁹.

2. Eksplikacja założeń teorii komunikatywnego działania

Pytanie o możliwość zastosowania w trynitologii teorii komunikacyjnego działania J. Habermasa³⁰ zmusza do ukazania przynajmniej jej podstawowych idei dotyczących tego zakresu³¹. Habermas uznał konieczność pożegnania się z dominującym w nowożytności paradygmatem filozofii świadomości, opartym na zasadzie podmiotowości. Paradygmat ten oznaczał, że odnoszący się do czegoś podmiot traktuje siebie jako motor i ośrodek tego ruchu. Tak zaczyna się proces postępującej świadomości, w którym podmiot buduje siebie i swój świat, co umożliwia także zaistnienie wolności (autonomii) i urzeczywistnienia siebie. Ten proces jest jednak głęboko sprzeczny w sobie, gdyż dokonuje się za cenę uprzedmiotowienia świata zewnętrznego i wewnętrznego, przez co też staje się nieprzejrzysty i zależny³². Podmiot nie zauważa przy tym, że nie wszystko daje się wnieść do jego świata, ponieważ zewnętrzny i wewnętrzny świat zachowuje nadal swoją uprzednią wobec niego obiektywność. Usiłowanie skoncentrowania wszystkiego na sobie pozostawia jednak ślady na przedmiotach tego odniesienia – wyrwane są one z zastanych powiązań i podporządkowane suwerennemu na pozór podmiotowi, stają się obce sobie i innym. Podmiotowość jest więc jednostronną zasadą. Ponieważ absolutyzuje sama

²⁶ Por. M. Knapp, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell...*, dz. cyt., s. 328-329; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 300.

²⁷ Por. J. Auer, *Gott – Der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978, 332nn; H. Wagner, dz. cyt., s. 145.

²⁸ *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987.

²⁹ Por. H. Wagner, dz. cyt., s. 355.

³⁰ *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I-II, Warszawa 1999-2002 (tłum. A.M. Kaniowski).

³¹ Por. M. Knapp, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell...*, dz. cyt., s. 329-333; tenże, *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Würzburg 1993, s. 508-582; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 86-99; tenże, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 104-108.

³² Por. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985, s. 70.

siebie, nie powinna „na siłę” zestawiać ze sobą różnych momentów rzeczywistości, co da się przekonująco zaprojektować dzięki nowemu paradygmatowi filozofii, nie skoncentrowanemu na podmiocie. Trzeba skupić się nie na poznaniu i wykorzystywaniu zobiektywizowanej natury, lecz na intersubiektywności możliwego porozumienia (w zakresie międzyosobowym i wewnątrzpsychicznym). Badawcze poszukiwania przesuwają się więc z racjonalności poznawczo-instrumentalnej na racjonalność komunikacyjną³³.

Nową perspektywę Habermas podbudowuje analizą mówienia (działania) nakierowanego na porozumienie³⁴, w którym dla osiągnięcia komunikacyjnej zgody konieczne jest zachowanie przez mówiącego trzech warunków (poza zrozumiałością – kompetencją językową i znajomością wspólnego języka partnerów komunikacji): prawdy (kompetencji poznawczej i znajomości prawdy), poprawności (zachowywania ustalonych norm i reguł) oraz prawdziwości (nie wprowadzania w błąd siebie i innych)³⁵. Adresat może za każdym razem sprawdzić, czy te kryteria są zachowane, dzięki czemu jego zgoda może być motywowana racjonalnie³⁶.

W oparciu o tę analizę Habermas buduje swoją teorię dyskursu, posługując się służącą rekonstrukcji jego uwarunkowań metodą „transcendentalno-pragmatyczną”³⁷. Gdy ludzie włączają się do komunikacji, wspomniane założenia i oczekiwania zakładane są jako uprzednie normy. Zakłada się w ten sposób także istnienie idealnej sytuacji językowej i komunikacyjnej. Jeśli powstaje spór w odniesieniu do któregoś oczekiwania, pojawia się dyskurs zmierzający do osiągnięcia konsensu³⁸. Celem porozumiewania się jest osiągnięcie komunikacyjnej zgody. Do tego zaś konieczna jest wolność nastawiona na wspólne poszukiwanie prawdy i podlegająca jedynie sile argumentacji³⁹. Zarówno dyskurs, jak i wszystkie zabiegi zmierzające do porozumienia się, nacechowane są w dalszym ciągu wspomnianymi oczekiwaniami i dlatego również w czasie prowadzenia dyskursu zakładane jest również istnienie idealnej sytuacji komunikacji, która staje się również celem dyskursu⁴⁰. Teoria dyskursu jest dla Habermasa podstawą komunikacyjnego ujęcia społeczeństwa, w którym chodzi

³³ Por. tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, Warszawa 1999, s. 639-640.

³⁴ M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 51-53.

³⁵ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, dz. cyt., 503-508; E. Arens, *Was kann Kommunikation?*, „*Stimmen der Zeit*” 6 (2002), s. 413.

³⁶ Por. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1995, s. 548n.

³⁷ Por. tenże, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 7 1999, s. 140.

³⁸ Por. tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, dz. cyt., 640; H. Peukert, dz. cyt., s. 254.

³⁹ Por. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main 1973, s. 148.

⁴⁰ Por. tenże, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, w: tenże - N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main 1972, s. 135.

o zawarty w języku cel obejmującego wszystkich porozumienia jako mechanizmu umożliwiającego wolne i solidarne współzycie ludzi⁴¹.

3. Zastosowanie teorii komunikacyjnego działania w trynitologii

Można stwierdzić istnienie jakiejś analogii między postulowaną przez Habermasa zamianą filozoficznego paradygmatu koncentracji na podmiocie na paradygmat intersubiektywności a reakcjami teologów na trynitarne projekty K. Rahnera i K. Bartha. Ta sytuacja posłużyła odkryciu trójosobowości Boga w kontekście zasadniczo nowego rozumienia rzeczywistości⁴². W ramach tego współczesnego odkrycia na nowo trynitarne mówienie o Bogu rozwinięto nową ontologię – metafizyka substancyjna została zastąpiona ontologią relacji. Przesunięcie perspektywy, stawiające w centrum różność Osób i ich relacje, ukazało społeczne wymiary trynitologii i pozwoliło mówić o trynitologii społecznej⁴³. Nowe myślenie trynitarne wychodzi od międzyosobowego i komunikacyjnego działania Osób Bożych, o którym mówi Pismo Święte⁴⁴. Żeby osiągnąć jasny ogląd w tej sprawie, należy zbadać, na ile komunikacyjne relacje odkrywane w rzeczywistości świata zgadzają się z chrześcijańskim rozumieniem Boga⁴⁵. Komunikacyjno-teoretyczny model myślowy może być bowiem tylko analogią, której zastosowanie z konieczności ma swoje granice i brak uwzględnienia tego prowadziłyby do błędnych interpretacji teologicznych. Knapp przyznaje, że istnieje niebezpieczeństwo polegające na tym, że mówienie o wspólnocie komunikacji w Bogu mogłoby prowadzić do przyjęcia istnienia trzech boskości, a więc i rezygnacji z monoteizmu⁴⁶. Dlatego trzeba zapytać, na ile rzeczywistość Boga „rozsadza” model komunikacyjno-społeczny i w związku z tym nie da się z niego wyprowadzić⁴⁷.

3.1. Trójjedyny Bóg jako międzypodmiotowa rzeczywistość życia

⁴¹ Por. tamże, 139.

⁴² Por. M. Knapp, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell...*, dz. cyt., s. 333-334.

⁴³ Por. U. Link-Wieczorek, dz. cyt., s. 22.

⁴⁴ J. Moltmann, *Der dreieinige Gott*, w: R. Weth (Hrsg.), *Der lebendige Gott...*, dz. cyt., s. 178.

⁴⁵ Por. M. Kanpp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., 55-56; E. Arens, *Was kann Kommunikation?*, dz. cyt., s. 414-417; M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” 41 (2003) nr 2, s. 76-80.

⁴⁶ Knapp cytuje tu H. Vorgrimlera, *Jesus Christus – Bemühungen um eine heute angemessene Deutung der Person Jesu Christi*, w: L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Auslegungen des Glaubens*, Berlin 1987, s. 59n.

⁴⁷ Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., 55; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 140.

M. Knapp stawia pytanie o możliwość zastosowania teorii komunikacyjnego działania jako modelu myślowego służącego ukazaniu trynitarnego pojęcia Boga⁴⁸, jako że istnieją punkty styczne między teologią a wypracowaną przez Habermasa postacią komunikacyjnej teorii porozumiewania się między zdolnymi do mówienia i działania podmiotami. Konstytytywne dla teorii Habermasa jest odniesienie *ego* do jednakowo pierwotnego *alter ego*. Między tymi biegunami otwiera się przestrzeń intersubiektywnie podzielanego „świata życia”, w której horyzont wpisują się uczestnicy komunikacji⁴⁹. Knapp uważa, że wyjaśnianie pochodzącego z tradycji chrześcijańskiej pojęcia Boga przy użyciu tej teorii komunikacyjnej mieści się całkowicie w granicach interpretacji. Trzeba jedynie pamiętać – dodaje – że jeśli chodzi o tzw. *vestigia trinitatis*, nie mogą być one traktowane jako uzasadnienie nauki o Trójcy Świętej, ponieważ jest ona dostępna tylko dzięki objawieniu dokonanemu w Chrystusie. Dostrzeganie tych śladów może pomóc w wyjaśnianiu trynitarnego wyznania wiary, ale dokonuje się to zawsze tylko na sposób analogii, na miarę ludzkich pojęć i modeli myślowych⁵⁰. Z kolei prawda trynitarna wskazuje ponad doświadczenie rzeczywistości świata i jako model myślowy może ponadto wskazywać na ambiwalencje konkretnej teorii komunikacji⁵¹, w ramach której nie tylko powinno się próbować ukazywać odnowioną naukę o Trójcy Świętej, lecz także ukazywać tę naukę jako właściwe wypełnienie i warunek funkcjonowania teorii komunikacji⁵².

Trynitarnego Boga można rozumieć jako konstytuującą się intersubiektywnie rzeczywistość życia: Nie jest On samotnym podmiotem, który dodatkowo wchodzi w relacje – jest On raczej sam w sobie komunikacją, wzajemnym udzielaniem i przyjmowaniem różniących się od siebie podmiotów. Osoby Boże to nie zamknięte i istniejące w sobie subsystemy, lecz raczej boskie podmioty konstytuujące się w komunikacyjnych relacjach – i dlatego też odróżniające się od siebie nawzajem. Tak więc – jak w przypadku habermasowskiej zasady komunikacyjnej – można w odniesieniu do Osób Bożych mówić o ich jednakowej pierwotności i nie przeczy temu prawda o tym, że Ojciec jest „początkiem bez początku”. Prawda ta określa jedynie osobową właściwość

⁴⁸ Knapp ostrzegawczo cytuje tu zdanie H.U. von Balthasara: „bei Heranziehung außerchristlicher Analogien zur Trinität größte Vorsicht geboten ist: ihnen fehlt die ökonomische Basis“ (*Theodramatik*, Bd. II-2, Einsiedeln 1978, s. 466) (por. *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 53).

⁴⁹ Por. J. Habermas, *Entgegnung*, w: A. Honneth – H. Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, Frankfurt am Main 1986, s. 332.

⁵⁰ Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 53.

⁵¹ Por. tenże, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell...*, dz. cyt., s. 334.

⁵² Por. B.J. Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“*, Innsbruck 1986, s. 319; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 140n.

Ojca, Jego sposób udziału w jednym bóstwie. Jednakowa pierwotność dotyczy komunikacyjnego współbycia Osób wiecznie koegzystujących we wspólnocie i przenikaniu. Ojciec jest „początkiem bez początku” Syna i żadna Boska Osoba nie jest możliwa do pomyślenia bez pozostałych (o tym świadczy nauka o perychorezie)⁵³. Mówienie zaś o „jednakowej pierwotności” Osób Bożych wyklucza przy okazji subordynacjonistyczne rozumienie ich wewnątrztrynitarnego współbycia. Knapp uważa, że model trynitarno-teoretyczny dostarcza odpowiedniejszego dostępu do trynitarnego rozumienia Boga niż model zwróconego ku sobie absolutnego podmiotu, z którym związana jest np. myśl K. Bartha i K. Rahnera⁵⁴.

3.2. Trójjedyny Bóg jako doskonała miłość

„Bóg jest miłością” (por. J 4,8.16). Ta wypowiedź mówi o samej istocie Boga, a nie o jednej z Jego właściwości. Z jednej strony Bóg jest więc sam w sobie wydarzeniem zakładającym rozróżnienie w Nim podmiotów, jako że miłość może zaistnieć tylko w relacji pomiędzy różnymi podmiotami. Trójjedyny Bóg jest wspólnotowym Bogiem, bogatym w odniesienia wewnętrzne i zewnętrzne⁵⁵. Z drugiej strony rozróżnienie podmiotów w Bogu staje się możliwe tutaj pod warunkiem, że rozumieć się je będzie jako doskonałe postacie urzeczywistnienia tej miłości, którą jest Bóg⁵⁶. Ojciec jest „początkiem bez początku” (*principium sine principio*)⁵⁷ Boskiego wydarzenia miłości i zawsze w relacji do Syna – jest początkiem bez początku jako początek Syna. Syn jest jednakowo pierwotny z Ojcem – nie będąc jednak początkiem bez początku, jest „początkiem z początku” (*principium de principio*)⁵⁸. Zgodnie z wypowiedzią J 17,10: „Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje”, Syn jest czystym zawdzięczaniem siebie, a relacja Ojca do Syna musi być rozumiana jako czyste ofiarowanie siebie. Ojciec – jako początek bez początku Boskiego życia – odbiera jednocześnie to życie na powrót, ponieważ Syn nie zatrzymuje niczego dla siebie. Obaj – nakierowani na siebie w nieograniczonym dawaniu

⁵³ Por. M. Knapp, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell...*, dz. cyt., s. 335.

⁵⁴ Por. tenże, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., 54. Knapp powołuje się w tej ocenie na W. Kaspera (por. jego *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 356-360). Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 141.

⁵⁵ Por. J. Moltmann, *Der dreieinige Gott*, w: R. Weth (Hrsg.), *Der lebendige Gott...*, dz. cyt., s. 181.

⁵⁶ Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 56.

⁵⁷ Sobór Florencki, *Bulla unionis Coptorum (Cantate Domino)* 6, 6, w: A. Baron, H. Piertas (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski*, t. III: (1414-1445) *Konstancja, Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym*, Kraków 2003, s. 580.

⁵⁸ Tamże.

i przyjmowaniu siebie – dzielają bez reszty Boskie życie w taki sposób, że relacje między Nimi można rozumieć tylko jako wydarzenie miłości⁵⁹.

Ponieważ Bóg jest doskonałą miłością, Duch Święty jest środowiskiem (medium) miłości Ojca i Syna, łączących Ich węzłem, nazywanym za św. Augustynem „Komunią w Bogu” pośredniczącą w Ich jedności i różności. Dlaczego Duch Święty jest Osobą w Bogu, dlaczego nie może być pojmowany jako bezosobowe medium komunikacji między Ojcem i Synem? Knapp uważa, że nie odpowiada na to pytanie koncepcja H. Mühlena traktująca Ducha Świętego jako więź Ojca i Syna i będącego „My w osobie”, zgadza się natomiast z W. Pannenbergiem, że w przypadku pojmowania tego „My” jako wspólnoty Ojca i Syna zanika ich różność. Knapp wskazuje natomiast na propozycję Ryszarda ze Św. Wiktora, ukazującego Trzecią Osobę jako konieczną konsekwencję pojmowania Trójcy Świętej jako wydarzenia wewnętrznej miłości Boga. Miłość bowiem jest nie tylko czystym darowaniem siebie (Ojcem) i odpowiadającym zwrotnym darowaniem siebie (Synem), lecz urzeczywistnia się także w konieczny sposób w czystym otrzymywaniu – w otwarciu i pozwoleniu na obdarowanie siebie. Stąd urzeczywistnienie doskonałej miłości wymaga Trzeciego – Współmiłującego i Współmiłowanego (*Condilectus*). W Osobie Ducha Świętego Bóg jest doskonałą miłością jako otrzymujący – ale bez żadnej zależności, a równocześnie miłość ta otwiera się poza siebie. Istotą Boga jest więc miłość, która sprawia jedność Osób w ich komunikacyjnym odniesieniu wzajemnym. Ta istota „przerasta” Osoby, nie będąc jednocześnie im podporządkowaną, a – mówiąc językiem bliskim teorii komunikacyjnego działania – urzeczywistnia się w „Nieograniczonej Wspólnocie Komunikacji”⁶⁰.

Boska rzeczywistość jest więc strukturą relacji, dającą się pojąć jedynie w kategoriach doskonałej miłości, a najlepszym określeniem trzech Boskich podmiotów jest nazwanie ich „relacjami subsystującymi”. Knapp podkreśla, że sporne w dzisiejszej teologii pojęcie „osoby” staje się prawomocne tylko wtedy, gdy osobę rozumie się tu jako byt czysto relacyjny⁶¹. Mówienie o Osobach w Bogu nie może bowiem posługiwać się indywidualistycznie zawężonym pojęciem osoby. Ojciec, Syn i Duch Święty są bowiem wiecznym aktem wzajemnego odpowiadania sobie, a trynitarny proces życia jako doskonałej miłości realizuje się jako wydarzenie, w którym każda Osoba „jest w innych u siebie”. Na takie wzajemne przenikanie się (*circumincessio*) i zamieszkiwanie w sobie (*circuminsessio*) nakierowane jest właśnie tradycyjne pojęcie pery-

⁵⁹ Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., 56; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 141n.

⁶⁰ Por. tenże, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell...*, dz. cyt., s. 336; tenże, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 57-58; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 142n.

⁶¹ Por. *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 58.

chorezy⁶². Doświadczenie perychoretycznej jedności prowadzi w końcu do nowego ujęcia trynitarnego pojęcia osoby. Tradycyjna definicja Boecjusza nie jest tu użyteczna, ponieważ trynitarne Osoby nie są w perychorezie indywidualnymi substancjami, egzystującymi i spoczywającymi w sobie jednostkami. Ponieważ należy je pojmować raczej jako ekstatycznie wychylone ku sobie Hipostazy, potrzebujemy tu perychoretycznego pojęcia osoby⁶³.

Jeśli Osoby w Bogu mają być rozumiane jako sposoby doskonałego urzeczywistnienia jednej rzeczywistości bytowej w postaci doskonałej miłości – trzeba je rozumieć jako odniesienie do jednej natury Bożej, która staje się rzeczywistością w wewnątrzboskiej strukturze odniesień. Ta istota Boga nie jest ani niezależna od relacji trzech Osób, ani też nie jest dodatkowym rezultatem ich współdziałania; jej jedność jest zróżnicowaną w sobie rzeczywistością życia, którą można pojmować – znowu w nawiązaniu do teorii komunikacyjnego działania – w sposób „komunikatywny”: Realizuje się w wydarzeniu komunikacji między trzema jednakowo pierwotnymi Osobami i nie istnieje w oderwaniu od tego wydarzenia. Ten sposób rozumienia pozwala jednocześnie na uniknięcie (wspomnianego wcześniej) niebezpieczeństwa popadania – przy mówieniu o wspólnocie komunikacji w Bogu – w tryteizm, a także wyklucza myślenie o jakimkolwiek samozamknięciu wewnątrztrynitarnego wydarzenia komunikacji (z definicji znowu „komunikatywne działanie” nastawione jest na absolutnie nieograniczoną komunikację)⁶⁴.

3.3. Działanie Trójjedynego Boga

Nie każde pojęcie działania nadaje się jednakowo do objaśniania treści trynitarne. Knapp odnotowuje tu słuszne zastrzeżenia W. Pannenberg, odnoszące się do działania (monologicznego podmiotu) rozumianego instrumentalnie.⁶⁵ Inaczej jest jednak w przypadku działania rozumianego międzyosobowo – komunikacyjnie.⁶⁶ Takie działanie wydaje się szczególnie przydatne w wyjaśnianiu relacji między Trójcą immanentną i ekonomiczną, jako że działający ukazuje zawsze w działaniu samego siebie⁶⁷.

Jeśli trynitarne Boga pojmuje się jako osobową jedność komunikacji, trzeba także całe Jego działanie uznawać – zgodnie z aksjomatem zwrotnej tożsamości ekonomicznej i immanentnej Trójcy Świętej – za działanie komu-

⁶² Por. tamże, 58-59; J. Moltmann, *Der dreieinige Gott*, w: R. Weth (Hrsg.), *Der lebendige Gott...*, dz. cyt., 182-186; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 143.

⁶³ Por. J. Moltmann, *Der dreieinige Gott*, w: R. Weth (Hrsg.), *Der lebendige Gott...*, dz. cyt., s. 185; M. Volf, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz – Neukirchen-Vluyn 1996, s. 199-203.

⁶⁴ Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 59; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 143.

⁶⁵ Por. W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, s. 50.

⁶⁶ Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 52-53.

⁶⁷ Por. tamże, s. 53-54.

nikacyjne. Jest to zaś możliwe tylko wtedy, gdy będzie to „działanie komunikatywne” w rozumieniu teorii Habermasa, ponieważ tylko w takim przypadku można je rozumieć jako wspólne trzem Osobom i jednocześnie jako podmiotowe działanie poszczególnych Osób w historii⁶⁸. Tak jak Osoby te trwają w pełnej relacji wzajemnej do siebie na płaszczyźnie wewnątrztrynitarnej i przenikają się wzajemnie, tak również jest w ich działaniu – przy czym to działanie opiera się ono nie na jakimś tworzonym dla tego celu nowym porozumieniu, lecz na komunikacyjnym zjednoczeniu istniejącym od zawsze. Tak też zawsze tradycyjnie ujmowano kwestię działania poszczególnych Osób *ad extra* i nie przeczy temu także mówienie o apropriacjach, które w kontekście wzajemnych odniesień Osób Bożych ukazują się jako konsekwencje wpływające z aksjomatycznej zwrotnej tożsamości Trójcy immanentnej i historiozbawczej⁶⁹.

Knapp twierdzi, że aksjomat rahnerowski dotyczy także struktury komunikacyjnego działania Boga. Już wewnątrztrynitarne odniesienia Osób Bożych rozsadzają strukturę symetryczną i temu w działaniu historiozbawczym odpowiada wcielenie Syna pojmowane jako uniżenie samego siebie (por. Flp 2,6n). Struktura wewnątrztrynitarnych odniesień kontynuowana jest także w działaniu objawiającym i zbawczym jako radykalna kenoza. Działający Bóg jest całkowicie zaangażowany w to działanie na sposób radykalnego daru z siebie w miłości. To działanie jest niezasłużone, nieobliczalne, jest czystą łaską⁷⁰.

Bóg jest sobą tylko w tym przekraczaniu siebie i „musi” to czynić, aby „być sobą w innym”. Ta prawda otwiera także zasadniczy wgląd w relację między Bogiem a światem: On nie potrzebuje tego „innego” świata dla siebie – sam w sobie jest całkowicie niezależny. Stąd stworzenie świata i człowieka nie może być także pojmowane jako konieczny proces udzielania się lub stawiania się Boga, lecz jako akt całkowicie wolny i suwerenny. Jest zaś to możliwe, ponieważ trynitarne Bóg jest sam w sobie doskonałym wydarzeniem miłości i nie zamyka się w sobie – w Duchu Świętym jest zasadniczo otwarty na „inne” od siebie, chociaż nie potrzebuje tego dla siebie. Knapp powołuje się dla ilustracji tego procesu na E. Jüngela⁷¹, który objaśnia akt stworzenia jako samoograniczenie się Boga „wycofującego się” na rzecz stworzenia w tym znaczeniu, że obok swego boskiego bytu i istoty zapewnia bycie i istotę, czas i przestrzeń dla innego od siebie stworzenia.⁷² Takie ograniczenie samego siebie nie sprze-

⁶⁸ Por. tamże, s. 61.

⁶⁹ Por. tamże, 61-62; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 144.

⁷⁰ Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 62.

⁷¹ Por. *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, w: H. Deuser u. a. (Hrsg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt*, München 1986, s. 268.

⁷² Na temat Trójcy Świętej jako przestrzeni świata zob. M. Frettlöh, *Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens māqōm für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität*, w: R. Weth (Hrsg.), *Der lebendige Gott...*, dz. cyt., s. 200-204.

ciwia się w przy tym absolutnie Jego bóstwu, lecz odpowiada całkowicie Jego istocie będącej doskonałą i otwartą poza siebie miłością „w nadmiarze”⁷³. Ta prawidłowość działania stwórczego rozciąga się także na objawiające i zbawcze działanie Boga, który daje stworzeniu czas i przestrzeń obok siebie po to, aby dać mu udział w swojej miłości. Jest to zaś możliwe znowu dlatego, że Bóg jest komunikacyjną rzeczywistością udzielającą siebie i nie rozplývającą się w tym udzielaniu⁷⁴.

Czy jednak wobec tego przekraczania siebie Boga ku stworzeniu, w wyniku którego nie zachodzi rozplýnięcie się rzeczywistości stworzonej w Bogu, nie pojawia się alternatywne niebezpieczeństwo rozplýnięcia się trynitarnego Boga w procesie świata? Z powodu tego pytania Knapp ze specjalną uwagą przygląda się odniesieniu między Trójcą immanentną a historiozbawczą⁷⁵.

3.4. Relacja między Trójcą immanentną a Trójcą ekonomiczną

Rahnerowski aksjomat zwrotnej tożsamości Trójcy immanentnej i ekonomicznej może prowadzić do rozumienia, jakoby wieczna Trójca konstytuowała się w historii⁷⁶. Jak już zostało wspomniane, relacje między Trójcą immanentną a ekonomiczną można wyjaśniać za pomocą kategorii działania, jako że działający ukazuje w działaniu samego siebie. Jeśli jednak działanie oznacza w konieczny sposób przekraczanie przez Boga samego siebie w kierunku czegoś „innego”, czy nie jest to w rzeczywistości utrata siebie w historii i rozplýwanie się Trójcy immanentnej w historiozbawczej?

Knapp przywołuje podstawowe i wyjściowe zawsze dla trynitologii przekonanie wiary, iż w Jezusie Chrystusie sam Bóg wkroczył w historię, nie przestając być transcendentnym Bogiem i Jego bóstwo nie rozplýnęło się w człowieczeństwie. Uczynił to, ponieważ chciał dać stworzeniu udział w swoim życiu. Przekroczenie wewnątrztrynitarniej rzeczywistości życia dokonuje się także w przypadku posłania Ducha Świętego. To kenotyczne działanie Boga musi być pojmowane jako „komunikacyjne” i dotyczy nie tylko tej Osoby, której jest szczególnie przypisywane, lecz wszystkich trzech. Przekraczając i udzielając siebie stworzeniu, Bóg trwa nadal w odniesieniu do siebie. Zbawcze wyrażenie się Syna następuje w „komunikacyjnym” powiązaniu z Ojcem i Duchem Świętym, i to nie oznacza w żadnym wypadku rozplýnięcia się komunikacyjnej wspólnoty trynitarniej rzeczywistości życia. Skoro tak, to przekraczanie siebie przez tę komunikacyjną jedność na korzyść stworzenia nie oznacza jej ztracenie-

⁷³ Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 63.

⁷⁴ Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 144n.

⁷⁵ Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 63-64.

⁷⁶ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 341.

nia się w procesie świata. Okazuje się więc, że „komunikacyjne” rozumienie działania Boga jeszcze raz potwierdza trynitarny aksjomat K. Rahnera⁷⁷.

3.5. Relacja między Trójcą Świętą a Kościołem

Zapraszającą, integrującą i jednoczącą wspólnotę trójjedynego Boga J. Moltmann nazywa „Trójcą otwartą”. Nie otwiera się ona z powodu niedostatku i niedoskonałości, lecz z nadmiaru miłości, która daje stworzonemu światu przestrzeń życia dla jego żywotności i przestrzeń wolności dla jego rozwoju⁷⁸. Uczestnicząc w tym otwarciu, Kościół powinien budować perychoretyczną jedność odpowiadającą perychoretycznej jedności Trójcy Świętej, która jest Boską przestrzenią Kościoła. Kościół jest więc nie tylko przestrzenią zamieszkiwania Ducha Świętego, lecz całej Trójcy Świętej⁷⁹. Kościół jest urzeczywistnieniem wspólnoty komunikacyjnej Boga i człowieka. Nosi przecież w sobie archetypiczną Komunię – tajemnicę trynitarną – i powinien urzeczywistniać tę tajemnicę w swej widzialnej postaci⁸⁰.

Bóg udziela ludziom przez Chrystusa w Duchu Świętym uczestnictwa w swoim życiu i w tym udziale zawarte jest rzeczywiste misterium Kościoła – jego najgłębszy teologiczny sens. Jako „ikona” tej udzielającej się trójjedyniej Komunii życia Bożego Kościół może sam być komunią i jako ta komunია przekazywać udział w życiu trójjedynego Boga⁸¹. Uzasadnione jest więc mówienie – i to na tle inspiracji płynącej z teorii komunikacyjnego działania – o wspólnocie Kościoła jako sakramencie trynitarniej Komunii Boga⁸².

⁷⁷ Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., 64-65; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 145n.

⁷⁸ Por. J. Moltmann, *Der dreieinige Gott*, w: R. Weth (Hrsg.), *Der lebendige Gott...*, dz. cyt., s. 186; H. Wagner, dz. cyt., s. 286: „'Komunia' w Bogu znajduje odzwierciedlenie w 'komunijnym' wymiarze całego zbawienia. (...) historia zbawienia jest Bożą wolą komunikacji.”

⁷⁹ Por. tamże, s. 189n. Moltmann analizuje także ponowoczesny indywidualizm i ukazuje płynące z jego strony niebezpieczeństwa: „Als Endprodukt von Teilungen hat ein Individuum keine Beziehungen, keine Eigenschaften, keine Erinnerungen und keinen Namen. (...) Eine Person ist im Gegensatz zu einem Individuum ein menschliches Dasein im Resonanzfeld seiner Sozialbeziehungen und seiner Geschichte. (...) Eine Person ist ein Gemeinschaftswesen. (...) Individualisierte Menschen sind von politischen und wirtschaftlichen Mächten leicht beherrschbar. Widerstand und Schutz der persönlichen Menschenwürde gibt es nur, wenn sich Menschen zu Gemeinschaften schließen und ihr Leben sozial selbst bestimmen. Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um die öffentliche Relevanz des trinitarischen Gottesbegriff für die Befreiung individualisierter Menschen und die Relevanz der trinitarischen Gemeinschaftserfahrung für die Ausbildung neuerer Sozialität anzuzeigen.“ (tamże, s. 191n).

⁸⁰ Por. H. Wagner, dz. cyt., s. 286. Zob szerokie opracowanie tej kwestii w: M. Jagodziński, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009.

⁸¹ Por. H. Wagner, dz. cyt., s. 79.

⁸² Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 63-159; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., s. 114-252, s. 295-394; tenże, *Trynitarnie podstawy Kościoła jako komunii*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 42 (2004) nr 1, s. 53-57.

Kościół jako komunikacyjna komunია ma więc podstawy trynitarnе. Jest konkretną, historyczną „przestrzenią”, w której realizuje się działanie Ducha Świętego⁸³. Zostaje „wciągnięty” w wiarę w Boga: „wierzymy, że – mimo swej całej grzeszności – Kościół jest jednak wyniesionym, niezniszczalnym miejscem jednoczącej (*una*), uświęcającej (*sancta*), obejmującej wszystkich (*catholica*) i zachowującej pierwotną prawdę (*apostolica*) obecności (w Duchu Świętym) Boga w świecie”⁸⁴.

Istnienie jakiegokolwiek wspólnoty koniecznie powiązane jest z problematyką komunikacji⁸⁵. Uwzględniając filozoficzne i teologiczne aspekty teorii komunikacji, współczesna teologia twierdzi, że nie można mówić o teologicznej teorii komunikacji bez uwzględnienia Ducha Świętego. Uwzględnienie pneumatologicznego aspektu wspólnoty nie oznacza oczywiście porzucenia chrystocentrycznego punktu wyjścia – chodzi raczej o rozumienie poszerzone i pogłębione przez doświadczenie Ducha Świętego⁸⁶. Teologia ukazuje transcendencję ludzkiej komunikacji polegającą na tym, że dzięki przyjściu Boga wspólnota ludzka przemienia się we wspólnotę z Bogiem. Ten rozpoczęty w Jezusie proces zachodzi jedynie tam, gdzie dokonuje się w imię Boga i tylko taka okoliczność może dostarczyć ostatecznego oparcia dla ludzkiej komunikacji. Zrealizowanie ludzkiej komunikacji na wzór Jezusa oznacza przekształcanie jej w komunikację z Bogiem – komunikację w Duchu Świętym⁸⁷.

Trynitarna rzeczywistość Ducha Świętego może być pojmowana w kategoriach relacyjnych jako jedność, jako uosobione *Unio* i *Communio* jednocześnie udzielającej się i przyjmowanej miłości w Bogu. Duch Święty stanowi (analogicznie do swej roli umożliwiającej wiarę) intertrynitarnе, odwieczne i pośredniczące „medium”, „przestrzeń” wzajemnej miłości Ojca i Syna. Bóg jest „Duchem” – Duchem miłości Ojca i Syna, i tylko w tym wspólnym Duchu, będącym zarazem „przestrzenią” i „matczynym łonem” (Y. Congar) miłości Boga. Duch Święty jednocześnie wyrasta z tego wzajemnego oddania, jako jego „rezultat” („który od Ojca i Syna pochodzi”). W Nim wzajemne odniesienie (oddanie) miłości między Ojcem i Synem znajduje inną od nich, obejmującą, łączącą i przekraczającą „formę” jedności; przyjmuje kształt „My”, które przy całej zależności od Ojca i Syna zachowuje przekraczającą ich relatywną samoistość („który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę”). Dla-

⁸³ Por. H. Wagner, dz. cyt., s. 80.

⁸⁴ M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 68.

⁸⁵ Por. B. Nitsche, *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communalen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogramms zur Communio-Ekklesiologie*, w: B.J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg – Basel – Wien 1999, s. 81-82.

⁸⁶ Por. N. Copray, *Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation*, Düsseldorf 1983, s. 246-247.

⁸⁷ Por. tamże; M. Jagodziński, *Trynitarnе podstawy Kościoła...*, dz. cyt., s. 58n.

tego też Tradycja Kościoła określa specyficznie osobowy charakter Ducha Świętego słowem „Dar” – wzajemne oddanie Ojca i Syna kulminują w Nim, „konkretyzują się” i przyjmują postać wzajemnie darowanej wspólnoty i radości. Trójjedyny Bóg ofiarowuje siebie stworzeniu, przychodząc do niego jako ten „Dar”, jako Moc Ducha Świętego, aby zapoczątkować wspólnotę z Bogiem i ze wszystkimi ludźmi. To wydarzenie przyjętego „Daru Bożego” nazywamy „Kościołem”. Trynitarny kontekst cechuje jeszcze jeden aspekt Ducha Świętego jako jednoczącej miłości Boga: Ojciec i Syn jako bieguny wzajemnego odniesienia nie nakładają się w Nim na siebie, lecz wprost przeciwnie, ukazują swoją niezamienną, osobową różność. Ten fakt stworzył podstawę zachodniego rozumienia osoby, wolności, miłości i jedności – im głębsza jest jedność między kochającymi się osobami, tym większa jest gwarancja wolności bycia innym. Trynitarny pramodeł tego pozornego paradoksu umożliwia zachowanie w najściślejszym wzajemnym komunikowaniu jednocześnie najwyższego zróżnicowania osobowego, a ta prawidłowość jest jednocześnie podstawą kapitalnego znaczenia pneumatologii w eklezjologii⁸⁸.

Pod względem poznawczym Duch Święty dostępny jest tylko poprzez historycznego i wywyższonego Jezusa. Z drugiej strony jest On równocześnie „transcendentalnym” warunkiem umożliwiającym wiarę w Jezusa Chrystusa – stąd chrystologia jako warunek implikuje pneumatologię jako warunek swojego istnienia (Duch Święty jest „przestrzenią” wiary). Wynika z tego, że Kościół – rozumiany jako wspólne odniesienie wiary do Boga – może zaistnieć i trwać tylko tam, gdzie człowiek pozwoli się objąć tą „przestrzenią” Ducha Świętego. Dzięki umożliwieniu osobowej i wspólnej wiary przez Ducha Świętego powstaje więc Kościół jako wewnątrzhistoryczne, sakramentalne odbicie uprzedniego Jego daru. Tak więc Kościół stanowi jej „przestrzeń życia” wiary człowieka, w której otrzymuje się ją i rozwija przez udział w życiu Kościoła. Ta perspektywa podkreśla nieograniczoną, przerastającą wszystkie konkretyzacje i relatywizującą wielkość Ducha Świętego. Taki obraz Ducha Świętego oznacza, że nie można traktować Go jako trwałej „części składowej” Kościoła, działającej jakby automatycznie za pomocą jego struktur, lecz jako Dar przerastający ramy instytucjonalno-sakramentalne i charyzmatyczne, o który trzeba nieustannie prosić i ciągle na nowo Go otrzymywać⁸⁹. Powierzenie się Bogu jest wejściem w relację z trójjedynym Bogiem, ufnym „zanurzeniem się” w pełne miłości odniesienie Syna do Ojca i realnym udziałem w tym odniesie-

⁸⁸ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 68-73; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła...*, dz. cyt., s. 59n; H. Wagner, dz. cyt., s. 81.

⁸⁹ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 68-70.

niu (jako braci i sióstr Jezusa, synów i córek Ojca, kochanych tą samą miłością, którą w wieczności Ojciec kocha Syna)⁹⁰.

Dla wyjaśnienia jedności i zróżnicowania trynitarnej „struktury odniesień”, Medard Kehl stosuje jako pomoc schemat zaczerpnięty z modelu komunikacyjnego działania: „Ojciec” jest podmiotem i źródłem („Skąd”) nieskończenie ofiarującej się miłości, „Syn” jest pochodzącym od Ojca celem i partnerem („Dokąd”) nieskończenie otrzymywanej miłości. „Duch Święty” jest jednoczącym i pośredniczącym środowiskiem („W czym”) tej nieskończonej miłości. Miłość sama wreszcie jest treścią, zawartością („Co”) tego, co istnieje między Ojcem, Synem i Duchem Świętym i jest identyczna z boską „istotą”⁹¹.

Tradycja nazywała często Ducha Świętego „Jednością” (*unio*) lub „Wspólnotą” (*communio*) w Bogu⁹². Ponieważ wspólnota między Ojcem i Synem jest relatywnie samodzielnym (jako Osoba) istnieniem Bożej Miłości – Duch Święty stanowi „My” w Bogu (H. Mühlen)⁹³. Boskiej Wspólnoty między Ojcem i Synem (równiej Duchowi Świętemu) przysługuje w sposób pierwotny i wzorczy właściwość pośredniczącego „W czym”, ponieważ Bóg sam w sobie, w Duchu Świętym, jest wydarzeniem pośredniczenia. Z jednej strony jedność między Ojcem i Synem jest zawsze istniejącą uprzednio wspólną „Przestrzenią” (Duchem) ich odniesienia, z drugiej jednak strony wspólny Duch ustanawiany jest tylko dzięki wzajemnemu odniesieniu Ojca i Syna i bez tego odniesienia nie byłoby „My” wspólnoty. Duch Święty nie wchodzi jednak w te dwa „bieguny” i ich wzajemne odniesienie, lecz tworzy własny, odrębny sposób Boskiej miłości. Jeśli człowiek pozwoli na objęcie się tym wzajemnym odniesieniem Ojca i Syna – zostaje przyjęty „w” Ducha Świętego, do tej Wspólnoty: Dlatego Biblia mówi o darze Ducha Świętego jako o „otrzymaniu Ducha Świętego” i „byciu napełnionym przez Ducha Świętego”⁹⁴.

Ponieważ Duch Święty jest pośredniczącą „wspólnotą” między Ojcem i Synem, przyjęcie do niej jest dokonuje się w oparciu o wspólnotę i jest wspólnototwórcze. Duch Święty jako *Communio* w Bogu jest właściwym, teologicznym fundamentem kościelnej *communio* i właśnie dzięki temu zasadniczo różni się ona od innych wspólnot. Uprzedni dar wspólnej „przestrzeni życia” wiary nie opiera się więc na ludzkiej woli wspólnoty, lecz na darze Ducha Święte-

⁹⁰ Por. M. Jagodziński, *Trynitarne podstawy Kościoła...*, dz. cyt., s. 60. O życiu w Chrystusie i włączeniu chrześcijan w Trójcę Świętą zob. T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, Poznań 2003, s. 410n.

⁹¹ Por. M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, w: M. Kehl, N. Glatzel, N. Mette, *Kirche als Institution*, „Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen. Fernstudium Katholische Religionspädagogik”, Studienbrief II/1, Tübingen 1984, s. 121.

⁹² Por. tenże, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 70-73.

⁹³ Por. tenże, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, dz. cyt., s. 136.

⁹⁴ Por. tamże, s. 122; tenże *Kirche – Sakrament des Geistes*, w: W. Kasper (Hrsg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg 1979, s. 158-159; M. Jagodziński, *Trynitarne podstawy Kościoła...*, dz. cyt., s. 61.

go, na podarowaniu udziału we wspólnocie, która istnieje w Bogu a Kościół staje się historycznym znakiem wewnątrzboskiej *Communio* – „sakramentem Ducha Świętego”⁹⁵.

Duch Święty jest pośredniczącym „w czym” historii zbawienia, pośredniczącą mocą, w której i przez którą Jezus Chrystus przychodzi wewnętrznie do człowieka. Pośredniczy jako udzielone uprzednio i na stałe, a jednocześnie dawane za każdym razem, łączące podmiot i przedmiot „środowisko sensu”⁹⁶. On jest „środowiskiem sensu” wzajemnej miłości Ojca i Syna oraz Ich ujawniającą się w Nim i łączącą Ich „formą społeczną”⁹⁷. Przez Niego historia ludzkości zostaje włączona w wydarzenie tej miłości po to, by stała się doskonałą, historyczną postacią tożsamej z Nim *communio* – „społecznej formy” miłości Boga. Ta pośrednicząca moc Ducha Świętego znajduje swój cel w rozszerzeniu miłości Ojca i Syna na powszechne *communio* ludzi z Bogiem i między ludźmi⁹⁸.

Istnieje znacząca analogia między Słowem, które stało się Ciałem, a Duchem, który stał się Kościołem. Tak jak ludzka natura Jezusa z Nazaretu służyła Boskiemu Słowu za organ zbawienia, tak struktura Kościoła służy Duchowi Chrystusowemu do budowania Ciała Chrystusa. Trzeba koniecznie uwzględnić analogiczny charakter tej wypowiedzi, a bardzo powściągliwie formułowanie tego jakby „wcielenia” Ducha Świętego w Kościół uzmysławia, że wszystkie formy udziału Kościoła w wewnątrzboskiej wspólnocie trójjedynego Boga są możliwe tylko mocą tego Ducha⁹⁹.

Na ile Kościół pojmuje i realizuje siebie jako „sakrament” Ducha¹⁰⁰ jednoczącego Ojca i Syna, zachodzi w nim dialogiczna „sztuka” jednoczenia, umożliwiająca i gwarantująca jedność zróżnicowanej wielości osobistych dróg wiary we wspólnej wierze. Oznacza to, że gdy ludzie pozwolą się objąć Duchowi Świętemu, napełnić się Nim i doprowadzić do osobistej wiary w Boga, zostają w tym samym momencie doprowadzeni przez Niego do jedności relacji wzajemnych i wspólnoty w wierze przy zachowaniu całkowitego i rozwiniętego osobowego wymiaru wiary człowieka. Odniesienie wiary (do Boga) i wzajemne wspólnotowe odniesienia w wierze mogą wzrastać tylko jednocześnie – w tej „przestrzeni” miłości Boga. *Communio*, które wyrasta z działania Du-

⁹⁵ Por. tenże, *Kirche – Sakrament des Geistes*, dz. cyt., s. 155-161; tenże, *Kirche als Institution*. w: W. Kern – H.J. Pottmeyer, M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 3, Traktat: Kirche*, Freiburg 1986, s. 190-191; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła...*, dz. cyt., s. 61n.

⁹⁶ Por. tenże, *Kirche – Sakrament des Geistes*, dz. cyt., s. 157.

⁹⁷ Por. tamże, s. 159.

⁹⁸ Por. M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes*, dz. cyt., s. 159-160; tenże, *Kirche als Institution*, dz. cyt., s. 190; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła...*, dz. cyt., s. 62.

⁹⁹ Por. B. Nitsche, dz. cyt., s. 85; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła...*, dz. cyt., s. 62n.

¹⁰⁰ Por. M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes*, dz. cyt., s. 155-180.

cha Świętego, zapewnia istnienie przestrzeni wolności, w której każdy może być sobą wobec Boga i wobec innych ludzi¹⁰¹.

Pneumatologicznie inspirowana zasada „równoczesnej pierwotności” jedno- ści i wielości została zasadniczo zaakceptowana przez II Sobór Watykański, cho- ciał nie przeniknęła do wszystkich jego wypowiedzi. Recepcja tej zasady doty- czy przede wszystkim strukturalnego (ostrożnego) równoważenia relacji między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi, a także relacji między kole- gialnością biskupów a prymatem papieskim, między wspólnotą a urzędami ko- ścielnymi oraz między charyzmatami a Urzędem. Zawsze istnieje niebezpieczeń- stwo polegające na tym, że wspólnota wierzących zamknie się przed Duchem Świętym i przestanie być historycznym odwzorowaniem *Communio* samego Boga. Jak wtedy Kościół może obronić swój charakter wspólnoty w wierze, hi- storycznego znaku Bożego Ducha i Jego wspólnototwórczej mocy? Czy Kościół służy, czy raczej jest przeszkodą dla Ducha Świętego? Na ile w swojej społecz- nej formie jest on „sakramentem Ducha Świętego” – przedstawiającym i pośred- niczącym znakiem budującego jedność, osobowego „środowiska” zbawienia? Dlaczego społeczna tkanka Kościoła jest wspomnianym sakramentem?¹⁰² M. Kehl uważa, że służba pełniona przez element instytucjonalny Kościoła wo- bec Ducha Świętego w *communio* Kościoła wyraża się w specyficznych funk- cjach zachowania tożsamości, integrowania i wyzwiania¹⁰³.

Pneumatologiczna wizja Kościoła nie oznacza zaniedbania jego wymiaru chrystologicznego czy też traktowania go jako drugorzędny. Nie ma bowiem innego Ducha Świętego niż Duch historycznego Jezusa Chrystusa, który prowa- dzi ludzkość do jedności komunii w wierze.¹⁰⁴ Właśnie dlatego tworzona przez Ducha Świętego wspólnota wierzących realizuje się w głoszeniu Dobrej Nowiny Jezusa (*martyria*), sprawowaniu sakramentów jako uobecniających znaków zbawczej bliskości Boga (*leiturgia*) oraz w praktycznym naśladowaniu Jezusa na drodze służby (*diakonia*). Jako wspólnota naśladowująca Jezusa, Kościół ma swoje chrystologiczne centrum — wyrasta z Jego życia, śmierci i zmartwychwstania, jednoczy go Jego Duch, Jego woli jest posłuszny, służy Jego zbawczej i wyzwala- jącej obecności wśród ludzi, trwa oczekując na Jego paruzję¹⁰⁵.

¹⁰¹ Por. tenże, *Die Kirche...*, dz. cyt., 74-75; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła...*, dz. cyt., s. 63.

¹⁰² Por. M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes*, dz. cyt., s. 173.

¹⁰³ Por. tenże, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, dz. cyt., s. 139; tenże, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 394-402; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła...*, dz. cyt., s. 63-73; H. Wagner, dz. cyt., s. 81.

¹⁰⁴ Por. H. Wagner, dz. cyt., s. 81n.

¹⁰⁵ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 79-80, tenże, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, dz. cyt., s. 82-112.

Pneumatologiczna opcja wpłynęła na ponowne zastosowanie do Kościoła pojęcia „sakramentu”¹⁰⁶ w celu ukazania jego specyficznej relacji wobec zbawczego działania Boga na rzecz świata. Ponieważ po wywyższeniu Jezusa Bóg nie zaprzestał udzielania siebie światu, lecz pozostał obecny przez Ducha Świętego, całą zawartość zbawienia przez Jezusa Chrystusa uobecnił mocą Ducha Świętego w istotnych aktach realizowania się wspólnoty wierzących. Na mocy wcielenia Jezus stał się „Prasakramentem” Trójjedynego Boga, a po zesłaniu Ducha Świętego Kościół jako wspólnota wierzących stał się w analogiczny sposób „sakramentem podstawowym” zbawczego działania Boga w świecie¹⁰⁷. Jednoczące Kościół w *communio* działanie Ducha Świętego nakierowane jest na to, by zgodnie z pierwotnym zamierzeniem Stwórcy cała rzeczywistość stała się na wzór „odblasku niewidzialnego Boga, Pierworodnego wobec całego stworzenia, w którym wszystko zostało stworzone” (por. Kol 1,1n). Pierwszy w tym odwzorowaniu jest Kościół osiągający kształt w swojej historyczno-społecznej przestrzeni. To pierwotne ukształtowanie na wzór Chrystusa, które czyni Kościół obrazem trynitarnej i historycznej relacji Syna do Ojca, zawiera się w jego zbawczym i wyzwalającym działaniu. W zasadzie chrystologicznego kształtowania kryje się najgłębsza podstawa ponownego odkrycia pierwotnie komunijnego charakteru Kościoła jako „Kościoła ubogich”¹⁰⁸. Drugim elementem chrystologicznego odwzorowania jest całkowite oddanie się zbawczemu pośrednictwu¹⁰⁹.

Oparcie Kościoła na trynitarnej tajemnicy Boga przejawia się już w stworzeniu świata, który w kontekście grzechu i powszechnej woli zbawczej Boga staje się także miejscem ofiarowanego i przyjętego zbawienia. Kościół jest więc dziełem Ojca, ponieważ stworzenie odnajduje swój ostateczny sens w Jego objawionej woli wyniesienia ludzi do udziału w życiu Bożym.¹¹⁰ Jeszcze wyraźniejsza jest perspektywa eschatologiczna Kościoła ustawiająca go w szczególnym związku z Ojcem – ostateczne spełnienie stworzenia nastąpi wtedy, gdy wszyscy sprawiedliwi „zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym u Ojca” (KK 2)¹¹¹.

¹⁰⁶ Por. J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg – Basel – Wien 1992.

¹⁰⁷ Por. M. Kehl, *Die Kirche...*, dz. cyt., s. 82-84.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 86-87.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 87-88; M. Jagodziński, *Trynitarne podstawy Kościoła...*, dz. cyt., s. 73-76.

¹¹⁰ Por. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001, s. 79.

¹¹¹ Por. tamże, s. 93-103; M. Jagodziński, *Trynitarne podstawy Kościoła...*, dz. cyt., s. 76-78.

3.6. Granice stosowalności teorii komunikacyjnego działania w trynitologii

Granice możliwości zastosowania teorii Habermasa jako modelu ukazywania rzeczywistości Trójcy Świętej ukazują się przy dokładniejszym przyjrzeniu się strukturom wydarzenia komunikacyjnego. Zakładany w teorii komunikacyjnego działania proces porozumienia ma służyć osiągnięciu racjonalnie motywowanej zgody w sprawie żądań i oczekiwań podnoszonych przez uczestników komunikacji. Jest to możliwe ostatecznie tylko w oparciu o symetryczne, wolne i wzajemne uznawanie się współdziałających osób, które w ten sposób są niejako zmuszone do postrzegania siebie z perspektywy innych.¹¹² W teorii komunikatywnego działania „jednakowa pierwotność” partnerów komunikacji oznacza bowiem przede wszystkim jednakowy podział szans w procesie komunikacyjnego porozumiewania się¹¹³. W przypadku Osób Boskich natomiast zgoda-porozumienie istnieje od zawsze, gdyż odnoszą się one do siebie nawzajem nie w symetrycznym wzajemnym uznawaniu siebie, lecz w postawie nieograniczonego dawania i przyjmowania siebie. Nic ich od siebie nie oddziela, przenikają się perychoretycznie i przebywają w sobie nawzajem. To przekraczanie siebie rozsądza stosunek symetrii i dlatego wewnątrztrynitarnie wydarzenie komunikacji nie może być traktowane jako proces „komunikacyjnego” porozumiewania się, ponieważ w Bogu trwa odwieczne fundamentalne porozumienie wzajemne. Z tego wynika, że trynitarnego Boga można pojmować tylko jako „osobową jedność komunikacji” – intersubiektywnie konstytuującą się Boską rzeczywistość doskonałej miłości¹¹⁴.

4. Trójca Święta a działanie ludzkie

Wspomniane odkrycie na nowo istotowego społecznego wymiaru Boga posłużyło w teologii do mocniejszego przedstawiania go jako prawzoru dla kształtowania społeczności ludzkiej¹¹⁵. Komunikacyjne włączenie stworzenia w trynitarną wspólnotę Boga możliwe jest oczywiście tylko przy współpracy tego stworzenia, gdyż wtedy możliwe jest komunikacyjne współbycie i komunikacyjne wzajemne odniesienia. Owocem tego włączenia jest komunia wyrastająca z odwzajemnianego „rytmu miłości” – rytmu bytu, rytmu dawania siebie – a jej realizowanie prowadzi do ukształtowania świata w sposób odpowiadający trynitarnemu rozumieniu rzeczywistości¹¹⁶.

Struktura tego „rytmu miłości” nie daje się całkowicie opisać w ramach teorii komunikacyjnego działania, zakładającej symetryczność relacji wolnego

¹¹² Por. M. Knapp, *Trititätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 60.

¹¹³ Por. tenże, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell...*, dz. cyt., s. 336.

¹¹⁴ Por. tenże, *Trititätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 60; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 146.

¹¹⁵ Por. U. Link-Wieczorek, dz. cyt., s. 22.

¹¹⁶ Por. M. Kanpp, *Trititätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 66.

akceptowania uczestników interakcji. Działanie miłości trynitarniej wspólnoty życia zorientowane jest bowiem nie tyle na wytworzenie sprawiedliwej i rozumnej równowagi interesów w ramach swobodnego porozumiewania się, co raczej na wyrastające ponad taką równowagę potrzeby innych. Dzięki temu centrum komunii chrześcijańskiej stają się właśnie ludzie lekceważeni i zepchnięci na margines. Ta zasada nie może jednak być narzucana jako obowiązujące prawo, ponieważ jest uzależniona od osobistej gotowości do przekraczania samego siebie i wymaga postawy twórczej. Jej logika ukazuje się jednak wyraźnie w życiu chrześcijan, ponieważ dla nich jej miarą jest Jezus i Jego naśladowanie. Jezus jako prowadzony przez Ducha Świętego Syn Ojca jest prawzorem, stwórcą i celem całego stworzenia (por. Kol 1,16; J 1,3.10), Jego miłość jest miłością Boga (por. 1 J, 4,7), a „kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4,16). Oparte na Bogu przekraczanie samego siebie jest niepodważalnym prawem życia, ale narażającym ciągle na niepowodzenia, wykorzystywanie i prześladowanie. Nic więc dziwnego, że dla człowieka naśladowanie Jezusa jest zawsze naśladowaniem Ukrzyżowanego¹¹⁷.

Czy możliwe jest komunikacyjne porozumienie między ludźmi bez włączenia go w komunikacyjną miłość Boga? M. Knapp odpowiada: „Ponieważ Bóg jest miłością a my jesteśmy przyjęci w Duchu Świętym do tego wiecznego, trynitarnego Wydarzenia Miłości, ryzyko miłości nie trafia w próżnię. Tylko dlatego nadzieja na współzycie ludzi w sprawiedliwości i wolności nie jest – mimo wszystko – pozbawiona podstaw”¹¹⁸. Ta prawda – ukazana w kontekście teorii komunikacyjnego działania – ma ogromne znaczenie dla komunikacyjnego rozumienia świata¹¹⁹ i dla wspólnoty komunikacji-kununii Kościoła, dla którego Trójca immanentna jest modelem otwartej wspólnoty komunikacji, a jednocześnie prawzorem i celem ludzkiej wspólnoty komunikacji¹²⁰.

Ojciec jest czystym Komunikatorem, Syn i Duch Święty są komunikowani w procesie pochodzenia osobowego. Zamierzona przez Boga komunikacja z ludzkością może dokonać się tylko na sposób dwóch modalności samokomunikacji odbieranych od Ojca: Syna i Ducha Świętego¹²¹. Duch Święty jako wewnątrztrynitarna więź miłości jest także osobowym medium (środowiskiem) komunikacji miłości między chrześcijanami a Chrystusem – ku chwale Ojca¹²². Zeby komunikowanie się Boga mogło sięgać ludzi jako odbiorców, potrzebna jest „przyczyna formalna”, która implikuje udział w formie nie ulegającej re-

¹¹⁷ Por. tamże, s. 66-67.

¹¹⁸ Tenże, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell...*, dz. cyt., s. 337. Por. P. Hofmann, *Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht*, Frankfurt am Main 1988, s. 244-270.

¹¹⁹ Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 67.

¹²⁰ Por. P. Hofmann, dz. cyt., s. 244-268.

¹²¹ Por. E.J. Kilmartin, *Christian Liturgy. Theology and Practice. I. Systematic Liturgy*, Kansas City 1988, s. 139.

¹²² Por. H.O. Meuffels, dz. cyt., s. 36.

dukcji w odbiorze do niższego poziomu odbiorcy i wznosi odbiorcę do sfery Komunikatora. Ponieważ osobowa komunikacja ma strukturę dialogiczną, potrzebuje także osobowej przyczynowości, a wtedy skutki tej komunikacji będą rezultatem przyczynowej aktywności komunikatora i odbiorcy. Wynika z tego, że komunikacja ludzi z Ojcem utrzymywana jest dzięki osobowemu odniesieniu ludzi do Chrystusa i dzięki formalnemu napełnieniu ich Duchem Świętym¹²³.

Zawarte w ludzkim działaniu miłości nakierowanie na komunię ma w świecie swoją podstawę w Bogu i może zrealizować się tylko w Nim. Jeśli ludzie włączają się w budowanie komunii, muszą przełamywać zamknięty krąg egoizmu i przemocy oraz angażować się w tworzenie życia nacechowanego nieograniczoną solidarnością i sprawiedliwością – zgodnie z podstawowymi wymogami komunikacyjnego działania według teorii Habermasa. W ten sposób jednocześnie, trwając w wierze i nadziei, przyczyniają się do „trynitaryzacji” świata¹²⁴ w procesie podtrzymywanym przez Boga, który sam w sobie jest nieograniczoną, komunikacyjną rzeczywistością życia oraz chce włączyć i przemienić świat w komunię¹²⁵.

5. Podsumowanie

Na tle współczesnej dyskusji trynitologicznej zastosowanie teorii komunikacyjnego działania przynosi pozytywne owoce. Przede wszystkim daje się stwierdzić jej przydatność do opartego na analogii ukazywania życia i działania Trójjedynego Boga, który jest w swej istocie komunikacyjną wspólnotą życia i działania, a poszczególne Osoby Boże są podmiotami konstytuującymi się w komunikacyjnych relacjach doskonałej miłości. Pojmowanie ich działania na sposób komunikacyjno-osobowy dobrze oddaje naturę relacji między Trójcą immanentną i historiozbawczą oraz gwarantuje poprawne ukazywanie relacji między Bogiem a światem. Komunikatywne włączenie stworzenia w trynitarną wspólnotę Boga prowadzi do komunii i trynitarnego kształtowania świata.

Zusammenfassung

Die theologische Einsetzung der Theorie des kommunikativen Handelns in die Trinitätstheologie ist fruchtbar. Aufgrund der Analogie kann diese Theorie

¹²³ Por. tamże; E.J. Kilmartin, dz. cyt., s. 139-140.

¹²⁴ Por. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001, s. 53-59.

¹²⁵ Por. M. Knapp, *Trinitätslehre und Handlungstheorie*, dz. cyt., s. 67-68; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio...*, dz. cyt., s. 146-148.

das Leben und Handeln des dreieinen Gottes, der in sich kommunikative Gemeinschaft ist, richtig aufzeigen; ebenso, dass die göttlichen Personen sich als Subjekte in kommunikativen Verhältnissen der vollkommenen Liebe konstituieren. Personal-kommunikatives Verstehen des Handelns dieser Subjekte bildet gut das gegenseitige Verhältnis zwischen immanenter und ökonomischer Trinität ab und garantiert ein richtiges Bild der Relation zwischen Welt und Gott. Kommunikative Einbindung der Welt in die trinitatische Gottesgemeinschaft führt weiter zur *Communio* und zur „Trinitarisierung“ der Welt.