

## SENS FILIOQUE

Problem pochodzenia Ducha Świętego wprowadza nas w takie głębie trynitarnego wyznania wiary, że chciałoby się potraktować go jako nieistotną sprawę subtelnej spekulacji teologicznej, której poruszanie nie ma większego znaczenia dla życia w wierze. Ponadto trwający od ponad tysiąclecia spór między stroną łacińską a grecką, dotyczący tego problemu, wydaje się w czasach ekumenizmu pewnym anachronizmem.

Z drugiej strony rzeczywistość wymaga uwzględnienia tego, że również w obecnym dialogu ekumenicznym problemu owego nie da się rozpatrywać bez wewnętrznego zaangażowania, oraz że na jego znaczenie dla trynitarnego wyznania wiary, jak też dla samej wiary w Ducha Świętego, zawsze patrzy się pod religijno-praktycznym kątem widzenia<sup>1</sup>. Jeśli przy tym nie panuje już dawny wojenny nastrój i spór daleki jest od polemiki, to jednak nie ma wśród teologów całkowitej jednomyslności, tak że wciąż trwa zmaganie się o prawdę i napięcie nie opada<sup>2</sup>. Nie można jednak, patrząc tylko jednostronnie, dostrzegać w tym aspektów czysto negatywnych. Dyskusja ma przecież swe pozytywne znaczenie dlatego, że kieruje wzrok wszystkich jej uczestników na tajemnicę życia wewnątrztrynitarnego i na jego zbawcze znaczenie, o którym łatwo dziś zapomina całkowicie pragmatycznie i po świecku rozumujące chrześcijaństwo.

## 1. Pierwotne tendencje

Pomijając tu często opisywaną historię sporu o *Filioque* między Wschodem a Zachodem, należy zauważyć, że najstarsze wyznania wiary nie zawierają formuły o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna. Nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary (381 r.)<sup>3</sup>, które przejęła liturgia rzymska i które do dziś

<sup>1</sup> Por. D. Staniloae, *Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohne als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft*, w: L. Vischer (wyd.), *Geist Gottes — Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*, Frankfurt a. M. 1981, s. 153—163.

<sup>2</sup> Zob. raport: *Das Filioque in ökumenischer Sicht*, tamże, s. 9—23.

<sup>3</sup> J. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel*, w: *Geschichte der ökumenischen Konzilien* (wyd. G. Dumeige oraz H. Bacht) I, Mainz 1964, s. 207 nn.

jest wspólne Zachodowi i odłączonym Kościołom wschodnim, wyznaje wprawdzie wyraźnie bóstwo Ducha Świętego, ale nie mówi wprost o Jego pochodzeniu, stwierdzając tylko, że On „od Ojca pochodzi” (DS 150).

Zaakcentowanie „pochodzenia” Ducha Świętego od Ojca dla Soboru Konstantynopolitańskiego, który — jak wiadomo — chciał zająć stanowisko wobec odrzucających bóstwo Ducha Świętego, miało rangę wyznania współistotności Ducha z Ojcem, podobnie jak w odniesieniu do drugiej Osoby Boskiej mówiło się o „zrodzeniu” Syna przez Ojca. Sobór nie łączy pochodzenia Ducha Świętego z Synem, aczkolwiek przypisuje on Duchowi boskie uwielbienie równe Ojcu i Synowi: „którego wraz z Ojcem i Synem czcimy jednocześnie i wielbimy”

Choć Sobór nie wspominał przy pochodzeniu Ducha Świętego o Synu, to jednak na pewno nie chciał kwestionować jakiegokolwiek związku Syna z Duchem w życiu wewnątrztrynitarnym. Można o tym wnioskować na gruncie ówczesnej, zarówno wschodniej jak też zachodniej, teologii, która związek taki zawsze widziała i wyrażała go również w formułach. Zdanie Tertuliana († po 220 r.), że trzecia Osoba Boska pochodzi od Ojca i Syna (*Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio*), czy też że Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna (*Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium*)<sup>4</sup> staje się w Kościele łacińskim niejako hasłem. Przez Hilarego z Poitiers († 367 r.), który znał również teologię grecką, a także przez św. Ambrożego († 397 r.) powiedzenie to i ów sposób wyrażania się dociera do św. Augustyna († 430 r.), któremu bardzo zależało na podkreśleniu jedności trzech Osób. Jednakże na płaszczyźnie pochodzenia te trzy Osoby różnią się między sobą, ponieważ Ojciec nie pochodzi od nikogo, Syn został zrodzony, a Duch Święty, który jest Duchem Ich obu, od obu pochodzi<sup>5</sup>. Ojciec Kościoła z Hippony nie używa wprawdzie jeszcze wyrażenia *Filioque*, jednak wyraźnie broni jego treści. Z drugiej strony zna on również dla Greków szczególnie ważny postulat, by Ojca traktować jako pryncypium pryncypiów (prazródło), z którego *principaliter* pochodzi Duch Święty.

Również greccy ojcowie Kościoła dalecy są od tego, by kwestionować istnienie w życiu wewnątrztrynitarnym związku Syna z Duchem. Św. Atanazy († 373 r.), występując przeciwko arianizmowi i broniąc prawdziwego bóstwa Syna, wyjaśnia, że istota Ojca przez pośrednictwo Syna przechodzi na Ducha<sup>6</sup>. Św. Bazyli

<sup>4</sup> *Adv. Prax.* 8.

<sup>5</sup> *De Trinitate* XV, 27.

<sup>6</sup> *Ad Serap. ep.* 3 n. 1.

(† 378 r.) wyraża tę treść w charakterystycznej dla całego greckiego myślenia formule, że Duch Święty pochodzi „z Ojca przez Syna”<sup>7</sup>.

Jak więc widać, greckie myślenie bardziej aprobuje linearno-dynamiczny model rozwoju z pierwszej przyczyny, którą jest Ojciec i akcentuje monarchię Ojca w wewnątrztrynitarnym procesie. Grzegorz z Nyssy († 394 r.) myśl o pierwszej przyczynie i monarchii Ojca ilustruje za pomocą obrazu lamp, z których jedna zapala drugą, a przez pośrednictwo tej może zapłonąć trzecia. A zatem Syn ma udział w pochodzeniu Ducha; albowiem „jak Syn jest złączony z Ojcem i od Niego odbiera swą naturę, nie będąc w swej naturze później niż On, tak Duch Święty ze swej strony odbiera siebie od Syna, który jest rozpatrywany przed hipostazą Ducha tylko ze względu na przyczynowość...”<sup>8</sup>.

Trzeba stwierdzić, że dochodzi tu również do głosu osobliwość wschodniej mentalności, która w apofatyczny sposób ucieka przed pojęciowym okręśleniem pierwotnych relacji i ma ochotę pozostawić tajemnicę jako niewyrażalną. Grzegorz z Nyssy, nie stosując także pojęciowej definicji, trafnie oddaje sens formuły „od Ojca przez Syna”<sup>9</sup>, używanej na określenie pochodzenia Ducha Świętego, które Epifaniusz († 463 r.) wkrótce potem wyraził stwierdzeniem: „od Ojca i Syna”<sup>10</sup>.

Współdział Syna w pochodzeniu Ducha Świętego wyznawała początkowo zarówno wschodnia, jak też zachodnia tradycja, przy czym jednak obie strony — jeszcze bez głębszej refleksji i nie wypowiadając się w tej kwestii — łączyły z tym różne wyobrażenia. Jednakże tak niewiele naruszało to wspólną wiarę, iż pod koniec okresu patrystycznego Maksym Wyznawca († 622 r.) mógł powiedzieć: „Duch Święty, podobnie jak jest równy w swej naturze istocie Boga Ojca, tak też jest On w swej naturze równy istocie Syna, można więc powiedzieć, że przez zrodzonego Syna pochodzi On istotowo od Ojca”<sup>11</sup>. Jednoznacznym świadectwem pierwotnej jedności w wierze, mimo stosowania różnych wyrażen, jest uroczyste wyznanie wiary, pochodzące z siódmego soboru ekumenicznego w Nicei (787 r.), na którym stwierdzono, że „Duch pochodzi przez Syna od Ojca”<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> *De Spiritu Sancto* 18, 45.

<sup>8</sup> PG 45, 464; por. także J.-M. Garrigues, *Katholischer Standpunkt zur gegenwärtigen Situation des Filioque-Problems*, w: *Geist Gottes — Geist Christi*, s. 127.

<sup>9</sup> Por. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, s. 350.

<sup>10</sup> *Haer.* 62, 4.

<sup>11</sup> PG 90, 672.

<sup>12</sup> Mansi, *Collectio Conciliorum* XII, 1122.

Kiedy od ok. V wieku w niektórych lokalnych Kościołach zachodnich (Hiszpania) zaczęto wprowadzać do *Credo* — *Filioque*, również wtedy żadna ze stron nie uznała tego faktu za wywrotową innowację. Powody wprowadzania *Filioque* (co kanonicznie rzecz biorąc sprzeciwiało się nakazowi Soboru Efeckiego, stwierdzającego niezmienny charakter wyznania wiary) są ostatecznie niejasne. Wydaje się, że pewien wpływ na to miały utrzymujące się jeszcze na Zachodzie prądy ariańskie (i pryscylianckie); przy pomocy *Filioque* bowiem można było poprzeć naukę, że Syn ma wspólną naturę z Ojcem i że On niczym innym nie różni się od Ojca, jak tylko odrębnością osoby, co wynika z faktu zrodzenia.

Samo to uzasadnienie jednak niczego jeszcze nie wyjaśnia, jeśli nie uwzględni się tego, że na Zachodzie, na gruncie rozwijającej się tu (również pod wpływem Aleksandrii) teologicznej tradycji, istniało szczególnie pozytywne nastawienie do *Filioque*. Trynitarnie myślenie Zachodu miało (zwłaszcza u św. Augustyna) coś z „esencjonalności”; wychodziło bowiem z istotowości i interpretowało różność osób „w ramach” istotowej jedności. W tym kontekście okazuje się, że najlepszym sposobem rozróżnienia Osób, nie naruszającym ich jedności, jest wprowadzenie pojęcia „relacja”, używanego na Wschodzie głównie przez Grzegorza z Nazjanzu. Jeśli więc różność Osób wyjaśniają zachodzące między nimi relacje, to również między Synem a Duchem musi zachodzić taka relacja. Dlatego wprowadzenie *Filioque* do *Credo* nastąpiło nie tylko w tym celu, by wyjaśnić naturę Ojca i Syna, lecz by także umotywować relację zachodzącą między Synem i Duchem jako wewnątrztrynitarną relację osobową.

Trzeba przy tym stwierdzić, że teolodzy zachodni rozważają tajemnicę Trójcy Świętej nie tylko w aspekcie spekulatywno-immanentnym. Zawsze zwracają oni uwagę (tak jak św. Augustyn wykazywał, że osobliwością Ducha Świętego jest Jego bycie darem — *donum*) również na historiozbawczo-ekonomiczny aspekt objawienia trójjedności w historii. Tutaj wykazują oni znaczenie prawdy, że Duch Święty został również objawiony jako Duch Syna (por. Ga 4, 6; Rz 8, 9 i in.). Umiejscowienie relacji Syn-Duch Święty w Trójcy immanentnej (jak to przedstawiała i uzasadniała biblijnie historia zbawienia) było tylko logiczną konsekwencją ich sposobu myślenia. Dzięki temu zdołali oni nadać nauce o Trójcy Świętej ściśle jednolity rys, który również okazał się pomocny w ożywieniu myśli o trójjedności Boga. Jeśli bowiem rozpoznana z objawienia Trójcy Świętej ścisła relacja między Synem a Duchem ma swe miejsce w Trójcy immanentnej, to musi ten stosunek między Synem a Duchem (oraz stosunek Ich obu do Ojca) przy-

mować bogate zróżnicowanie i życie, skoro w linearnym porządku po Ojcu można było poznać Syna i Ducha. W zrozumieniu tego wewnętrznego życia pomaga również „psychologiczne” ujęcie Trójcy Świętej, proponowane przez św. Augustyna, które wykorzystując porównanie do duchowego życia człowieka (*mens — notitia — amor*) rzuca światło na ruch i relację wewnątrztrynitarnych procesów.

## 2. Zgodne tradycje

W każdym razie, na Zachodzie panowało przeświadczenie, że dodanie *Filioque* (które jeszcze w 810 r. dorzucił papież Leon III, tłumacząc to obowiązkiem strzeżenia tradycji i dopiero w roku 1014 przyjął je Kościół Rzymski) oznaczało tylko eksplikację prawdy o jedności natury i troistości Osób bytu Bożego. Nie działało się to w opozycji do ujęcia panującego w Kościele Wschodnim, jak też i Wschód aż do czasów Focjusza († 891 r.) nie uważał tego dodatku za błąd w wierze. Do zaostrzenia stosunków doszło dopiero w średniowieczu, i to nie bez udziału obu stron<sup>13</sup>. Godne uwagi jednak jest to, że na początku czasów nowożytnych papieże tacy, jak Klemens VIII (1592—1605) i Benedykt XIV (1740—1758), uznawali wprawdzie za rzecz konieczną wiarę w pochodzenie Ducha Świętego również od Syna, nie wprowadzali jednak *Filioque* do *Credo*.

To odmienne w stosunku do Kościołów Wschodnich stanowisko było spowodowane przeświadczeniem, że objaśniająca funkcja *Filioque* nie narusza jądra trynitarnego wyznania wiary i że nawet należy uważać formułę „od Ojca” (tylko), a zwłaszcza gdy używa się jej wraz z dodawanym przez wschodnich Ojców Kościoła *per Filium*, za trafne odzwierciedlenie trynitarniej wiary. Biorąc rzecz całościowo, należy stwierdzić, że zachodnia teologia zawsze była skłonna w czystym *a Patre* uznawać akcentowaną przez Greków myśl o „monarchii” Ojca, o Jego bezpoczątkowości i źródłowości wewnątrztrynitarniej. W opuszczeniu wzmianki o Synu nie widzi ona niebezpieczeństwa całkowitego wyłączenia drugiej Osoby z procesu pochodzenia Ducha Świętego, ponieważ Ojciec w ojcowskiej relacji do Syna zawsze istnieje jako „Ojciec Syna”, Ten zaś, co jest równie znaczące, aktywnie odbiera przekazaną przez Ojca boską naturę i ją przyjmuje. Tak więc uznając Ojca

<sup>13</sup> Należą do tego ekumeniczne dekryty Soboru Lionńskiego (1274) i Florenckiego (1439); por. A. Halleux, *Für einen ökumenischen Konsensus über das Hervorgehen des Heiligen Geistes und die Zufügung des Filioque im Glaubensbekenntnis*, w: *Geist Gottes — Geist Christi*, s. 71.

za źródło Ducha Świętego nigdy nie straci się z oczu żywej relacji między Ojcem a Synem, która objawia swą żywotność i owocność w pochodzeniu („tchnieniu”) Ducha Świętego.

Nauka Kościoła Zachodniego może również przeciwstawić się zarzutowi, wysuniętemu przez grecką teologię, że mianowicie współuczestnictwo Syna w pochodzeniu Ducha Świętego narusza wyłączną pryncypialność Ojca i że Synowi przypisuje się w ten sposób rolę drugiego źródła Ducha. Tymczasem, jeśli Syn odbiera swą naturę od Ojca, to otrzymuje On również zdolność uczestnictwa w pochodzeniu Ducha Świętego. Stąd Ojciec pozostaje *principium sine principio*, Syn natomiast jest *principium* pochodzącym od *principium*, a nie drugim samoistnym źródłem Ducha Świętego. Ekumeniczny dekret Soboru Lionńskiego (1274 r.) prawdę tę wyraża w ten sposób, że „Duch Święty wiecznie pochodzi od Ojca i Syna; nie jako od dwóch zasad, lecz jak od jednej zasady; nie jako na skutek dwóch tchnień, lecz dzięki jednemu tchnieniu” (DS 850).

Zachodnie przepowiadanie wiary może również zawsze powoływać się na odpowiednie wypowiedzi wschodnich teologów. Św. Jan Damasceński († 749 r.), uchodzący za wielki autorytet dla nauki Wschodu, osobliwą wieczną relację między Synem a Duchem rozumiał jako podstawę Jego czasowego posłania przez Syna na świat<sup>14</sup>. W XIV wieku bizantyński teolog, Grzegorz Palamas († 1359 r.), powołując się na Jana Damasceńskiego, mówił o spoczywaniu Ducha w Synu. Dla niego „wypływanie z Ojca i spoczywanie w Synu tworzy jedną całość”<sup>15</sup>. W czasach nowożytnych rosyjski teolog B. Bołotow w artykule *Tezy o Filioque*<sup>16</sup> określił zrodzenie Syna jako warunek pochodzenia Ducha Świętego od Ojca, jako jego motyw i podstawę.

Ze względu na taką bliskość poglądów, składająca się ze wschodnich oraz zachodnich teologów grupa specjalistów przedstawiła niedawno w memorandum alternatywne sformułowania dla *Filioque*, wśród których są następujące: „Duch pochodzi z Ojca Syna”; „Duch pochodzi z Ojca przez Syna”; „Duch pochodzi z Ojca i jaśnieje przez Syna”<sup>17</sup>.

Z punktu widzenia tradycji zachodniej takie sformułowania są w pełni uzasadnione i zawarte nawet w konkretnych oświadczeniach. Tak więc 15 listopada 1925 r., podczas Mszy pontyfikalnej, celebrowanej według rytu greckiego w Bazylice św. Pio-

<sup>14</sup> Por. D. Staniloae, dz. cyt., s. 158.

<sup>15</sup> Tamże, s. 159.

<sup>16</sup> *Revue Internationale de Théologie* 6 (1898), s. 621—712.

<sup>17</sup> *Geist Gottes — Geist Christi. Ökumenische Überlegungen*, s. 20.

tra, Pius XI opuścił w Credo *Filioque*. Również Jan Paweł II z okazji obchodów 1500-lecia Soboru Konstantynopolitańskiego odmówił Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański bez *Filioque*.

Takie dowody zgodności są możliwe tylko dlatego, że Kościół Rzymskokatolicki dostrzega zawarty w sposobie wyrażania się Greków sens tego, co wyraża dla niego *Filioque*. Zachodnia teologia ponadto wyjaśnia, że zaakcentowanie monarchii Ojca i sprowadzenie wewnątrztrynitarnego życia do przasady Ojca stanowi prawowierny sposób widzenia, który (uwzględniając zrodzenie Syna) pozwala nieco rozpoznać osobliwą dynamikę życiowego procesu, posiadającego swe źródło w Ojcu. M. J. Scheeben grecką formułę nazywa nawet „organiczną”<sup>18</sup>, jako że wyraża ona naturalny ruch, który można porównać do przechodzenia od źródła światła do blasku i promienia. W tym sposobie wyrażania się widzi on nawet „relatywną korzyść”, która polega na tym, że dzięki niemu uwydatnia się szczególne miejsce Ojca oraz unika się niezróżnicowania we współistnieniu Ojca i Syna.

Można również przyznać, że zaletą takiego sformułowania jest szczególna bliskość z Biblią i z ekonomiczno-zbawczym sposobem traktowania relacji między Synem a Duchem. Pod każdym tym względem greckie sformułowanie stanowi uzupełnienie sformułowania łacińskiego, które nie wnosi do wiary żadnej różnicy, lecz może być traktowane jako współbrzmiający akord.

Mocno zaznaczający się wcześniej (od Focjusza, ale również od tzw. neofocjanizmu) dysonans traci obecnie na sile. Tak więc przedstawiciele teologii prawosławnej stwierdzają, że *Filioque* nie może stanowić *impedimentum dirimens* dla przywrócenia wspólnoty między wschodnim i zachodnim chrześcijaństwem<sup>20</sup>. S. Bułgakow wzywa do ostrożności w przyjmowaniu takiej zasadniczej dogmatycznej różnicy, która musiałaby wpływać na całą naukę i przenikać całe życie chrześcijan nie zgadzających się w tym właśnie punkcie. Z drugiej jednak strony stwierdza on ostrożnie: „Wyznam, że nie mogłem jej (zasadniczej różnicy) znaleźć; a nawet posunę się dalej, przecząc istnieniu takowej różnicy”<sup>21</sup>.

Gdyby, jak katoliccy teologowie proponują obecnie przy różnych okazjach, usunięto *Filioque* z *Credo*<sup>22</sup>, nie byłoby to czymś zupełnie niespodziewanym, nawet jeśli wydaje się to czymś nie-

<sup>18</sup> *Handbuch der katholischen Dogmatik II*: Ges. Schr. IV (wyd. M. Schmaus), Freiburg 1948, s. 373.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> P. S. Bułgakow, *Le Paraclet*, Paris 1946, s. 124.

<sup>21</sup> Tamże, s. 124 n.

<sup>22</sup> Y. Congar, *Der Heilige Geist*, s. 451.

realistycznym i nieodpowiednim we współczesnej sytuacji Kościoła Rzymskokatolickiego. Jednakże można również dowieść, że *Filioque* ma też swą relatywną zaletę, która zasługuje na uwagę nę tylko z powodu jego zakorzenienia w tradycji.

### 3. Historiozbawczy i wewnętrztrynitarny związek Ducha z Synem

Relacja między Synem a Duchem jest najbardziej widoczna tam, gdzie Bóg w ogóle czyni swą tajemnicę zrozumiałą i widzialną, mianowicie w przyjściu Syna Bożego i w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus objawia nam nie tylko Ojca („Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” — J 14, 9), lecz także Ducha Świętego. Fakt Chrystusa, jako rzeczywistość słowa i czynu, umożliwia nam pierwszy i trwały dostęp do tajemnicy Trójcy Świętej, jak również do zawartego w niej związku Syna z Duchem Świętym.

Jest pewna forma „ekonomicznego *Filioque*”, która wewnętrztrynitarną relację zachodzącą między Synem a Duchem odzwierciedla w związku łączącym Ich obu w fakcie objawienia. Związek ten nie jest w pełni jednoznaczny, skoro wcielony Syn z woli Ojca jest narodzony za sprawą Ducha i przekazuje nam Ducha, jest napełniony Duchem i daje nam Ducha. Według Mateusza i Łukasza Jezus Chrystus został poczęty i zrodzony mocą Ducha, albowiem wszystko dokonało się „za sprawą Ducha Świętego” (Mt 1, 18. 20; por. Łk 1, 35). Dlatego na ziemi w szczególny sposób występuje On jako reprezentant Ducha Bożego, i jest „pełen Ducha Świętego” (Łk 4, 1), albowiem jako Mesjasz i Syn Boży przy chrzcie stał się godnym szczególnego daru Ducha (Mk 1, 9-11). Tak więc wcielony Syn już za swego życia ziemskiego został uznany za jedyne w swoim rodzaju odbiorcę Ducha Bożego, na którym Duch w szczególny sposób „spoczywa” (Łk 4, 18) i który z tego powodu działa „w mocy Ducha” (Łk 4, 14).

Już te wypowiedzi o ziemskim Jezusie nasuwają myśl, że Duch jako dar czasów mesjańskich jest ściśle związany z Jezusem Chrystusem. Dar Ducha, który najpierw przypadł w udziale Jezusowi, jest przez to włączony w fakt Chrystusa, w Osobę i dzieło Jezusa. Oczywiście, dopiero zmartwychwstanie Ukrzyżowanego i wywyższenie Go na prawicę Ojca ujawniło znaczenie i moc tego związku; albowiem Jezus przedstawiony przez Ewangelie synoptyczne jest wprawdzie napełniony Duchem (aczkolwiek nie jest pneumatykiem; to nie Duch bowiem Go opanował, lecz On posiadał Ducha), ale przedwielkanocny Jezus nie rozdaje jeszcze Ducha, nie udziela Go i jeszcze nie posyła. Tak więc św. Jan, mając na myśli czas przedwielkanocny, może bardzo trafnie powiedzieć:



„Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielblony” (J 7, 39).

Dopiero u czwartego Ewangelisty i u św. Pawła już nie traktuje się i nie doświadcza Jezusa Chrystusa tylko jako odbiorcy i reprezentanta, lecz również jako dawcę i udzielającego Ducha Bożego; mówi się bowiem o Zmartwychwstałym, że On „tchnął na nich i powiedział im: weźmijcie Ducha Świętego” (J 20, 22). Dopiero tu ma miejsce przekazanie uczniom Ducha jako owocu odkupienia i to ma na myśli św. Paweł, kiedy innymi słowami mówi o tym wydarzeniu: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego” (Ga 4, 6). Według Dziejów Apostolskich wylanie Ducha i ostateczne otrzymanie Go przez gminę nastąpiło po wywyższeniu Jezusa, w dzień Zielonych Świąt: Jezus, „wyniesiony na prawicę Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go, jak to sami widzicie i słyszycie” (Dz 2, 33 n).

Związek Ducha Świętego z Chrystusem, który z kolei odpowiada również tajemniczemu związkowi Chrystusa z Duchem, uzyskuje teraz, w świetle wywyższenia Pana i wypełnienia Jego dzieła zbawienia, bardziej wyraźnie, osobowe określenie i ujęcie. O ile świadectwa o Duchu, zawarte w życiu przedwielkanocnego Jezusa, przemawiają za rozumieniem Ducha jako Mocy i Daru, i to wystarczyło na tamten czas, o tyle powielkanocne rozumienie Ducha w konsekwencji upodobnienia Daru do Dawcy jest coraz bardziej personifikowane i ostatecznie spersonalizowane.

Nawet jeśli św. Paweł nie stawia sobie pytania, czy *pneuma* oznacza siłę, czy też osobę, to jednak liczne paralele jego wypowiedzi o Chrystusie i o Duchu kładą akcent na osobę. Troistość osób: Ojca, Syna i Ducha, którą spotykamy najpierw w formule chrzcielnej (Mt 28, 19), występuje u św. Pawła jako *Trias* obejmująca Pana, Boga i Ducha (1 Kor 13, 13), czy też Ducha, Pana i Boga (1 Kor 12, 4-6). Tworzenie paralelności między Chrystusem a Duchem jest szczególnie wyraźne tam, gdzie Apostoł ustawia życie usprawiedliwionego w relacji do Chrystusa i do Ducha oraz nadaje obu tym relacjom to samo znaczenie zbawcze. Wierzący zarówno „zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie” (1 Kor 1, 2), jak też uświęceni „Duchem Świętym” (Rz 15, 16). Mówi się o wierzących, że oni są „w Chrystusie Jezusie” (Rz 15, 16), jak też, że „Duch Boży w was mieszka” (Rz 8, 9). Duch ten jest Duchem Chrystusowym (Rz 8, 9).

Ścisłe powiązanie między Chrystusem a Duchem jako wewnętrzne określenie życia chrześcijańskiego prowadzi w tym miejscu wprost do wzajemnego utożsamienia pomiędzy *Kyrios* i *Pneu-*

ma, ponieważ — według Pawła — Pan jest zupełnie własnym podmiotem, posiadającym niewymienne przymioty i niezienne przeznaczenie. Raczej należałoby tu powiedzieć, że Wywyższony, który jest obecny w gminie, został napełniony Duchem. Chrystus jawi się tu z jednej strony jako ściśle związany z Duchem, ponieważ skuteczność Ducha zależy od Pana, jak to stwierdza zdanie: „gdzie jest Duch Pański — tam wolność” (2 Kor 3, 17). Natomiast Duch znajduje się w ścisłym związku z Chrystusem, tak jak z drugiej strony jest On pod pewnym względem mu „podporządkowany”.

Ta relacja obecności Ducha w Chrystusie i jednoczesnego różnienia się Obu uzyskuje w czwartej Ewangelii silniejszy wyraz. Również według Jana, Chrystus, na którego Duch „jak gołębia zstąpił z nieba i spoczął na Nim” (J 1, 32), jest naznaczony i napełniony Duchem (por. J 3, 34; 7, 37-39). Ale wierzący w Chrystusa otrzymują dar Ducha dopiero po wywyższeniu Pana i przez Jego pośrednictwo. Przy czym za obdarzającego Duchem Świętym uznaje się zarówno Ojca, jak też Jezusa. Ojciec posyła Ducha na prośbę Syna, albo w Jego imieniu (J 14, 16. 26). Oznacza to jednak również, że Jezus posyła Go od Ojca (J 15, 16; 16, 7).

W Janowych mowach o Poczycielu szczególnie wyraźnie zarysowuje się relacja Syna do Ducha i upodabnia się do stosunku zachodzącego między Ojcem a Synem (co tłumaczy także silnie zaznaczające się osobowe ujęcie Ducha). Duch jest „innym Poczycielem” (J 14, 16), który po odejściu Jezusa kontynuuje i spełnia Jego dzieło polegające na dawaniu świadectwa prawdzie. Oczywiście, czerpie On z tego, co jest Jezusowe: „On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi” (J 16, 14). Jednakże to, co przysługuje od Syna Duchowi, Syn otrzymał od Ojca, albowiem „wszystko, co ma Ojciec, jest moje. Dlatego powiedziałem, że z mojego weźmie i wam objawi” (J 16, 15).

W ten sposób na końcu objawionego świadectwa nowotestamentalnego jeszcze raz Jan uzasadnia, że Ducha nie da się oddzielić od osoby i dzieła Chrystusa, oraz że dopełnione zesłaniem Ducha zbawienie istnieje tylko w ścisłym związku z Chrystusem. Duch jest zarówno pełnią życia w Chrystusie, które Chrystus otrzymał od Ojca, jak też danym i posłanym przez Chrystusa (i Ojca). Zachodzi tu więc istotny w wydarzeniu zbawczym związek między Synem a Duchem, który w ten sam sposób wyraża jedność i osobową różność. Obecność w Chrystusie Boskiego życia, które użyczył Bóg, a także istnienie Ducha pochodzącego od Chrystusa — obie te rzeczywistości ukazują się na płaszczyźnie historii zbawienia i nie można ich oddzielać od siebie.

Na tle nowotestamentalnych opisów wyłania się potrójne odniesienie Jezusa Chrystusa do Ducha: Chrystus jest narodzony z Ducha i na Niego zstąpił Duch; jest On napełniony Duchem i ma w sobie Ducha; wreszcie jest On tym, który posyła Ducha (od Ojca).

Powstaje jednak pytanie, czy można z tego wyciągnąć wnioski dotyczące „Trójcy samej w sobie” oraz wewnątrztrynitarniej relacji między Synem a Duchem. Nie da się zaprzeczyć, że zachodzi tu pewna odpowiedniość. Narodzenie Jezusa za sprawą Ducha i zstąpienie na Niego Ducha jest analogonem pochodzenia Ducha z Ojca; obecność Ducha w Słowie Wcielonym stanowi obraz promieniowania miłości Ojca na Syna<sup>23</sup>; posyłanie przez Syna jest ekwiwalentem wypływania Ducha od Syna, które jest dla Niego wspólne z Ojcem. Jednakże te analogie należy również zweryfikować z teologicznego punktu widzenia, i to nie tylko na spekulatywny sposób, lecz przez kontemplacyjne wgłębienie się w tajemnicę.

Skoro Trójca immanentna jest Trójcą ekonomiczną (nie należy tego rozumieć w ten sposób, że Trójca ekonomiczna konstytuuje Trójcę immanentną i powinna by być traktowana jako łaskawe i dobrowolne objawienie Trójcy zasadniczej<sup>24</sup>), nasuwa się myśl, by tę ekonomio-zbawczą postać relacji sprowadzić do wewnętrznego życia Bożego. Nie można zaprzeczyć, że związki zachodzące pomiędzy boskimi Osobami ukazują się w historii zbawienia w taki sposób, w jaki one są i istnieją w boskiej Trójcy. „Objawiająca się nam Trójca”, która nie ujawniałaby tego, co dzieje się w Bogu, byłaby tylko „pozorną Trójcą”. Ujawniające się w historii zbawienia relacje między Osobami muszą z tego względu znaleźć uzasadnienie w stosunkach wewnątrztrynitarnych bez naruszania tajemniczego ich charakteru, którego nie dało się rozwiązać przez *Filioque*.

Tylko przy takim sprowadzeniu ekonomicznego związku Chrystusa z Duchem do wewnątrztrynitarnego stosunku, który należy pojmować właśnie jako relację pochodzenia, tajemnica Trójcy Świętej, którą w czasach nowożytnych raz po raz ujmuje się jako *mysterium logicum* (z czego łatwo również przejść do *paralogicum*), otrzymuje swą wewnętrzną żywotność, swą boską płodność oraz bytową moc, i to na najwyższym dla nas, rzeczywistym po-

<sup>23</sup> H. Urs v. Balthasar wyraża to trafnie stwierdzeniem: „Jezus posiada Ducha w sobie i przez siebie”. *Theodramatik* II/2, Einsiedeln 1978, s. 477.

<sup>24</sup> Por. W. Löser, *Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe*, w: W. Breuning (wyd.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, s. 29 nn.

ziomie personalno-dialogowej wspólnoty Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

*Filioque* nie tylko wyraża żywą relację pochodzenia Ducha od Syna, bez której pozostałaby także niejasna osobowa wspólnota Ojca i Syna, gdyby się jej nie uwypukliło; *Filioque* mianowicie wyjaśnia nam, że zrodzenie Syna jako Słowa Ojca (na które jest Ono stosowną odpowiedzią) przedstawia podobieństwo i wspólnotę między Ojcem a Synem, która dopełnia się we wzajemnej miłości. Z tego powodu Ducha Świętego określa się jako Wiąż miłości między Ojcem a Synem, jako miłosne Tchnienie lub „pocałunek” między Nimi oboma<sup>25</sup>, który (w tajemniczy sposób) prowadzi do nowej osobowej produkcji: właśnie do Ducha, który dopiero w ten sposób ukazuje się jako Duch Ojca i Syna.

Nie naruszając pryncypialności właściwej nie pochodzącemu od nikogo Ojcu, w którą włączony jest Syn, również stosunek Syna do Ducha nabiera w ten sposób charakteru relacyjno-personalnego. Ponieważ Syn uczestniczy w tchnieniu Ducha, przeto wewnątrztrynitarna relacja, zachodząca między Synem a Duchem, ukazuje się jako jedność w różności Osób. Dzięki temu *Filioque* odsłania swe personalizujące znaczenie dla opartego na wierze zrozumienia Trójcy Świętej. Ono to gwarantuje całkowicie personalne ujęcie tajemnicy (w odróżnieniu od ujęcia bardziej naturalno-organicznego), a w związku z tym gra ono szczególną rolę w rozumieniu Trójcy Świętej jako doskonałej wspólnoty Osób.

Dopiero wewnątrztrynitarny związek Ducha z Synem oraz Syna z Duchem nadaje ich ekonomio-zbawczej więzi boski sens i boską siłę życiową. Tylko ze względu na to immanentne powiązanie między Synem a Duchem może zbawczy dar Ducha doprowadzić także do naszego współuczestnictwa w trynitarnym życiu Boga, we wspólnocie życia Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Spojrzenie z wiarą na Trójcę immanentną nie wyjaśnia tajemnicy, której nie odsłania nam nawet Objawienie. Czyni ono jednak tajemnicę bardziej widzialną, w miarę jak ukazuje jej znaczenie i wyjaśnia, że życie Boga Trójjedynego, pochodzące od Ojca jako od prazródła, realizuje się właśnie we wzajemnym, żywym związku Syna i Ducha, przez co jedność „Trzech” objawia się jako doskonała wspólnota, w której spełnia się nasze zbawienie.

tłum. Franciszek Mickiewicz SAC

<sup>25</sup> Bernard z Clairvaux, *Sermones in cantica* 8, 2.