

**Ks. Antoni Żurek**

*Instytut Teologiczny, Tarnów*

## DUCH ŚWIĘTY JAKO DAR I MIŁOŚĆ WEDŁUG AUGUSTYNA

Problematyka trynitarna należy do najbardziej osobistych Augustyna. Powraca do niej często w swej twórczości. Pozostaje też faktem, że mimo usilnych studiów i medytacji uwieńczonych ciekawymi rozprawami, do końca pozostał w nim niedosyt wynikający z niemożności znalezienia satysfakcjonujących rozwiązań. Rozpoczynając swoje dociekania, powie: „Trójcę wszechmocną któż pojąć zdoła? Każdy o Niej mówi, ale... niewiele jest takich dusz, które – mówiąc o Niej – wiedzą, co mówią”<sup>1</sup> Kończąc natomiast swój traktat *De Trinitate*, stanowiący podsumowanie całego jego dorobku w tym względzie, napisze: „w tym wszystkim, o czym tak wiele mówiłem, nie śmiem uznać, żebym powiedział coś, co by było godne najwyższej i niewyobrażalnej Trójcy”<sup>2</sup>

Inne są opinie komentatorów Augustyna. W ich oczach nie tylko ucho- dzi on za jeden z najpoważniejszych autorytetów w tej dziedzinie, ale jego wypowiedzi okazały się w wielu przypadkach nowatorskie i na trwale ubogaciły chrześcijańską tradycję. Odnosi się to zwłaszcza do nauki o Duchu Świętym.<sup>3</sup> W niniejszym szkicu podjęta zostanie próba zwrócenia uwagi na tylko niektóre charakterystyczne elementy dojrzałej już pneumatologii Augustyna, którą publicznie prezentował w latach finalizowania swego najbardziej

---

<sup>1</sup> *Wyznania*, 13,11.

<sup>2</sup> *O Trójcy świętej*, 15,27,50, tł. M. S t o k o w s k a.

<sup>3</sup> Wkład Augustyna w pneumatologię katolicką jest bezsporny. Natomiast dyskusje dotyczą skali jego wpływów oraz oryginalności jego poglądów. Według autorów wydanej niedawno historii teologii, najbardziej oryginalny jest pogląd dotyczący pochodzenia Ducha Świętego, czyli sformułowanie wyrażenia o pochodzeniu od Ojca i Syna oraz wypracowanie stosownej terminologii; por. *Storia dei dogmi*, red. B. S e s b ü é, vol. 1, Casale Monferrato-Piemme 1996, s. 291. Innego zdania jest A. Trapè, według którego szczególnie godna zauważenia jest nauka o „misji” Ducha Świętego; por. S a n t ’ A g o s t i n o, *La Trinità*, NBA IV, Roma 1973, s. XLV Nie należy też zapominać, że pełne i syntetyczne przedstawienie całej pneumatologii Augustyna jak też jej wpływu na pneumatologię katolicką wciąż czeka na opracowanie.

reprezentatywnego dzieła w tej materii.<sup>4</sup> Zwrócimy uwagę na te elementy, które w bardzo prostej formie pojawiły się już w przemówieniu wygłoszonym przez jeszcze prezbitera Augustyna przed lokalnym zgromadzeniem biskupów w 393 roku, a w formie dojrzałej zostały rozwinięte w *De Trinitate*. W katechezie do biskupów Augustyn powiedział między innymi: „Na temat Ducha Świętego uczeni i znawcy Pisma Świętego nie prowadzili jeszcze tak dogłębnych badań, by zrozumieć co stanowi o tym, że nie możemy go nazwać ani Synem ani Ojcem, ale Duchem Świętym. Głoszą oni tylko, że jest darem Bożym... Mówią także, że bóstwo, wspólne Ojcu i Synowi, można rozumieć jako ich miłość wzajemną”<sup>5</sup> W tym wystąpieniu pojawiły się dwie kategorie opisujące rzeczywistość Ducha Świętego, które staną się kluczowe dla całej pneumatologii Augustyna. Są nimi: dar i miłość.<sup>6</sup>

## I. DUCH ŚWIĘTY JEST DAREM

Nazwanie Ducha Świętego „darem” ma swoje uzasadnienie w tekstach *Pisma świętego*, zwłaszcza w listach św. Pawła. Podstawowym w tym względzie zdaje się być określenie „dar Boży” (Dz 8,20; J 4,10) oraz stwierdzenie z *Listu do Rzymian*: „Duch Święty, który został nam dany” (5,5).<sup>7</sup> Są to teksty w miarę jasne i dość jednoznacznie odnoszące się do Ducha Świętego. Natomiast dokonując nieco głębszej egzegezy można w wielu innych tekstach – zwłaszcza Nowego Testamentu – znaleźć określenia Ducha Świętego, które albo opisują Go w kategoriach daru, albo też sugerują Jego udzielanie. Ducha Świętego oznacza zatem – zdaniem Augustyna – określenie „dar Boży”,<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Chodzi o *De Trinitate*. Traktat ten w wersji integralnej ukazał się w latach 420-421; por. A. Trapè, w: Sant'Agostino, *La Trinità*, NBA 4, Roma 1973, s. XVIII. Z tego okresu pochodzi też słynne kazanie, stanowiące komentarz do Mt 12,32, por. *Sermo* 71, NBA XXX/1, s. 401.

<sup>5</sup> Augustyn, *De fide et symbolo*, 9,19, NBA VI/1, s. 280-282. Odwołanie się do „uczonych” jest bardzo ogólne i nie pozwala na dokładną identyfikację autorów, których Augustyn miał na myśli.

<sup>6</sup> W orginale używa on „donum” oraz „dilectio et caritas”

<sup>7</sup> Tekst ten cytuje Augustyn ponad 200 razy w swoich dziełach, por. A.-M. la Bonna dière, *Le verset paulinien Rom 5,5 dans l'oeuvre de saint Augustin*, w: *Augustinus Magister*, II, Paris 1954, s. 657-665.

<sup>8</sup> W tym sensie objaśnia Augustyn wielokrotnie występujący w Nowym Testamencie termin „zadatek” (pignus), por. 2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,14. Z użyciem tego określenia wiąże się interesująca historia zmiany, jaka dokonała się w jego stosowaniu przez Augustyna. Na początku swej działalności naukowej – być może pod wpływem Mariusa Viktorynusa – nie obawiał się użyć określenia „Pater pignoris” (*Soliloquia* 1,1,2), podczas gdy przy pisaniu *De Trinitate* (V,12,13) powie, że takie określenie jest niewłaściwe. Szerzej zob. N. Cipriani, *La retroactio Agostiniana*, Aug 37: 1997 f. 2, s. 433nn. Oba te pojęcia, „dar” i „zadatek”, mają według Biskupa z Hippony to samo znaczenie i dlatego bardzo często stosuje je zamiennie; por. *De Trinitate* 5,12,13.

ale też na Niego jako na dar wskazują teksty, w których jest mowa o dawaniu Ducha Świętego<sup>9</sup> lub też o obdarowywaniu nim ludzi.<sup>10</sup>

Termin „donum” wyraża dobrze według Augustyna tajemnicę Ducha Świętego. O ile inne określenia, także biblijne, choć też mogą być uważane za nazwy własne Trzeciej Osoby Bożej, to mimo to żadna z nich nie wskazuje na Jej naturę i relacje do pozostałych Osób Bożych. Mówi o tym wprost w jednym z najistotniejszych miejsc, gdzie zajmuje się tą kwestią. Dla zrozumienia wywodu należy zwrócić uwagę na jedną ze stosowanych przez Augustyna zasad hermeneutycznych. Jego zdaniem „określenia, których się używa we właściwym znaczeniu dla poszczególnych Osób w tejsze Trójcy, nigdy nie odnoszą się do samych Osób, ale wskazują albo na ich wzajemne odnoszenie się jednych względem drugich, albo na ich stosunek do stworzenia. Jasne więc, że są to oznaczenia relatywne, a nie substancjalne”<sup>11</sup> Inne, choć mogą być używane, to w żaden sposób Osób Trójcy Świętej nie charakteryzują. Dla ilustracji tego zjawiska można przyrzeć się pojęciu „Duch Święty” Choć jest to imię Trzeciej Osoby, to przecież nic charakterystycznego tylko dla tej Osoby w tym pojęciu się nie mieści. W tym pojęciu nie ma żadnego wskazania na relację, w jakiej Trzecia Osoba pozostaje do pozostałych Osób. Natomiast w określeniu „dar Boży” taka informacja – zdaniem Augustyna – jest zawarta. Samo pojęcie „dar” zakłada istnienie dawcy a także o obdarowanego. Tym samym określenie to informuje o istnieniu relacji, jakie mają miejsce w Trójcy Świętej, a nawet przybliża ich charakter.<sup>12</sup>

Nauka o Duchu Świętym jako darze ma swoje źródło w tekstach biblijnych. Ich odkrycie i właściwe wyjaśnienie nie jest sprawą bynajmniej łatwą. Sam termin „dar” występuje w różnych kontekstach, albo też jego istnienia trzeba się z kontekstu domyślić. Jest to zadanie egzegezy. Dobry przykład takiej egzegezy daje sam Augustyn. W czwartej ewangelii czytamy słowa o „wodzie żywej”, do której picia zachęca Chrystus. W konkluzji jest powiedziane: „a mówił to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego” (J 7,39). Chociaż w tym tekście Augustyn nie znajduje słowa „dar” to przecież gdzie indziej znajdzie miejsce, gdzie woda oferowana przez Chrystusa nazwana jest darem (chodzi o rozmowę z Samarytanką J 4,7-14). Konkluzja jest dość oczywista: „ponieważ ta woda żywa to Duch Święty, przeto nie ulega wątpliwości, że Duch Święty jest Darem, o którym Pan mówi: Gdybyś знаła dar Boży”<sup>13</sup>

By poznać typ relacji kryjących się za pojęciem „dar” wystarczy – w opinii Augustyna – dobrze rozumieć teksty biblijne oraz logicznie wnioskować.

<sup>9</sup> Np. J 20,22 (por. *De Trinitate* 13,10,14).

<sup>10</sup> Np. Ef 4,7-8 (por. *De Trinitate* 15,19,34).

<sup>11</sup> *De Trinitate*, 5,11,12.

<sup>12</sup> Por. tamże.

<sup>13</sup> Tamże 15,19,33.

Można to udokumentować licznymi przykładami. Łatwo jest stwierdzić, że Dar pochodzi od Ojca (por. Rz 8,11). Ale przecież to Syn „tchnął” i powiedział do Apostołów „weźmijcie Ducha Świętego” (J 20,22). Absurdem byłoby mówić o istnieniu Ducha Ojca i obok niego Ducha Syna. Logiczny staje się wniosek o pochodzeniu Ducha od Ojca i Syna.<sup>14</sup> W istocie jest On Darem Ojca i Syna, bo w nich ma swoje źródło i początek.<sup>15</sup>

Samo pojęcie „daru” wskazuje na szczególność relacji między Osobami Trójcy Świętej. W przypadku wielu nazw określających relacje między podmiotami zakłada się, w przekonaniu Augustyna, rodzaj wzajemności. Nazywając jednak Ducha Świętego darem należy zachować ostrożność w posługiwaniu się tym określeniem. Jeżeli w przypadku dwu pierwszych Osób Trójcy Świętej można powiedzieć Syn Ojca, to prawdziwe i poprawne jest też powiedzenie Ojciec Syna. W przypadku określenia Ducha Świętego mianem „dar” sprawa się komplikuje i to przede wszystkim z racji poprawności teologicznej. Wprawdzie będzie rzeczą poprawną powiedzieć Dar Syna czy Ojca, ale Ojciec Daru czy w jeszcze większym stopniu Syn Daru brzmiałoby całkiem obco dla ucha chrześcijanina. Chcąc poprawnie określić relacje, należy mówić o „dawcy” i „darze” i dopiero to „wyraża wzajemne odnoszenie się”<sup>16</sup>

Nazywając Ducha Świętego darem, tym samym wskazuje się na różnicę między Nim a Synem: pierwszy jest dany a drugi zrodzony.<sup>17</sup> Chociaż z samego pojęcia to nie wynika, to przecież mamy do czynienia z „darem odwiecznym”,<sup>18</sup> bo o tym decyduje natura daru. Jednocześnie chodzi o „dar dany”<sup>19</sup> dopiero wtedy, gdy zaistnieli ci, którzy mogli zostać Nim obdarowani. Staje się wtedy „darem doczesnym” Używając zgrabnego sformułowania Augustyna można powiedzieć, że: „Duch <jest> odwiecznie darem docześnie zaś danym”<sup>20</sup> To rozróżnienie nie ma charakteru czysto semantycznego. Wyraża ono różnicę zachodzącą między tym, czym Dar jest wewnątrz Trójcy, a tym, czym jest „dla nas”<sup>21</sup> Dar dany staje się „naszym Duchem”<sup>22</sup>

Duch Święty jest „naszym darem” o tyle, o ile został nam dany dla naszego uświęcenia. W tym sensie otrzymał Go również Chrystus w chwili

<sup>14</sup> Inne biblijne świadectwa zob. Augustyn, *Homilie na ewngelię i pierwszy list św. Jana*, 99,6-7.

<sup>15</sup> *De Trinitate*, 5,14,15. Nie zmienia to faktu, że może być nazwany także „darem Chrystusa” (Ef 4,7-8), por. *De Trinitate* 15,19,34.

<sup>16</sup> Tamże 5,11,12.

<sup>17</sup> Tamże 5,14,15.

<sup>18</sup> Tamże 5,16,17.

<sup>19</sup> Tamże 5,15,16.

<sup>20</sup> „Sempiternum Spiritus donum, temporaliter autem donatum”, tamże 5,16,17.

<sup>21</sup> B. Studer, *Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo*, Aug 35: 1995, s. 570 uważa, że to rozróżnienie Augustyna na dar „ad se” i „ad nos” stanowi o pogłębieniu pneumatologii Biskupa z Hippony.

<sup>22</sup> *De Trinitate*, 5,14,15.

Wcielenia. W efekcie Chrystus nie tylko „dał Ducha Świętego jako Bóg, ale także Go otrzymał jako człowiek”<sup>23</sup> Chrystus jako Bóg „dawał” Ducha Świętego, gdy po zmartwychwstaniu tchnął na Apostołów, a potem Go zesłał.<sup>24</sup> Co jednak wcale nie oznacza jakoby Duch Święty był „niższy” od Syna. Jest „dany” jako Dar, ale to On sam również się daje.<sup>25</sup>

## II. DUCH ŚWIĘTY TO MIŁOŚĆ

Na długo wcześniej zanim Augustyn zaczął w sposób systematyczny zajmować się tajemnicą Trójcy Świętej, scharakteryzował on Trzecią Osobę jako Miłość.<sup>26</sup> Jak i skąd zrodziła się ta idea w umyśle Augustyna, pozostaje w sferze co najwyżej domysłów. Z całą pewnością nie powiełał on istniejących już pomysłów. Wprawdzie w cytowanym już wystąpieniu do biskupów afrykańskich powołuje się on na „uczonych”, ale we wcześniejszych tekstach patrystycznych takie sformułowanie nie występuje.<sup>27</sup> Nie sugerują też tego w sposób oczywisty teksty biblijne. W opinii współczesnych badaczy idea Ducha-Miłości należy do najorginalniejszych koncepcji Augustyna, a być może jest najlepszą pomocą w przedstawieniu tak tajemnicy Trójcy Świętej jak też właściwości Ducha Świętego.<sup>28</sup>

O ile pierwsze formuły, w których Duch Święty jest utożsamiany z miłością, mają charakter ogólny to zupełnie inaczej przedstawia się to w traktacie *De Trinitate*. Augustyn posługując się tekstami *Pisma świętego* w sposób bardzo szeroki nie tylko dowodzi słuszności tego utożsamienia, ale też wyciąga z tego konsekwencje. Podstawowym dla niego tekstem jest stwierdzenie: „Bóg jest miłością” (1 J 4,16). W interpretacji Augustyna miłość, o której mówi tekst, staje się Miłością, czyli Trzecią Osobą Bożą.<sup>29</sup> Wprawdzie nie wynika to wprost z tekstu, ale do takiego wniosku dochodzi na drodze wnioskowania. Wyjaśniając bezpośredni kontekst tej wypowiedzi przyznaje, że choć miłość charakteryzuje wszystkie Osoby Trójcy Świętej, to „Duch Święty <jest> miłością wszystkich trzech”<sup>30</sup> Tylko o Duchu Świętym można

<sup>23</sup> Tamże 15,19,36.

<sup>24</sup> Tamże 15,26,46.

<sup>25</sup> Tamże 15,17,31.

<sup>26</sup> „Ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem divitiis bonitatis eius, qua inter se unum et de uno unum, ut ita dicam, caritate iunguntur”, *De musica* VI,17,56.

<sup>27</sup> Por. B. St u d e r, jw. s. 578. Na temat imion Ducha Świętego w patrystyce zob. P S m u l d e r s, *Esprit*, DSp 4: 1961, kol. 1279-1282; B. C z ę s z, *Duch Święty został nam dany*, Gniezno 1998, s. 83-86.

<sup>28</sup> Tak sądzi A. T r a p è, jw. s. LXI.

<sup>29</sup> *De Trinitate*, 15,17,27-28.

<sup>30</sup> Tamże 15,17,28.

powiedzieć, że jest Bogiem (por 1 J 4,8) i jednocześnie jest „miłością, która jest z Boga (por. 1 J 4,7).<sup>31</sup>

Innym tekstem, w którym Duch Święty jest charakteryzowany w kategoriach miłości, znajduje się w *Liście do Rzymian* św. Pawła. Apostoł pisze w nim o „miłości Boga” rozlanej w naszych sercach (Rz 5,5).<sup>32</sup> Zestawiając ten tekst z innymi, w których jest mowa o skutkach miłości operującej w człowieku, Augustyn dokumentuje słuszność tej identyfikacji. Zgodnie z jego logiką np. odpuszczanie grzechów dokonuje się mocą Ducha Świętego, a przecież jest powiedziane, że to „miłość zakrywa grzechy” (1 P 4,8).<sup>33</sup> Innymi słowy miłość to tylko inne imię Ducha Świętego.

Miłość charakteryzująca wewnętrzną więź Trójcy Świętej jest na tyle właściwa Duchowi Świętemu, że ilekroć jest o niej mowa w *Piśmie świętym*, to można te teksty odnieść do Ducha Świętego. Natomiast termin ten użyty w innym kontekście, tylko w niektórych przypadkach łączy się z osobą Ducha Świętego. Idąc konsekwentnie dalej tym tropem, można w tym duchu wyjaśniać inne teksty *Pisma świętego* o miłości. Wprawdzie nie można z góry przesądzić o pneumatologicznym charakterze każdej takiej wypowiedzi, ale wiele z nich będzie miało – zdaniem Augustyna – taki sens. Wnioski z tych dociekań w znaczący sposób ubogacają nasze rozumienie prawdy o Duchu Świętym.

Niektóre z tekstów biblijnych nabierają przy tej egzegezie zgoła nieoczekiwanego znaczenia. Tylko tak wyjaśniając, można doczytać się w tekście: „Bóg nas umiłował i Syna swojego posłał” (1 J 4,10) prawdy o tym, że „posyłającym” jest także Duch Święty.<sup>34</sup> Takie odczytanie wymaga mimo wszystko ostrożności, bo nie zawsze, kiedy w *Piśmie świętym* jest użyty termin „miłość”, ma on znaczenie pneumatologiczne. Na dowód tego można za Augustynem przytoczyć tekst św. Pawła mówiący o „królestwie Syna jego miłości” (Kol 1,13).<sup>35</sup> W tym przypadku „miłość” nie oznacza Ducha Świętego. Takie odczytanie prowadziłoby do absurdałnego wniosku, że Druga Osoba jest „Synem Ducha Świętego”<sup>36</sup>

Utożsamienie Ducha Świętego z miłością ma także według Augustyna jeszcze inne uzasadnienie. Jest to konsekwencja właściwego rozumienia daru. Można uważać, że naturalną niemal konsekwencją przyjęcia pojęcia „daru” jest pojęcie „miłości”. W istocie, jak mówi sam Augustyn, „nie ma

<sup>31</sup> Tamże 15,18,32.

<sup>32</sup> Szerzej dokonuje egzegezy tego tekstu w sensie pneumatologicznym w: *Sermo* 71,12,18; 145,4. Natomiast w *De Trinitate* (15,17,31; 15,26,46) tekst ten jest wykorzystywany bez szczegółowej egzegezy.

<sup>33</sup> *Sermo*, 71,12,18.

<sup>34</sup> *De Trinitate*, 15,17,31.

<sup>35</sup> Augustyn wyjaśnia łacińską wersję „regnum Filii caritatis suae”, tamże 15,19,37.

<sup>36</sup> Tamże 15,19,37.

doskonalszego daru Boga niż dar miłości... Nie z innych racji Duch Święty w sposób właściwy jest nazwany Darem, jak z racji miłości... Przez Dar należy rozumieć właśnie miłość, która doprowadza do Boga, lecz bez której żaden inny dar do Boga nie doprowadza”<sup>37</sup>

Pojmowanie Ducha Świętego w kategoriach miłości niesie dalsze konsekwencje, co wiąże się między innymi z samym rozumieniem tego pojęcia. Jeśli uznać ją za substancjalną, wówczas Duch Święty jest „Duchem Ojca i Syna, jako miłość substancjalna i współsubstancjalna obu”<sup>38</sup> Można w konsekwencji mówić o miłości, która jest wspólna całej Trójcy Świętej, ale przede wszystkim to Miłość stanowi ontologiczną więź Ojca i Syna.<sup>39</sup> Tak więc między miłością, stanowiącej istotę Ducha Świętego, a jednością zachodzącą w Trójcy Świętej istnieje bardzo ścisła korelacja. Dzięki tak pojętej Miłości zyskuje Augustyn jeden z argumentów w dyskusji na temat równości Osób Bożych, a także możliwość wyjaśnienia różnicy zachodzącej między zrodzeniem <Syna> a pochodzeniem <Ducha Świętego>.<sup>40</sup> Wewnątrz Trójcy Świętej Duch Święty stanowi „jedność substancjalną”, natomiast na zewnątrz, jako „miłość rozlana” staje się źródłem jedności między wiernymi i Bogiem oraz między nimi samymi. W sensie teologicznym wizja Augustyna stanowi syntezę „dwóch perspektyw: wewnątrztrynitarnej i ekonomii trynitarnej oraz więzi między dwoma wylaniami: wewnętrznym i zewnętrznym” jak podsumowuje jeden ze współczesnych autorów.<sup>41</sup>

### III. MIŁOŚĆ I DAR OJCA I SYNA

Pojęcie Ducha Świętego w kategoriach daru i miłości ma bardzo głęboką wymowę trynitarą. Obie te kategorie pozwalają wyrazić tak naturę jak też sposób działania przede wszystkim Ducha Świętego, ale też Jego umiejscowienie w Trójcy Świętej. Skoro mówimy o Nim jako miłości, to nade wszystko jest to „wspólna miłość Ojca i Syna, którą Oni nawzajem się miłują”<sup>42</sup> Innymi słowy „Duch Święty jest jakąś niewysłowioną wspólnotą

<sup>37</sup> Tamże 15,18,32.

<sup>38</sup> *Homilie na ewangelię i pierwszy list św. Jana*, 105,3.

<sup>39</sup> A. Trapè zauważa, że pojęcie Miłości jako więzi stanowiącej o jedności Ojca i Syna jest wprawdzie „intuicją niezwykle płodną”, ale miejscami u Augustyna niejasną. Brakuje jej właściwego ustawienia w kategoriach relacji; por. A. T r a p è, jw. s. LV

<sup>40</sup> Augustyn wykorzystuje pojęcie Mądrości odnoszonej do Syna i Miłości także i do Ducha Świętego. Zgodnie z przyjętą przez siebie metołą przenosi to na grunt antropologii, próbując wyjaśnić tajemnicę Trójcy Świętej poprzez analizę aktu poznania i aktu miłości. W *De Trinitate* poświęca temu wiele miejsca. Dobry komentarz do tego daje M.F. S c i a c c a, NBA IV, Roma 1973, s. XCV-CXIV.

<sup>41</sup> B. de M a r g e r i e, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion*, Aug 12: 1972 f. 1, s. 113.

<sup>42</sup> *De Trinitate* 15,17,27.

Ojca i Syna”<sup>43</sup> Miłość będąca substancjalną cechą Ducha Świętego jest utożsamiana z bóstwem i stanowi o Jego równości z pozostałymi Osobami Trójcy Świętej. Według Augustyna: „Duch Święty ma swoje miejsce w tej jedności i równości substancji. Bo czy to jako jedność Obu pozostałych Osób, jako Ich świętość, jako Ich miłość, czy też jako Ich jedność w miłości, jako Ich miłość w świętości – z całą pewnością nie jest On którąś z dwóch pierwszych Osób, ale jest tym, co Je łączy... Przez Niego zachowują One <jedność ducha złączeni węzłem pokoju> (Ef 4,3), nie z uczestnictwa, lecz substancjalnie, nie z daru kogoś wyższego, lecz z Ich własnej wspólnej woli... Dlatego jest ich tylko Troje: jeden miłujący Tego, który z Niego pochodzi, jeden miłujący Tego, z którego pochodzi, i sama Ich miłość”<sup>44</sup>

Podobne konsekwencje ma nazwanie Ducha Świętego darem. W opinii Augustyna „Duch Święty nazywa się Darem Ich Obu, żeby przez to imię, które Obu odpowiada, wyrażała się Ich wzajemna wspólnota”<sup>45</sup> Wspólnotowy – to znaczy pochodzący od Ojca i Syna – charakter tego daru poznajemy przede wszystkim z wypowiedzi *Pisma świętego*. Chociaż teksty mówiące o Duchu Świętym-Darze lub też o Jego udzielaniu są stosunkowo jasne, to jednak wskazanie, że jest to wspólny Dar Ojca i Syna wymaga zabiegów interpretacyjnych. Zabiegi te polegają głównie na zestawieniu tekstów mówiących o Duchu Świętym jako Darze Ojca z tekstami ukazującymi Go jako Darze Syna. Do tych pierwszych należą te, w których jest mowa o „darze Bożym” (por. Dz 8,20; J 4,10), albo też niektóre mówiące o udzielaniu Ducha Świętego (np. podczas chrztu Chrystusa w Jordanie Łk 3,22). Kiedy indziej jest mowa o „darze Chrystusa” (Ef 4,7), albo też o udzielaniu Ducha Świętego przez Chrystusa (por. J 7,39).<sup>46</sup> Zdaniem Augustyna można choćby w oparciu o te teksty uważać Ducha Świętego zarówno za dar Ojca jak też Syna.

Samo pojmowanie Ducha Świętego w kategoriach daru nie oznacza w żaden sposób Jego „niższości” wobec tych, przez których jest udzielany, co może sugerować popularne rozumienie tego słowa. Augustyn wyjaśnia tę kwestię: „to, że Ojciec i Syn dają Go, a On jest dany, nie czyni Go mniejszym od Nich. Tak bowiem jest dany – On, Dar Boży – jak też sam daje siebie samego jako Bóg. Nie można przecież uważać Go za pozbawionego władzy nad sobą, skoro powiedziane jest „Duch tchnie, gdzie chce” (1 Kor 12,11)”<sup>47</sup> Choć jednocześnie pojęcie to zakłada różnicę między boskimi Osobami. „Gdybyś Ty Boże był Ojcem – medytuje Augustyn – i gdybyś Ty sam był Synem, słowem twoim Jezusem Chrystusem, i jednocześnie darem waszym Duchem Świętym, to nie czytalibyśmy w Księgach prawdy „posłał

<sup>43</sup> Tamże 5,11,12; 4,29.

<sup>44</sup> Tamże 6,5,7.

<sup>45</sup> Tamże 5,11,12.

<sup>46</sup> Wszystkie te miejsca objaśnia Augustyn w *De Trinitate*, 15,19,33-34.

<sup>47</sup> Tamże 15,19,36.



Bóg Syna swego” (Gal 4,4), ani też Ty, o Jednorodzony, nie powiedziałbyś o Duchu Świętym „którego Ojciec pośle w imię moje” (J 14,26) oraz „którego poślę wam od Ojca” (J 15,26).<sup>48</sup>

\* \* \*

Pneumatologia Augustyna stanowi jeden z istotnych elementów tradycji chrześcijańskiej.<sup>49</sup> Z całą pewnością cechuje ją duża oryginalność, której trudno szukać u jakiegokolwiek innego autora starożytności chrześcijańskiej. Oryginalność ta wyraża się tak w samych teologicznych koncepcjach jak też w stosowanej metodzie teologicznej.

Rozpatrując rzecz w kategoriach teologicznych, warto zwrócić uwagę zwłaszcza na nowatorski sposób, w jaki Augustyn identyfikuje Ducha Świętego z Miłością Bożą i Darem Bożym oraz wyprowadza z tego implikacje teologiczne. Proponowane przez Augustyna ujęcie służy lepszemu pojmowaniu prawdy o tajemnicy Trójcy Świętej: tak w jej wymiarze wewnętrznym jak też w „ekonomii”, czyli działaniu na zewnątrz. Są autorzy, którzy przypisują temu większe znaczenie niż nie mniej nowatorskiej próbie wyjaśnienia tej tajemnicy na bazie antropologii.<sup>50</sup> Ukazanie Ducha Świętego w wymiarze daru i miłości ma też istotne znaczenie dla samej pneumatologii a także dla jej prezentacji. Z całą pewnością obie te kategorie są o wiele bardziej zrozumiałe dla szerokiej rzeszy chrześcijan niż abstrakcyjne formuły filozoficzne.

Niezależnie od bardzo nośnych kategorii daru i miłości, w jakich Augustyn opisuje Ducha Świętego, trzeba zauważyć przede wszystkim ich biblijny charakter. To z lektury i egzegezy *Pisma świętego* czerpie Augustyn tak same pojęcia jak też ich pneumatologiczną treść. Tekst biblijny stanowi też podstawowe kryterium weryfikujące poprawność proponowanych rozwiązań. Dobrze ilustruje to choćby schemat *De Trinitate*, w którym cała prezentacja prawdy o Trójcy Świętej rozpoczyna się od rozpatrzenia wszystkich biblijnych świadectw na ten temat (ks. I-IV), a w dalszej części jakkolwiek ma miejsce spekulatywne rozważanie to przecież zawsze następuje odwołanie do tekstów biblijnych, stanowiących decydujące kryterium.

Biblijny charakter traktatu domaga się z kolei bardzo szczegółowej egzegezy odpowiednich tekstów i wyrażeń biblijnych. W przypadku tekstów dotyczących Ducha Świętego jest to o tyle ważniejsze, choć jednocześnie trudniejsze, że wielokrotnie wyrażenia biblijne są albo wieloznaczne, albo

<sup>48</sup> Tamże 15,28,51.

<sup>49</sup> Uważa się go nawet za twórcę pneumatologii łacińskiej, por. B. S t u d e r, jw. s. 567.

<sup>50</sup> Por. tamże s. 582.

bardzo trudno w nich odczytać treść pneumatologiczną.<sup>51</sup> Wymaga to nie tylko głębokiej znajomości tekstu *Pisma świętego*, ale też zachowania ścisłych reguł przy jego objaśnianiu.<sup>52</sup> Augustyn może w tym przypadku służyć za przykład.

## LO SPIRITO SANTO COME DONO E CARITÀ SECONDO AGOSTINO

### R i a s s u n t o

Agostino, in modo particolare nel trattato *De Trinitate*, parla dello Spirito Santo come dono e carità. Tutti e due concetti sono presi dalla Sacra Scrittura. Agostino però è primo che sviluppa questi concetti nella prospettiva pneumatologica. I suoi indagini servono molto a chiarire le relazioni intra-trinitarie e le opere „ad extra” attribuite allo Spirito Santo. Interessante è anche il suo metodo teologico, appoggiato all’esegesi biblica. L’articolo fa vedere in modo sintetico questa problematica.

---

<sup>51</sup> Jako przykład ilustrujący to zjawisko wystarczy wspomnieć brak jednoznaczności w *Piśmie świętym* co do tak podstawowego w tej kwestii pojęcia, jak „Duch Święty”. Dobrze to ilustruje mowa o „błuznierstwie przeciw Duchowi” (Mt 12,31); por. A u g u s t y n, *Sermo* 71.

<sup>52</sup> Dla ścisłości warto zwrócić uwagę na samą wersję językową *Pisma świętego* służącą do egzegezy, zwłaszcza gdy w egzegezie zwraca się uwagę na podobieństwa terminologiczne. Augustyn korzysta z wersji łacińskiej, co w przypadku omawianych kwestii miało mniejsze znaczenie, choć już w tłumaczeniu na inne języki może powodować komplikacje.