

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

CHRYSTUS POWIERZYŁ CZŁOWIEKA DUCHOWI ŚWIĘTEMU ROZWAŻANIA NAD TRADYCYJĄ WSCHODNIĄ

Tradycja wschodnia nie zna wyizolowanej doktryny o Duchu Świętym. Pneumatologia jest stałym wymiarem myślenia teologicznego i doświadczenia duchowego. Myśl o Bożym Duchu przenika wszystkie wymiary wiary chrześcijańskiej. Nie do pojęcia jest bez niej nauka o zbawieniu, Kościele, sakramentach oraz o samym człowieku. Jest on istotą przyzywającą Ducha nawet bez słów, samym swoim rozdartym jestestwem, wołającym o ocalenie i przeobrażenie.

Pneumatologia prawosławna ma zakres bardzo szeroki. Nie ma w niej skłonności do stania się odrębnym traktatem teologicznym. Z ekumenicznego punktu widzenia szczególnie doniosłe wydają się jej konsekwencje dla nauki o Kościele. Wciąż istnieje niebezpieczeństwo pomniejszania samodzielności i specyficznego działania Ducha Świętego jako Osoby. Jest to jeden z istotnych punktów dziejowej debaty między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim, przerwanej wskutek Wielkiej Schizmy. Debata trwa, a jej rezultaty mogą być dobroczynne dla obydwu stron.

I. TROSKA O OSOBOWĄ SAMODZIELNOŚĆ DUCHA

W odróżnieniu od Osoby Syna Bożego, Duch Święty nie ma swojego ludzkiego wcielenia. Jego Osoba nie objawiła się w postaci ludzkiej. Jesteśmy zdani na mówienie o Nim jedynie za pośrednictwem symboli i porównań.

Nowy Testament porównuje Go do wiatru i ognia (por. J 3, 8; Dz 2, 2-3). Duch jest źródłem życia. Podobnie jak powietrze – jest „wszędzie obecny i wszystko napęlnia (słowa wschodniej modlitwy do Ducha Świętego: Βασιλευ ουρανιε, *Królu niebieski*). Sam pozostaje niewidzialny i nieuchwytny. Nie objawia swego własnego oblicza, lecz wskazuje na oblicze Chrystusa i przypomina o Nim. Człowiek może zdawać sobie sprawę z Jego obecności i działania, nie jest jednak w stanie określić ich za pomocą słów. Teologia wschodnia podkreśla, iż działanie Ducha jest przede wszystkim sferą bezpośredniego przeżycia i osobistego doświadczenia. To, co wiemy o Nim z Objawienia wskazuje, że relacja między Duchem i Ojcem („od Ojca pochodzi”) jest inna niż między Synem i Ojcem („Jednorodzony”). Nie wiemy nic więcej o naturze tego zróżnicowania.

Św. Ireneusz z Lyonu nazywa Syna i Ducha Świętego dwoma „rękami Ojca”¹ To przez Niech właśnie, jak gdyby za pomocą rąk, działa On w dziejach ludzkości. Pisał on w II wieku ery chrześcijańskiej: „Pan powierzył Duchowi Świętemu człowieka – swoje własne dobro” (*commendante Domino Spiritui Sancto suum hominem*)². Człowiek jest stworzeniem Bożego Logosu, jego dobrem i własnością. Stąd owo zaskakujące określenie „swojego człowieka” (*suum hominem*), wyrażające jego przynależność do Chrystusa.

Nie wierzymy w Boga jako istotę doskonałą wprawdzie, lecz samotną, istniejącą tylko dla siebie, bez żadnej relacji z innymi. Chrześcijańska wiara w Boga jest wiarą we wspólnotę Boskich Osób, w Boga udzielającego się stworzeniu, obecnego i działającego w dziejach ludzkich. Przejawia się to szczególnie wyraźnie w samym jestestwie Chrystusa oraz w posłannictwie Ducha Świętego, które mają charakter na wskroś relacyjny, gdyż skierowane są ku niezliczonej mnogości osób ludzkich. Chrystologia jest nieodłączna od pneumatologii.

Jedną z głównych przyczyn, dla czego Kościół prawosławny nie przyjął dodatku *Filioque* do Nicejsko-Konstantynopolitańskiego Symbolu wiary była obawa przed pomniejszeniem osobowej samodzielności Ducha Świętego. Jeżeli Duch jest odwieczny, równy Ojcu i Synowi w swoim bóstwie – n i e m o ż e b y ć z r e d u k o w a n y d o r o l i p o ś r e d n i k a, a tym mniej podporządkowany Synowi. Tradycja Kościoła wschodniego nie poprzestaje na wskazaniu relacji Ojciec–Syn–Duch, lecz zwraca uwagę na drugi, równie ewangeliczny model objawienia Trójcy Świętej: Ojciec–Duch–

¹ *Adversus haereses* IV. Pref., 4. SCh 100, s. 390; V, 6, 1; V, 28, 4. SCh 153, s. 72, 360.

² Tamże, III, 17, 3, SCh 211, s. 336.

Syn. Pomiędzy Synem i Duchem istnieje r e l a c j a p e ł n e j w z a j e m n o ś c i oraz więź wzajemnej służby. Chrystus posyła Ducha, Duch zaś posyła na świat Chrystusa. To On jest sprawcą tajemnicy wcielenia Słowa (zob. Łk 1, 35). On kieruje Jezusa do publicznej działalności w momencie chrztu i objawia Go jako Mesjasza. Sama nazwa „Chrystus” oznacza Tego, który został namaszczoney przez Ducha (por. Mt 12, 18; Dz 10, 38). Jezus odnosi w tym sensie do samego siebie prorocki tekst Izajasza (Iz 61, 1) na samym początku swej działalności (Łk 4, 18). Cała ziemską działalność Jezusa przeniknięta jest obecnością i mocą Ducha. Przez Ducha oddał On swoje życie dla zbawienia ludzi (por. Hbr 9, 14). Przez Ducha Ojciec wskrzesił Jezusa z martwych.

Z kolei zmartwychwstały Chrystus posyła Ducha Świętego. Zesłanie Ducha jawi się jako spełnienie tajemnicy wcielenia Syna, którego zbawcze dzieło staje się dostępne dla wszystkich pokoleń ludzi. W nauce greckich Ojców Kościoła związek obydwu wydarzeń jest oczywisty: celem wcielenia Syna Bożego było uzdolnienie ludzi do przyjmowania Ducha Świętego. Ze swej strony Pięćdziesiątnica pojmowana jest jako wprowadzanie tajemnicy Chrystusa w życie całego Kościoła i każdego wierzącego. Przyzywany epiklezą modlącego się Kościoła, Duch Święty przemienia dary eucharystyczne w Ciało i Krew Chrystusa po to, aby zjednoczyć w Nim wszystkich, którzy je przyjmują. Tajemnica ta jest w teologii prawosławnej najgłębszym uzasadnieniem epikletycznej struktury Kościoła.

Jest to równocześnie podstawowa racja, dlaczego aspekt chrystologiczny i pneumatologiczny (pneumatohagijny, świętoduski) Kościoła nierozzerwalnie wiążą się ze sobą. Od dnia Pięćdziesiątnicy Duch Święty uobecnia całe zbawcze dzieło Chrystusa w czasie. Działanie Ducha jest dziełem nowym, różnym w czasie i przestrzeni od dzieła Chrystusa. Dokonuje ono w pewnym sensie ponownego „wcielenia” dzieła zbawienia w wierzących. Zstąpienie Ducha w dniu Pięćdziesiątnicy otwiera nową erę obecności Boga w dziejach. Każda Osoba Boska bierze pełny udział w całej ekonomii zbawienia. Odrębność Osób nie pozwala na pomniejszenie doniosłości działania żadnej z nich, dopuszcza jedynie różnicę w sposobie działania. Wszystko pochodzi od Ojca, który jest początkiem (αρχή) oraz celem (τέλος) wszystkiego, dokonuje się jednak poprzez działanie dwóch innych Osób. Dogmat trynitarny wymaga głębokiej chrystologii i pneumatologii oraz właściwego zrozumienia relacji między Duchem Świętym a Chrystusem, między tajemnicą wcielenia, krzyża i zmartwychwstania a tajemnicą Pięćdziesiątnicy. Relacja pełnej wzajemności wyklucza wszelką jednostronną zależność i podporządkowanie na sposób filiokwistyczny.

Dlatego teologowie prawosławni ostrzegają przed niebezpieczeństwem chrystomonizmu i filiokwizmu w postaci tendencji do subordynacji Ducha Świętego Synowi. Dotyczy to zwłaszcza nauki o Kościele. Jeśli Syn jest zasadą pochodzenia Ducha Świętego (*Filioque*), wówczas instytucjonalny, hierarchiczny, sakramentalny i jurydyczny wymiar w Kościele może przesłaniać rolę charyzmatu, profetyzmu i wolności osoby ludzkiej.

II. DUCH, KTÓRY „SPOCZYWA” NA SYNU

Dokument watykański pt. *Tradycja grecka i łacińska o pochodzeniu Ducha Świętego*³ zarysowuje nową wizję pneumatologii, kiedy podkreśla rolę Ducha Świętego w ekonomii zbawienia, a zwłaszcza w całym życiu Chrystusa. Właśnie ta rola w misterium Chrystusa określa sposób rozumienia teologii wiecznego pochodzenia Ducha. Odwieczna relacja Syna do Ducha jest podstawą posłania Ducha przez Syna w czasie. Tu właśnie należy szukać miejsca rzeczywistej zbieżności pneumatologii wschodniej i zachodniej. Kiedy mówi się, że Chrystus obiecuje Ducha i posyła Go, jest to jedynie połowa prawdy, która poprzez wyizolowanie od reszty naraża na ryzyko konstruowania jednostronnej koncepcji „filiokwistycznej”. Dlatego tak ważne jest stwierdzenie, że Duch spoczywa na Synu w wieczności i na Chrystusie w czasie Jego ziemskiego życia. W tej perspektywie Jezus jest w pełni posłuszny Duchowi, który „przygotował” wcielenie Syna.

Egzegeza Nowego Testamentu oraz patrystyka podkreślają dzisiaj coraz bardziej ten zapomniany przez wieki aspekt chrystologii i soteriologii, a więc ten ich wymiar pneumatologiczny, który tak wyraźnie dochodzi do głosu w Ewangelii według św. Łukasza oraz w tradycji syryjskiej. Zanim Chrystus udzieli Ducha Świętego ludziom, On sam jest najpierw Tym, który przyjmuje Ducha – osobowym „miejscem” Jego spoczynku. Chodzi zatem o wzajemną obecność oraz obopólną przynależność Syna i Ducha. Zanim sam Duch stanie się darem Chrystusa, współokreśla On Jego obecność i mesjańską tożsamość,

³ Tekst tego dokumentu, sygnowany trzema gwiazdkami, został opublikowany 13 września 1995 r. w „L'Osservatore Romano”, zaś w formie osobnej publikacji pt. *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, Typis Vaticanis 1996 (po tekście francuskim tego dokumentu zamieszczono także tekst grecki, angielski i rosyjski). Tekst francuski również w „Service d'Information – Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens” 1995, nr 89, s. 87-91. Przekład polski (miejscami niedokładny): *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej*. „L'Osservatore Romano” 1997, nr 11, s. 36-39 oraz w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*. Lublin 2000, s. 161-168.

zarówno we wcieleniu jak i w całym życiu Kościoła. Fakt ten odsłania coś z odwiecznej tajemnicy Ducha Świętego, „spoczywającego” od początku na Synu. Zstąpienie Ducha na Jezusa podczas chrztu w Jordanie oraz na uczniów w dniu Pięćdziesiątnicy objawia w dziejach ludzkich owo odwieczne „spoczywanie” Ducha na Synu.

Ta wzajemność i obustronna relacja Chrystusa i Ducha musi odzwierciedlać się w całej teologii trynitarniej. Nie wolno nigdy naruszać równowagi w ukazywaniu relacji pomiędzy Synem i Duchem. Wyklucza to wszelkie podporządkowanie Ducha Synowi. Wielowiekowe opory prawosławia wobec *Filioque* szły w parze z obawą, iż wskutek tej formuły w tradycji zachodniej pomniejszona została rola Ducha Świętego, a zasada wolności i profetyzmu poddana instytucji i widzialnym strukturom kościelnym.

Myśl o tym, że Duch spoczywa na Synu zarówno w wieczności jak i w czasie była szczególnie bliska tradycji antiocheńsko-syryjskiej. Stwarza ona być może najlepszą możliwość nowego podejścia do zrozumienia relacji między Synem i Duchem. *Filioque* może wyrażać z jednej strony coś prawdziwego i ważnego, z drugiej natomiast ujawnia jednak pewną nierównowagę. Nie mówi nic o wzajemnej relacji między Synem i Duchem. Pod tym względem formuła ta stanowi pewną trudność również dla samego Zachodu. Wydaje się, że przybliżył się boski $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ dla takiego rozwiązania. Pojęcie „spoczywania Ducha” na Chrystusie w czasie i w wieczności umożliwiłoby prawdziwie ekumeniczne podejście do zagadnienia relacji między Synem i Duchem.

Rozważając niepojęty dla ludzkiego umysłu sposób pochodzenia Osób Boskich (Syna przez „zrodzenie”, Ducha przez „wyjście”, $\epsilon\kappa\rho\acute{o}\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ⁴) należy odróżnić dwa porządki bądź dwa poruszenia, a zarazem nie oddzielać ich od siebie nawzajem: porządek „od” i porządek „do”, ruch „od” i ruch „ku” *Filioque* mówi tylko językiem porządku „od” („od Ojca i Syna pochodzi”), nie mówi natomiast nic o porządku „do”, o międzyosobowym skierowaniu boskiego procesu pochodzeń. *Filioque* staje się potencjalnym zagrożeniem dla teologii zachodniej wtedy, gdy poprzestaje ona na podkreślaniu tylko jednego ruchu, jednego aspektu wiecznego życia Ducha. Nie chodzi przy tym jedynie o subordynację Ducha, ze wszystkimi dalszymi implikacjami, ale również o niebezpieczeństwo Jego depersonalizacji. Miłość jest nie tylko przymiotem lub cechą boskiego bytowania. „Bóg jest Miłością” (1 J 4, 8. 16). Miłość jest substancją, samą istotą boskiego życia.

⁴ Termin ten nie przekazuje żadnej wyraźnej idei. Jest raczej „świętym hieroglifem” wskazującym na nie odkrytą tajemnicę. Zob. K a l l i s t o s W a r e, *Prawostawna droga*, przeł. siostra Nikolaia, Białystok 1999, s. 98.

Obydwie tradycje mogą być zgodne w tym, że Duch pochodzi („wychodzi”) od Ojca k u S y n o w i. Według św. Jana z Damaszku, Duch pochodzi od Ojca, aby spocząć na Synu i w Nim pozostać⁵ Nie pozostaje on jednak w Synu jako celu końcowym, ale kieruje się od Niego z powrotem do Ojca, od którego obydwaj biorą swój początek. Trójca Święta stanowi dzięki temu doskonałą wspólnotę (κοινωνία) miłości osób Boskich, wzajemne odwieczne obdarowywanie się miłością.

Już dzisiaj chrześcijanie Wschodu i Zachodu mogą wspólnie dawać wyraz swojej wierze, iż Duch Święty pochodzi odwiecznie od Ojca ku Synowi, a zarazem powraca od Syna (przez Syna) do Ojca, w jednym kręgu życia Boskiej Trójcy. W ten sposób zachowana zostałaby podstawowa przesłanka chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej. Mówi ona o „monarchii Ojca”, czyli o tym, iż jest On jedynym początkiem (αρχή), przyczyną (αιτία) i źródłem (πηγή) boskości dwóch innych Osób Boskich. „Wyjście” (εκπόρευσις) Ducha zakłada zrodzenie Syna, na którym spoczywa i w którym pozostaje jako miłość Ojca, będącego zawsze Ojcem Syna.

Łacini Ojcowie Kościoła chętnie mówili o Duchu jako odwiecznej miłości Ojca względem Syna. W myśli tej kryje się poniekąd intuicja, że Duch pochodzi od Ojca ku Synowi, a równocześnie powraca od Syna do Ojca. Teologia zachodnia musi jednak mówić wyraźniej o pochodzeniu Ducha w kategoriach osobowych, aby w ten sposób uniknąć niebezpieczeństwa Jego d e p e r s o n a l i z a c j i. Tradycja grecka i łacińska mogą być nawzajem dla siebie wyzwaniem. Przed teologią wschodnią stoi zadanie wyrażenia wewnętrznego dynamizmu współprzenikania się Osób Boskich (περιχώρησις), czyli powrotu Ducha od Syna i przez Syna do Ojca. Wspólnie możemy powiedzieć: Duch „wychodzi” odwiecznie od Ojca ku Synowi, a zarazem odwiecznie powraca od Syna do Jego Ojca, od którego obydwaj biorą swój początek.

W ten sposób chrześcijańska nauka o Trójcy Świętej zyskuje na e g z y s t e n c j a l n e j d o n i o s ł o ś c i. Uczy ona, że Boży Duch prowadzi ludzi zawsze do Chrystusa, ponieważ odwiecznie pochodzi od Ojca ku Synowi. Równocześnie Duch prowadzi nas przez Syna z powrotem ku Ojcu, ponieważ odwiecznie powraca od Syna do Jego umiłowanego Ojca, od którego obydwaj pochodzą, a który jest ich wspólnym źródłem i jedyną przyczyną. Co więcej, ten sposób rozumienia wewnętrznych relacji w Trójcy Świętej

⁵ *De fide orthodoxa* I, 7; I, 8; I, 13. PG 94, 805. 821. 857 (*Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 32, 41, 59).

wskazuje wyraźniej także na wewnętrzny związek między tzw. Trójcą immanentną (odwieczne istnienie Boga) i Trójcą ekonomiczną (objawienie i zbawcze działanie Boga w dziejach świata). Chrześcijańska teologia trynitarna nie powinna pomijać milczeniem tego związku. Nie chodzi przecież o abstrakcyjną i czysto spekulatywną doktrynę, lecz o podstawy samego doświadczenia i przeżywania wiary.

W tej interpretacji można dostrzec, jak obydwie tradycje, wschodnia i zachodnia, mogą wzajemnie zbliżać się do siebie i prowadzić do pojednania. Wsłuchując się nawzajem z dobrą wolą i zrozumieniem można dojść do podstawowej zgodności chrześcijan Wschodu i Zachodu w nauce o pochodzeniu Ducha Świętego i wspólnie wyrazić ten konsens. Ekumeniczne próby zakończenia sporu o *Filioque* biorą pod uwagę teologiczną wrażliwość zarówno Wschodu jak i Zachodu chrześcijańskiego. Zmierzają one w kierunku przeświadczenia, iż Duch Święty pochodzi jedynie od Ojca, który jest wszakże Ojcem swego Jednorodzonego Syna. Duch nie jest „drugim Synem” W sobie właściwy sposób pochodzi („wychodzi”) On od Ojca, który jako Ojciec nie jest nigdy oddzielony od Syna. Teologia zachodnia dochodzi stopniowo do zgodnego przekonania, że Ojciec jest jedynym źródłem i jedyną przyczyną w Trójcy Osób Boskich. Z kolei teologowie prawosławni są coraz bardziej gotowi przyznać Synowi pewną rolę pośrednią w pochodzeniu Ducha od Ojca. Tak zbliżamy się, pomimo oporów, do ekumenicznego rozwiązania trudnego problemu, który przez wieki dzielił chrześcijan Wschodu i Zachodu.

III. CZŁOWIEK – ISTOTA POWIERZONA DUCHOWI ŚWIĘTEMU

Jednym z najbardziej ujmujących znamion pneumatologii prawosławnej jest głęboka zaduma nad tajemnicą samego człowieczeństwa. Rezultatem jest specyficzna antropologia o orientacji pneumatologicznej. Mówi ona o człowieku nie tylko w jego relacji do Chrystusa, lecz również w odniesieniu do przeobrażającej mocy Ducha Świętego. Ukazuje jego mozolne dążenie, pomimo upadków, ku temu, aby stać się „nowym stworzeniem” – istotą, na której spoczywa Duch Boży.

Idąc za myślą św. Bazylego Wielkiego, pneumatologia prawosławna widzi specyfikę działania Ducha w kategoriach przyczynowości udoskonalającej (τρλειοτικῆ αιτία). To On doprowadza do celu stwórcze działanie Ojca i Syna. Dzięki obecności i działaniu Ducha stworzenia osiągają swoje ostateczne spełnienie. Odnosi się to w szczególny sposób do człowieka, który z natury swej jest istotą teocentryczną i otwartą wzwyż, zdolną do uczest-

nictwa w życiu Boga. Został on stworzony na obraz Boży właśnie dzięki temu, że sam Stwórca obdarzył go „tchnieniem życia” Ojcowie greccy, opierając się na przekładzie Septuaginty, mogli utożsamić owo „tchnienie” z Duchem Świętym. W ten sposób słowa Biblii, iż Bóg stworzył człowieka i „tchnął w jego nozdrza tchnienie życia” (Rdz 2, 7) były interpretowane w sensie pneumatologicznym. Chodzi o stworzenie człowieka takim, aby był zdolny przyjmować tchnienie Ducha osobowego. Zdolność ta zawarta jest niejako potencjalnie już w samym momencie stworzenia człowieka.

W pewnym sensie całe dzieło Chrystusa skierowane było ku temu, aby człowiek mógł otrzymać Ducha. Działania Ducha, który doprowadza istoty stworzone do spełnienia, nie pojmowali Ojcowie wschodni jako czegoś niezwykłego i cudownego. Widzieli w nim urzeczywistnienie pierwotnego planu Bożego, zgodnego z naturą ludzką. Według św. Ireneusza pełnię człowieczeństwa tworzą: ciało, dusza i Duch Święty. „Człowiek doskonały jest zmieszczeniem i zjednoczeniem duszy, która przyjęła Ducha Ojca oraz złączonego z nią ciała, ukształtowanego wedle obrazu Boga”⁶. Doskonałym człowiekiem jest ten, kto przyjął Ducha Świętego. Ireneusz patrzy na ontologię człowieka w świetle Pięćdziesiątnicy, nawiązując przy tym do Pawłowego trychotomizmu ducha, duszy i ciała (1 Tes 5, 23)⁷ Człowiek doskonały jest człowiekiem „duchowym”, gdyż w nim Duch Święty złączył się z jego duszą i ciałem. Jest duchowym dzięki uczestnictwu w Duchu (*secundum participationem Spiritus*), co nie oznacza bynajmniej naruszenia natury ciała lub jego unicestwienia⁸. Taki właśnie człowiek doskonały i duchowy został stworzony na obraz i podobieństwo Boga⁹ Bez zespolenia Ducha Świętego z duszą, człowiek pozostałby jedynie istotą psychiczną i cielesną, a więc niedoskonałą. Nosiłby wprawdzie obraz Boży w swoim ciele, ale pozbawiony byłby podobieństwa, którego udziela Duch Święty. Jedynie złączenie wszystkich trzech elementów, tj. ciała, duszy i Ducha, czyni człowieka doskonałym¹⁰.

Wypowiedzi te są zrozumiałe jedynie w świetle pneumatologicznej wrażliwości tradycji wschodniej na tajemnicę osoby. Duch Święty daje człowiekowi zdolność przekraczania samego siebie i otwartość wzwyż. Jest w nim obecny i przenika go, pozostając jednak zawsze transcendentny wobec niego. Nie staje się nigdy jego „częścią składową”. Jako byt otwarty, człowiek w sposób

⁶ *Adversus haereses*, 5, 6, 1, SCh 153, s. 72.

⁷ Tamże, s. 78.

⁸ Tamże, s. 74.

⁹ Tamże, s. 76.

¹⁰ Tamże, s. 78.

naturalny nosi w sobie obraz Boży. Jest w pełni sobą tylko wtedy, kiedy pozostaje we wspólnocie z Bogiem i uczestniczy w Jego życiu. Taki jest jego prawdziwy byt i prawdziwa natura. Nietrudno dostrzec, iż w tego rodzaju koncepcji człowieka nie ma statycznego przeciwstawienia natury i łaski, tak często występującego w tradycji zachodniej. Łaska i natura przenikają się wzajemnie. Dzięki Duchowi osoba zdolna jest do przekraczania samej siebie w ekstatycznym ruchu ku Bogu i innym osobom.

Samym swoim istnieniem, choćby upadłym i zmarniałym, człowiek ustawicznie przyzywa Ducha-Stwórcę, często nie zdając sobie z tego sprawy. Jest to pewien rodzaj epiklezy ontologicznej, milczącej i bezsłownej – wołanie z głębi zagubienia i duchowej nędzy. Wołaniem tym może być samo rozdarte i niespełnione życie, naznaczone doświadczeniem pustki i bezsensu, świadomością zniweczonych nadziei, cierpienia, zagubienia i śmierci. Nikt z ludzi nie jest w stanie rozpoznać głosu tego wołania. Jest ono dostępne jedynie dla Boskiego Ducha, który przenika tajniki ducha ludzkiego. Życie ludzkie, nawet w stanie upadku, jest oczekiwaniem Bożego Ducha, przywoływaniem Go, najczęściej tylko nieświadomioną tęsknotą za pięknem, dobrem, harmonią i pokojem. Bez Ducha życie to wypala się przedwcześnie, marnieje, wikła, niszczy samo siebie, kładzie się ciemnością na życiu drugich. Piękno przeobrażenia pochodzi od Ducha Świętego. Właśnie dlatego Matka Boża nazywana jest w teologii wschodniej Nosicielką Ducha (Πνευματοφόρα, *Duchonósica*). Intuicja ta wytycza kierunek rozwoju całej mariologii prawosławnej.

Tradycja wschodnia sławi piękno osobowości człowieka dotkniętego i przeobrażonego mocą Ducha Świętego. Człowiek taki odznacza się głęboką solidarnością ze wszystkimi oraz współczuciem dla wszelkiej istoty, która żyje, trzusi się lub cierpi. Odrobina przeobrażenia odsłania piękno obrazu Bożego w człowieku. Człowieczeństwo dotknięte przeobrażającą łaską Ducha nosi na sobie znamię eschatologiczne, pozwala bowiem przeczuć piękno i rzeczywistość Bożego świata. Duch Święty jest objawicielem Boskiego Piękna. Duchowość człowieka to nic innego jak jego duchowe oblicze, jego wewnętrzne piękno, jego życie poddane przeobrażającej mocy Ducha. Dzięki wewnętrznej prawdziwości staje się ono przejawem boskiego piękna. Człowiek przeniknięty przez Ducha oddaje Mu poniekąd swoją własną twarz. W jego ludzkim obliczu przejawia się oblicze samego Ducha. Piękno sięga samej głębi człowieczeństwa, gdzie duch człowieka styka się z Duchem Bożym i przenika w świat Boski. Jest to piękno przemienionego serca. Duchowość wschodnia podkreśla dlatego tak mocno rolę serca jako ośrodka życia duchowego. Jest duchowością przeobrażenia serca. Przez swoje duchowe piękno człowiek upodabnia się do swego Boskiego Prawzoru. Twarz człowieka potrafi wtedy wyrazić coś z pięk-

na niewidzialnego świata Boskiego. A piękno jest rzeczywistą i tajemniczą siłą dobra. Grzeszna istota ludzka nosi w sobie poczucie bycia ikoną Boga, zdolną do nawrócenia oraz do przyjęcia darów Ducha.

Szczególne role przypada obecnie pod tym względem kobiecie. Według P. Evdokimova (zm. 1970), „istotowo związana z Duchem Świętym, Poczycielem, który ożywia, kobieta jest Ewą-Życiem, tą, która strzeże i ochrania pierwiastki życia [...]. Oto nadeszła pora, kiedy szczególna rola do odegrania przypadnie tym, którzy staną się narzędziem Ducha Świętego. Kobieta ma zdolność intuicyjnego pojmowania – niejako całym swoim wnętrzem – wartości pochodzących od Ducha Świętego, jest w naturalny sposób obdarzona «zmysłem religijnym», a słowa Tertuliana: *anima naturaliter christiana* – «dusza z natury chrześcijańska» – odnoszą się przede wszystkim właśnie do niej”¹¹ Ten sam teolog dodaje wartość zastanowienia słowa: „w sercu kobiety rodzi się i wybucha spontaniczny, instynktowny sprzeciw wobec materializmu i wszystkich demonicznych elementów rozkładu współczesnej cywilizacji”¹²

IV. ROLA DUCHA ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE CHRYSYSTUSA

Prawdziwa jedność możliwa jest tylko w różnorodności. Teologia Pięćdziesiątnicy stanowi miarodajne kryterium dla teologii jedności i powszechności Kościoła. Gdzie Duch Święty – tam różnorodność darów i charyzmatów. Zrozumieli to dobrze pierwsi apostołowie Słowian, święci bracia Cyryl i Metody, twórcy nowej kultury religijnej na ziemiach ówczesnej *Slavia christiana*. Kultura ta odznaczała się szerokim tchnieniem uniwersalizmu i poszanowaniem różnorodności. Natchniona intuicja Braci Sołuńskich (Sołuń – to słowiańska nazwa Tesalonik) miała swoje źródło w przeżyciu tajemnicy Zesłania Ducha, dlatego właśnie kryła w sobie coś rewolucyjnego, niezrozumiałego dla uniformistycznej mentalności zachodniej IX wieku. Aby docenić wielkość tego dzieła, trzeba było jedenastu wieków dojrzewania świadomości eklezjologicznej w Kościele zachodnim, gotowej wreszcie do uznania obydwu braci za współpatronów chrześcijańskiej Europy. Ich dziedzictwo zostało dotknięte losami podzielonego chrześcijaństwa. Dopiero dzisiaj odżywa, a oni sami stają się żywymi wzorcami spotkania kultur i tradycji w jednym Kościele.

¹¹ *Kobieta i zbawienie świata*, tł. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 232, 287.

¹² Tamże, s. 288.

Kościół z natury swej ma być przestrzenią Ducha, miejscem w którym jest On obecny i działa poprzez różnorodność swoich darów. Inicjatywa i pierwszeństwo należą jednak zawsze do Niego. Nikt z ludzi, żadna konkretna wspólnota nie posiada prawa wyłączności do Ducha Świętego. Nie wolno uzależniać Jego obecności od ludzkich inicjatyw czy instytucji. P. Evdokimov słusznie przestrzegając: „«Ducha nie gaście». Nie bądźcie niewolnikami zbyt dobrze zorganizowanego porządku za cenę pogwałcenia sumienia i ostatecznego niebezpieczeństwa «organizowania» natchnień Ducha»¹³ Chrześcijańskie pojęcie autorytetu zakłada wolne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich w życiu wspólnoty wierzących. To nie autorytet decyduje ostatecznie o naturze Kościoła, lecz sam Duch Święty, dzięki któremu dzieło Chrystusa nie staje się odległym wspomnieniem historycznym, lecz jest dla każdego wciąż żywą obecnością.

Świadomość działania Ducha Świętego w życiu człowieka i Kościoła pozwala lepiej zrozumieć zastrzeżenia prawosławnych wobec katolickiej nauki o prymacie, nieomyślności oraz o bezpośredniej i powszechnej jurysdykcji papieża. Prymat ten może być sprawowany jedynie z zachowaniem wspólnoty (*sobornost'*), za zgodą Kościołów lokalnych, obdarzonych przez Boga pełnią łaski i zbawienia. Sam Duch Święty jest Wielkim Mistagogiem i Nauczycielem wspólnoty wierzących. Kościół jest przestrzenią i miejscem ustawicznej Pięćdziesiątnicy. To Duch Święty, wciąż przyzywany, prowadzi do prawdy i przynagla do jedności, przekonując o grzechu podziałów, antagonizmów i wrogości. Kościół nie rozporządza Duchem Świętym, lecz ustawicznie Go przyzywa, gdyż pozostaje On zawsze „Duchem suwerennym” Epikleza (ἐπικαλέω – przyzywam) jest modlitewnym zastosowaniem całej teologii Ducha Świętego. Duchowość epiklezy pogłębia poczucie stałej zależności od Bożego Ducha. Uczy żyć w atmosferze epikletycznej, ze świadomością wewnętrznego niedostatku i ubóstwa. Epikleza jest przyzywaniem z głębi jestestwa, wołaniem o przemienienie tego, co wciąż jeszcze jest tylko oczekiwaniem na przemianę.

Tradycja wschodniego chrześcijaństwa uczy, że najlepszym stróżem wiary Kościoła jest człowiek dotknięty i przeobrażony mocą Ducha. Można mu zaufać bardziej niż jakiegokolwiek instytucji. W przekonaniu tym wyraża się niezachwiana nadzieja, że w razie potrzeby sam Duch Święty wzbudzi „proroków” i „wyznawców”, którzy pomogą Kościołowi zachować tożsamość Ewangelii. Nic dziwnego, że budzicielami sumień bywali w Kościele prawosławnym charyzmatyczni „starcy”, ludzie uduchowieni, pełni wewnętrznego pokoju, obdarzeni darem rozeznania, wczuwania się i leczenia duchowych niemo-

¹³ *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 48.

cy. Gdy życiu Kościoła zagrażało skostnienie i formalizm, pojawiali się również szaleńcy Boży (σάλοιοι, *juródivye*), „głupi dla Chrystusa” (1 Kor 4, 10), odważni i wewnętrznie wolni. Wyrywali wierzących z uśpienia, niewrażliwości faryzeizmu, sami pozostając wiecznymi pielgrzymami, wyrzekającymi się nawet dobrego imienia u ludzi.

Droga doświadczenia Ducha Świętego w Kościele jest dostępna dla wszystkich. Rzecz w tym, iż Ogień Ducha jest zazwyczaj przysypany popiołem letniości i obojętności samych wierzących. Przez całe życie uczymy się przeżywać tajemnicę Kościoła w doświadczeniu obecności i działania Ducha Świętego. Piękno Ducha przeobraża i ocala. Tajemnicy Kościoła doświadcza się na miarę wewnętrznego przeobrażenia, w trudzie i zmaganiu (*pódvig*). Życie duchowe to ustawiczne przybliżanie się do tej rzeczywistości, którą nazywamy Kościołem Chrystusa i Bożego Ducha w ludziach.

Duch Święty jest źródłem życia – jak powietrze, jak światło, jak woda i ciepło. Ten, który jest wszędzie obecny i wszystko napełnia, działa w człowieku i w świecie. Nie objawia swego oblicza. Wskazuje zawsze na oblicze Chrystusa zmartwychwstałego. W Jego przemożnym działaniu jest coś z anonimowości i bezgranicznej bezinteresowności. Dlatego teologowie prawosławni mówią chętnie o *k e n o z i e D u c h a*, o Jego dyskrecji i uniżeniu, które porównać można jedynie do kenozy Syna Bożego (por. Flp 2, 6-9). Duch Święty wywłaszcza się niejako z samego siebie, pomniejsza siebie, wyzbywa własnego oblicza, aby tym bardziej odnaleźć siebie na obliczu Chrystusa i ludzi dotkniętych Jego mocą.

W swojej wielowiekowej duchowości, Wschód chrześcijański pozostał szczególnie wrażliwy na działanie Ducha. Tak zrodziła się niezwykła myśl o zażyłości człowieka z Duchem Świętym (οικειωσις Πνεύματος według określenia św. Bazylego Wielkiego), która na gruncie słowiańskim przekształciła się po wiekach w wezwanie do „zdobywania Ducha Świętego” (św. Serafin z Sarowa)¹⁴.

V. DUCH NOWOŚCI I PRZEMIANY ŚWIATA

Działanie Ducha wykracza poza instytucjonalne ramy Kościoła. Przenika ono życie wszystkich ludzi bez wyjątku, a więc także i tych, którzy znajdują

¹⁴ Więcej na ten temat zob.: W. H r y n i e w i c z, *Na drogach pojednania*, Warszawa 1998, s. 115-120.

się poza widzialnymi granicami Kościoła. Odnosi się to również do dziedziny twórczości i kultury ludzkiej w jej różnorodnych przejawach. Ten wątek pneumatologii prawosławnej ukazuje Ducha Świętego jako źródło nowości i ostatecznego spełnienia wszechrzeczy. Dar Ducha zwiastuje ostateczne przeobrażenie całego kosmosu. Dopiero ostateczna pełnia i piękno przeobrażonego stworzenia odsłoni osobowe oblicze Ducha, które zajaśnieje w wielości przemienionych osób ludzkich.

Odniesienie do eschatologicznej roli Ducha jest jedną ze specyficznych cech pneumatologii prawosławnej. Dostrzega ona w Duchu Świętym osobowe źródło ostatecznej postaci piękna jako mocy przeobrażającej i ocalającej. „Piękno zbawi świat” (F. Dostojewski). Duch działa już teraz poprzez dzieje doczesne i przygotowuje nadejście Królestwa Bożego. Oboczna wersja drugiego wezwania Modlitwy Pańskiej (Łk 11, 2) znajdowała żywy oddźwięk w umysłowości wschodniej. Zamiast przyzywać przyjścia Królestwa Bożego, wyraża ona prośbę: „Niech zstąpi Duch Twój Święty na nas i oczyści nas!” Ewagriusz z Pontu następująco wyjaśniał sens tej prośby: „Przyjdź Królestwo Twoje. Królestwo Boże – to Duch Święty. Prosimy Ojca, aby zesłał Go na nas”¹⁵ Duch Święty jest synonimem Królestwa Bożego, królestwa piękna, dobra i prawdy. Przyzywanie Ducha-Stwórcy jest dlatego epiklezą eschatologiczną.

Od Pięćdziesiątnicy dzieje świata weszły już w swoją ostatnią epokę. Są czasem kształtowania się Królestwa przyszłego wieku. Nic nie jest obce Chrystusowi i Duchowi Świętemu. Nic nie pozostaje poza zasięgiem ich działania. Człowiek-twórca współdziała z Boskim Duchem-Stwórcą. W swoich najbardziej szczytowych osiągnięciach, kultura ludzka już teraz staje się ikoną niewidzialnego Ducha, teofanicznym przejawem mocy Wcielenia i Pięćdziesiątnicy w świecie stworzonym. Podzielałam intuicję S. Bułgakowa o „Paruzji Ducha Świętego”, która zaczęła się już wraz z Pięćdziesiątnicą, ale dokona się w pełni wraz z Paruzją Chrystusa¹⁶.

Oczekiwanie jest znakiem niespełnienia. Nie jest to wszakże bierne oczekiwanie na ostateczną przemianę świata. Mając „zadatek” Ducha, chrześcijanin dostrzega religijny sens wszelkiej autentycznej twórczości, która przybliży ducha ludzkiego do Królestwa Prawdy, Dobra i Piękna. Kultura i doczesna twórczość ludzi kryją w sobie obietnicę ostatecznego przeobrażenia mocą Bożego Ducha. „Wiemy bowiem, że aż dotąd całe stworzenie wzdycha i rodzi

¹⁵ E w a g r i u s z z P o n t u, *Tractatus de oratione*, 58. Zob. I. H a u s h e r r, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Paris 1960, s. 83.

¹⁶ S. B u ł g a k o w, *Nevesta Agnca. O bogočelovečestve*, Čast' 3, Pariž 1945, s. 426.

w bólach. I nie tylko ono, lecz również my sami, którzy mamy pierwsze plony Ducha, wzdychamy, oczekując usynowienia, odkupienia naszego ciała” (Rz 8, 22-23). Nadzieja i oczekiwanie nadają duchowości charakter eschatologiczny. Oczekiwanie chrześcijan na wielką Paschę kosmosu i pełnię epifanii Ducha Świętego jest oczekiwaniem aktywnym, pełnym troski i współczucia dla losu całego stworzenia.

VI. DUCH ŚWIĘTY STRÓŻEM TROSKI O ZBAWIENIE WSZYSTKICH

Duch Święty jest Boskim Stróżem nadziei na powszechne przeobrażenie świata. On przejmuje troskę o całe dzieło stworzenia. On budzi poczucie solidarności z dziejami świata i współczucie dla wszystkich stworzeń. Tradycja judeochrześcijańska nazywała Chrystusa Boskim Aniołem i Stróżem świata¹⁷. Wielka tradycja duchowości wschodniej skłonna jest przypisywać to określenie raczej Duchowi Świętemu, jako kontynuatorowi zbawczego dzieła Chrystusa. Duch Święty jest dobroczynnym Stróżem świata, prowadzącym go do ostatecznego przeobrażenia – Stróżem nadziei, Mistagogiem ludzkiej solidarności, czułości, współczucia i wzajemnego wstawiennictwa. Uczy trudnej umiejętności darowania samego siebie. Podkreślmy raz jeszcze – tradycja duchowości wschodniej obfituje w świadectwa mówiące o wielkim darze serca czułego na losy wszystkich stworzeń, zapominającego o sobie, dojrzewającego powoli, poprzez oddanie i zaprawioną bólem radość do zdolności współodczuwania, nie znającego żadnych granic.

Tak myślało i czuło wielu Ojców, mistyków syryjskich, bizantyjskich i rosyjskich. Wszyscy oni świadczą jednomyślnie o wielkiej przemianie ludzkiego serca, dokonanej przez Ducha Świętego. Serce przemienione mocą Ducha to serce współczujące, w najlepszym i najgłębszym sensie tego słowa. Pod działaniem Ducha rodzi się najpiękniejsza i najśmielsza z ludzkich nadziei – nadzieja na ostateczne pojednanie całego stworzenia z Bogiem.

W pismach św. Izaaka Syryjczyka jednym z pojęć kluczowych jest współczucie dla wszystkich stworzeń. Zachęca on często, aby naśladować samego Boga, którego dobroć i miłosierdzie są bez miary: „Niech szala miłosierdzia zawsze przeważa w tobie, aż dostrzeżesz w sobie to miłosierdzie, które ma

¹⁷ Zob. J.D a n i é l o u, *Théologie du judéo-christianisme*. Paris 1958, s. 169.

Bóg dla świata”¹⁸ To On, przez swojego Ducha, obdarza mądrością człowieka miłosiernego. Syryjski mistyk z wdzięcznością wysławia przedziwne miłosierdzie i współczucie Stwórcy. Końcowe słowa Izaaka z jego niezwyklej medytacji nad Gehenną są wyrazem zdumienia i podziwu dla współczującej wspaniałomyślności Boga: „Jakże czcić należy szlachetne współczucie naszego Pana i Jego niezmierną hojność! Wypowiada On wiele gróźb, ale pomniejsza karę z łaski, a wszystko po to, aby pomnożyć w nas miłość do siebie”¹⁹

Słowa te są przestrogą dla każdego, kto skłonny jest mówić z niezwyklej łatwością o piekle dla drugich. Syryjczyk podkreśla, iż Bóg nie dopuszcza kary, która byłaby zaprzeczeniem Jego własnej istoty. Kara ma sens poprawczy i leczniczy. Musi mieć swój kres i osiągnąć swój cel, którym jest przemiana zbuntowanego stworzenia. Dlatego właśnie nie może trwać wiecznie, gdyż byłaby monstrualną rzeczywistością, niegodną dobrego Boga. Kto myśli inaczej – powtarza Izaak kilkakrotnie w swojej medytacji o Gehennie – ten nie wyzbył się infantylnego sposobu rozumienia Stwórcy²⁰

W życiu świętych, którzy całą głębią serca i umysłu oświeconego przez Ducha Świętego wniknęli w misterium Chrystusa, dostrzec można tajemniczą solidarność z losem grzesznych ludzi. Jest to solidarność sięgająca głębiej niż pragnienie dzielenia z ludźmi ich doli, trudu, cierpienia i ubóstwa. Jej podstawą jest współuczestnictwo w męce i zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Wraz z Nim święci zstępują w mroczne głębie samotności, opuszczenia i ludzkiej winy. Jest to niezwykle doświadczenie duchowe. Ludzkie słowa okazują się bezradne, niezdolne do przekazania mistycznego realizmu tego doświadczenia.

VII. POTRZEBUJEMY PARAKLETYCZNEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA NADZIEI I ZACHĘTY

Chrześcijaństwo daje otuchę, nadzieję i poczucie sensu. Jest religią nadziei, pocieszenia i zachęty. W Nowym Testamencie Duch Święty nazywany jest Parakletem (Παράκλητος), czyli Przywołanym-na-Pomoc, Obrońcą, Wspomożycielem, Orędownikiem, Pocieszycielem – Tym, który staje tuż

¹⁸ *Homilia 64 (The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian, Boston Mass. 1984, s. 312).*

¹⁹ *I s a a c o f N i n i v e h (Isaac the Syrian), 'The Second Part' Chapters IV-XLI, transl. by S. Brock, Lovanii 1995, rozdz. XXXIX, 2, s. 172. (= CSCO 555; Scriptorum syri, t. 225).*

²⁰ Więcej na ten temat zob. *W. H r y n i e w i c z, Nadzieja uczy inaczej, Warszawa 2003, s. 154-166.*

obok i może być w każdym momencie przyzwany na ratunek. Słowo παράκλησις oznacza pocieszenie i zachętę. Ma ono w sobie dzięki temu wyraźny związek z Bożym Duchem. Kto umacnia i dodaje otuchy, jest równocześnie dawcą nadziei i poczucia sensu.

Chrześcijaństwo nie jest religią gróźb, sankcji i kar, lecz przede wszystkim religią zachęty i nadziei. Można by je nazwać religią parakletyczną, szczególnie wrażliwą na działanie Bożego Ducha, który sam jest największą zachętą, pocieszeniem i nadzieją. Nie da się zrozumieć priorytetu zachęty i nadziei bez udziału serca współczującego, dobrego, życzliwego i przyjaznego. Taki jest sam Bóg, przyjazny i miłujący ludzi. Tradycja wschodnia nie bez podstaw łączy serce z umysłem, a umysł z sercem. Mówi o sercu inteligentnym, o „umysł-sercu” i poznaniu serdecznym. Serce to duchowy ośrodek człowieka scalający wszystkie siły ludzkiego ducha: umysł i zdolność miłowania. Dlatego między innymi w chrześcijaństwie wschodnim nadzieja powszechnego zbawienia znalazła o wiele podatniejszy grunt niż w tradycji Kościoła zachodniego. W ciągu wieków parakletyczny charakter chrześcijaństwa został w dużej mierze zatarty, zwłaszcza w odniesieniu do spraw ostatecznych. Górę wzięła pedagogia strachu, chętnie posługująca się groźbą wiecznego piekła.

Chrześcijaństwo parakletyczne jest chrześcijaństwem nadziei na zbawienie wszystkich. Wierzę, że Bóg, będąc miłością, jest zdolny do współcierpienia. Jeżeli ztraca się człowiek, dotyka to także samego Boga. Jest również stratą dla Boga, gdyż człowiek jest istotą stworzoną na Jego obraz i podobieństwo. Nosi w sobie tajemnicę samego Boga. Nadzieja na ocalenie wszystkich ma swoje głębokie racje teologiczne. Można się zdumiewać śledząc ciągłość tej nadziei poprzez wieki. Jest to nadzieja, że Bóg potrafi uzdrowić i przemienić chorą wolność swoich stworzeń.

Chrześcijaństwo niesie radosną wieść o tym, że łaska jest silniejsza niż grzech. Nie ma symetrii między zbawieniem a zatraceniem, między nadzieją a zwątpieniem, między łaską a grzechem, między ludzkim „tak” i ludzkim „nie”. W Nicejsko-Konstantynopolitańskim Symbolu wiary wyznajemy: „I oczekuję wskrzeszenia umarłych. I życia wiecznego w przyszłym świecie”. Tak kończy się *Credo*. Słowa te stanowią sam rdzeń naszej ostatecznej nadziei. Jej treścią jest to, co najważniejsze. Ani słowa o zatraceniu i o Gehennie.

Stan zagubienia się i zatracenia człowieka jest możliwy. Człowiek może zatracić swoje człowieczeństwo. Może wypowiadać za życia swoje „nie”. Taki jest dramat naszego istnienia. Dobra nowina, którą głosi chrześcijaństwo, mówi o tym, że łaska jest mocniejsza. W samych jego początkach pisał Apostoł Paweł: „Inaczej jest jednak z przestępstwem i z darem łaski. [...] Gdzie zaś pomnożył się grzech, szczególnie zaobfitowała łaska...” (Rz 5, 15. 20).

Nie ma symetrii między siłą ludzkiego „nie” i mocą Boskiego „tak”. W tym świetle trzeba patrzeć na tę negatywną stronę ludzkiego istnienia, którą jest wina i grzech. Ośrodkiem ludzkich dziejów nie jest wina, lecz Osoba Chrystusa i dar zbawienia. Grzeszności człowieka lekceważyć nie można. Codzienne doświadczenie mówi nam o tym. Nie wolno jednak wyolbrzymiać siły grzechu i zła. Nadzieja ocalenia pozwala spojrzeć na ludzki grzech pogodniej i z większą wyrozumiałością. Ludzkich win, choćby największych, nie da się porównać z ogromem miłosierdzia i dobroci Boga. Trzeba uczyć się tak patrzeć na dzieje ludzkiej winy, aby nie pomniejszać siły i obfitości Bożej łaski. Duch, który „bada wszystko, także głębie Boga” (1 Kor 2, 10), ma także moc docierania do ludzkiego serca i do ludzkiej wolności. Ma takie drogi, o których my nie wiemy i tutaj na ziemi wiedzieć nie musimy.

Przestrzeń ufności poszerza się wraz z wiarą, że łaska jest rzeczywiście mocniejsza niż grzech. Boskie „tak” jest nieporównywalne z ludzkim „nie”. Trzeba wmyślić się w ostateczną celowość dramatycznego daru wolności, którym Bóg nas obdarzył. To jest zdolność z Bożego daru, wynikająca stąd, że człowiek jest ikoną Boga. Wolność jest konsekwencją tej ikoniczności. Ten związek jest bardzo istotny. Wolność osiągnie w końcu cel ostateczny, choćby stan jej zatracenia i zagubienia trwał bardzo długo. Wolność to nie tylko zdolność wybierania dobra i zła. To przede wszystkim zdolność otwierania się na dobro. Do wolności dojrzewamy. Osiągnie ona swój cel wraz z wyborem dobra największego, którym jest sam Bóg. Oto zdumiewająca tajemnica wolności stworzenia! Bóg potrafi swój dar uratować, ocalić i wybawić z największego zagubienia mocą Bożego Ducha. Wolność może być chora, zaślepiona, ale nigdy nie przestaje być wolnością z Bożego daru. Zawsze zachowuje w sobie możliwość uzdrowienia i przeobrażenia. Nadzieja jest poniekąd wpisana w samą tajemnicę wolności. Nadzieja uczy, że każda wolność dojrzeje w końcu do dobrej decyzji, choćby wymagało to przejścia przez wielkie cierpienie. Jest to cierpienie lecznicze i oczyszczające. Bóg respektuje wolność stworzenia, ale nigdy nie pozostawia samej sobie. Pociąga ją ku sobie, aby wyszła ze stanu, który nazywamy Gehenną.

Klemens Aleksandryjski wiele pisał o leczniczym charakterze kary, widział w chrześcijaństwie religię zachęty i ufności. To od niego pochodzi lapidarne sformułowanie: „cała religijność ma charakter zachęty”, προτρεπτική γὰρ ἡ

πασα θεοσέβεια²¹ Rozumieli to najlepiej właśnie ci Ojcowie wschodni, którzy opowiadali się za nadzieją na zbawienie wszystkich. Potrzeba nam także dzisiaj chrześcijaństwa nadziei i zachęty.

Zmarły 18 maja 2004 r., w wieku 97 lat, nestor polskich filozofów, prof. Stefan Swieżawski pisał kilka lat temu o swoim stosunku do chrześcijańskiego nurtu nadziei na powszechne zbawienie. W jego słowach odnajduję rzadko spotykane zrozumienie dla mądrości tradycji wschodniej:

Dla mnie jednak całe chrześcijaństwo jest, jak mówił Mikołaj z Kuzy, *coincidentia oppositorum*, czyli zgodnością przeciwieństw. Myślę zatem, że w perspektywie ostatecznej dochodzi się do uzgodnienia tego, czego pozornie uzgodnić się nie da. Bliskie jest mi myślenie ojca Hryniewicza, który radzi, ażeby wprowadzić o wiele więcej elementu optymistycznego, pozytywnego. By odejść od owej *massa damnata*, czyli rzeszy potępionych św. Augustyna, która tak bardzo nacechowała nasz łańciski katolicyzm swą potworną surowością. Wiele w tym względzie możemy przejąć [...] od „płuca wschodniego” Tam nie pomniejszając znaczenia krzyża, podporządkowuje się go znacznie mocniej zmartwychwstaniu; wizji eschatologii uszczęśliwiającej, nawet apokatastazy, czyli odnowy wszystkiego w Bogu, która jest właściwie czymś w sposób istotny tkwiącym w chrześcijaństwie. [...] Klimat modlitwy winien być właśnie taki – z dominantą nadziei i miłosierdzia, co nie przekreśla w żadnym razie Bożej sprawiedliwości i nie pomniejsza rozmiarów grzechu²².

Decyzje przeciwko Bogu dokonują się zawsze przed Jego obliczem. Od tego uciec nie można. Zawsze istnieje jednak możliwość zmiany własnej decyzji. Bóg pozostanie zawsze Tym, który pociąga ku sobie czarem dobra i piękna. W szkole Ojców trzeba uczyć się nadziei, że dla spóźnionych i zagubionych nawrócenie możliwe jest także po drugiej stronie. Ze śmierci nie trzeba czynić momentu, w którym raz na zawsze wszystko się rozstrzyga. Bóg jest większy niż śmierć. Jego miłosierdzie nie ogranicza się do życia doczesnego. Tylko Jemu wiadomo, jak długo może trwać proces dobrej przemiany. On zatroszczy się o to, aby w końcu urzeczywistniły się Jego stwórcze zamiary i żeby dobre początki (zob. Rdz 1, 31) znalazły spełnienie w dobrym końcu.

Chrystus jest niestrudzoną Pasterzem zagubionego stworzenia. W tajemnicy paschalnej jest coś nieodwracalnego – przyjęcie świata w bezkres Boże-

²¹ K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Paidagogos* I, 1, 3. SCh 70, s. 110. Słowo θεοσέβεια oznacza pobożność, bogobojność, religijność, a także samą religię.

²² *Ćwiczenia w milczeniu*. „Znak” 49(1997), nr 508, s. 42-45, cyt. 45.

go przebaczenia. Bóg potrafi czekać nieskończenie długo na powrót zagubionego stworzenia – i w czasie, i po drugiej stronie życia. Potrafi zstępować do Gehenny ludzkiej winy, nawiedzać winowajców swoją łaską i dobrocią. Nadzieja ta przebija z wielu miejsc Pisma świętego i z pism niektórych wielkich Ojców Kościoła, choć w ciągu wieków była najczęściej spychana na margines kościelnej świadomości.

W obliczu nowego świata, przenikniętego na wskroś władaniem Ducha, inaczej spojrzemy na dzieje ludzkości. Tu na ziemi nie mamy odpowiedniej perspektywy. Tam inaczej wyglądać będzie gotowość do wzajemnego przebaczenia, bez którego nie może być prawdziwego pojednania. Jesteśmy ludźmi przemijającego czasu, znaczonego tak często winą i cierpieniem. Dlatego trudno nam pogodzić się teraz z tym, że Bóg miałby okazać miłosierdzie największemu zbrodniarzowi i że ofiary miałyby przebaczyć swoim oprawcom. Kiedyś będziemy zdolni spojrzeć na wszystkie bolesne sprawy życia jak na coś niewspółmiernego i godnego zapomnienia w porównaniu z tym, kim jest Bóg i to piękno nowego świata, którego na ziemi nie byliśmy w stanie doświadczyć.

Nie miejmy Bogu za złe, że chce mieć wszystkich w Królestwie harmonii i pokoju, nawet najbardziej zatraconych w swoim człowieczeństwie. Trzeba cieszyć się z tego, że zaprasza wszystkich i przyjmuje pojednanych. Tak uczy nadzieja. Pomimo wszystkich cierpień, dramatów i tragedii dzieje świata zmierzają do radości w nowym świecie zmartwychwstania. Bóg potrafi chorą wolność uzdrowić i przeobrazić. Ta nadzieja pomaga rozjaśniać spojrzenie na ludzkie życie, na odchodzenie z tego świata, na zagubienie i możliwość dobrej przemiany także po tamtej stronie. Trzeba dzielić się tą nadzieją jak chlebem. To jest także wielki dar Bożego Ducha.

*

Rosyjski filozof religijny, Lew Szestow, twierdził przed laty, iż największym błędem myślenia, nie pozwalającym dojść do prawdy, jest utrata zdolności „wzywania” z głębi jestestwa – *de profundis*²³ Teologiczna refleksja nad działaniem Boskich „energii” Ducha ma w wielkiej tradycji chrześcijańskiego Wschodu charakter epikletyczny. Pneumatologia nie tylko

²³ Por. Kirkegard i ekzistencjal'naja filozofija, Paris 1939, s. 62; C. W o d z i ń s k i, Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa, Warszawa 1991, s. 200-201.

odkrywa rzeczywistość Ducha Świętego i Jego działania, lecz równocześnie u c z y p r z y z y w a ć Go, aby zstępował i przemieniał serca ludzi. Postawa przyzywania to ręce wzniesione dłońmi ku górze jak u Oranty, jednej z najstarszych chrześcijańskich ikon. Otwarte ręce gotowe są na przyjęcie darów Ducha. To On sprawia, że tajemnica Chrystusa i Jego zbawcze dzieło przestają być odległą przeszłością, a stają się rzeczywistością teraźniejszą, obecną w życiu Kościoła i każdego poszczególnego człowieka. Trzeba cieszyć się z tego, że tak wiele łączy nasz ludzki los z Bożym Duchem, największym Mistagogiem wiary i nadziei. Trzeba dzielić się tą radością jak chlebem.

BIBLIOGRAFIA

- B u ł g a k o w S., *Nevesta Agnca. O bogočelovečestve, Čast' 3*, Paryż 1945.
 D a n i é l o u J., *Théologie du judéo-christianisme* Paris 1958.
 E v d o k i m o v P., *Kobieta i zbawienie świata*, tł. E. Wolicka, Poznań 1991.
 E v d o k i m o v P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964.
 H r y n i e w i c z W., *Na drogach pojednania*, Warszawa 1998.
 H r y n i e w i c z W., *Nadzieja uczy inaczej*, Warszawa 2003.
 K a l l i s t o s (Ware) bp, *Prawosławna droga*, przeł. siostra Nikolaia, Białystok 1999.
 S w i e ż a w s k i S., *Ćwiczenia w milczeniu*. „Znak” 49(1997), nr 508, s. 42-45.
 S z e s t o w L., *Kirkegard i ekzistencjal'naja filozofija*, Paris 1939.
 W o d z i ń s k i C., *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991.

CHRIST HAS ENTRUSTED MAN TO THE HOLY SPIRIT: REFLECTIONS ON EASTERN TRADITION

S u m m a r y

Eastern tradition does not know an isolated teaching on the Holy Spirit. Pneumatology is rather a permanent dimension of theological thinking and spiritual experience. It has never become a separate theological treatise. It permeates Orthodox teachings on Christ and man's salvation, on the Church and its sacraments and on the ultimate destiny of humanity. In that particular quality lies its truly ecumenical significance.

Orthodox theology resists all temptation to diminish personal autonomy and specific action of the Holy Spirit in the economy of salvation. In its trinitarian approach it stresses the relationship of full reciprocity between the Son and the Holy Spirit which excludes any unilateral dependance and subordination of the divine persons. The role of the Spirit cannot be reduced to a simple mediation. It is the Spirit who proceeds from the Father towards the Son, rests upon Him both in eternity and in time, and turns again from or through the Son to the Father. Thus the Father remains the unique cause, principle and source of the divine persons. The

paper offers some suggestions how to deal, in a truly ecumenical way, with many centuries long controversy on the procession of the Holy Spirit. The two traditions, both Eastern and Western, can fruitfully challenge each other and reach reconciliation.

Going back to St. Irenaeus (*commendante Domino Spiritui Sancto suum hominem*) the Author shows human being as entrusted by Christ to the Holy Spirit. Eastern tradition does not admit any static opposition between nature and grace which in fact mutually penetrate one another. Human life, even in the state of fall and sin, is an ontological invocation or *epiklesis* of the Holy Spirit, a constant cry from the depths (*de profundis*) of spiritual misery. The Holy Spirit reveals the divine beauty which reaches the very core of human self. For this reason Eastern spirituality stresses so much the role of heart and compassion. A man transformed by the Spirit lends to Him, so to speak, his own face. Orthodox theologians speak willingly about the *kenosis* of the Holy Spirit who in a way disowns Himself, deprives Himself discretely of His own face to find it again on the face of Christ and of the people transfigured by His power.

The paper analyzes in a more detailed way the role of the Spirit in the Church and in the final transfiguration of the world. It also points out that the Holy Spirit inspires the believers with the hope of universal salvation which has found in Eastern tradition a more favourable ground than in the Western one. We all need a more paraclitic vision of Christianity of hope and encouragement.

Summarized by Wacław Hryniewicz OMI

Słowa kluczowe: Duch Święty, pneumatologia, soteriologia, antropologia pneumatologiczna, epikleza, eklezjologia, pośrednictwo, duchowość, tradycja wschodnia.

Key words: Holy Spirit, pneumatology, soteriology, pneumatological anthropology, *epiklesis*, ecclesiology, mediation, spirituality, Eastern tradition.