

**Ks. Janusz Królikowski**

*Instytut Teologiczny, Tarnów*

*Papieskie Ateneum Świętego Krzyża, Rzym*

## JESZCZE O PROBLEMIE *FILIOQUE*

*Qui ex Patre intemporaliter procedens, Patris est Filioque Spiritus – Pelagiusz I, Ep. Humani generis.<sup>1</sup>*

*In eadem fide tam Orientalis quam Occidentalis semper remansit Ecclesia – Ratramnus.<sup>2</sup>*

### WPROWADZENIE

Podjęcie dzisiaj starej kontrowersyjnej kwestii dotyczącej *Filioque* może wydać się anachronizmem. Czy po długim tysiącleciu kontrowersji wokół tego zagadnienia nie należałoby raczej milczeć niż mówić? Czy można jeszcze coś dodać do tego, co w ramach szerokiej i burzliwej dyskusji wokół *Filioque* zostało już powiedziane, poruszone i zaproponowane?

Jak pokazują współczesne fakty, kwestia ta nie należy do kwestii zamkniętych. Może wydać się, że problem *Filioque* należy do problemów sztucznie naciąganych i właściwie nie ma on sensu; co więcej, kogo mógłby on interesować. Jak bardzo żywotny jest to jednak problem, przekonałem się w ramach spotkań ze studentami prawosławnymi, zwłaszcza pochodzenia greckiego. Było czymś fascynującym dyskusowanie tego problemu w czasie wspólnych posiłków. Z pewną nostalgią wspominam ostatni egzamin z teologii dogmatycznej w Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie u prof. E. Faruggi, który dotyczył właśnie zagadnienia *Filioque*.

Decydującym motywem, który skłania mnie do podjęcia tego złożonego zagadnienia teologicznego jest artykuł na ten właśnie temat napisany przez ks. H. Paprockiego, który został zamieszczony w pracy zbiorowej pt. *Duch, który jednoczy*.<sup>3</sup> Autor nie tylko nie zauważa niczego pozytywnego w doktrynie

---

<sup>1</sup> DS 441.

<sup>2</sup> Ratramnus, *Contra Graecorum opposita* 1. 2: PL 121, 228C.

<sup>3</sup> H. Paprocki, *Problem „Filioque”*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin: Polihymnia 1998, s. 159-182.

łacińskiej dotyczącej *Filioque*, ale wychodzi od przypomnienia, że w Kościele prawosławnym *Filioque* jest traktowane jako błąd teologiczny a nawet herezja. Dla uzasadnienia tego stwierdzenia zostaje przywołana *Encyklika czterech patriarchów* z 1848 r.<sup>4</sup> Jeszcze bardziej zdumiewający jest fakt, że ks. H. Paprocki w refleksjach końcowych przedstawia Kościół prawosławny jako niemal jedyne obrońcę prawowiernej doktryny o Duchu Świętym.<sup>5</sup>

Jednocześnie niniejszą refleksję pragnę poświęcić śp. ks. Kazimierzowi Kupcowi, który wśród swoich opracowań teologicznych zostawił bardzo ważny tekst, a mianowicie artykuł o *Filioque* przygotowany dla *Encyklopedii katolickiej*. Jest to rzecz nie bagatelna właśnie dlatego, że wymagała jasnego, obiektywnego i bardzo zwięzłego przedstawienia problemu dyskutowanego przez całe drugie tysiąclecie chrześcijaństwa.<sup>6</sup>

### I. STATUS QUAESTIONIS

Jeśli chodzi o historię problemu *Filioque* to po przeprowadzonych studiach, jakie podjęto w naszym stuleciu zarówno po stronie katolickiej, jak i prawosławnej, jest ona już dość dobrze znana i zdaje się nie budzić większych zastrzeżeń, chociaż pozostają jeszcze do wyjaśnienia pewne szczegóły, które nie wydają się mieć decydującego wpływu na dyskusję o charakterze teologicznym.<sup>7</sup> Dla zdecydowanej większości teologów jedno nie ulega dzisiaj wątpliwości – nie mają racji ci, którzy oskarżają stronę katolicką o herezję czy błąd teologiczny. Jest to nieuzasadnione ani z teologicznego, ani z historycznego punktu widzenia. Co więcej, doktryna *Filioque* zawiera wiele aspektów pozytywnych, od których nie może abstrahować doktryna trynitarna.

<sup>4</sup> Por. tamże s. 159-162.

<sup>5</sup> Por. tamże s. 182.

<sup>6</sup> Por. K. Kupiec, *Filioque*, EK 5: 1989, kol. 196-199.

<sup>7</sup> Na temat problemu *Filioque* w okresie patrystycznym i w średniowieczu por. B. T a l a t i n i a n, *Spirito di Dio Padre e Figlio*, Jerusalem: Franciscan Printing Press 1996<sup>2</sup> Przedstawienie przebiegu kontrowersji w ostatnim okresie można znaleźć w: M.-H. G a m i l l s c h e g, *Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre*, Würzburg: Augustinus-Verlag 1996 (Das östliche Christentum, Neue Folge, 45). Jeśli chodzi o ekumeniczną prezentację problemu *Filioque* por. numer specjalny „Concilium” 1979 nr 148; *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*, hrsg. L. V i s c h e r, Frankfurt: Otto Lembeck 1981; Y C o n g a r, *Pour le centenaire du Concile de 381. Diversité de Dogmatique dans l'unité de Foi entre Orient et Occident*, Ir 54: 1981, s. 25-35; L. V i s c h e r, *La formule du Filioque dans une prospective oecumenique: Document Foi et Constitution*, Paris 1981.

## 1. Aspekt historyczny

Pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa upłynęło pod znakiem pokojowej współobecności w Kościele dwóch teologumenów dotyczących pochodzenia Ducha Świętego w ramach jednego dogmatu trynitarnego. Zachód wyrażał przekonanie, że Duch „wychodzi od Ojca i od Syna” (*Filioque*). Początków tego przekonania należy szukać już u Tertuliana, Nowacjana, Hilarego, Ambrozego, Wiktoryna, a zostało ono – jak się powszechnie przyjmuje – sformułowane w sposób całościowy przez św. Augustyna, chociaż nie można powiedzieć, że był on nowatorem w tym względzie.<sup>8</sup> Przekonanie to zostało także sformułowane przez papieża Leona I († 461),<sup>9</sup> a przyjęte w sposób zobowiązujący przez trzeci Synod w Toledo w 589 r.<sup>10</sup> Za papieża Marcina I (649-653) formuła *Filioque* została po raz pierwszy zakwestionowana na Wschodzie, ale św. Maksym Wyznawca, blisko związany z papieżem i Rzymem,<sup>11</sup> bronił i uzasadniał jej ortodoksyjność.<sup>12</sup> Cesarz Karol Wielki zachęcał papieża Leona III do włączenia jej do *Credo* rzymskiego, ale papież odrzucił tę propozycję, mając na uwadze zachowanie pokoju ze Wschodem. Posiadamy dokładną relację z audyencji, na której dyskutowano ten problem.<sup>13</sup> Włączenie nastąpiło po tym, jak Focjusz w 867 r. podkreślił decydującą różnicę doktrynalną między Wschodem i Zachodem, stwierdzając przy tym, że Duch wychodzi „tylko od Ojca” (*ek monou tou Patros*).<sup>14</sup> Po tych wydarzeniach nastąpiła schizma wschodnia (1054 r.) za Michała Cerulariusza, i to sprawiło, że wprowadzenie ostatecznie w 1014 r. przez łacinników formuły *Filioque* do *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego wywołało burzliwą dyskusję konfesyjno-teologiczną.<sup>15</sup>

Należy jednak zauważyć, że także Wschód ma swój wydatny udział w zaostreniu tej kwestii. Sobór Konstantynopolitański z 381 r. sam zadeklarował, że jest soborem powszechnym; nie został na niego zaproszony nie tylko

<sup>8</sup> Por. J.-M. Garrigues, *L'Esprit qui dit „Pere!” L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du Filioque*, Paris: Téqui 1981, s. 57-84.

<sup>9</sup> Por. Leon I, *List do biskupa Turribiusa*, Mansi V, 1286: „ex Patre Filioque procedit”

<sup>10</sup> Por. DS 470: „Spiritus aeque Sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre e a Filio procedere...”

<sup>11</sup> Por. W.M. Peitz, *Martin I und Maximus Confessor*, HJb 38: 1917, s. 213-236, 429-458; P Peeters, *Une vie grecque du pape S. Martin I*, ABol 51: 1933, s. 225-262.

<sup>12</sup> Por. Maksym Wyznawca, *Ad Marinum presbyterum*: PG 91, 133-136.

<sup>13</sup> Por. PL 102, 971-972. Por. także V Peri, *Il „Filioque” nel magistero di Adriano I e di Leone III. Una plausibile formulazione del dogma*, w: tenże, *Lo scambio fraterno tra le Chiese. Componenti storiche della comunione*, Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1993, s. 129-148; tenże, *Leone III e il „Filioque” Echi del caso nell'agiografia greca*, RiStI 25: 1971, s. 5-58; K. Dopierała, *Księga papieży*, Poznań: Pallottinum 1996, s. 95-96.

<sup>14</sup> Por. Focjusz, *De Sancti Spiritus mystagogia*: PG 102, 279-400; tutaj 392. Por. także R. Haugh, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy*, Massachusetts: Belmont 1975.

<sup>15</sup> Por. M. Jugie, *Le schisme bysantin*, Paris: Lethielleux 1941.

papież i jego legaci, lecz także żaden z biskupów zachodnich. W tym samym czasie w Rzymie pod przewodnictwem Ambrożego miał miejsce synod, który uznał *Filioque* w duchu wypowiedzi Tertuliana. Sobór Efeski z 431 r. nie wspomina o uznaniu Soboru Konstantynopolitańskiego. Został on uznany za powszechny dopiero na soborze w Chalcedonie w 451 r. Trzeba uwzględnić, że istniało już i było szeroko znane opracowanie Augustyna oraz że papież Leon Wielki również wprowadził *Filioque*. Uznanie definicji z 381 r. przez Zachód musiało być zgodne z doktryną o pochodzeniu Ducha Świętego obowiązującą na Wschodzie, ponieważ nie sprzeciwiali się jej wówczas Grecy.<sup>16</sup>

Dyskusja na temat *Filioque* była podejmowana w drugim tysiącleciu ciągle na nowo przez powtarzające się jednostronnie oskarżenia łacinników przez prawosławnych. Jeśli chodzi o stronę łacińską, to trzeba zauważyć, że po nieudanych wysiłkach zjednoczeniowych na Soborze Lyońskim II (1274) i Soborze Florenckim (1439-1445) w czasach nowożytnych miały miejsce ważne kroki pojednawcze, jak na przykład rezygnacje z odmawiania *Filioque* w *Credo* w liturgii przez papieży: Klemensa VIII (1592-1605), Benedykta XIV (1740-1758), Piusa XI (1925) i Jana Pawła II z okazji 1500 rocznicy Soboru Konstantynopolitańskiego. Ważnym krokiem w kierunku przezwyciężenia kontrowersji jest niewątpliwie dokument Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*.<sup>17</sup>

Jak już wspominałem, tym wydarzeniom o charakterze symbolicznym towarzyszy ważna dyskusja teologiczna zapoczątkowana już w XIX wieku toczona wśród teologów katolickich. M.J. Scheeben określa formułę grecką jako „organiczną”, podkreślając lojalnie pewne niebezpieczeństwa teologiczne zawarte w formule łacińskiej *Filioque*.<sup>18</sup> Scheeben zapoczątkował ważny proces poszukiwania komplementarności formuł wschodniej i zachodniej zastosowanych do wyrażenia pochodzenia Ducha Świętego. Po stronie łacińskiej spotykamy dzisiaj teologów, którzy uznają możliwość rezygnacji z *Filioque* w celu przybliżenia zjednoczenia Kościołów: J.-M. Garrigues,<sup>19</sup> L. Bouyer,<sup>20</sup> Y Congar,<sup>21</sup> wskazując równocześnie, że Wschód powinien

<sup>16</sup> Por. B. Schulze, *Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschliessende Formulierung der griechischen Theologie*, OCP 47: 1981, s. 5-54; A. Patfoort, *Le Filioque dans la conscience de l'Eglise avant le concil d'Ephèse*, RThom 97: 1997 no 2, s. 318-334.

<sup>17</sup> Por. OsRomPol 18: 1997 nr 11, s. 36-39.

<sup>18</sup> Por. J.M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 2: *Gotteslehre oder die Theologie in engeren Sinne*, hrsg. M. Schmaus, Freiburg: Herder 1948<sup>3</sup>, s. 366-380.

<sup>19</sup> Por. J.-M. Garrigues, *L'Esprit qui dit „Pere!”*, s. 94-101.

<sup>20</sup> Por. L. Bouyer, *Il Consolatore. Spirito Santo e vita di grazia*, (tłum. z fran.), Roma: Ed. Paoline 1983, s. 433-444.

<sup>21</sup> Por. Y Congar, *Wierzę w Ducha Świętego. Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie (Ap 22, 1)*, tłum. L. Rutowska, t. 3, Warszawa: Wyd. Księży Marianów 1996, s. 241-244.

uznać *Filioque* jako możliwą i ortodoksyjną interpretację teologiczną wspólnego dogmatu trynitarnego, tak jak Zachód uznaje interpretację grecką. Taka sama propozycja rozwiązania tego problemu pojawia się także po stronie protestanckiej u J. Moltmanna.<sup>22</sup>

Otwarta dyskusja problemu *Filioque* jest prowadzona także po stronie prawosławnej. Są oczywiście liczni teologowie utrzymujący ściśle stanowisko zajęte przez Focjusza, uznający interpretację łacińską za herezję czy *super-herezję*. Pozycja ta jest obecna zarówno w teologii prawosławnej neogreckiej, jak i rosyjskiej. Po stronie greckiej prezentuje ją dzisiaj na przykład N.A. Matauskas.<sup>23</sup> Teolog rosyjski W. Łoski jest być może najbardziej radykalny w odrzuceniu *Filioque*. Swój punkt widzenia formułuje w sposób następujący:

Nie należy [...] wmawiać sobie, że kwestia pochodzenia Ducha Świętego czy natury łaski nie mają większego znaczenia w całokształcie doktryny chrześcijańskiej, która pozostaje mniej lub bardziej identyczna u rzymskich katolików i u prawosławnych. W dogmatach o tak podstawowym znaczeniu ważne jest właśnie to „mniej lub bardziej”; ono bowiem różnicuje doktryny, przedstawia je w odmiennym świetle, to znaczy określa warunki innej duchowości”<sup>24</sup>

Wychodząc z tego punktu widzenia dochodzi do przekonania, że formuła *Filioque* jest źródłem wszelkiego zła w Kościele łacińskim.

Podejmując kwestię *Filioque*, trzeba lojalnie zauważyć, że pewien proces przełamywania lodów kontrowersji w XIX wieku został również zapoczątkowany w kręgach prawosławnych i stopniowo rozwija się, chociaż na jego rezultaty trzeba będzie jeszcze czekać. U początków tego procesu trzeba widzieć W. Sołowjowa, który podjął to zagadnienie w ramach rozważań o rozwoju dogmatu. Wskazał on na możliwość przyjęcia *Filioque* oraz podał racje uzasadniające prawomocność wprowadzenia tej formuły do *Credo*.<sup>25</sup> Jego rozwiązanie jest bardzo interesujące, gdyż sytuuje problem w ramach całościowej i dość spójnej teorii rozwoju dogmatycznego.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Por. J. M o l t m a n n, *Trinität und Reich Gottes*, München: Kaiser 1980, s. 194-206.

<sup>23</sup> Por. N.A. M a t a u s k a s, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 2: *Esposizione della fede ortodossa in confronto alla cristianità occidentale*, (tł. z grec.), Roma: Ed. Dehoniane 1996, s. 65-74.

<sup>24</sup> W. Ł o s k i, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. S c z a n i e c k a, Warszawa: IW PAX 1989, s. 18.

<sup>25</sup> Por. V S o l o v e v, *Dogmaticeskoje razwítie Cierkwi*, w: tenże, *Sobranje Socinienij*, Bruksela 1969, s. 9-18.

<sup>26</sup> Por. K. K u p i e c, *La théorie du développement dogmatique de Vladimir Solov'ev*, Roma 1972; tenże, *Teologia – wiedza zbawienia. Wprowadzenie do teologii i rozwoju dogmatów*, Tarnów: Biblos 1998, s. 164-199.

Po W. Sołowjowie pojawiły się słynne tezy B. Bołotowa dotyczące zjednoczenia Kościołów,<sup>27</sup> a zwłaszcza ostatnia z nich: „Nie kwestia *Filioque* spowodowała podział Kościołów, a więc kwestia *Filioque* jako prywatna opinia teologiczna nie może być widziana jako *impedimentum dirimens*” między Kościołami.

Idąc śladami Bołotowa, za poszukiwaniem komplementarności opowiadają się dzisiaj liczni teologowie prawosławni. B. Bobrinskoj zauważa, że „także cały Kościół prawosławny powinien zobowiązać się do głębokiej odnowy swojej refleksji teologicznej”<sup>28</sup> P. Ewdokimow w swoich studiach o Duchu Świętym w tradycji wschodniej podkreśla, że dwie tradycje można tak skomentować, aby można było wyznawać *Credo* jednym sercem i jedną duszą przez pojednany Wschód i Zachód.<sup>29</sup>

W podobnym duchu wypowiada się przedstawiciel teologii neogreckiej T. Stylianopoulos:

*Filioque* nie jest decydującą różnicą dogmatyczną, ale jest to poważna różnica w interpretacji dogmatu, która oczekuje na rozwiązanie [...]. Tragedia *Filioque* polega na tym, że nie chcąc być wyzwaniem dla wiary katolickiej i dobrze zbiegając się z interpretacją prawosławną, nabrało ono kontrowersyjnej wartości [...]. Powinni więc oni [teologowie zachodni] uwzględnić zawieszenie *Filioque* ze względu na katolickie dobro miłości w takiej perspektywie, aby przyszły sobór powszechny mógł włączyć *Filioque* do Symbolu przy zastosowaniu wzajemnie akceptowanych pojęć.<sup>30</sup>

Wypowiedź tę, chociaż nie zawiera ona jakiejś radykalnej propozycji rozwiązania problemu *Filioque*, należy zauważyć przede wszystkim dlatego, że wyrasta ona na gruncie prawosławnej tradycji greckiej zdecydowanie przeciwnej interpretacji zachodniej dogmatu trynitarne.

## 2. Aspekt teologiczny

Spójrzmy teraz w sposób bardziej szczegółowy na problem *Filioque* od strony teologicznej, szczególnie na te punkty, które są punktami zapalnymi tysiącletniej kontrowersji między Wschodem i Zachodem oraz na argumenty, których obie strony używają przeciw sobie, by wykazać słuszność zajmowanej

<sup>27</sup> Tezy zostały opublikowane po raz pierwszy w sposób anonimowy w: „Revue Internationale de Théologie” 6: 1898, s. 681-712. Na nowo zostały opublikowane w „Istina” 17: 1972, s. 261-289.

<sup>28</sup> B. Bobrinskoy, *Das Filioque gestern und heute*, w: *Geist Gottes – Geist Christi*, s. 119.

<sup>29</sup> P. Ewdokimov, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, (tłum. z fran.), Roma: Ed. Paoline 1971, s. 101.

<sup>30</sup> T. Stylianopoulos, *La position orthodoxe*, ConcF 1979 no 148, s. 54-55.

przez siebie pozycji.<sup>31</sup> Takie zestawienie nie będzie oczywiście rozwiązaniem kwestii, ale pokaże, w jakim kierunku powinny iść dalsze refleksje teologiczne dotyczące pochodzenia Ducha Świętego.

a. Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną

Pierwszym zarzutem, jaki z obydwu stron pojawia się w dyskusji toczącej się wokół problemu *Filioque* jest zarzut o przenoszenie refleksji dotyczącej „Trójcy ekonomicznej” na zagadnienia dotyczące „Trójcy immanentnej”. Zarzuca się więc teologom łacińskim, że w kwestiach dotyczących pochodzenia Ducha argumentują oni w oparciu o moc Chrystusa Zmartwychwstałego do posłania Parakleta, przez co przenoszą na poziom wewnątrztrynitarny Jego moc „ekonomiczną”, by wskazać na to, że Ojciec i Syn wspólnie tchną Ducha. Teologom wschodnim, zarówno starożytnym, jak i współczesnym, można postawić identyczny zarzut, że interpretację wydarzenia ekonomicznego, jakim jest zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa w czasie chrztu i „spoczywanie” na Nim, przenoszą na Trójcę immanentną, by podkreślać, że Duch pochodzi tylko od Ojca, by „spoczywać” na Synu.<sup>32</sup>

Jeśli chodzi o ten problem, to trzeba jasno stwierdzić, że do Trójcy immanentnej mamy dostęp tylko na podstawie Trójcy ekonomicznej poznawanej na podstawie Jej objawienia w historii zbawienia. Trzeba uznać za słuszne pryncypium sformułowane przez K. Rahnera: „Trójca ‘ekonomiczna’ jest Trójcą ‘immanentną’ – i na odwrót”<sup>33</sup> Jakkolwiek druga część tego pryncypium: „i na odwrót” wywołała pewne polemiki,<sup>34</sup> to jednak trzeba stwierdzić za K. Rahnerem, że doktryna trynitarna i doktryna ekonomiczna nie mogą być rozdzielone w sposób adekwatny.<sup>35</sup>

Jeśli chodzi na przykład o spoczywanie Ducha Świętego na Jezusie, które poznajemy za pośrednictwem chrztu Jezusa (do czego nawiązuje ks. Paprocki<sup>36</sup>), jest to kwestia o dominującym i bezpośrednim charakterze ekonomicznym, nie pozwalającym na wyciąganie wniosków dotyczących Trójcy immanentnej. Ta sama uwaga dotyczy powoływania się przez teologów prawosławnych na dwie fazy wydarzenia odkupienia, gdzie w pierwszej Jezus

<sup>31</sup> Wiele inspiracji czerpię w tych refleksjach z: H.U. von Balthasar, *Teologica*, vol. 3: *Lo Spirito della Verità*, (tłum. z niem.), Milano: Jaka Book 1992, s. 169-177.

<sup>32</sup> Por. B. Bobrinsky, *Le repos de l'Esprit sur le Fils. „Christologie pneumatique” chez les Pères cappadociens*, w: tegoż, *Communion du Saint-Esprit*, Abbaye de Bellefontaine 1992, s. 51-70 (*Spiritualité orientale*, vol. 56).

<sup>33</sup> K. Rahner, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, w: *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, vol. 3. Brescia: Queriniana 1969, s. 414.

<sup>34</sup> Por. na przykład: G. Blandino, *La dottrina trinitaria di K. Rahner*, w: tegoż, *Questioni dibattute di teologia*, 2, Roma: Città Nuova 1978, s. 187-236.

<sup>35</sup> Por. K. Rahner, *Il Dio trino*, s. 416.

<sup>36</sup> Por. H. Paprocki, *Problem „Filioque”*, s. 179.

jako „sługa Jahwe” jest prowadzony przez Ducha, podczas gdy jako Zmarłychwstały może Nim „dysponować” i Go tchnąć (postać).

Nie wytrzymuje krytyki teologicznej również próba przełamania różnicy między ekonomią i teologią zaproponowana przez Palamasa. Rozróżnia on w Bogu „Boskość wyższą”, w której Duch pochodzi „tylko” od Ojca oraz „Boskość niższą”, będącą sferą „energii Bożych”, które wypromieniowuje istota Boża, w której Syn komunikuje Ducha. Rozwiązanie to w gruncie rzeczy neguje samoobjawienie się Boga trynitarnego w świecie, które staje się nieprzenikalne właśnie z powodu wprowadzenia tej niejako sfery „pośredniej” utworzonej przez „energie”. Rozwiązanie to nie tylko nie ma żadnego potwierdzenia biblijnego, lecz także zakłóca przejrzystość i konkretność objawienia oraz historii zbawienia, jakie poznajemy z Biblii. Energie przeszkadzają osobowemu samoudzielaniu się Boga. Palamas swoim rozwiązaniem broni wprawdzie do pewnego stopnia monarchii Ojca, ale za cenę znacznego rozmycia różnic hipostatycznych.<sup>37</sup>

#### b. Kłopoty z filologią

Gdy studiujemy historię pneumatologii, zauważamy, że od samego początku znajdowała się ona wobec poważnej trudności, jaką sprawiało jej określenie pochodzenia Ducha Świętego, czyli określenia natury Jego „wychodzenia” z Trójcy Świętej. Aby określić to pochodzenie teologowie wschodni skoncentrowali się na tekście z J 15,26: „Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie” Janowe *ekporeuesthai* jest do dzisiaj przedmiotem spornych interpretacji, do czego nawiązuje również H. Paprocki, przeciwstawiając się doktrynie *Filioque*.<sup>38</sup>

Św. Grzegorz z Nazjanzu zauważa niejednoznaczność tekstu Janowego i trudność w jego interpretacji:

Bo gdzie, powiedz mi, umieścisz to, co pochodzi od [Ojca i Syna] i pojawia się w środku twej dystynkcji, a wprowadzone jest przez lepszego niż ty teologa, bo przez samego Zbawcę naszego? Chyba, że ze względu na trzeci, twój własny, Testament usunąłś owe słowa z twoich ewangelii: *Duch Święty, który od Ojca pochodzi*. On to, o ile od Niego pochodzi, nie jest stworzeniem; o ile zaś nie jest zrodzony, nie jest synem; o ile wreszcie jest w pośrodku, między Niezrodzonym a Zrodzonym, jest Bogiem. I w ten sposób uniknąwszy sideł twych sylogizmów, okazał się Bogiem, silniejszym od twoich dystynkcji. – Czymże więc jest

<sup>37</sup> Por. J. Meyendorff, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Ed. du Seuil 1959 s. 279-310; Y Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Roma: Lipa 1996, s. 98-122; A. Radovic, *Le „Filioque” et l'énergie incréé de la sainte Trinité selon la doctrine de Saint Grégoire Palamas*, MEPR 23: 1975, s. 159-170.

<sup>38</sup> Por. H. Paprocki, *Problem „Filioque”*, s. 166.



to pochodzenie? Ty mów o niezrodzeniu Ojca, a ja będę ci prawił naukowe zasady przyrodnicze o zrodzeniu Syna i pochodzeniu Ducha, i zawrotu głowy doznamy obaj, zaglądając do tajemnic Bożych. A kto się na to odważa? Ci, co nie mogą wiedzieć nawet tego, co u nóg mają, ani nie są w stanie policzyć piasku na morzu, ni kropel deszczu, ni dni wieczności, a cóż dopiero badać głębokości Boga, i wyklądać zasady tej tak niewypowiedzianej i wszelki rozum przechodzącej natury.<sup>39</sup>

Należy najpierw zauważyć, że Janowe *ekporeusis* oznacza coś więcej niż jego tłumaczenie łacińskie *procedere*. Pojęcie łacińskie oznacza jakieś „wychodzenie o nieokreślonej naturze”, podczas gdy pojęcie greckie wskazuje na wychodzenie z pewnej „pra-rzeczy”, „pra-zasady” czy „pra-przyczyny”, w której nie uczestniczy Syn, lecz i On jest przez nią „przyczynowany”. W tym sensie rozumieją to pojęcie już św. Atanazy<sup>40</sup> i św. Bazyli.<sup>41</sup> Na różnice filologiczne między tymi pojęciami wskazał dogłębnie J.-M. Garrigues.<sup>42</sup>

H. Paprocki podkreśla jednoznacznie, że J 15,26 mówi o pochodzeniu Ducha Świętego „w wieczności od Ojca”<sup>43</sup> Podobnie czynią inni teologowie prawosławni opowiadający się za sensem wewnątrztrynitarnym stwierdzenia Janowego, pomniejszając jego sens „ekonomiczny”. Jest to interpretacja nie mająca większego uzasadnienia egzegetycznego, gdyż zarówno egzegeza tradycyjna, jak i współczesna nadaje mu sens „ekonomiczny”, który odpowiada dogłębnie teologicznej wizji św. Jana.<sup>44</sup>

Trzeba ponadto zauważyć, że w Nowym Testamencie pojęcie *ekporeusis* ma bardzo potoczne znaczenie, wskazujące na wszelkie „wychodzenie” bez bliższego określenia jego natury. Zastosowanie go w sensie jednoznacznym i technicznym do definitywnego określenia pochodzenia Ducha Świętego jest ryzykowne i sprzeczne z perspektywą biblijną, a w szczególności Janową.

<sup>39</sup> Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio theologica* V, 8: PG 36, 141B; tłumaczenie według: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, pr. zb., Warszawa: IW PAX 1967, s. 348-349.

<sup>40</sup> Św. Atanazy, *Ad Serapionem*, 4, 3: PG 26, 625. Tłum. pol.: Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: WAM 1996, s. 128-130 (Źródła Myśli teologicznej, t. 2).

<sup>41</sup> Św. Bazyli, *Contra Eunomium* 2, 28: PG 29, 637. Por. W. Lohn, *Nauka św. Bazylego o pochodzeniu Ducha Św. także od Syna*, w: *Nasza myśl teologiczna. I. Pamiętnik pierwszego zjazdu naukowego Polskiego Tow. Teologicznego odbytego we Lwowie Roku 1928*, Lwów 1930, s. 35-55.

<sup>42</sup> Por. J.-M. Garrigues, *L'Esprit qui dit „Pere!”*, s. 57-84.

<sup>43</sup> H. Paprocki, *Problem „Filioque”*, s. 166.

<sup>44</sup> Por. I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, vol. 1: *Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Rome: Biblical Institute Press 1977, s. 384-389 (Analecta Biblica, vol. 73); tegoż, *Studi di cristologia giovannea*, Genova: Marietti 1992<sup>3</sup>, s. 261-289.

B. Talatinian, *Spirito di Dio Padre e Figlio*, s. 62-65; G. Ferraro, *Il Paraclito. Cristo, il Padre nel quarto Vangelo*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1996, s. 71-110.

Jeśli chodzi o propozycję grecką, to trzeba przede wszystkim zauważyć dwa pryncypia, jakimi kierowano się w opracowywaniu doktryny pochodzenia Ducha Świętego. Z jednej strony opiera się ona na nierozdzielności posłań Syna i Ducha Świętego, a z drugiej strony uwzględnia współistotność Syna i Ojca podkreśloną przez Sobór Nicejski, który nie mówi jeszcze o Duchu Świętym. Przyjmując te dwa stwierdzenia, jako nieusuwalne, widać jednak wyłaniającą się „pustkę” teologiczną między Ojcem i Duchem. Pojawił się więc problem uzupełnienia w rozumieniu relacji między Ojcem i Duchem, dla którego kontekstem bliższym stały się kontrowersje dotyczące teologii Ducha Świętego. W pewnym sensie „doksologicznego” uzupełnienia tego braku dokonał Sobór Konstantynopolitański wprowadzając do swego *Credo* zdanie: *cum Patre e Filio simul adoratur et conglorificatur*.<sup>45</sup> Jakkolwiek ta formuła doksologiczna może wydać się pewnym wybiegiem, to jednak można z łatwością określić jej treść teologiczną, analizując teologię Ojców z tego okresu.<sup>46</sup> Bardzo wymownym dokumentem dla określenia treści wypowiedzi soborowej mogą być na przykład *Listy do Serapiona* św. Atanazego, w których stara się zgłębić, na czym polega *homoousios* Ducha, czyli co to znaczy, że Duch jest nieodłączny od Syna, jak Syn jest nieodłączny od Ojca.<sup>47</sup>

Aby lepiej wypełnić tę pustkę teologiczną między Ojcem i Duchem, czyli ich łączność, Tradycja wschodnia zwróciła uwagę na dwa zagadnienia szczegółowe, a mianowicie na to, że Duch „wychodzi” od Ojca i że dokonuje się to w jakiś sposób „przez” (*dia*) Syna, ponieważ w innym przypadku Ojciec nie mógłby być nazywany Ojcem. Pojawia się tu od razu pytanie, jak interpretować to „przez” Okazuje się jednak, że pojęcie to jest zbyt nieokreślone, by można je było przyjąć w sensie jednoznacznym, co zresztą widać w świadectwach pochodzących z Tradycji wschodniej, jak i z Tradycji zachodniej. S. Bułhakow tak podsumowuje swoje poszukiwania znaczenia tego pojęcia:

Opracowanie pneumatologii patrystycznej odnośnie do pochodzenia Ducha Świętego dochodzi wraz ze św. Janem Damasceńskim do doktryny o przyczynowości Ojca, który jest „przyczyną bytu” Syna, jak również Ducha Świętego, ale z pewnym uczestnictwem Syna w pochodzeniu Ducha Świętego. To jest właśnie to, co wyraża formuła *dia tou Hyiou* z całym brakiem precyzji, jaki zakłada.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> DS 150.

<sup>46</sup> Por. B. C z ę s z, *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno: Gaudentinum 1988, s. 64-66.

<sup>47</sup> Por. Ś w A t a n a z y W i e l k i, *Listy do Serapiona*. Por. także S. B u l g a k o v, *Il Paraclito*, (tłum. z ros.), Bologna: EDB<sup>2</sup>, s. 169-170.

<sup>48</sup> S. B u l g a k o v, *Il Paraclito*, s. 196.

„Przez” interpretowane w sensie minimalistycznym oznacza po prostu, że Duch pochodzi od Ojca, o ile ten jest właśnie Ojcem. Takich interpretacji dostarczają na przykład św. Bazyli,<sup>49</sup> św. Grzegorz z Nyssy,<sup>50</sup> św. Cyryl Aleksandryjski.<sup>51</sup> Gdy to „przez” jest interpretowane maksymalistycznie, to wtedy wskazuje nawet na pochodzenie „od” Syna. W tym sensie wypowiadają się na przykład św. Atanazy,<sup>52</sup> św. Cyryl Aleksandryjski.<sup>53</sup> Tradycja wschodnia dostarcza więc świadectw dość przeciwstawnych interpretacji. Tym natomiast, co jest niewątpliwie wspólne całej Tradycji wschodniej jest troska o zapewnienie Ojcu jako „przyczynie (*aitia*) Boskości” pierwszeństwa w stosunku do Syna i Ducha.

W odpowiedzi na tę troskę Tradycji wschodniej trzeba odpowiedzieć, że Tradycja zachodnia – dla której kontekstem bliższym były kontrowersje ariańskie – nigdy nie wątpiła w takie pierwszeństwo, chociaż bardziej była skoncentrowana na obronie współistotności Ojca i Syna w relacji do Ducha. Wyrazem tego jest słynne *de Patre principaliter*, jakim św. Augustyn określa pochodzenie Ducha od Ojca w stosunku do Jego pochodzenia od Syna, które jest niejako drugorzędne. Św. Augustyn wyjaśnia:

Syn z Ojca jest zrodzony. Duch Święty *principaliter*, źródłowo, z Ojca pochodzi, a – z daru Ojca udzielonego Synowi – bez żadnej różnicy w czasie, *communiter*, wspólnie od Nich Obydwoh.<sup>54</sup>

Z tego tekstu, który niewątpliwie odegrał bardzo ważną rolę w Tradycji zachodniej i który wskazuje na „drugorzędne” pochodzenie Ducha od Syna, nie można wyprowadzić, jakoby dla tej Tradycji Duch Święty był kimś drugorzędnym, a właśnie takich interpretacji dokonują teologowie prawosławni. H. Paprocki stwierdza jednak jeszcze coś więcej:

*Filioque* nie tylko przesuwą zasadę jedności trynitarnej z Ojca na diadę Ojciec-Syn, ale poza tym wprowadza niedopuszczalną przyczynowość (Ojciec rodzi Syna, a następnie od Ojca i Syna pochodzi Duch Święty), która może być nawet traktowana, jak wszelka przyczynowość, czasowo. W planie wewnątrztrynitar-nym w wieczności nie może być mowy o żadnej przyczynowości.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> Por. szeroki kontekst w: św. Bazyli, *Contra Eunomium*: PG 29, 653-680.

<sup>50</sup> Por. św. Grzegorz z Nyssy, *Adversus Eunomium*: PG 45, 364BC.

<sup>51</sup> Por. św. Cyryl Aleksandryjski, *Commentarius in XII prophetas minores*: PG 71, 377B.

<sup>52</sup> Por. św. Atanazy, *De incarnatione Dei Verbi*, 9: PG 26, 1000A: *Apud Deum Patrem Filium esse fontem sancti Spiritus*.

<sup>53</sup> Por. św. Cyryl Aleksandryjski, *De sancta Trinitate dialogi*, 34: PG 75, 785: *ex Patre et Filio... procedens*.

<sup>54</sup> Św. Augustyn, *De Trinitate* XV, 26, 47: PL 42, 1095; tłum. pol.: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków: Znak 1996, s. 521.

<sup>55</sup> H. Paprocki, *Problem „Filioque”*, s. 181.

Nie wchodząc już w kwestię, że Tradycja wschodnia w porządku wewnątrztrynitarnym mówi o „przyczynowości” Ojca w stosunku do Syna i Ducha, trzeba stwierdzić, że to, co insynuuje H. Paprocki Tradycji zachodniej jest po prostu nieweryfikowalne. Aby wykazać „drugorzędność” Ducha Świętego w Tradycji zachodniej, teologowie prawosławni szukają argumentów w ramach eklezjologii, co jest poniekąd uzasadnione, biorąc pod uwagę ściśle związki pneumatologii i eklezjologii. Najbardziej radykalni przeciwnicy *Filioque* sugerują, że formuła ta przypisuje Synowi władzę nad Duchem, która nie tylko miałaby prowadzić Zachód do tak zwanego „chrystomonizmu”, lecz także do papizmu i jurydyzmu eklezjologicznego. Jest to jedna z zasadniczych tez A. Chomjakowa<sup>56</sup> i jego zwolenników począwszy od dziewiętnastowiecznych słowianofilów aż do dzisiejszych najbardziej radykalnych przeciwników Kościoła łacińskiego. Jest to jednak interpretacja bardzo uproszczona, jak pokazuje na przykład Y. Congar.<sup>57</sup>

W podobny sposób do eklezjologii nawiązuje ks. Paprocki, by pokazać jedyną słusność Tradycji wschodniej. Jego więc zdaniem, całą relację Syna i Ducha należy sprowadzić do obrazowego ujęcia św. Ireneusza, który w tym kontekście mówi o „dwóch rękach” Ojca.<sup>58</sup> Co więcej, zdaniem ks. Paprockiego tylko Duch, który pochodzi od Ojca i „spoczywa” na Synu może zapewnić „pneumatoforyczność Kościoła”<sup>59</sup>

W odpowiedzi na stwierdzenia ks. Paprockiego przytoczę to, co na takie propozycje odpowiada H.U. von Balthasar:

Ale jaką wagę posiada [...] tyrania Ojca czysto monarchicznego w Kościele wschodnim, którego „dwie ręce” nie mają niczego do zrobienia poza wypełnianiem Jego rozkazów! Czy zwyczajny brak pewnych struktur eklezjalnych zrodzi z siebie pneumatologię?<sup>60</sup>

### c. Monarchia Ojca

Trzeci zarzut pojawiający się w dyskusji nad *Filioque* dotyczy zagadnienia „monarchii” Ojca.<sup>61</sup> Teologowie wschodni zarzucają Tradycji zachodniej, że pomniejsza pozycję Ojca w Trójcy Świętej, natomiast teologowie zachodni podejrzewają Wschód o obecność w ich pojęciu monarchii poglądów

<sup>56</sup> Por. E.Ch. Suttner, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov*, Würzburg: Augustinus-Verlag 1967 (Das östliche Christentum, Neue Folge, 20).

<sup>57</sup> Por. Y. Congar, *Pneumatologie ou „christomonism” dans la tradition latine?* w: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage a Mgr Gérard Philips*, Gembloux: Duculot 1970, s. 41-63.

<sup>58</sup> H. Paprocki, *Problem „Filioque”*, s. 181.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> H. U. von Balthasar, *Lo Spirito della Verità*, s. 174-175.

<sup>61</sup> Ważne rozważania na temat monarchii Ojca można znaleźć w: J.-M. Garrigues, *L'Esprit qui dit „Pere!”*, s. 17-55; M.-J. le Guillou, *Il mistero del Padre*, Milano: Jaka Book 1979, s. 97-120.

filozofii hellenistycznej, zgodnie z którą absolutna Jednia jest Boskością, podczas gdy wszystko to, co jest przez nią „zaprzyczynowane” i od niej wychodzi (co dotyczy także Syna i Ducha) istnieje jako podporządkowane przez partycypację, a Trójca staje się Monadą, która rozciąga się w swojej pełni.

Nie ulega wątpliwości, że pewne problemy może tutaj na przykład budzić teologia trynitarna Grzegorza z Nazjanzu, u którego monada (*monas*) rozwija się coraz bardziej w diadę (*dyas*) i zatrzymuje się w triadzie (*trias*). Mówi on na przykład:

My z kolei wyznajemy monoteizm, lecz nie taki monoteizm, gdzie władza zamyka się w jednej osobie – bo może się zdarzyć, że nawet jedno, jeśli ze sobą jest w niezgodzie, przechodzi w wielość. U podstaw naszego monoteizmu leży równa zgodność natury, zgodność woli, tożsamość działania i całkowita zgoda na jedno u Tych, którzy w jednej naturze mają udział – co jest niemożliwością w naturze powstałej z urodzenia – tak że chociaż Bóstwo wyraża się liczbą, to w istocie swej nie da się podzielić. Dlatego od samego początku Jedność przeszła w Podwójność i ustaliła się w Trójcy. Stanowi ją dla nas Ojciec, i Syn, i Duch Święty.<sup>62</sup>

Św. Maksym Wyznawca podjął się uspokajających wyjaśnień dotyczących ortodoksji tego tekstu.<sup>63</sup> Trzeba jednak pamiętać, że Ojcowie kapadoccy radykalnie strzegą pełni Boskości przed jakimkolwiek subordynacjonizmem; Bóg Ojciec jest dla nich centralnym misterium, ponieważ jest „równocześnie wyższy i równy, *anarchos* i *arche* Boskości”,<sup>64</sup> co sprawia, że utożsamiają się w Nim Boskość i relacje osobowe.

Problem monarchii Ojca jest szeroko obecny również w teologii zachodniej; wystarczy wymienić św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawenturę, bł. Jana Dunsza Szkota. Ten ostatni jest o tyle ciekawszym teologiem, że u niego tyle samo znaczy podkreślenie monarchii Ojca, co uznanie *Filioque* w pochodzeniu Ducha Świętego.<sup>65</sup>

Ważnym impulsem do pogłębienia w naszej Tradycji zachodniej kwestii monarchii Ojca jest z całą pewnością list apostolski *Orientalis lumen* papieża Jana Pawła II, w którym zwraca uwagę na wagę tej kwestii.<sup>66</sup>

Inne zagadnienie, jakie wyłania się w kontekście monarchii Ojca i Jego Boskości, jest związane z tak zwanym „essencjalizmem” zarzucanym przez

<sup>62</sup> Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio theologica* III, 2: PG 36, 76B; cyt. za: Święty Grzegorz z Nazjanzu. *Mowy wybrane*. s. 313.

<sup>63</sup> Por. Św. Maksym Wyznawca, *Ambiguorum liber*: PG 91, 933-1006. Na temat kształtowania się rozumienia monoteizmu chrześcijańskiego w okresie patrystycznym por. G.-L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, (tłum. z ang.), Paris: Aubier 1955.

<sup>64</sup> J.-M. Garrigues, *L'Esprit qui dit „Pere!”*, s. 33.

<sup>65</sup> Na temat monarchii Ojca w Tradycji zachodniej por. Y. Congar, *Le Père, source absolue de la divinité*, Ist 25: 1980, s. 237-246.

<sup>66</sup> Por. Jan Paweł II, *Orientalis lumen*, 6.

Wschód Augustynowi i wywodzącej się od niego tradycji. Podstawę tego zarzutu miałyby stanowić przeakcentowanie w interpretacji dogmatu trynitarnego wychodzenia od jednego bytu Boskiego lub od natury Bożej widzianej w sposób abstrakcyjny. Chociaż w niektórych ujęciach zbyt racjonalistycznych może rzeczywiście weryfikować się ten zarzut, to należy jednak zauważyć, że św. Augustyn i ta linia Tradycji zachodniej, która konsekwentnie za nim idzie, nie zmierza do niczego innego niż do ukazania wewnętrznych bogactw jedności w Trójcy, starając się bronić w ten sposób monoteizm biblijny.

Teolog, który myśli w sposób biblijny właściwie nie może mieć innego punktu wyjścia w swojej refleksji o Bogu niż Bóg jedyny, by potem przejść do refleksji o Trójcy w ramach tej jedności. U Augustyna taki punkt wyjścia rozważań trynitarnych narzuca się tym bardziej, jeśli uwzględnimy jego przeszłość manichejską, a więc naznaczoną dualizmem, oraz plotyńską, w której interpretacja rzeczywistości opiera się na triadach. Można zarzucić Augustynowi przesadny psychologizm w rozważaniach o Trójcy, ale nie jest to nic innego jak sięgnięcie do zarzutów, jakie swemu dziełu postawił sam Augustyn, dobrze zdający sobie sprawę z ograniczeń zastosowanych analogii. Kończąc *De Trinitate* z pokorą wyznaje:

Lecz o tym wszystkim, o czym tak wiele mówiłem, nie śmiem uznać, żebym powiedział coś, co by było godne tej najwyższej i niewyraźnej Trójcy. Raczej wyznaję, że to przedziwne poznanie przewyższa me siły i że nie mogę wznieść się do niego (Ps 138, 6).<sup>67</sup>

Uwzględniając interpretację, jaką nadał refleksji augustyńskiej św. Tomasz z Akwinu, widzimy, że może ona prowadzić do spójnych wniosków i do właściwego ukształtowania odrębności hipostaz w Bogu z całym ich bogactwem i konkretnością egzystencjalną.

#### d. Apofatyzm

Ważnym problemem pojawiającym się w dyskusjach dotyczących *Filioque* jest ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem racjonalizmu w dążeniu do wyrażenia pochodzenia Ducha Świętego, czyli pomniejszenia apofatycznego i doksologicznego wymiaru teologii. Wschód utrzymuje, że broni apofatyizmu w pneumatologii przyjmując „ogólniejszą” formułę pochodzenia Ducha, jaką jest formuła „od Ojca” albo „przez Syna”, tak że w tym ujęciu pochodzenie Ducha znajduje się jakby w miejscu przecięcia się tego, co czynne i tego, co bierne w misterium Trójcy Świętej i w historii zbawienia. Dzieje się więc tak, że obraz Boga staje się coraz mniej Jego obrazem aż do

<sup>67</sup> Św. Augustyn, *De Trinitate* XV, 27, 50; tłum. za: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 524.

zatracenia wszelkiej formy. Oczywiście jest w tym apofatyzm i potwierdzenie, że Bóg objawiając się, równocześnie ukrywa się za swoim objawieniem. Należy jednak zauważyć, że jest w tym ujęciu pewien aspekt dość kontrowersyjny. Zaciera się w nim obraz Boga Ojca, którego chce bronić teologia wschodnia. Jeśli emanują z Niego dwie hipostazy Syna i Ducha, między którymi nie da się określić żadnej relacji immanentnej inaczej jak tylko w sensie ekonomicznym, to nie pozwala to na zachowanie Jego właściwego imienia i konkretności. W sposób szczególny pomniejsza się w tym ujęciu imię Miłości, jakie Nowy Testament nadaje Bogu trynitarnemu. I rzeczywiście, Tradycja wschodnia nie podejmuje problemu miłości, jako kategorii interpretacyjnej misterium trynitarnego, z wyjątkiem małego fragmentu, jaki znajdujemy u Palamasa, który można by traktować nawet jako „głosę augustyńską”:

Duch najwyższego Słowa jest jakby niewyraźną miłością Ojca do Jego Słowa, zrodzonego w sposób niewyraźny, miłością, którą to samo Słowo i umiłowany Syn ma ze swej strony od Ojca, o ile posiada Ducha, który wraz z Nim pochodzi od Ojca i spoczywa na Nim, o ile jest współnaturalny z Nim.<sup>68</sup>

Inspirując się Augustynem, model zachodni idzie w kierunku podkreślenia, że Duch Święty pochodzi „od Obydwu”: „Ojciec i Syn są zasadą Ducha; nie dwoma zasadami”, ale *relative ad Spiritum Sanctum unum principium*.<sup>69</sup> Św. Tomasz, który znalazł się w swojej refleksji wobec problemu: skoro nie ma żadnego właściwego przeciwstawienia osób w Trójcy, to co jest źródłem Ducha: jedna natura czy dwie osoby, udzielił odpowiedzi o fundamentalnym znaczeniu dla teologii Trójcy Świętej:

Biorąc pod uwagę siłę tchnącą, to nie ulega wątpliwości, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, o ile stanowią jedno co do siły tchnącej (*unum in virtute spirativa*). Siła ta [...] oznacza poniekąd naturę z właściwością (*quodammodo naturam cum proprietate*). Nic to nie przeszkadza, by dwa osobniki o jednej i tej samej naturze miały jedną właściwość. Biorąc zaś pod uwagę osobników tchnących, wówczas trzeba przyznać, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, o ile stanowią dwie Osoby. Pochodzi przecież od Nich jako miłość jednocząca Dwóch.<sup>70</sup>

Teologia zachodnia zachowuje apofatyzm misterium Trójcy Świętej poprzez świadomość daleko idącej niejednoznaczności pojęcia „osoby” wykorzystywanego do określenia Boskich hipostaz oraz przez szerokie wykorzystanie właśnie pojęcia „miłości” do opisanego tego pierwszego misterium naszej wiary, wychodząc w tym z teologii św. Jana (por. I J 4,8.16). Jeśli zachodnia doktryna *Filioque* może budzić pewne zastrzeżenia, to jednak

<sup>68</sup> Palamas. *Capita physica*, 36: PG 150, 1144.

<sup>69</sup> Św. Augustyn. *De Trinitate* V. 14. 15: PL 42, 921.

<sup>70</sup> Św. Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae* I 36, 4 ad 1; tłum. pol. według św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej*, tłum. P. Bełch, London: Veritas 1978, s. 121

uwzględniając, że jest ona interpretowana w ramach teologii miłości trynitarniej, ewentualne zastrzeżenia ulegają pomniejszeniu.<sup>71</sup> Teologia miłości umacnia apofatyzm w interpretacji Misterium Trynitarnego poprzez to, że nie narusza misterium poszczególnych Boskich hipostaz, że otwiera na szerokie perspektywy interpretacyjne tego misterium w kategoriach daru i komunii oraz że prowadzi do doksologii, która najpełniej rodzi się właśnie na gruncie miłości.

## II. JAKA PRZYSZŁOŚĆ DLA *FILIOQUE* W TEOLOGII?

Dotychczasowe rozważania, oprócz pewnych aspektów historycznych i teologicznych kwestii *Filioque*, pokazały, że w kontrowersji wokół tego problemu mamy do czynienia z pewną komplementarnością zarzutów stawianych sobie przez dwie oskarżające się wzajemnie strony. Można wykazać w tej kontrowersji ciągłe powracanie do tych samych zarzutów oraz wykorzystywanie ich na przemian oraz w takiej samej mierze przez obydwie strony sporu. W tej sytuacji rodzi się w sposób niemal mechaniczny postulat przejścia od komplementarności zarzutów do pozytywnego poszukiwania komplementarności Tradycji wschodniej i Tradycji zachodniej w kwestii pochodzenia Ducha Świętego. Wielu teologów podjęło już takie poszukiwania i wydają się one bardzo sprzyjać sprawie ekumenicznej, z której wagi dobrze zdają sobie sprawę wszystkie Kościoły i wyznania chrześcijańskie.

To poszukiwanie komplementarności staje się szczególnym zadaniem teologa katolickiego. Na to zadanie wskazują dwa ważne dokumenty Kościoła: *Katechizm Kościoła katolickiego* oraz wspomniany dokument Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*.

*Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza odnośnie do kontrowersyjnej formuły *Filioque*:

Tradycja wschodnia wyraża przede wszystkim, że Ojciec w relacji do Ducha jest pierwszym początkiem. Wyznając Ducha jako „pochodzącego od Ojca” (J 15,26), stwierdza ona, że Duch *pochodzi* od Ojca *przez* Syna. Tradycja zachodnia wyraża przede wszystkim wspólnotną komunie między Ojcem i Synem, mówiąc, że Duch Święty *pochodzi* od Ojca i Syna (*Filioque*). Mówi to „w sposób dozwolony i racjonalny”, ponieważ wieczny porządek Osób Boskich w Ich wspólnotnej komunii zakłada, że Ojciec jest pierwszym początkiem Ducha Świętego jako „zasada bez zasady”, ale także że jako Ojciec jedyne Syna jest wraz z Nim „jedyną zasadą, od której pochodzi Duch Święty”. Ta uprawiona komplementarność, jeśli nie jest zbyt schematyczna, nie narusza tożsamości wiary w rzeczywistość samej wyznawanej tajemnicy.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Por. L. Schefczyk, *Sens Filioque*, ComP 8: 1988, s. 56-60.

<sup>72</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, 248.



Jakkolwiek wypowiedź *Katechizmu* jest rzeczywiście bardzo schematyczna i może budzić zarzuty, jak wzbudziła zarzuty u patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I,<sup>73</sup> to jednak słuszny jest wskazany w niej kierunek dalszej refleksji nad pochodzeniem Ducha Świętego, zmierzający do komplementarnego ujęcia stanowisk Wschodu i Zachodu.

W sposób bardziej pogłębiony zagadnienie komplementarności dwóch teologii pochodzenia Ducha Świętego ujmuje dokument *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*. Jako podstawowy program refleksji teologicznej wyznacza następującą perspektywę:

Doktryna *Filioque* winna być rozumiana i przedstawiana przez Kościół katolicki w takie sposób, aby nie wydawała się ona sprzeczna z monarchią Ojca ani z prawdą, iż jest On jedynym źródłem (*arche, aitia*) *ekporeusis* Ducha. *Filioque* należy bowiem do innego kontekstu teologicznego i językowego niż nauczanie o wyłącznej monarchii Ojca, jedynego źródła Syna i Ducha. Doktryna ta była wymierzona przeciw arianizmowi, wówczas jeszcze powszechnemu na Zachodzie, i miała uwypuklić fakt, że Duch Święty ma taką samą boską naturę jak Syn, a nie podważać wyłączną monarchię Ojca.<sup>74</sup>

Dokument w sposób pozytywny i systematyczny ukazuje pochodzenie Ducha Świętego właśnie w oparciu o przytoczoną tu perspektywę, która – jak widać w świetle poprzednich refleksji – stara się uniknąć stawiania zarzutów tradycjom Wschodu i Zachodu, a zinterpretować je w sensie komplementarnym. Zwięzłość dokumentu nie pozwala na wyczerpujące ukazanie zagadnienia, i dlatego może jeszcze budzić zastrzeżenia, ale jego teologia jest wystarczająco spójna. Najistotniejszym elementem dokumentu nie jest jednak ta teologia, chociaż nie można pomniejszać jej znaczenia, ale właśnie wskazana perspektywa dla ujęcia zagadnienia, ponieważ wyznacza ona przyszłość zagadnienia *Filioque* nie tylko w teologii katolickiej, lecz także w teologii ekumenicznej.

## ANCORA SULLA QUESTIONE DEL *FILIOQUE*

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

In questo articolo vengono trattate alcune questioni riguardanti la formula del *Filioque* che nella Tradizione latina esprime la processione dello Spirito Santo. Dal punto di vista storico ci troviamo oggi nel punto in cui vediamo una necessità di cercare la possibilità di una soluzione delle divergenze teologiche nella spiegazione della processione dello Spirito Santo,

<sup>73</sup> Por. „Przejsć do tego, co istotne” *Katechizm Kościoła katolickiego w ocenie Patriarchy Konstantynopola, Bartłomieja I*, WDr 1995 nr 10(226), s. 29-30.

<sup>74</sup> Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego*, OsRomPol 18: 1997 nr 11, s. 37.

divergenze che si sono verificate nella storia del dogma trinitario. Le ricerche storiche ci portano a scoprire la legittimità della Tradizione orientale e quella occidentale in questa questione.

Questa legittimità si presenta più evidente quando prendiamo in considerazione l'aspetto dogmatico della processione dello Spirito. Durante il primo millennio del cristianesimo scopriamo anzitutto una pacifica convivenza delle due teologie al riguardo. Il secondo millennio è il tempo delle accuse vicendevoli delle due Tradizioni cristiane. Queste accuse partono di solito dallo stesso punto di partenza e riguardano particolarmente: a) la distinzione tra l'ordine „economico” e quello „intratrinitario”; b) le difficoltà filologiche; c) i diversi accenti posti al significato della monarchia del Padre; d) le divergenze nella comprensione della natura della teologia, soprattutto il suo apofatismo.

Sembra che l'unica strada da continuare nella questione della processione dello Spirito Santo sia quella che parte dal riconoscimento della complementarità delle due Tradizioni cristiane, quella occidentale e quella orientale.