

„ŚWIĘTY, PAN I DAWCA ŻYCIA”

Sobór Konstantynopolitański I (381) rozwinął tekst *Credo*, dotyczący Ducha, z Soboru Nicejskiego (325), podkreślając Jego bóstwo: Duch jest „Święty”, jest „Panem” i „Dawcą życia”. Ujęcie to pojawia się przy końcu refleksji św. Atanazego nad Duchem Świętym w jego *Listach do Serapiona*, a także u św. Bazylego w *Traktacie o Duchu Świętym*, gdy jest mowa o dwóch rodzajach doksologii trynitarnej: „od Ojca przez Syna w Duchu” i „do Ojca wraz z Synem i Duchem”, które odpowiadają dobrze rozróżnieniu porządku trynitarnej w „ekonomii” oraz równości, względnie „konsubstancjalności” Osób Trójcy św. w „teologii”.

Duch jest „Panem” — tak jak Ojciec i Syn — jako Bóg; nie zaś „sługą” — jak stworzenie. Jest „Dawcą życia” jako „Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych” (Rz 8, 11). Można jednak postawić pytanie: czy tytuł „Ducha Ożywiciela” nie został ujęty, w całości *Credo* Konstantynopolitańskiego, w ścisłym zestawieniu z innymi „artykułami” tego Symbolu, a mianowicie z Kościołem katolickim oraz zmartwychwstaniem ciała? Duch jest Tym, który ożywia Kościół, a na pierwszym miejscu Maryję — Kościół rodzący się pod tchnieniem Ducha.

„Święty, Pan i Dawca życia”: w taki oto sposób Symbol Konstantynopolitański (lub „Symbol stu pięćdziesięciu Ojców”) określa Ducha. *Credo* artykułuje w trzech paralelnych ujęciach wyznanie trynitarne Ojca, Syna i Ducha Świętego: „Wierzymy w jedyne Boga, Ojca wszechmogącego, i w jedyne Pana, Jezusa Chrystusa, jedyne Syna Bożego, zrodzonego z Ojca..., i w Ducha Świętego, Pana i dawcę życia, który pochodzi od Ojca. Razem z Ojcem i Synem odbiera On to samo uwielbienie i chwałę...”. Syn i Duch pochodzą od Ojca: Syn jest „rodzony przez Ojca” Duch „pochodzi od Ojca”, a paralelizm zachodzący pomiędzy rodzeniem Syna i pochodzeniem Ducha Świętego „od Ojca” wskazuje na Ich boską równość z Ojcem.

Soborowi Nicejskiemu I przypadło w udziale ogłosić przeciwko Arianom, którzy mieszały zrodzenie Syna ze stworzeniem Go przez Ojca, boskość Syna, wykazując, że Syn jest „zrodzony, a nie stworzony” — zgodnie z ujęciem „Symbolu 318 Ojców”, powtórzonym przez Konstantynopol. Ten drugi Sobór z kolei musiał ogłosić bóstwo Ducha przeciwko innym heretykom (Macedoniusz

i „duchobórcy”), wykazując, że „pochodzi” On od Ojca, nie będąc przez Niego rodzony, i że jest „współ-wielbiony”, „współ-czczony” wraz z Ojcem i Synem.

W Nicei wykazano boskość „Syna Bożego, zrodzonego z Ojca jako Syn jedyny”, przeciwstawiając to, co stworzone, temu, co nie-stworzone, oraz uwypuklając łącznie ze zrodzeniem Syna przez Ojca współistotność Ojca i Syna. W Konstantynopolu wykazano podobnie boskość Ducha w kontekście tego, co stworzone i co nie-stworzone — chociaż niektórzy, jak Eustacjusz¹, starali się znaleźć jakieś stanowisko pośrednie — choćby w formie nie dającego się utrzymać apofatyizmu — wykluczając zarazem wszelkie utożsamienie Tego, który pochodzi od Ojca, z Tym, który jest rodzony przez Ojca.

Osoba boska — mówili przeciwnicy — jest albo „niezrodzona” jak Ojciec, albo „zrodzona” jak Syn. Jeżeli zatem Duch nie jest ani niezrodzony, a więc nie mający początku, ani też zrodzony, to tym samym nie jest Bogiem. Gdyby bowiem był niezrodzony, wówczas byłby Ojcem, gdyby zaś był zrodzony, to byłby bliźniakiem Syna, a więc Synem wraz z Synem, lub Synem Syna czyli wnukiem Ojca! Odpowiedź brzmiała: jako pochodzący od Boga Ojca, tak jak Syn, Duch nie jest stworzeniem; jako zaś *nie*-zrodzony, nie jest Synem, jest natomiast Bogiem jako będący „pomieędzy” Ojcem i Synem². Odbiera też wspólnie chwałę razem z Ojcem i Synem. Sobór Konstantynopolitański I przedłuża, jak się wydaje, w ten sposób myśl Soboru Nicejskiego. Ten ostatni ogłosił bóstwo Syna, podczas gdy w Konstantynopolu ogłoszono bóstwo Ducha. Bóstwo zaś Ducha implikuje Jego współistotność z Ojcem i Synem: jeśli Duch jest Bogiem, to „w konsekwencji” jest On współistotny Ojcu i Synowi³. Tak właśnie Zachód chrześcijański zrozumiał tę prawdę, czego najlepszym wyrazem jest Symbol Atanazego⁴, który rozszerza współistotność na trzy Osoby boskie.

¹ Historyk Sokrates przypisuje Eustacjuszowi — przyjacielowi, a następnie przeciwnikowi Bazylego, słowa: „Nie ośmieliłbym się dać Duchowi Świętemu ani nazwy Boga ani też tytułu stworzenia” (Hist. Eccl. 45; PG 47, 360 AB). Ta podwójna negacja upoważnia do mówienia o „apofatyzmie”; Eustacjusz nie może i nie chce niczego powiedzieć o Bogu — stanowisko nie do przyjęcia.

² Grzegorz z Nazjanzu, *Hom. Theol.*, V, 8 (PG 36, 141).

³ Tamże, 10 (PG 36, 144).

⁴ Symbol uwypukla jedność natury boskiej, a zarazem troiństwo osób — bez oddzielenia czy różnicy substancji. Ojciec, Syn i Duch Święty są trzema osobami realnie odrębnymi, ale „mającymi” jedno bóstwo, odbierającymi jedną chwałę i „posiadającymi” ten sam wieczny majestat. Wynika stąd, że taki jest Ojciec, taki Syn i taki Duch Święty. Jeżeli Ojciec jest

Również na Wschodzie grecka liturgia św. Jakuba Większego stosuje pojęcie „współistotny” do Ducha Świętego.

Ludziom Zachodu „wymknęło się jednak całkowicie to, że Sobór z 381 r. nie chciał traktować osoby Ducha jako zwykłego przedłużenia tego, co Symbol Nicejski powiedział o Synu”. Co więcej, Sobór ten „dokonał zasadniczego przejścia, usuwając z Symbolu Nicejskiego sformułowanie, zgodnie z którym Syn jest rodzony przez Ojca jako Syn jedyny, tzn. z substancji Ojca”⁵. Albowiem substancja boska nie rodzi, ani też nie jest rodzona, jako że jest ona wspólna trzem Osobom Trójcy, a zarazem jedna, a więc decydująca, siłą faktu, o Ich jedności i wspólnocie (*koinōnia*); natomiast rodzącą jest osoba Ojca: to ona rodzi Syna i znajduje się — właśnie jako Ojciec rodzący Syna — u początków Ducha. Rodzenie Syna i pochodzenie Ducha są nierozdzielnie związane ze sobą. Ojciec jest źródłem jednego i drugiego. Jednak w porządku pochodzeń trynitarnych pochodzenie Ducha następuje „po” zrodzeniu Syna. Duch, jako pochodzący od osoby Ojca, nie może być oddzielony w swym pochodzeniu od osoby Syna, rodzonej przez Ojca, podobnie jak Syn, ze względu na to, że jest Synem jedynym, otrzymuje jedyność swego synostwa wyłącznie w odniesieniu do Ojca i Ducha. Tylko w świetle tych relacji trynitarnych można pojąć odrębność osób w jedności konsubstancjalnej.

Sobór Nicejski pozwolił określić bóstwo Syna na podstawie współistotności Ojca i Syna; ta zaś współistotność została podtrzymana w Konstantynopolu w 381 r.: Syn jest współistotny Ojcu. Stawiając jednak u początków zrodzenia Syna osobę, a nie „substancję” Ojca, Sobór Konstantynopolitański pozwolił określić bóstwo Ducha wewnątrz relacji trynitarnych. Od Nicei do Konstantynopola nastąpiło zatem „zakwestionowanie języka substancjalnego” — zapowiadane już wcześniej pełną rezerwy postawą św. Bazylego, gdy chodzi o stosowanie pojęcia „konsubstancjalny” w

niestworzony, niezmierny, wieczny, to Syn i Duch Święty są na równi tacy sami, przy czym nie ma trzech niestworzonych, niezmiernych czy trzech wiecznych, ale tylko jeden. Również skoro Ojciec jest wszechmocny i jest Bogiem, to Syn i Duch Święty są tacy sami, ale nie ma trzech wszechmocnych czy trzech Bogów, tylko jeden i ten sam Bóg. Symbol Atanazjański kończy się stwierdzeniem współ-wieczności i współ-równości osób boskich. Są one w pełni sobie równe w niewidzialnej jedności swej wspólnej substancji.

⁵ J. M. Garrigues, *Réflexions d'un théologien catholique sur le Filioque*, w: *Le II^e Concile oecuménique. Signification et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambèsy 1982, s. 296. Korzystamy tutaj z tego studium. Por. też *L'Esprit qui dit „Père”*, Paris 1982 i *Procession et ekporèse du Saint-Esprit*, *Istina* 17 (1972) 345—366.

odniesieniu do Ducha Świętego — i „wydobycie na światło dzienne pojęcia osoby”⁶.

Istnieje drugie jeszcze „wydobycie” pozwalające podobnie patrzeć na bóstwo Ducha: chodzi o teologię doksologiczną, która zakłada odróżnienie „teologii” (*theologia*) od „ekonomii” (*oikonomia*). Znane są dwa rodzaje doksologii, które odpowiadają bądź to „ekonomii”, czyli temu, co Bóg nam objawił o sobie poprzez dzieło stworzenia i historię zbawienia, bądź też „teologii”, a więc temu, czym Bóg jest sam w sobie od wieków. Pierwsza doksologia: „Chwała Ojcu przez Syna w Duchu”⁷, jest ujęta w porządku ekonomio-zbawczym. Drugą: „Chwała Ojcu wraz z Synem i Duchem”, obronił św. Bazyli w „Traktacie o Duchu Świętym”⁸.

Doksologia „wraz” (Syn) wskazuje przede wszystkim na relacje wewnątrz-trynitarnie. To ją przejął też Symbol Konstantynopoliński, w którym mówi się o Duchu, że jest „współ-wielbiony i współ-czczony z Ojcem i Synem”. Tym samym uwielbieniem czcimy Ojca, Syna i Ducha Świętego. „Chwała” zaś odnosi się tutaj najpierw do liturgii: to ona jest tą *doxą*, jaką w kulcie oddaje się Bogu. Symbol Konstantynopoliński podkreśla, że kult adoracji i uwielbienia, jaki w Kościele oddaje się Ojcu i Synowi, jest oddawany na równi Duchowi — nie tylko „równocześnie”, ale „tym samym aktem” uwielbienia: adorując Ojca i Syna, i Ducha Świętego, adoruje się Boga.

Św. Bazyli stwierdza, że nie tylko nie można odebrać Duchowi „wspólnoty chwały jako Temu, który wszędzie jest związany z boskością”, ale wszelkie uwielbienie — zgodnie ze słowami Chrystusa, skierowanymi do Samarytanki — realizuje się „w Duchu i prawdzie” (J 4, 24): „Podobnie, jak się mówi o uwielbieniu w Synu jako obrazie Boga Ojca, tak też mówi się o uwielbieniu w Duchu jako Tym, który ukazuje sobą bóstwo Pana. Dlatego to w uwielbieniu Duch Święty jest nieodłączny od Ojca i Syna”⁹. Nie tylko zachodzi wspólnota chwały Ojca i Syna, i Ducha, ale właśnie w tym blasku chwały Ducha ukazuje się dopiero promieniowanie chwały Boga. A jak istnieje jedna wspólnota chwały, tak też istnieje jedna wspólnota adoracji.

⁶ J. D. Zizioulas, *The teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, w: *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican 1983, s. 32—55.

⁷ Formuła ta, zaczerpnięta z Ef 4, 6, została odniesiona do Trójcy Św. przez Atanazego w *Listach do Serapiona* (*Sources Chrétiennes*, 15, s. 134). Ale już wcześniej można ją spotkać u św. Ireneusza, zwł. w *Adversus Haereses*, V, 18, 2.

⁸ Traktat o Duchu Świętym, I, 3 (*Sources Chrétiennes*, 17 bis), Paris 1968, ss. 257 n, 301.

⁹ Tamże, XXIV, 55 i XXVI, 64.

Jeżeli spojrzysz się całościowo na ten, naszkicowany tu bardzo skrótowo, ruch, jaki doprowadził od Nicei do Konstantynopola, można wówczas stwierdzić, że mamy do czynienia z „przejściem” lub przesunięciem pola widzenia: przejście od substancji (*ousia*) do osoby boskiej (*hypostasis*) i od współistotności natury (*komoousios*) do wspólnoty (*koinōnia*) chwały; z drugiej zaś strony przejście od „ekonomii” do „teologii”. Względne odsunięcie na bok języka ontologicznego czy też substancjalnego na rzecz uwypuklenia pojęcia osoby towarzyszy temu przejściu od kontemplowania Trójcy w ekonomii (dzieło stworzenia i historia zbawienia) do Jej wielbienia w Niej samej — w liturgii ziemskiej i niebieskiej.

Właśnie w ramach tej zmiany patrzenia należy rozpatrywać dodatki o Duchu Świętym, poczynione w Symbolu Konstantynopolitańskim, do lakonicznego sformułowania: „i w Ducha Świętego” Symbolu Nicejskiego: Duch został tu określony jako „Święty, Pan i Dawca życia”. Co te trzy określenia mówią nam o Duchu Świętym? Na to pytanie postaramy się dać tutaj odpowiedź.

Dodatki o Duchu Świętym w Credo Konstantynopolitańskim zostały zaczerpnięte z Pisma św.: Duch, którego całe Pismo określa mianem „Świętego”, został nazwany „Panem” w odniesieniu do 2 Kor 3, 17, „Dawcą życia”, na podstawie J 6, 63 i 1 Kor 15, 45, „który pochodzi od (*ek*) Ojca” — jak u J 15, 26, ale z pewną zmianą: zaimek *ek* zastąpiono jego odpowiednikiem z tekstu Janowego *para*, aby zachować analogię z Synem „zrodzonym przez (*ek*) Ojca” Wreszcie słowa: „który mówił przez proroków” pochodzą z 2 P 1, 21. Ten zdecydowanie biblijny język zakorzenia mocno tytuły Ducha w samym Objawieniu.

1. Święty

To właśnie przez swą świętość, jako blask chwały Bożej, Duch się objawia na przestrzeni obu Testamentów. Duch jest „Duchem świętości”; to On ustanowił Jezusa Chrystusa Synem Bożym poprzez zmartwychwstanie spośród umarłych i czyni Go „duchem ożywiającym” Tym samym też Duch jest „chwałą Pana”, dar zaś Ducha Świętego — obecność w nas chwały Zmartwychwstałego — przeobraża nas w Jego obraz, uświęcając nas wewnątrz: „Nazywa się Go Duchem”, jak: „Bóg jest Duchem” i: Chrystus Pan jest Duchem naszego oblicza¹⁰. Nazywa się Go Świętym, jak Ojciec

¹⁰ Lam 4, 20. Taką chrystologiczną interpretację podaje także Ireneusz (*Démonstration de la prédication apostolique, Sources Chrétiennes*, 62, s. 71). Justyn cytuje ten tekst w pierwszej *Apologii* 55, 5, aby wykazać, że nos kształtuje swoisty krzyż na twarzy człowieka.

jest święty i święty Syn. Stworzenie, jako takie, otrzymuje uświęcenie z zewnątrz; Duch natomiast posiada świętość w pełni, z samej swej natury. Nie jest zatem uświęcony, lecz jest uświęcający”¹¹.

Duch, który uświęca, nie będąc uświęconym, albo też przebóstwiał, nie będąc przebóstwionym, jest rzeczywiście Bogiem i Świętym. Całe dowodzenie bóstwa Ducha, przeprowadzane przez Ojców greckich od Atanazego po Cyryla Aleksandryjskiego, polega na sięganiu od skutków do przyczyny: uświęcenie bytów duchowych należy przypisać takiemu bytowi, który sam jest źródłem tego uświęcenia, gdyż jest on Bogiem świętym. Uświęcenie zaś dokonywane najpierw poprzez „odrodzenie” chrzcielne jest udziałem w świętości Ducha Świętego: „A zatem Ten, kto nie został uświęcony przez kogoś innego, ani nie uczestniczy w uświęceniu, ale sam daje udział, czyli Ten, w którym wszystkie stworzenia zostają uświęcone, jakże mógłby być jednym spośród wszystkich tych bytów (stworzonych), takim jak te, które mają w nim udział?”¹².

Również według 2 P 1, 4, ludzie stają się, dzięki znajomości Tego, który nas wezwał mocą swej chwały i cnoty, „uczestnikami boskiej natury”, a to uczestnictwo w naturze Bożej jest uczestnictwem w Duchu Świętym: „To właśnie dzięki Duchowi jesteśmy wszyscy nazywani uczestnikami Boga. Paweł bowiem mówi: „Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży w was mieszka? Jeżeli ktoś burzy świątynię Bożą, sam Bóg go zniszczy, albowiem świątynia Boża, jaką jesteście, jest święta”. Gdyby zatem Duch Święty był stworzeniem, wówczas nie mielibyśmy przez Niego żadnego uczestnictwa Bożego. Jeżeli natomiast poprzez udział Ducha stajemy się uczestnikami natury Bożej, nieroztropnym byłby ten, kto by twierdził, że Duch należy do natury stworzonej, a nie do natury Bożej. I dlatego ci, w których On się znajduje, są przebóstwieni. Gdyby zaś On sam się przebóstwiał, wówczas nie byłoby wątpliwości, że Jego natura nie jest boska”¹³.

Twierdzenie Atanazego, że uświęcenie lub przebóstwienie bytów duchowych dokonuje się poprzez uczestnictwo w Duchu Świętym, odpowiada na zarzut „tropików”¹⁴ — przeciwników bóstwa Ducha, dla których Duch Święty nie jest Bogiem, a to właśnie dlatego, że jest niezbędnym „wprowadzicielem” w Bóstwo.

¹¹ Bazyli, dz. cyt., (w przyp. 8), XIX, 12—32.

¹² Atanazy, dz. cyt., (w przyp. 7), s. 124.

¹³ Tamże, s. 126.

¹⁴ Tak Atanazy nazywa przeciwników w dz. cyt., s. 100, 113 i 137, ponieważ dostrzegają oni w tekstach biblijnych, przytaczanych na rzecz bóstwa Ducha Świętego, wyłącznie „sposób (*tropos*) mówienia”.

Dla macedonianów Duch jest „pośredniczeniem pomiędzy dwiema skrajnościami, Bogiem i światem, mającym udział w obu”¹⁵, ale też nie utożsamiającym się w pełni ani z jednym, ani z drugim, aby móc zapewnić więź między oboma: „Będziesz wielbił Pana, Boga twego», a nie Ducha Świętego. Duch nie jest ani Panem, ani Bogiem; jak zatem można go adorować, skoro nie wchodzi on nawet w pole uwielbienia”? W rzeczy samej «nikt nie jest w stanie powiedzieć Jezus Panem, jak tylko w Duchu Świętym». Trzeba zatem — to oczywiste — aby ten, kto został wprowadzony w Boga, stał się takim przez kogoś innego — «(w) Duchu Świętym». Stąd też jeżeli adoruję Ducha Świętego, to przez kogo i w kim miałbym dostęp do niego, aby go adorować?”¹⁶.

W grę wchodzi tutaj pojęcie „pośredniczenia” lub „pośrednictwa”: podobnie jak arianie nie rozumieli tego, że właśnie przez Syna poznajemy Ojca, z tym, że ta pośrednicząca rola Syna, zrodzonego przez Ojca, nie czyni Go stworzeniem, tak też „tropicy” lub „macedonianie” nie pojmowali tego, iż właśnie „w Duchu” wołamy „Abba, Ojczy” lub „Jezus jest Panem”, co nie sprawia wcale, by Duch był niższym od Ojca i Syna: „Nie mogąc pojąć, w jaki sposób Trójca jest niepodzielna, arianie wiążą Syna ze stworzeniami, podczas gdy tropicy zaliczają Ducha do stworzeń”¹⁷. Nie mogąc zatem zrozumieć, że to właśnie przez Syna i w Duchu poznajemy Ojca, niszczą oni relację ekonomii i teologii: „Ekonomia nie zakorzenia się już w tajemnicy trynitarniej jako takiej; ta zaś nie objawia się w całej swej transcendencji poprzez ekonomię”¹⁸.

Tymczasem zaś przeciwnie, to właśnie jedność natury boskiej, współistotność Osób — czyli równość bóstwa Ojca, Syna i Ducha, oraz porządek odniesień trynitarnych, w których Ojciec jest źródłem i początkiem — zakłada właściwą relację teologii do ekonomii: „Łaska i dar, udzielane w Trójcy, są dawane przez Ojca za pośrednictwem Syna w Duchu Świętym. W rzeczy samej, podobnie jak łaska udzielana pochodzi od Ojca przez Syna, tak też nie

¹⁵ Dydym w dziele *De Trinitate* II, 8 (PG 39, 617C) mówi, że duchobórcy określają Ducha jako pośredniczenie, które miałyby udział w tym, co nie stworzone, i w tym, co stworzone. Grzegorz z Nazjanzu podejmuje tę myśl (por. przyp. 2), ale nadaje jej sens prawowitny: Duch jest pośredniczeniem w Ojcu i w Synu, będąc im współistotnym. Pojęcie „pośredniczenia” występuje także w ważnym fragmencie ariańskim, cytowanym przez Atanazego, *Przeciwko Arianom*, II, 24 (PG 26, 200A).

¹⁶ Pseudo-Atanazy, *Dialogi przeciwko Macedonianom*, I, 4 (PG 28, 1293).

¹⁷ Atanazy, dz. cyt. (w przyp. 7), s. 113.

¹⁸ J. Woliński, *La pneumatologie des Pères Grecs avant le Concile de Constantinople I*, w: *Credo in Spiritum Sanctum*, s. 154.

może nastąpić przekazanie nam daru poza Duchem Świętym, albowiem tylko poprzez uczestnictwo w Nim mamy miłość Ojca i łaskę Syna oraz łączność (*communicatio*) samego Ducha”¹⁹.

2. Pan

Jeżeli Duch Święty jest Bogiem, to zdecydowanie słusznie otrzymuje tytuł „Pana” Grecki tekst Credo Konstantynopolitańskiego posługuje się rodzajnikiem nijakim to przed *Kyriion*, co należałoby przetłumaczyć jako: „Ten, który jest z kategorii Pana”²⁰. Tytuł *Kyrios*, zastrzeżony w Septuagincie Bogu, został przyznany w Nowym Testamencie Jezusowi Chrystusowi. On sam w J 13, 13 nazywa siebie „Panem”. Tytuł zaś *Kyrios* z rodzajnikiem męskim został zastrzeżony tylko Chrystusowi, i to zarówno w Ewangelii, jak też w Credo.

W jaki jednak sposób Duch Święty jest „Panem”? Dla przeciwników bóstwa Ducha Świętego, był On nie „Panem”, ale „sługą”, tak jak aniołowie. Za dyskusją o „państwie” (panowaniu) lub „diakoni” Ducha Świętego znajdowała się cała angelologia pochodzenia judeo-chrześcijańskiego²¹. Najstarsze pisma chrześcijańskie, jak *Wniebowstąpienie Izajasza* i *Pasterz Hermasa*, przyznają zaszczytne miejsce „aniołowi Ducha Świętego”, nazywanemu niekiedy Gabrielem. Ireneusz dostrzega Słowo i Ducha w cherubinach i serafinach wyśpiewujących chwałę Boga²².

O ile jednak dla tego ostatniego cherubini i serafini są Słowem i Duchem, to „tropicy”, przeciwnicy Atanazego, zaliczali Ducha Świętego do aniołów, uważając Go za stworzenie: „Co do nich, to mówią oni, że skoro Paweł wzmiankował Boga i Chrystusa, a potem aniołów, to Duch należy z konieczności do aniołów, jest z ich rzędu i jest jedynie aniołem wśród aniołów” Atanazy jednak replikuje, że nigdy w Piśmie św. Duch nie został nazwany aniołem lub archaniołem, lecz „Pocieszycielem, Duchem przybranego synostwa, Duchem uświęcenia, Duchem Bożym, Duchem Chrystusa”. Duch może się posłużyć aniołem — jak to miało miejsce w wizji

¹⁹ Atanazy, dz. cyt. (w przyp. 7), s. 138 n.

²⁰ I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963, s. 194.

²¹ Por. F. Bolgiani, *Diakonia tou Pneumatou. Fortuna e sfortuna di una formula teologica*, Aug. 20 (1980) 523—543; tenże, *La théologie de l'Esprit Saint. De la fin du I^{er} siècle après J. C. au Concile de Constantinople (381)*, Les Quatre Fleuves 9 (1979) 33—72. Na temat engeldogii judeo-chrześcijańskiej por. J. Danélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958, ss. 177—198 i 413—418. Por. też Ireneusz, dz. cyt. (w przyp. 10), s. 45.

²² Ireneusz, tamże, ss. 46—48.

świecznika u proroka Zachariasza, lub też przeciwnie — jak w Księdze Wyjścia — może usunąć anioła, aby osobiście kierować ludem. „Tak więc Duch Boży nie może być ani aniołem, ani stworzeniem, ale jest sobą w swym bóstwie, albowiem gdy Duch był wśród ludu, to był wśród nich sam Bóg przez Syna w Duchu”²³.

Św. Bazyli podejmuje tę dyskusję — mając jednak na uwadze duchobórców — w kwestii przyznania Duchowi tytułu „Pana” Wyjaśnia dwa ustępy Pawłowe (2 Tes 3, 5 i 2 Kor 3, 17), wykazując, że „Panem”, o którego tu chodzi, jest Duch: „Pan”, który „kieruje nasze serca do miłości Boga i do stałości Chrystusowej w uciskach”, nie może być Ojcem, lecz Duchem, w przeciwnym bowiem razie mówiono by po prostu: „do swojej miłości”; nie jest to też Syn, gdyż wówczas chodziłoby o „Jego stałość”, co wyrażono by słowami: „do swej stałości”.

Podobnie, „Panem jest Duch” można zrozumieć tylko przeciwstawiając sens dosłowny sensowi duchowemu. Kto bazuje wyłącznie na sensie dosłownym, ten „ma serce zakryte, jakby zasłoną, judaistycznym rozumieniem litery”. Gdy jednak zjawia się Chrystus, „wówczas ulegają zmianie, albo raczej błedną same typy. Lamy stają się bezużyteczne z chwilą pojawienia się Słońca. Przestaje się liczyć Prawo, a Prorocy muszą już zamilknąć, gdy ukazuje się Prawda”. Należy zatem odsunąć Mojżeszową zasłonę zakrywającą Prawo i pozwalającą odczytywać je tylko dosłownie, a zwrócić się ku Panu, czyli Duchowi Świętemu, który odkrywa duchowy sens Pisma, albowiem to On jest jego autorem: „Tak więc ten, kto czytając Prawo odsunął literę, zwraca się do Pana — a «Pan» oznacza tu Ducha — i staje się podobny do Mojżesza, którego oblicze jaśniało chwałą po objawieniu się Boga. Dzieje się tu tak, jak z bytami umieszczonymi w pobliżu żywych kolorów i nabierającymi od nich blasku pod wpływem samego ich promieniotworzenia. Podobnie ten, kto wpatruje się w Ducha jasnymi oczyma, zostaje w jakiejś mierze przemieniony mocą Jego chwały w coś bardziej świetlanego, a jego serce zostaje oświetlone z góry, jakby jakimś światłem, prawdą pochodzącą od Ducha. To właśnie oznacza być przemienionym poprzez chwałę Ducha w swoją własną chwałę. Bez skąpstwa czy zubożenia, ale całkowicie, na ile tylko byt, którego Duch rozjaśnia, jest do tego zdolny”²⁴.

Duch objawia się w całej pełni w swym „państwie” (panowaniu), ukazując nam, poza zasłoną litery, sens Pism, które natchnął;

²³ Atanazy, dz. cyt. (w przyp. 7), ss. 100—105.

²⁴ Bazyli, dz. cyt. (w przyp. 8), XXI, 52.

a odsłaniając w ten sposób ich sens duchowy, oświeca równocześnie serce człowieka i przekształca je mocą chwały Bożej „w jego własną chwałę” — w chwałę chwały.

3. Dawca życia

a) Duch a zmartwychwstanie ciała

Właśnie ze względu na zmartwychwstanie Ojcowie dają najczęściej Duchowi imię zabarwione lekko stoicyzmem: „Ducha ożywiającego” Wyliczając imiona Ducha: „Duch, który pochodzi od Ojca”, „Duch Świętości i odnowy”, „Namaszczenie” i „Wonność” oraz „Pieczęć”, Atanazy dodaje: „Duch jest nazywany (Duchem) ożywiającym, albowiem Paweł mówi: «Ten, który wskrzesił z martwych Jezusa Chrystusa, ożywi także wasze ciała śmiertelne przez swego Ducha, który w was mieszka». Pan jest Życiem samym w sobie i twórcą życia, ale sam Pan powiedział: «Woda, którą Ja dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej na życie wieczne», a «mówił to o Duchu, którego mieli otrzymać ci, którzy w Niego wierzą». Gdy chodzi o stworzenia, to, jak już powiedziano; są one ożywiane przez Niego; ten jednak, kto nie ma życia poprzez uczestnictwo, lecz sam jest przedmiotem udziału i ożywia stworzenia, jakie może mieć pokrewieństwo z bytami, które zostały uczynione? Albo też w jaki sposób mógłby być choć trochę bytem należącym do stworzeń, które są w nim ożywiane przez Słowo?”

Również na innym miejscu, gdy Atanazy ukazuje ożywiający dzieło Syna i Ducha, powołuje się na Rz 8, 11, który charakteryzuje „Ducha ożywiającego”: „Skoro zatem Syn jest życiem — albowiem mówi: «Ja jestem Życiem» — jesteśmy ożywiani w Duchu, gdyż Apostoł stwierdza: «Ten, który wskrzesił z martwych Chrystusa Jezusa, ożywi także nasze ciała śmiertelne przez swego Ducha, który w nas mieszka». Gdy jednak jesteśmy ożywiani w Duchu, to sam Chrystus w nas mieszka, zgodnie ze słowami: «Razem z Chrystusem, mówi Paweł, jestem ukrzyżowany. To już nie ja żyję, ale Chrystus żyje we mnie”²⁵.

Ponownie też Bazyli cytuje Rz 8, 11, aby określić Ducha ożywiającego; jednak zamiast do J 4, 14 lub 7, 37-39 o wodzie żywej, odwołuje się on do dobrego Pasterza, który daje swym owcom „życie wieczne” (J 10, 27); a czyni to dwukrotnie. „Życie, którego hojność otrzymaliśmy, pochodzi także od Boga przez Chrystusa w Duchu. Albowiem to Bóg ożywia — jak mówi Paweł: «Zakli-

²⁵ Atanazy, dz. cyt. (w przyp. 7), s. 124, a następnie 117.

nam cię przed Bogiem, który daje życie wszystkiemu»; to Chrystus daje życie: «Albowiem moje owce słuchają głosu mego — mówi — a Ja daję im życie wieczne»; jesteśmy też ożywieni przez Ducha — jak Paweł mówi: «Ten, który wskrzesił z martwych Chrystusa, da także życie waszym śmiertelnym ciałom przez swego Ducha, który w was mieszka»²⁶.

Na innym miejscu Bazyli dołącza do Rz 8, 11 i J 10, 27 werset o Duchu, który daje życie z J 6, 63: „Rozważmy zatem rzeczy po kolei. Duch jest dobry z natury, jak dobry jest Ojciec i dobry Syn. Stworzenie uczestniczy w dobroci, wybierając dobro, w którym ma udział. Duch zna głębokości Boga; stworzenie ze swej strony otrzymuje przez Ducha objawienie tajemnic. To On ożywia wraz z Bogiem, który rodzi do życia wszystko, co żyje, i wraz z Synem, który daje życie. Albowiem «Ten, który wskrzesił Chrystusa spośród umarłych, da także życie waszym śmiertelnym ciałom przez swego Ducha, który w was mieszka». I jeszcze: «Moje owce słuchają głosu mego, a Ja daję im życie wieczne»; ale: «To Duch — mówi — ożywia». I jeszcze: «Duch jest życiem ze względu na sprawiedliwość». Pan zaś potwierdza, że to «Duch ożywia, ciało na nic się nie przyda». Jakże więc pozbawiać Ducha mocy ożywiającej i utożsamiać Go z naturą, która wymaga otrzymania życia?»²⁷

Według Bazylego, sformułowanie Jana: „To Duch ożywia”, oznacza równocześnie, że Duch, który ma moc ożywiania, nie jest stworzeniem, lecz żywym Bogiem dającym życie wszystkiemu, co żyje, i że to ożywianie jest wspólnym dziełem Ojca, Syna i Ducha.

Przyznanie jednak Duchowi władzy ożywiania opiera się na samym Piśmie św., a zwłaszcza na J 6, 63 i 1 Kor 15, 45, a także na tradycji patrystycznej, starszej od soborów: Nicejskiego i Konstantynopolitańskiego I, który przyznał Duchowi Pawłowy tytuł „Ducha ożywiającego”

W zupełnie innym kontekście, aniżeli Bazyli, który mówił o ekonomii zbawczej, będącej — jako taka — dziełem trzech Osób Trójcy św.²⁸, a także wyprzedzając sam podział na „teologię” i „ekonomię”, św. Ireneusz określa człowieka żyjącego (IV,

²⁶ Przeciwno Eunomiuszowi, III, 4. Nieco wcześniej Bazyli mówi o „boskim charakterze natury Ducha Świętego”; jest to jego najmocniejsze określenie. Podobną myśl spotykamy także u Atanazego, dz. cyt. (w przyp. 7), s. 138.

²⁷ Bazyli, dz. cyt. (w przyp. 8), XXIV, 56.

²⁸ *Adversus Haereses*, IV, 20, 5. Na to dzieło będziemy się powoływali, cytując je w tekście. Drugie dzieło, przytoczone w przyp. 10, będziemy cytowali, posługując się skrótem: *Dem.*

20, 7), czyli człowieka, który żyje mocą „uczestnictwa Ducha” (V 9, 2), w oparciu o 1 Kor 15, 45: „Pierwszy Adam stał się duszą żyjącą, ale drugi Adam stał się duchem ożywiającym”.

Pawłowe przeciwstawienie dwóch Adamów pozwala Ireneuszowi zrozumieć dwa rodzaje „życia”: życie dane poprzez „tchnienie życia” — zgodnie z Rdz 2, 7, oraz życie dane przez „Ducha ożywiającego” — według 1 Kor 15, 45: „Albowiem czym innym jest tchnienie życia, tworzące człowieka psychicznego, a czym innym Duch ożywiający, który czyni go duchowym... Tchnienie jest czymś doczesnym, podczas gdy Duch jest wieczny. Tchnienie doznaje jakiejś chwili mocniejszej, trwa przez moment, a potem niknie, pozabawiając dany byt, w którym się znajdowało, samego siebie; Duch, przeciwnie, skoro otoczył człowieka od zewnątrz i od wewnątrz, pozostaje z nim zawsze i odtąd nigdy go już nie opuści” (V, 12, 2).

Życiem „pierwszym” jest życie człowieka psychicznego, drugim zaś — życie człowieka duchowego. To ostatnie pochodzi od Ducha, który składa w człowieku duchowym „zadatki niezniszczalności” (III, 24, 1), jakie odzyska on z powrotem w zmartwychwstaniu ciała. W tym utracalnym życiu Duch ożywiający obejmuje człowieka duchowego „od wewnątrz”, czyniąc go „człowiekiem wewnętrznym”; w zmartwychwstaniu jednak obejmie go „od zewnątrz”, czyniąc jego ciało niezniszczalnym. Albowiem dziełem Ducha jest zbawienie ciała.

Zarzut gnostyków, skierowany przeciwko zbawieniu ciała, opiera się na 1 Kor 15, 50: „ciało i krew nie mogą posiadać królestwa Bożego” Ireneusz odrzuca gnostycką egzegezę tego fragmentu, zmieniając sens zdania z aktywnego w pasywny. Ciało nie odziedziczy królestwa Bożego, albowiem jest ono „dziedziczone” (ciało), a dziedzicem jest sam Duch:

„Prawdę mówiąc, ciało nie dziedziczy, lecz staje się dziedzictwem, zgodnie ze słowami Pana: «Błogosławieni cisi, albowiem oni posiadą ziemię w dziedzictwie»; tak więc będzie posiadana jako dziedzictwo, w królestwie, ziemia, z której wywodzi się istota naszego ciała. Dlatego to pragnie, aby świątynia była czysta, by Duch Boży mógł w niej sobie upodobać tak, jak oblubieniec znajduje upodobanie w oblubienicy. Podobnie też jak oblubienica nie może poślubić, ale zostać poślubioną, gdy bierze ją oblubieniec, tak też ciało jako takie i samo z siebie nie może odziedziczyć królestwa Bożego, ale może być przyjęte w dziedzictwo, w królestwie, przez Ducha. Albowiem tylko żyjący dziedziczy dobra śmierci; czym innym zaś jest dziedziczenie, a czym innym bycie w posiadaniu jako dziedzictwo: dziedzic jest panem, on rozkazuje,

dysponuje swym dziedzictwem według własnej woli; dziedzictwo natomiast podlega dziedzicowi, jest mu uległe, pozostaje w jego władaniu. Kimże zatem jest żyjący? Duchem Boga. A jakie są dobra śmierci? Członki ludzkie, które rozpadają się w ziemi. To one stają się dziedzictwem Ducha i zostają przez Niego przeniesione do królestwa niebieskiego” (V, 9, 4).

W tym, tak zwartym ustępie ujmuje się relację: Duch-ciało w sposób symboliczny na wzór relacji oblubieńca i oblubienicy, śmierci i żyjącego, dziedzica i dziedzictwa; symbolika ta natomiast pozwala zrozumieć, że Duch nie przeciwstawia się ciału w sposób całkowity i niepodważalny — jak uważali gnostycy; jest On bowiem tym Żyjącym, który ożywia ciało.

b) Duch a Kościół

We wszystkich przytoczonych tekstach ożywcza działalność Ducha pozostawała w relacji ze zmartwychwstaniem umarłych. Można zatem pytać, czy u Ojców Kapadockich lub przedniejskich tytuł „Ducha ożywiającego” nie wiązał się, co doszłoby do głosu w Credo Konstantynopolitańskim, z innymi artykułami Symbolu wiary, a więc z Kościołem katolickim i zmartwychwstaniem ciała.

Na to zwrócił już uwagę P. Nautin w związku z trzecim pytaniem chrzcielnym z *Tradycji Apostolskiej* Hipolita, które można by oddać następująco: „Czy wierzysz w Ducha Świętego w świętym Kościele dla zmartwychwstania ciała?”²⁹ Duch jest źródłem i zasadą życia „dla zmartwychwstania ciała”: to zapowiadał Ezechiel w wizji wyschłych kości, które Duch powleka na nowo ciałem, to także wyznaje Paweł w Listach do Rzymian i do Koryntian, to wreszcie wykazuje Ireneusz w *Adversus Haereses* — przeciwko gnostykom, podbudowując tym samym nadzieję męczenników³⁰.

Duch jest także źródłem życia dla Kościoła. Wykazuje to Ireneusz w znanym tekście o Kościele, w którym porównuje stworzenie człowieka do zstąpienia Ducha Świętego na Kościół (w dniu Pięćdziesiątnicy): „To właśnie Kościołowi został powierzony Dar

²⁹ Por. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du Symbole*, Paris 1947, s. 27.

³⁰ *Męczeństwo św. Polikarpa* zawiera modlitwę starego biskupa: „Błogosławię Cię za to, żeś mi dał ten dzień i tę godzinę, abym miał udział w liczbie męczenników, w kielichu Twojego Chrystusa dla zmartwychwstania i życia wiecznego duszy i ciała w niezniszczalności Ducha Świętego”. *Sources Chrétiennes* 10, Paris 1969, s. 229.

Boży, podobnie jak tchnienie przekazane zostało dziełu już ukształtowanemu, po to, by wszystkie członki mogły w nim uczestniczyć i być ożywiane przez niego; w Kościele też została niejako zdeponowana wspólnota z Chrystusem, czyli Duch Święty, zadatek niezniszczalności, potwierdzenie naszej wiary oraz drabina naszego wstępowania do Boga, albowiem w Kościele, jak się mówi, Bóg umieścił apostołów, proroków, nauczycieli wraz z całym dalszym działaniem Ducha. Od tego Ducha odłączają się więc ci wszyscy, którzy — nie chcąc wstąpić do Kościoła — sami pozbawiają się życia poprzez swe wypaczone nauki. Tam bowiem, gdzie jest Kościół, tam także jest Duch Boży; tam zaś, gdzie jest Duch Boży, tam jest Kościół i łaska wszelka. Duch jest prawdą. I dlatego właśnie ci, którzy odłączają się od Niego, nie czerpią już pokarmu z piersi swej Matki, aby mieć życie, i nie mają udziału w tym źródle wody żywej, jakim jest ciało Chrystusa...” (III, 24, 1).

Analogia zachodząca pomiędzy tchnieniem życia a Duchem z jednej strony, z drugiej zaś pomiędzy ukształtowanym już dziełem a Kościołem ukazuje relację stworzenia człowieka do ukonstytuowania Kościoła jako ciała Chrystusowego w dniu Pięćdziesiątnicy: podobnie jak „tchnienie życia” zostało dane dziełu już ukształtowanemu, tak też dar Boży został powierzony Kościołowi. Bóg dał tchnienie życia Adamowi, a Duch ożywiający dał je Kościołowi. Dla Ireneusza Duch jest Tym, który „ożywia” członki Kościoła tzn. sam Kościół, dając mu „zadatek niezniszczalności”, utwierdzając wiernych w wierze i wyposażając ich w charyzmaty. Niezniszczalność, ugruntowanie w wierze, wzlot ku Bogu i charyzmaty są znakami i owocami życia Ducha w Kościele.

To właśnie w Kościele, miejscu Ducha, tryska źródło wody żywej oraz pojawiają się obficie owoce Ducha. Kościół jest Ciałem Chrystusa, z którego wypływa życiodajna woda Ducha, ożywiająca poszczególne członki, oraz „wybornym naczyniem” naszej wiary, która pod wpływem Ducha Bożego „odmładza i czyni także młodym samo naczynie, które ją zawiera” (III, 24, 1). Kościół jest matką karmiącą własne dzieci „po to, aby życie miały” I dlatego właśnie, że znajduje się w nim Duch ożywiający, Kościół jest nową Ewą, matką żyjących.

W Kościele objawiają się też charyzmaty Ducha, będące znakami i owocami ożywienia członków i ich „wspólnoty z Chrystusem” poprzez Ducha. Trzema zasadniczymi charyzmatami są: charyzmat apostoła, proroka i nauczyciela (1 Kor 12, 28; por. też IV, 26, 5); i tę właśnie apostołską tradycję Kościół ukazuje w całym świecie (III, 3, 1).

Kościół — miejsce Ducha Prawdy i Życia — jest tym jedynym miejscem, w którym można rzeczywiście znaleźć prawdę i życie: „Taka jest moc jego dowodów, że nie trzeba już szukać gdzie indziej prawdy, którą można tak łatwo znaleźć w Kościele, albowiem Apostołowie nagromadzili w nim, jak w jakiejś bogatej piwnicy, w sposób możliwie najpełniejszy, to wszystko, co prowadzi do prawdy i z nią się wiąże, po to, by ktokolwiek tylko jej pragnie, mógł z niej czerpać napój życia. W rzeczy samej Kościół jest więc drogą dostępu do życia” (III, 4, 1).

c) Duch a Maryja

Analogia odniesień duszy do ciała i Chrystusa do Kościoła pozwala nam zrozumieć, że można „dostrzec” niewidzialne skutki uświęcającej i ożywczej działalności Ducha wyłącznie w ciele w ciele ludzkim, mającym umrzeć i zmartwychwstać jak ciało Chrystusa, które „Duch Tego, który wskrzesza umarłych”, ożywił na nowo, a także jak Kościół, Ciało Chrystusa, które ożywia On od wewnątrz.

Istnieje jednak inne jeszcze ciało, nad którym Duch spoczął i w którym począł nowe życie: dziewicze ciało Maryi. To Ona jest tą „ziemią dziewiczą”, z której Bóg ukształtował ciało Nowego Adama tak, jak ukształtował niegdyś ciało Adama ziemskiego z ziemi „jałowej i jeszcze dziewiczej” (Dem. 32). To Ona jest nową Ewą³¹ odzwierciedlającą w sobie dawną Ewę i ją uobecniającą po to, „aby dziewica, stając się obrońcą dziewicy, zniszczyła i usunęła nieposłuszeństwo dziewicy poprzez posłuszeństwo dziewicy” (Dem. 33) i stała się „przyczyną zbawienia” rodzaju ludzkiego, jak Ewa stała się „przyczyną jego śmierci”³².

Dzięki „nowemu narodzeniu” Jej Syna dziedziczymy nowe życie tak, jak odziedziczyliśmy śmierć przez dawne narodziny: Ebiotnicy³³ „nie chcą zrozumieć, że Duch Święty zstąpił na Maryję i że moc Najwyższego Ją zacieniła, dzięki czemu to, co się z Niej narodziło, jest święte i jest Synem Boga Najwyższego, Ojca wszystkich rzeczy, który dokonał wcielenia swego Syna i pozwolił w ten sposób ukazać się nowemu stworzeniu po to, byśmy tak, jak odziedziczyliśmy śmierć przez dawne narodziny, dziedziczyli także życie przez te nowe narodziny. Odrzucają więc oni zmieszanie wina niebieskiego i chcą być jedynie wodą tego świata, nie godząc

³¹ Zagadnienie Maryi — nowej Ewy podjęła Konstytucja *Lumen gentium* w rozdziale VIII, cytując Justyna i Ireneusza (zwl. III, 22, 4).

³² Por. *Adversus Haereses*, III, 22, 4.

³³ Heretycy z II w., nie uznający dziewiczych narodzin Jezusa.

się na to, by Bóg mieszał się z nimi; pozostają w ten sposób w tym Adamie, który został pokonany i wygnany z raju” (V, 1, 3). Odrzucając „zmieszanie” Słowa i ciała, które można by porównać do mieszania „wina niebieskiego” z „wodą tego świata”, Ebionici pozostają nadal w Adamie „wypędzonym z raju”, gdy tymczasem wierzący mają udział w życiu i w nowym narodzeniu. W tym porównaniu wcielenia Słowa w łonie Dziewicy Maryi z weselem w Kanie Duch jest „winem niebieskim”, wpływającym obficie w człowieczeństwie Chrystusa.

Maryja, podobnie jak Kościół, jest Matką wszystkich żyjących, ponieważ zstąpił na Nią Duch po to, by zrodziła w swym ciele Słowo Życia, przerywając w ten sposób „narodziny śmierci” tych wszystkich niewiast, które od czasu Ewy rodzą ludzi na śmierć, i stając się, mocą tego „nowego zrodzenia”, matką Syna Bożego i matką tych wszystkich, którzy przez wiarę w Nim się odrażdżają — w zrodzeniu z wody i z Ducha.

Ostatecznie Duch jest ożywczy w całym porządku życia³⁴: życia³⁵ „tego wszystkiego, co żyje” — czy to będzie życie zwierzęce czy też duchowe, życie łaski, życie w Chrystusie i w Duchu³⁶, czy wreszcie życie odnowione w ojcowskiej chwale.

„Wypełniając” przepaść i okrywając ją jak ptak swoje jaja, tchnienie Boga (*Ruach Elohim*) powołało do istnienia wszechświat stworzony Słowem Bożym. (Ten wspaniały obraz ptaka podaje św. Augustyn jako pochodzący od „mądrego chrześcijanina syryjskiego”). Duch daje życie stworzeniu „na wzór inkubacji”³⁷.

„Okrywając Ją swym cieniem”³⁸, Duch Święty zstąpił na Maryję, a Ona poczęła dzięki Niemu Syna Bożego (przypomina się tu obraz płaszcz Booza okrywającego Rut, a także obłok Przemienienia, otaczający Jezusa). Duch składa życie w Maryi, otaczając Ją swym „cieniem”.

³⁴ Należałoby tu wspomnieć o wspaniałych intuicjach Teilharda de Chardin, *L'éternel féminin*, Paris 1983, zwł. s. 11 i 22.

³⁵ Przypisywanie Duchowi funkcji ożywiającej we wspólnym dziele trzech Osób, jakim jest stworzenie, spotyka się już u Ojców, zwłaszcza u Ireneusza. Dziełem Ducha byłoby zwłaszcza „ozdabianie”, „wzrost”, „piękno” i „wykańczanie” życia danego przez trzy Osoby (por. IV, 38, 3).

³⁶ Św. Paweł nie odłącza Chrystusa od Ducha, życia „w Chrystusie” i życia „w Duchu”. Por. Ga 2, 20; Rz 8, 2-10; Rz 8, 1, 5. Dokładniejszą analizę zob. Wirkenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, Freiburg 1956.

³⁷ Augustyn, *De Genesi ad litteram* I, 18.

³⁸ Por. L. Legrand, *L'annce à Marie* (Luc 1, 26-38). *Une apocalypse aux racines de l'Évangile*, Paris 1981, s. 284: „ocienić” odnosiłoby się bądź to do Booza okrywającego swym płaszczem Rut, bądź też do Wj 40, 35: obłok okrył Namiot swym cieniem.

„Zstępując”³⁹ na Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy w postaci „ognistych języków”, Duch ożywił (III, 24, 1) Kościół, który ze swej strony stał się Matką Żyjących (nasuwają się tu obrazy wiatru i ognia: ogień przypomina chwałę Bożą, zapoczątkowującą życie tam, gdzie się pojawia). W ten też sposób Duch trwa nadal w Kościele — jako źródło Życia.

„Tchnąc” wreszcie na zeszcłe kości, Duch wskrzesi umarłych i da temu, co śmiertelne, nieśmiertelność, a temu, co zniszczalne — niezniszczalność.

„Wierzimy w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela”: to zdanie z Credo Konstantynopolitańskiego każe nam rozwinąć wszystkie wymiary uświęcającej i ozywczej mocy Ducha w ekonomii Bożej.

Duch jest święty. Wykazanie boskości Ducha poprzez uczestnictwo tego wszystkiego, co jest święte, w świętości Ducha jako ostatecznej przyczyny i źródła wszelkiej świętości, ukazuje „teologię”, wychodząc od „ekonomii”, a kończąc na doksologii dziękczynienia.

Duch jest Panem. Równość imion przypisywanych Bogu i Duchowi ukazuje „panowanie” Ducha. Jego misja nie jest posłannictwem sługi, ale Pana. Jest On Bogiem tak, jak Ojciec i Syn; razem z Ojcem i Synem odbiera też uwielbienie i chwałę — w doksologii wielbiącej Trójcę: w Niej samej.

Duch jest Dawcą życia. Przypisywanie życia Duchowi wskazuje na wewnętrzność i różnicowanie Jego działania. Niemniej, istnieje jedność działania Słowa i Ducha oraz podobieństwo dzieła Chrystusa i Ducha — jak na to wskazują wyrażenia paralelne: „w Chrystusie” i „w Duchu”

Duch jest nieodłączny od Syna, ale jest w Nim nieuchwytny. Obrazy Go ukazujące są płynne i mgliste: tchnienie, płomień, woń, namaszczenie, gołębicą, obłok. On jest tym, co najbardziej tajemnicze w samej Trójcy Świętej.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

³⁹ Por. Dz 1, 8; L. Legrand, dz. cyt., s. 146 n. Autor ten ukazuje paralelę między Łk 1, 35 a Dz 1, 8: między Zwiastowaniem i Pięćdziesiątnicą. Etiopski przekład Biblii z IV—V w. pokreśla paralelę pomiędzy Rdz 1, 2 i Łk 1, 35: stworzenie a zwiastowanie.