

## KIM JEST DUCH ŚWIĘTY

Kiedy św. Paweł interweniuje u charyzmatyków Koryntu, sprowadza ich wewnętrzny podział do samego źródła jedności wszystkich charyzmatów: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch” (1 Kor 12, 4). Tę samą zasadę Apostoł wyraził na początku tego Listu w odniesieniu do tych, którzy tworzyli partie i podziały: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was” (1 Kor 3, 16), kończąc całą swą wypowiedź słowami: „wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus — Boga” (1 Kor 3, 22-23). Y. Congar komentuje: „Koryntianie przywiązywali się bardziej do darów Ducha, którymi się cieszyli, niż do samego Ducha, tego transcendentnego Podmiotu, który poza wszelkim osobistym «doświadczeniem duchowym» dalej przez swe dary buduje Kościół jako Ciało Chrystusa”<sup>1</sup>.

Problem typowy dla ówczesnych Koryntian ciągnie się przez wieki aż do naszych czasów. Często bowiem się stwierdza, że zapomnienie Osoby Ducha prowadzi łatwo do absolutyzacji jakichś osobowości lub darów szczególnych, które dzielą wspólnotę. I dlatego stałe wyzwanie dla Kościoła polega na tym, by pozwalał się on odnawiać przez samą Osobę Ducha Świętego, który jest Darem *par excellence* i źródłem jedności wszystkich darów Bożych. Sobór Watykański II odnowił to jego wewnętrzne nawrócenie, sytuując tajemnicę Kościoła pod znakiem Ducha, który wprowadza w jedność samej Trójcy Świętej (por. KK 4). A papież Jan Paweł II przywołuje ten fakt w encyklice *Dominum et Vivificantem* z myślą o Jubileuszu roku 2000: „Jest On Osobą Boską, która znajduje się w centrum wiary chrześcijańskiej i jest źródłem i mocą odnowy Kościoła” (DV 2). Szkic niniejszy ma na uwadze kwestię Osoby Ducha w relacji do jedności Kościoła. Będzie on jakby echem kilku ważniejszych opracowań pneumatologicznych, które pogłębiły ten problem i ten związek. Trzy kolejne zbliżenia zakończone syntezą pozwolą nam, być może, wypowiedzieć coś niecoś na temat tej niezgłębionej tajemnicy, bardziej dostępnej dla życia niż dla myśli ludzkiej.

<sup>1</sup> Kard. Yves M.-J. Congar OP, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I (przeład Adama Paygerta), Warszawa 1995, s. 75.

## TAJEMNICA DUCHA ŚWIĘTEGO

Kim jest Duch? Już na początku dostrzegamy i uznajemy trudność tego pytania. „Osobowa” postać Ducha Świętego trudna jest do ukazania, odzwierciedlenia, i bardziej od każdej innej nie poddaje się analizie pojęciowej. Świadczy o tym wymownie tak odważny filozof, jak Claude Bruaire: „O Ojcu, o Synu umiemy coś powiedzieć, ale o Duchu? Posługujemy się więc dogodnymi sformułowaniami, jak np. «duch Boży». Ale Duch w Bogu?... I tak chrześcijanin, bardziej niż ktokolwiek inny, staje się podejrzany o archaiczne delirium. Nie tylko bowiem musi stwierdzić, że «duch» nie jest zerem, niczym, ale że jest istotny, i nie tylko musi powiedzieć, że absolut jest duchem, ale także, że Bóg jest sobą, kryjąc i włączając Ducha osobowego w swoje życie w pełni! Jak można być chrześcijaninem i zarazem człowiekiem współczesnym?”<sup>2</sup>

Tego, którego nazywamy Duchem Świętym, Pismo św. przedstawia jako zbawczą moc, której „oblicze”, po ludzku niewyobrażalne, bywa przywoływane za pomocą symboli tchnienia, wody, ognia i gołębic. A przecież żaden z tych symboli nie przypomina twarzy. Dane Pisma św., dotyczące Osoby Ducha, nie są jednak aż tak nikłe, jak zdawało się to niektórym autorom. Kard. Y. Congar podaje godną uwagi ich syntezę w swej imponującej „sumie” pneumatologicznej, wydanej na początku lat '80<sup>3</sup>. Z teologicznego punktu widzenia, osobę Ducha potwierdza — jego zdaniem — wyraźnie 1 Kor 12, 11, gdzie św. Paweł mówi o Duchu, który rozdziela dary łaski, tak „jak chce”. Podobnie wypowiada się w 1 Kor 3, 16 i 6, 19, kiedy mówi o zamieszkiwaniu Ducha jako osoby w człowieku wierzącym; ponadto Rz 5, 5 odnosi się do miłości Eozej, rozlanej w sercach nie jak coś rzeczowego, ale jako Ktoś, kto daje, albowiem w tym *Pneuma* Bóg sam się oddaje. Wreszcie formuły triadyczne, tak częste u Pawła, ukazują wyraźnie równość Osób w bytowaniu<sup>4</sup>. Podobnie także niektóre bardzo istotne teksty Janowe, do których jeszcze wrócimy, stanowią solidną podstawę dla refleksji teologicznej nad Osobą Ducha Świętego.

Z punktu widzenia egzegetów, kwestia osobowości Ducha Świętego jest bardzo złożona. Dzieło Łukasza na przykład, tak bardzo

<sup>2</sup> C. Bruaire, *Byt ducha, a Duch Święty*, artykuł w tymże numerze *Communio*,

<sup>3</sup> Por. Y. Congar, dz. cyt., (jego przekład polski liczy aż trzy tomy, przy czym t. II i III przełożyła Lucyna Rutowska, Warszawa 1995-1996 — dopisek tłumacza, L. B.).

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 83.

pneumatologiczne, nie wydaje się uwypuklać wyraźnie problemu Osoby Ducha. Tak wnikliwy i zdecydowany egzegeta, jak A. George, kończy w ten sposób swe dociekania: „Nie można powiedzieć..., że Łukasz widzi wyraźnie Ducha Świętego jako Osobę boską, podobną i równą do Ojca i do Syna; jednak jego przedstawianie Ducha jest otwarte na dalszy rozwój”<sup>5</sup>. Zauważa się na ogół dwie tendencje w egzegezie: „Pierwsza podtrzymuje Ducha w ramach koncepcji żydowskiej, zamykając w ten sposób zdecydowanie drogę do kwestii Jego Osoby. Druga natomiast, która odnosi Ducha do Jezusa, wprowadza w pojmowanie Ducha — chodzi oczywiście o pojęcie Ducha — taki kierunek rozumienia, który prowadzi aż do otwarcia problemu Jego osoby”<sup>6</sup>. Pozostaje zatem jeszcze wiele do zrobienia z egzegetycznego punktu widzenia, aby móc wyjaśnić wzajemne odniesienie Jezusa i Ducha, jak też pośredniczenie Ducha w odniesieniu wzajemnym Jezusa i Ojca. Bardziej wyartykułowany w tej kwestii dialog pomiędzy egzegezą i teologią jawi się więc jako niezwykle pożądany, a przecież można śmiało powiedzieć, że znajduje się on dopiero w powijakach.

Ojcowie Kościoła wyznawali boskość Ducha Świętego jako Osoby różnej od Ojca i Syna, nie odważyli się jednak określić Jego „własnego sposobu” bycia jako Osoby Bożej: „istnieje różnica pomiędzy zrodzeniem (Syna) a pochodzeniem (Ducha), ale na czym ona polega, tego absolutnie nie wiemy”<sup>7</sup>. Św. Jan Damasceński wyraża tutaj tylko powszechne stanowisko Ojców greckich, które spotykamy także u łacinników. Chociaż nie daje się określić, Osoba Ducha nie jest całkowicie niepoznawalna. Ujawnia się bowiem w ekonomii zbawienia poprzez różnorodne swe znaki, które już Ojcowie starali się odszyfrować na podstawie życia łaski<sup>8</sup>. Jeżeli Duch przebóstwia, to jest On Bogiem — stwierdza św. Grzegorz z Nazjanzu, podejmując soteriologiczną argumentację swoich poprzedników. A św. Bazyli Wielki podkreśla ze swej strony, że wielorakie dary odnoszone do Ducha w Piśmie św. ukazują „jedność Ducha”: „Ta właśnie jedność uwypukla równość z jednością Ojca i jednością Syna, dzięki czemu Duch, który «kończy i dopełnia

<sup>5</sup> A. George, *L'Esprit Saint dans l'oeuvre de Luc*, Revue Biblique 85 (1978) 527 (500-542).

<sup>6</sup> G. Colombo, *Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità*, w: *Ragione teologica. Glossa*, Milano 1995, s. 138 (107-142).

<sup>7</sup> Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, I, 8 (PG 94, 821-824). Cyt. także przez H. U. von Balthasara, *La Théologique*, III: *L'Esprit de Vérité*, Paris 1996, s. 111.

<sup>8</sup> Por. L. Bouyer, *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce*, Paris 1980.

triadę godną wszelkiej chwały błogosławionej», pozostaje Tajemnicą nie dającą się zgłębić”<sup>9</sup>.

Św. Augustyn kończy swe dzieło *De Trinitate* patetycznym wyznaniem swojej niezdolności do duchowego odróżnienia zrodzenia i pochodzenia. Jego teologia osoby, wciąż powątpiewająca i niedokończona, zaważy boleśnie na całej późniejszej tradycji; stanie się jednak mimo wszystko podstawą lepszego zrozumienia, biblijnego i teologicznego, Ducha Świętego jako wzajemnej Miłości Ojca i Syna. Jego myśl pozostanie niewyczerpanym źródłem natchnień w obecnej odnowie pneumatologicznej. Posłuży też nam ona za punkt wyjścia do wyjaśnienia niektórych ujęć współczesnych, bardziej znaczących w odniesieniu do Osoby Ducha.

### DUCH ŚWIĘTY JAKO „COMMUNIO”

W roku 1974 J. Ratzinger napisał godny uwagi zarys pneumatologii św. Augustyna, nadając mu tytuł, który wybraliśmy sobie dla tej części naszych rozważań<sup>10</sup>. Poproszony o ukazanie relacji zachodzącej pomiędzy pneumatologią a duchowością, autor ten zdecydował się pozbierać najbardziej trwale elementy refleksji św. Augustyna na temat „szczególnej fizjonomii” Ducha jako *Communio* Ojca i Syna. Ukazał tym samym obiektywne kryteria, które pomagają włączyć aktualne doświadczenie Ducha w ramy Kościoła. Jego przyczynek wyjaśnia wewnętrzną naturę Kościoła — w świetle Osoby Ducha. Dalsze nasze refleksje będą więc jedynie przybliżeniem tego, co J. Ratzinger wydobył, ukazując jeden z ważniejszych aspektów pneumatologii św. Augustyna.

W księdze V *De Trinitate* Augustyn analizuje tytuł „Duch Święty”, który na pierwszy rzut oka zdaje się nie narzucać jakiegos szczególnego oblicza Trzeciej Osobie w Bogu<sup>11</sup>. W odróżnieniu od imion „Ojciec” i „Syn”, które nadają wyraźne kontury danej Osobie, imię „Duch Święty” podejmuje jedynie na nowo i powtarza w jakiejś mierze ogólne określenie Boga który jest Duchem. Ale właśnie tutaj Doktor z Hippony dostrzega specyfikę Ducha: Jego istotą jest bycie *communio* Ojca i Syna; i to *communio*, która nie ma tylko charakteru ontologicznego, ogólnie

<sup>9</sup> H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 110.

<sup>10</sup> Por. J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, w: C. Heitmann — H. Mühlen (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974, s. 223-238 (przekład włoski: *Lo Spirito Santo come „communio”*, w: *La riscoperta dello Spirito*, Milano 1977, s. 251-267).

<sup>11</sup> Por. Augustyn, *De Trinitate*, V, 12-13.

branego, ale — jak zauważa Ratzinger — opiera się właśnie na Osobie: „Duch jest Osobą jako jedność, a jednością jako Osoba”<sup>12</sup>. To stwierdzenie pozwala określić Boga jako Ducha w terminologii *communio*, a nie tylko w metafizycznych pojęciach przeciwstawienia wobec materii lub inności w stosunku do świata. Janowe określenie: „Bóg jest Duchem”, jawi się w tym kontekście jako zespolone z biblijną *communio*, nie zaś z myśleniem greckim. I to właśnie potwierdza biblijna egzegeza tego wielkiego nauczyciela afrykańskiego.

Św. Augustyn analizuje relacje zachodzące pomiędzy „Duchem Świętym”, „Miłością” i „Darem”, opierając się głównie na św. Janie. Na podstawie jego *Pierwszego listu* dochodzi do stwierdzenia, że skoro „Bóg jest Miłością” (1 J 4, 16), to Duch Święty jest Miłością w sposób szczególny, co ilustruje relacja między „kochać” i „trwać”: „Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas” (1 J 4, 12); „a kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (w. 16); i wreszcie zdanie: „Poznajemy, że my trwamy w Nim, a On w nas, bo udzielił nam ze swego Ducha” (w. 13). Zespalaając te teksty z Rz 5, 5: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany”, św. Augustyn dochodzi do wniosku: „Więc to Duch Święty, z którego udzielił nam, sprawia, że mieszkamy w Bogu a Bóg w nas. To właśnie sprawia miłość... A więc Ducha Świętego oznaczają słowa: «Bóg jest miłością». Zatem Duch Święty, Bóg pochodzący z Boga, który zostaje dany człowiekowi, rozpala w nim miłość ku Bogu i bliźnim, będąc sam miłością”<sup>13</sup>. Mamy tutaj, według J. Ratzingera, podstawowe stwierdzenia o Duchu Świętym, oparte na sposobie Jego objawiania się w ekonomii zbawienia: „Darem Boga jest Duch Święty. Darem Boga jest miłość, Bóg przekazuje siebie w Duchu Świętym jako Miłość”<sup>14</sup>.

Ta teologia Ducha jako *communio* opiera się na egzegezie słowa „dar”, przypisywanego Duchowi Świętemu. J 4, 10 jest wypowiedzią kluczową: „O, gdybyś znała dar Boży i wiedziała, kim jest Ten, kto ci mówi: «Daj Mi się napić» — prosiłabyś Go wówczas a dałby ci wody żywej” Św. Augustyn zespala te słowa z J 7, 37: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie — niech

<sup>12</sup> J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio*, s. 225.

<sup>13</sup> *De Trinitate* XV, 31: „Ipse ergo significatur ubi legitur: *Deus dilectio est*. Deus igitur Spiritus sanctus qui procedi ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei et proximi, et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde Deum diligat, nisi ex Deo”. (Przekład polski: *O Trójcy Świętej*, przeł. Maria Stokowska, Poznań 1962, POK XXV, s. 439).

<sup>14</sup> Dz. cyt., s. 227.

przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego”, oraz z 1 Kor 12, 13: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało”, tworząc w ten sposób pneumatologię zespoloną ściśle z chrystologią i antropologią: „Źródłem Ducha jest Chrystus ukrzyżowany”, a „ostateczne pragnienie człowieka wyraża się w wołaniu o Ducha Świętego”<sup>15</sup>.

Ta właśnie refleksja prowadzi konsekwentnie do pewności, że słowo „dar” jest imieniem własnym Ducha, pozwalającym na ostateczne doprecyzowanie Jego różnicy z Synem. Albowiem kluczowym problemem tej epoki było odróżnienie Ducha, który pochodzi od Ojca, nie będąc drugim Synem, takim jak Słowo. Co więc różni Ich między sobą? Św. Augustyn odpowiada: „Oczywiście Duch Święty pochodzi od Ojca, ale jako dany, a nie jako zrodzony (*non quomodo natus, sed quomodo datus*). Dlatego też nie nazywa się Synem, ponieważ nie jest zrodzony jak Syn jedyny, ani uczyniony (*neque natus... neque factus*) w taki sposób, by miał się przez łaskę narodzić do przybranego synostwa tak jak my”<sup>16</sup>. Istotą Ducha Świętego jest zatem być „Darem” wewnątrztrynitarnym Ojca i Syna. I dlatego ten właśnie „Dar” stanowi sam fundament historii zbawienia i rację Jego „oddania się” ludziom.

To ostatnie stwierdzenie przykuwa uwagę Ratzingera, który podkreśla ściśłą więź zachodzącą pomiędzy *theologia et economia* u Nauczyciela z Hippony. Najgłębszą racją stworzenia była wola uczynienia całkowitego daru z siebie ze strony Boga. „Dar Boży jest samym Bogiem”<sup>17</sup>. Św. Augustyn wyjaśnia to, komentując *Ojciec nasz*. Kiedy chrześcijanie proszą w modlitwie Ojca naszego: „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”, proszą Go — stwierdza — o Ducha Świętego; proszą o „dar” Boga samego. Jest to typowy dla niego sposób ukazywania boskości Ducha Świętego, akcentujący z punktu widzenia „daru” to, co się już pojawiło od strony „miłości”: boska Osoba Ducha Świętego jest więzią jedności Ojca i Syna jako „dar wzajemny, obopólny”, *communio* miłości trynitarniej. I ta właśnie doktryna stanowi wkład oryginalny i bardzo znamieny Doktora afrykańskiego do teologii trynitarniej. Można z niej wydobywać, idąc jego śladami, wielorakie

<sup>15</sup> J. Ratzinger, dz. cyt., s. 229.

<sup>16</sup> *De Trinitate* V, 15 (przekład polski: s. 220-221).

<sup>17</sup> J. Ratzinger, dz. cyt., s. 231.

aplikacje, aby móc przeżywać i rozumieć jedność Kościoła jako jedność w *caritas* Ducha<sup>18</sup>.

Esej J. Ratzingera uwypukla słusznie w zakończeniu eklezjalne implikacje Daru Ducha jako *Communio*. Autor podkreśla zgodność św. Augustyna ze św. Pawłem odnośnie do kryterium jedności *caritas* w służbie budowaniu Kościoła, „Ciała Chrystusowego”. Kontekst nienawiści i sekciarstwa owej epoki sprawiał, że to właśnie kryterium stawało się szczególnie decydujące w odróżnianiu duchów. Stąd znane słowa wielkiego Doktora: „Na ile ktoś miłuje Kościół, na tyle ma Ducha Świętego”, uzupełnione podsumowaniem Ratzingera: „Teologia trynitarna staje się wprost miarą eklezjologii, nazywanie Ducha Świętego Miłością — kluczem egzystencji chrześcijańskiej, a zarazem miłością zinterpretowaną konkretnie: jako cierpliwość eklezjalna”<sup>19</sup>.

Inną bardzo istotną implikacją daru Ducha — *Communio* jest relacja pomiędzy wolnością każdego wierzącego a wspólnotą eklezjalną. Duch Święty wyzwala z „więzienia” fałszywej wolności, która polega na nieposiadaniu żadnych więzów ani zobowiązań; On też tworzy więzi przynależności oraz synowskiej i braterskiej zależności w miłości. Ratzinger ukazuje, że wolność Ducha Świętego — w myśl Augustyna — oznacza „stawanie się domownikiem, włączanie się w budowę domu”<sup>20</sup>. Uwypukla także ściśle powiązanie wolności z zadomowieniem i domostwem w społeczności starożytnej. Nie być już niewolnikiem oznaczało: mieć „dom”, być „u siebie” w domu. Perspektywa ta przeciwstawia się zdecydowanie współczesnym dążeniom do autonomii oraz ucieczce ku indywidualistycznej pseudo-wolności. Prawdziwa wolność mieści się w *communio* Ducha, który trwa, przebywa stale we wspólnocie Kościoła.

Konsekwencją wewnętrznych powiązań wolności z komunią jest to, iż nie da się usprawiedliwić żadną miarą przeciwstawiania Ducha Świętego instytucji, tak częstego w naszych czasach. Albowiem Duch Święty nie jest anarchistą, który rozwiązuje wszelkie więzi. Jest On Duchem „Ojca” i „Chrystusa”. Mając zaś budować „Ciało Chrystusa” za pomocą różnorodnych darów i charyzmatów, zamieszkuje On i ożywia równie dobrze posługiwania wynikające z autorytetu, władzy, jak też charyzmaty braterstwa, wszystkie bowiem są służbą na rzecz wspólnoty kościelnej. Augustynowa

<sup>18</sup> Por. Augustyn, *De Trinitate*, XV, 27: „et ideo comunem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat caritatem”.

<sup>19</sup> J. Ratzinger, dz. cyt., s. 233.

<sup>20</sup> Tamże, s. 236.

egzegeza Ef 4, 7-12 to potwierdza: „Dary Ducha, w których ostatecznie sam Duch jest Darem, są darami zwycięskiego Chrystusa, owocem Jego zwycięstwa, Jego wstąpienia do Ojca”<sup>21</sup>. Będąc Duchem ich jedności, Duch Święty wzbudza w Kościele jedność opartą na prawdzie wzajemnej miłości, na poszanowaniu różnorodności posług i charyzmatów. Ostatecznie — stwierdza Ratzinger — Kościół jest „domem”, „mieszkaniami” Prawdy; właśnie dlatego jest też mieszkaniem Ducha i miejscem prawdziwej wolności. „«Domem» jest wolność, a nie rozsypanie. Owocem działania Ducha jest «dom», zachowanie, ocalenie ojczyzny. Jedność. Albowiem Duch jest Miłością”<sup>22</sup>.

### DUCH ŚWIĘTY — „MY” OJCA I SYNA

Teologiczna intuicja św. Augustyna na temat Osoby Ducha Świętego jako więzi jedności Ojca i Syna stanowiła przez wieki pokarm dla refleksji trynitarnej oraz licznych kontrowersji. Najbardziej dyskutowanym problemem było pytanie: „czy Duch Święty jest więzią jedności między Ojcem i Synem jako Ich wzajemna miłość, a więc z racji istotowego aktu miłości, czy też formalnie — ze względu na swą właściwość hipostatyczną?”<sup>23</sup> Miłość wzajemna czy miłość istotowa? Wraz z odpowiadającym temu pytaniem o opowiedzenie się za jedną z dwóch analogii: intrasubiektywną (wewnątrzpodmiotową) lub intersubiektywną (międzypodmiotową). Choć św. Augustyn odrzuca ideę porównywania miłości trynitarnej do miłości, jaka zespala trzech przyjaciół, bądź też członków rodziny, albowiem nie tworzą oni nigdy jednej jedynej substancji, to dopuszcza jednak interpersonalną miłość między Ojcem i Synem<sup>24</sup>. Naszkicował już zatem rozwiniętą o wiele później przez Ryszarda ze św. Wiktora teologię Trójcy Świętej, która opiera tajemnicę trynitarną na międzyosobowej miłości. I tę właśnie perspektywę podejmuje się obecnie przy pomocy filozofii personalistycznej i „rodzinnej” analogii Trójcy Osób. Św. Tomasz z Akwinu starał się ze swej strony pogodzić Anzelmowe wyjaśnianie Augustyna, dające pierwszeństwo miłości istotowej, z perspektywą miłości wzajemnej, ale w sensie zdecydowanie odmiennym, jeżeli nie przeciwstawnym do społecznej analogii Ryszarda

<sup>21</sup> Tamże, s. 235.

<sup>22</sup> Tamże, s. 238.

<sup>23</sup> F. Bourassa, *Questions de théologie trinitaire*, Paris 1970, s. 61. Autor omawia także historyczny rozwój sporu, uwzględniając w sposób szczególny interpretację św. Tomasza.

<sup>24</sup> Por. *De Trinite*, IX, 4, 18; XII, 5-6 (PL 42, 963, 972, 1000 n).



ze św. Wiktora<sup>25</sup>. Ten ostatni opiera bowiem Trójkę Świętą na Miłości—Agapie, która rodzi podobnego sobie i transcenduje wraz z Nim ku Trzeciemu wspólnie miłowanemu<sup>26</sup>.

W naszych czasach Heribert Mühlen podjął tę kwestię w pracy kontynuującej intuicję Augustyna, rozwiniętą przez Ryszarda ze św. Wiktora. Za pomocą fenomenologicznej analizy miłości, opracowanej przez Dietricha von Hildebranda, zaproponował pojmowanie Ducha Świętego jako „My” Ojca i Syna, znajdujące się u samych początków „My” Kościoła<sup>27</sup>. To jego studium zasługuje na przybliżenie go tutaj w głównych zarysach<sup>28</sup>.

W samym punkcie wyjścia tych dociekań mamy odróżnienie dwóch istotnych sposobów odniesienia między osobami<sup>29</sup>. Chodzi o odniesienie „ja—ty” oraz odniesienie „my”. Cechą zasadniczą pierwszego odniesienia „ja—ty” jest wymiana i dialog pomiędzy osobami, podczas gdy w odniesieniu „my” mamy do czynienia ze wspólnotą relacji dwojga lub większej ilości osób wobec innej osoby, albo też z działaniem, które jest im wspólne. Jeżeli wzajemne otwarcie się „ja” i „ty” dokonuje się w miłości, wówczas spotkanie osób zmierza samo przez się do zjednoczenia jako celu i owocu ich obopólnego oddania się sobie. W tym sensie „my” przekracza, transcenduje w sposób zdecydowany przeciwstawienie „ja—ty”. Przykładowo: zjednoczenie się mężczyzny i niewiasty, które osiąga swój punkt szczytowy w dziecku, jest najbardziej konkretnym przejawem tego podwójnego odniesienia.

Mühlen odnosi tę fenomenologiczną analizę do relacji trynitarnych. Wzajemne odniesienie Ojca i Syna jawi się w podstawowym trybie „ja—ty”. Ojciec jest Osobą z racji swego osobowego odniesienia do Syna (*generatio activa*, zawierająca w sobie poznanie i miłość); jako ta „pierwsza” Osoba, może być On określany mianem: Relacja—Ja (*relatio paternitatis*). Syn jest Osobą ze

<sup>25</sup> Na temat różnych interpretacji myśli św. Tomasza w tej kwestii zob F. Bourassa, dz. cyt., s. 125 nn; A. Malet, *Personne et Amour dans la Théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956.

<sup>26</sup> „O ile dla Augustyna Duch jest osobowo tą wzajemną miłością Ojca i Syna, to u Ryszarda Duch towarzyszy wzajemnej miłości Ojca i Syna jako przedmiot miłości, jako «condilectus»: doskonałość wzajemnej miłości wymaga przekazywania temu trzeciemu radości tej miłości. Duch nie pochodzi zatem jako miłość, ale jako wspólny przyjaciel, umiłowany”. F. Bourassa, dz. cyt., s. 63, przyp. 2, z powołaniem się na *De Trinitate*, V, 11 nn.

<sup>27</sup> Por. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster-Aschendorff 1966; D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1955.

<sup>28</sup> Referuje je także B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, s. 375-383.

<sup>29</sup> Por. H. Mühlen, dz. cyt., s. 167 n.

względu na swe osobowe odniesienie do Ojca (*generatio passiva* w poznaniu i miłości); jako ta „druga” Osoba, może być nazywany Relacją—Ty (*relatio filiationis*). Odniesienie Ojca i Syna charakteryzuje stosunek wzajemnej wymiany „Ja—Ty”

Ojciec i Syn tchną Ducha Świętego wspólnym aktem, numerycznie tożsamym i osobowym (poznania i miłości — *spiratio activa*). Ze względu na to wspólne źródło, akt ten ma charakter „Aktu—My” Wynika z niego odniesienie do Ducha, które może być określone jako „relacja My—Ty”. Duch Święty jako Osoba konstytuuje się właśnie przez swe osobowe odniesienie (poznania i miłości) do Ojca i Syna razem (*Spiratio passiva*). Jako „trzecia” Osoba, może być On nazwany wewnątrztrynitarną Relacją—My. Odniesienie Ducha Świętego do Ojca i do Syna ma charakter relacji „Ja—Wy”. Ostatecznie zaś komunია (perychoreza, wzajemne przenikanie) Ojca, Syna i Ducha stanowi pełnię „My” wewnątrztrynitarnego. Mühlen kończy swoją analizę następującym stwierdzeniem: „Specyfikę osobową Ducha Świętego można opisać za pomocą formuły: jedna Osoba w dwu Osobach”<sup>30</sup>.

Należy zauważyć, że wspólny akt „My” Ojca—Syna nie konstytuuje jako taki Osoby Ducha Świętego, podobnie jak w porządku stworzenia samo zespolenie rodziców ze sobą nie jest jeszcze dzieckiem. Wprost przeciwnie, trzeba podkreślić, że „Ojciec i Syn «kształtują» Ducha Świętego w «akcie-My», który jest Im ściśle wspólny, jako „Ty” wewnątrzboskie, do Którego się Oni odnoszą razem i równocześnie”<sup>31</sup>. Mówiąc językiem scholastycznym: „*Spiratio activa*... nie jest jako taka osobą”; natomiast „*Spiratio passiva*... jest Aktem-My Ojca i Syna, Aktem, który stał się Osobą”<sup>32</sup>. Duch Święty jest zatem „My” Ojca i Syna jako ten trzeci „Ja” odnoszący się do dwóch Innych w relacji podwójnej miłości: „My—Ty” tworzy „Ja—Wy”

Analiza ta opiera się, gdy chodzi o płaszczyznę biblijną, na „Ja—Ty—My”, jakie się pojawia wielokroć na ustach Jezusa. W J 17, 21 n. Ewangelista przytacza modlitwę Jezusa: „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie”; tym samym Jezus objawia swoim uczniom, że zwraca się do Ojca przez „Ty” w sposób jedyiny i sobie tylko właściwy, który wyraża Jego tożsamość jako Syna jedynego. Nigdy zresztą się nie wypowiada tak, jak gdyby się znajdował w takiej samej relacji do Ojca, jak

<sup>30</sup> Dz. cyt., s. 168.

<sup>31</sup> Tamże, s. 155.

<sup>32</sup> Tamże, s. 157. Św. Tomasz by powiedział: „dwaj Tchnący, ale jeden Spirator — duo Spirantes, sed unus Spirator”. Ia, q. 36, 4, 7.

Jego uczniowie (por. J 17, 22). Jego jedność z Ojcem zostaje wyrażona także przez „My”, „My” wyłączone, które pozostaje zresztą świadome i celowo otwarte na udział w nim uczniów: „aby stali jedno, tak jak My jedno stanowimy” (w. 22). U J 14, 23 Jezus mówi o Sobie i Ojcu „My”, odróżniając się wyraźnie od uczniów, a utożsamiając się całkowicie z Ojcem, w przeciwieństwie do ludzi: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” W tej właśnie wypowiedzi, według H. Mühlena, „My” wiąże się jak najściślej z obietnicą innego Poczieszyciela (J 14, 16. 26), który ma pozostać na zawsze z uczniami. To „pozostawanie”, względnie „przebywanie” odnosi się bowiem wyraźnie do „przebywania i zamieszkiwania” Ojca i Syna w duszy człowieka wierzącego. Wynika stąd zdaniem tego autora, że Duch Święty zawiera się jak najściślej w „My” wersetu 23<sup>33</sup>.

Analogię do tego „My” trynitarnego dostrzegamy w „my” małżeńskim, chociaż ma ona — rzecz jasna — swoje granice, podobnie jak każda analogia. Stworzone „my” rodziców w akcie małżeńskim może przywołać na pamięć pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna jako od jednego Źródła. Można bowiem w nim widzieć, pomijając całkowicie kwestię zróżnicowania płciowego, proces, w którym dwie osoby są współ-podmiotami aktu wspólnego, kształtującego trzecią osobę. „Dzięki analogii do aktu małżeńskiego (dwie osoby, jedno źródło) możemy lepiej zrozumieć pochodzenie Ducha Świętego *a Patre Filioque tamquam ab uno principio*”<sup>34</sup>. Sam Mühlen jednak nie ukrywa bynajmniej granic takiej analogii<sup>35</sup>. O ile bowiem dziecko jest dla rodziców „ono”, o którym rozmawiają oni ze sobą, to Duch Święty stanowi „My” immanentne dla „Ja” i „Ty” Ojca i Syna. Duch Święty jest immanentną więzią Ojca i Syna, relacja „My” jest immanentna dla odniesień „Ja” i „Ty”, gdy tymczasem dziecko stanowi zewnętrzną więź dla rodziców. Co więcej, Duch Święty ma tę samą, wspólną i jedyną zarazem naturę boską, posiadaną przez Ojca i przez Syna, którą od Nich otrzymuje. Natomiast dziecko ma naturę numerycznie inną od natury każdego ze swoich rodziców.

„My” w akcie tchnienia Ducha przez Ojca i Syna objawia i stanowi „przejście jedności istoty w jedność miłości”<sup>36</sup> inter-

<sup>33</sup> Por. H. Mühlen, dz. cyt., s. 83-99; B. de Margerie, dz. cyt., s. 377 n.

<sup>34</sup> B. de Margerie, dz. cyt., s. 379.

<sup>35</sup> Por. H. Mühlen, dz. cyt., ss. 150 n, 164 n.

<sup>36</sup> Tamże, s. 165. „In Patre et Filio est duplex unitas, scilicet essentiae et amoris: et secundum utramque Pater est in Filio, et Filius in Patre” Św. Tomasz z Akwinu, In Joannem, c. 17, lect. 5, 2.

personalnej. Przenikanie się wzajemne (*circumincessio*) „Ja—Ty” kończy się tutaj w przenikaniu się „My”, które jest Osobą w dwu Innych Osobach i między Nimi dwiema: „Można by tak ująć myśl Mühlена: specyfiką Ducha Świętego jest bycie Osobą, która jest Inter-Osobą”<sup>37</sup>. To nieco obce i zaskakujące sformułowanie uświadamia nam mocniej analogiczny charakter Osób w Bogu. W rzeczy samej nie istnieje pojęcie całościowe, wszechogarniające, które można by było jednoznacznie odnieść do trzech „Osób” „Osoba” wyraża, w najlepszym razie i na skutek braku innych adekwatnych określeń, sposób trzykroć jedyny, nieprzekazywalny i bezwzględnie racjonalny, rozumny, posiadania przez „Trzech” jedynej istoty Bożej. Sposób bycia osobą Ducha różni się bezwzględnie od sposobu bycia dwu pozostałych Osób, a to właśnie dlatego, że Osoba Ducha zakłada i pochodzi z wzajemnej, obopólnej Miłości Ojca i Syna. Będąc tym jedynym „My-Ty =|=|= Ja-Wy”, Duch Święty wieńczy i potwierdza, by tak powiedzieć: podwójnie, jedyność boskiej istoty jedynością swojej Osoby—Miłości międzyosobowej Ojca i Syna.

Z tej tak wnikliwej refleksji teologicznej wynika stwierdzenie dotyczące Osoby Ducha w Jej specyfice, którą jest zespalanie — jako „Osoby Osób” Duch Święty jest tą Osobą, która się specyfikuje intymnością miłości dwu Innych, a równocześnie różni się od Nich ze względu na swą tożsamość odniesieniową (relacyjną). H. Mühlen uważa, że specyfika tej właśnie Osoby ukazuje się bardzo konkretnie w „my” Kościoła. Analizuje m.in. eklezjalne i trynitarne znaczenie Pawłowego „my”, wyrażonego w 1 Kor 12, 12-13, dochodząc do wniosku, że to „my” wyraża tego samego Ducha który działa we wszystkich członkach Kościoła. Pawłowe „my” wyraża tego samego Ducha, który działa we wszystkich członkach Kościoła. Pawłowe „my” wyraża „korporacyjną osobowość” Kościoła i zawiera w sobie „My” wewnątrztrynitarne, którym jest Duch Święty. O ile Syn przyjął naturę ludzką do jedności swej specyfiki osobowej, to Duch Święty na mocy swej specyfiki osobowej zespała wiele osób z Jezusem Chrystusem oraz pomiędzy sobą. „My” Kościoła wobec „wy” świata stanowi analogię i przejaw tego „My”, którym jest Duch Święty, „My-w-Osobie” w Kościele<sup>38</sup>. Wynikająca stąd jedność Kościoła nie jest tylko moralna, a nawet mistyczna, ale jest ściśle pneumatologiczna, tzn. trynitarne.

<sup>37</sup> B. de Margerie, dz. cyt., s. 380.

<sup>38</sup> Por. H. Mühlen, dz. cyt., s. 190-197.

## DUCH ŚWIĘTY JAKO MIŁOŚĆ CORAZ TO WIĘKSZA

Hans U. von Balthasar podejmuje refleksję nad Osobą Ducha Świętego w miejscu, gdzie Mühlen stwierdza, iż można określić Ducha Świętego z jednej strony jako „My” Ojca i Syna, z drugiej zaś jako „Ty” dla Nich Obu. Ta podwójna postać trynitarna Ducha zobowiązuje jego zdaniem, wyrażać Jego tajemnicę za pomocą „zdań przeciwstawnych”, albowiem „jest On najwyższą jednością («subiektywną») Ojca i Syna i owocem tej miłości, odrębnym («obiektywnym», «osobowym») od Jednego i Drugiego, Ich owocem, wynikiem i odwiecznym potwierdzeniem”<sup>39</sup>. Balthasar stara się ponadto zintegrować ujęcia przeciwstawne, występujące w tradycji. Przypomina ograniczenia Augustynowego obrazu trzech funkcji w jedynym Duchu, albowiem brakuje tym funkcjom charakteru osobowego, gdy tymczasem konieczne jest „przekroczenie świadomości siebie w kierunku komunikowania się tworzącego osoby”<sup>40</sup>. I odwrotnie, jeżeli analogia interpersonalna wyraża lepiej płodne i owocne komunikowanie się osób, to „brakuje jej jedności istoty (natury) konkretnej”<sup>41</sup>. Niedostatek analogii zobowiązuje w konsekwencji do zbliżenia się na podstawie zdań pozornie sprzecznych, które harmonizują ze sobą na znacznie głębszym poziomie.

Konieczność posługiwania się zdaniami przeciwstawnymi dotyczy, według Balthasara, przede wszystkim Ojca, który daje całą swą substancję Synowi i który, nie tracąc absolutnie nic z siebie, staje się Zasadą (*Principium*) wszelkiego dawania: „On «jest» od całej wieczności Ojcem, przekazując od całej wieczności wszystko swoje. Tutaj właśnie relacja (*relatio*) zdaje się zespalać z istotą (*substantia*), nie stając się nią jednak całkowicie, gdyż Syn otrzymuje także całą *substantia* «Boga», ale nie oddając jej po ojcowsku. Niemniej, ojcostwo (nie dawane) na tym się nie zatrzymuje, a to zwłaszcza dlatego, że jest zasadą (źródłem) wszelkiego dawania”<sup>42</sup>. Ten „absolutny” i „konstytuujący” dar rodzi u Syna odpowiedź tego samego porządku; ponieważ otrzymuje On sub-

<sup>39</sup> H. U. von Balthasar, *La Théologique*, III: *L'Esprit de Vérité*, Bruxelles 1996, s. 147.

<sup>40</sup> Tamże, s. 148.

<sup>41</sup> Tamże. Dorzuca przy tym krytykę pod adresem J. Moltmanna, który stwierdza: „Nauka o Trójcy, wychodząca wyłącznie od ujęcia czysto ekonomicznego, naraża się zawsze na niebezpieczeństwo tryteizmu, w którym jedność istoty wynika co najwyżej z *circumsessio*”. J. Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes*, w *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg 1984, s. 97-113.

<sup>42</sup> Tamże, s. 149.

*stantia* Ojca jako Jego miłość, otrzymuje On ją zarazem „jako współmiłujący, miłujący nawzajem, odpowiadający całkowicie na miłość ojcowską, gotowy na wszystko w miłości”<sup>43</sup>.

Wynika stąd wzajemne przenikanie się absolutnej miłości, które powinno na pozór wystarczyć na wieki sobie samemu, ale „którego wewnętrzny charakter jest takim nadmiarem, że — by tak powiedzieć — „nieoczekiwanie” (nieprzewidywalnie) i właśnie dlatego, że jest on nadmiarem, tworzy coś, co znów jest Jednym”<sup>44</sup>. Balthasar wprowadza w ten sposób nową „postać” Ducha jako „Nadmiaru Miłości”, który wytryskuje ze wzajemności jako „nadwyżka” nie dająca się uchwycić, a zarazem jest ukonstytuowana w doskonałej wolności. Sugeruje więc niejako za jednym zamachem zrelatywizowanie całej refleksji na temat „tchnienia” trynitarnego oraz spekulacji dotyczącej jego relacji z miłością istotową. „Jeżeli od początku w Ojcu Bóg jest już cudem miłości, będąc Sam cały w dawaniu, to ten cud dopełnia się w Duchu Świętym, który właśnie jako nadmiar miłości, w swym bycie-coraz-to-większym, jest nieuchwytnym i niepokonalnym szczytem miłości absolutnej: *Deus semper major* nie tylko dla nas, ale dla Boga samego”<sup>45</sup>. Rozumie się — dodaje Balthasar — że ten nadmiar wyraża *sobria ebrietas* komunii trynitarniej, która uczestniczy, zgodnie z trzema sposobami posiadania jedynej istoty Bożej, we wszystkich właściwościach Bożych: doskonałym poznaniu, wszechmocy, świętości, szczęściu. Refleksja nad jednością istoty zostaje w ten sposób włączona w rozważanie miłości leżącej u podstaw komunikowania się Osób oraz Ich wspólnego udziału we wszystkich doskonałościach Bożych.

I znów analogia rodzinna okazuje się niezwykle cenna — pomimo swoich ograniczeń — w przybliżaniu Ducha Świętego w dwóch komplementarnych, a zarazem przeciwstawnych sobie ujęciach: jako kwintesencji (podmiotowej) wzajemnej miłości Ojca i Syna, a także jako Tego, który się objawia właśnie wtedy jako Ich więź wzajemna (*nexus*) i Ich owoc: „Gdyby się myślowo wykluczyło z aktu miłości między mężczyzną i kobietą dziewięć miesięcy ciąży, a więc całą czasowość, dziecko byłoby już bezpośrednio obecne w uścisku prokreacyjno-odbiorczym. Dziecko byłoby wówczas zarazem miłością wzajemną w jej skutkowaniu oraz, co

<sup>43</sup> Tamże, s. 150. Balthasar odwołuje się tutaj do głębokiej refleksji Adrienny von Speyr na temat postaw podziwu, adoracji i dziękczynienia wzajemnego, charakteryzujących wymianę i pełne miłości przenikanie się wzajemne Osób Boskich. Por. *Le Monde de la Prière, Bruxelles* 1995, s. 23-65.

<sup>44</sup> Tamże, s. 150.

<sup>45</sup> Tamże, s. 151.

więcej, jej owocem, który ją przerasta”<sup>46</sup>. Dodajmy tutaj wraz z omawianym autorem, że obraz Ducha Świętego, który się nam jawi tutaj w dziecku, można odnaleźć także w każdej innej postaci miłości autentycznej. O ile analogia dziecka jako obiektywnego owocu i osobowego nadmiaru miłości jest poniekąd namacalna w porządku stworzenia, to inne analogie miłości — np. miłości dziewiczej — wyrażają równie dobrze, jeżeli nawet nie lepiej, wewnątrztrynitarną płodność Ducha Świętego. „Każda doskonała miłość stworzona jest autentyczną *imago trinitatis*”<sup>47</sup>.

Z innego punktu widzenia Balthasar ukazuje, że Duch jako owoc wzajemności Ojca—Syna bywa słusznie określany mianem „Daru” Poza wzajemnym oddawaniem się Jednego Drugiemu, jest On „Darem skonkretyzowanym, *donum par excellence*” Dotyczy to nie tylko historii zbawienia, ale także samej płaszczyzny wewnątrztrynitarniej: „Jest On Darem istotowym a mianowicie Miłością, tożsamą w każdej Osobie, a przecież urzeczywistnianą w łonie tej tożsamości każdorazowo w sposób odmienny (*tropos tês hyparxeôs*), osobowy, nieporównywalny”<sup>48</sup>. Nazwa „Dar” przysługuje zatem znakomicie Duchowi Świętemu, chociaż nie jest wyłączna dla Niego, albowiem Ojciec i Syn są także „Darem” na swój sposób, o czym świadczy wyraźnie Pismo św., a zwłaszcza św. Jan (por. J 3, 16). Balthasar kończy swą refleksję przywołaniem tezy zasadniczej, która dominuje we wszystkich jego rozważaniach o Duchu Świętym: „Duch powinien się nazywać *donum doni*: miłość, którą Ojciec ofiarowuje światu w Synu, zostaje jako taka „rozlana w sercach” poprzez dar miłości jako Duch. W ten właśnie sposób uzasadniło się ponownie, że Duch jest, tym razem także z wewnątrztrynitarnego punktu widzenia, dawanym Egzegetą daru Bożego (jaki Ojciec czyni razem z Synem). Skoro zaś dar Syna był już sam także objawieniem miłości, to ta egzegeza dokonywana przez Ducha może powstawać na nowo jedynie jako Wprowadzenie w miłość”<sup>49</sup>.

Synteza dokonana przez Balthasara prowadzi w ten sposób do swego rodzaju rekapitulacji uprzednich ujęć, dorzucając zarazem do nich nową perspektywę: „anonimowa” postać Ducha Świętego jako „Nadmiar miłości”, uosabiający „coraz to bardziej” istotę Bożą. Jako „nam subiektywny i obiektywny” przejaw Miłości Ojca i Syna, Duch Święty jest Tym, który się oddając doprowadza najpierw do poznania i uznania daru dwóch Innych oraz wszystkich darów stworzonych porządku natury i łaski. Czyniąc to, On się objawia nie tylko poprzez swoje działanie, ale w samej swej

46 Tamże.

47 Tamże.

48 Tamże, s. 152.

49 Tamże, s. 154.

Osobie — jako eschatologiczny Interpretator Miłości trynitarnej oraz Ten, który wprowadza wszystkie stworzenia w tę „Chwałę” Miłości, jaką On jest.

Eklezjologiczny wymiar takiej syntezy ukazuje się w potwierdzeniu *communio* eklezjalnej jako „subiektywnego i obiektywnego” udziału w *Communio* trynitarnej w Duchu Świętym. Dwa bieguny Osoby Ducha (My—Ty) widoczne są w wyartykułowaniu darów „obiektywnych” i „subiektywnych” tej komunii. Przykładowo: Tradycja-Pismo-Posługiwanie zespala się z obiektywnym wymiarem Ducha Świętego, podczas gdy modlitwa, doświadczenie i świadectwo wiążą się z wymiarem subiektywnym<sup>50</sup>. Wynika stąd ponownie, że instytucja i wspólnota (komunia) mają jeden i ten sam fundament pneumatologiczny, który kieruje je od wewnątrz ku jedności.

Inny aspekt eklezjologiczny tej syntezy jawi się w pytaniu: „czym jest Kościół?” W świetle swojej pneumatologii oblubieńczej U. von Balthasar posuwa o wiele dalej problem jedności Kościoła. Najbardziej obiegowe kategorie Ludu Bożego i Ciała Chrystusa zostają w ten sposób wyniesione na najwyższy poziom jedności, jakim jest jedność osoby Kościoła—Oblubienicy, przedstawianej w sposób wyjściowy w Maryi. „Ten wyjściowy podmiot Kościoła dopełnia się jednak wyłącznie w tajemnicy Ducha Świętego, który został Mu wiany jako najbardziej wewnętrzna podstawa i który może stanowić w pełni podmiot Kościoła, a to dlatego, że jest On Osołą Bożą właśnie jako jedność miłości Ojca i Syna: Jedność i zespolenie właśnie jako potwierdzenie odwiecznej opozycji”<sup>51</sup>. Duch Święty jednoczy w konsekwencji Kościół z Chrystusem — właśnie jako *coincidentia oppositorum* w Trójcy Świętej, sprawiając wypływanie z unii hipostatycznej Chrystusa podwójnego podmiotu Chrystusa—Kościola. „*Regressus* stworzenia w Bogu staje się w ten sposób równocześnie *regressus* życia wewnątrzboskiego w stworzeniu, włączeniem stworzenia w odwieczne «twarzą w twarz» w miłości i przez miłość”<sup>52</sup>.

## DUCH ŚWIĘTY PRZYMIERZA

Kim jest Duch Święty? „W swoim życiu wewnętrznym Bóg «jest Miłością», miłością istotową, wspólną trzem Osobom Boskim: miłością osobową jest Duch Święty jako Duch Ojca i Syna, dlatego

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 298 nn.

<sup>51</sup> H. U. von Balthasar, *Wer ist die Kirche*, w: *Sponsa Vrbi. Skizzen zur Theologie*, II, Einsiedeln 1961, s. 202 (148-202).

<sup>52</sup> Tamże.



«przenika głębokości Boże» jako *Miłość—Dar nie stworzony*<sup>53</sup>. Jan Paweł II podał to syntetyczne ujęcie tajemnicy trynitarnej, mającej swój punkt kulminacyjny w Osobie Ducha Świętego. Odważył się także na wyrażenie dość oryginalne, aby zasugerować więź istniejącą pomiędzy sposobem bycia Ducha Świętego a ekonomią zbawienia: „Można powiedzieć, iż w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, i że przez Ducha Świętego Bóg bytuje «na sposób» daru. Duch Święty jest *osobowym wyrazem* tego obdarowywania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą—Miłością. Jest Osobą—Darem”<sup>54</sup>.

W charakterze zakończenia wydaje mi się rzeczą stosowną podjąć owoc naszej refleksji, wychodząc właśnie od tego „wychodzenia z siebie” Boga Trójosobowego, czyli od tzw. chrystologii pneumatologicznej. Skoro Duch Święty daje się nam poznać w swej specyfice osobowej poprzez swoje dzieła, dokonamy przeto krótkiego rzutu oka na Jego arcydzieło — Jezusa Chrystusa, z punktu widzenia tajemnicy Przymierza. Poprzednie stronicę ukazały stan zagadnienia z istotnego, ale ograniczonego mimo wszystko punktu widzenia, jakim jest pneumatologia augustyńska, odczytana na nowo i nieco poprawiona przy pomocy analogii intersubiektywnej i rodzinnej. Nie zapominamy o tym, że ta właśnie perspektywa wymaga uzupełnienia i krytyki, choćby np. z punktu widzenia teologii wschodniej, aby można było dojść do jedności eklezjalnej o wiele szerszej, o jakiej marzy, dając jej zarazem świadectwo, Jan Paweł II.

„Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35). Duch Święty jest wielkim Mistrzem dzieła Wcielenia. Dopełnia jako „Pośrednik” tajemnicę Przymierza w sposób wybitny, dokonując zjednoczenia natury ludzkiej z naturą boską w Osobie Słowa Wcielonego. To zaś Jego pośredniczenie trwa od poczęcia Jezusa aż po Jego zmartwychwstanie. W rzeczy samej, od pierwszej chwili Wcielenia Duch otacza Dziewicę swoim cieniem, składa w Niej zasiew Ojca (Słowo) i kształtuje Go tak, że Maryja jest w stanie przyjąć Słowo Odwieczne w swoje łono. Dlatego też w Duchu Świętym Jezus zostaje ukształtowany jako Syn Najwyższego od momentu swego poczęcia. Również w Duchu Świętym zostaje On „potwierdzony” jako Syn Boży z całą mocą dzięki swemu zmartwychwstaniu spośród umarłych (por. Rz 1, 4).

<sup>53</sup> Jan Paweł II, Enc. *Dominum ef Vivificantem*, nr 10.

<sup>54</sup> Tamże.

Chrystus jest nie tylko Pośrednikiem przymierza. Jest On Przymierzem w Osobie, wzajemnym, obopólnym „Tak”, całkowitym i nierozwiązywalnym, Boga i człowieka, w Duchu Świętym. Dlatego właśnie spotykamy Go wciąż w „towarzystwie” i jakby ogarniętego, owiniętego łaską Ducha Świętego w ciągu całej Jego ziemskiej misji. Albowiem Duch jest „więzią” (*nexus*) Nowego Przymierza. A jest nią nie tylko jako przyczyna skuteczna, ale właśnie jako Osoba trynitarna, dana światu w Jezusie Chrystusie jako ta nowa Wiąz między Bogiem a światem. Ta nowa Wiąz zaczyna się wraz z unią hipostatyczną Chrystusa. Unia zaś nie jest owocem wyłącznego działania osobowego Słowa, które to działanie prowadziłoby na sposób zwyczajnego „następstwa” do przekazania pełni Ducha człowieczeństwu Chrystusa<sup>55</sup>. Trzeba raczej powiedzieć, że to Duch Święty kształtuje pośrednicząco hipostatyczne zjednoczenie Chrystusa od pierwszej chwili i przez cały jego bieg historyczny — ze względu na eschatologiczne wypełnienie Przymierza w Jego śmierci-zmartwychwstaniu<sup>56</sup>.

Zmartwychwstanie Chrystusa stanowi punkt kulminacyjny całego dzieła Boga Trójjedynego. Jest ono najwyższym wypełnieniem Przymierza jako eschatyczne objawienie Boga—Oblubieńca oraz odpowiednie uwielbienie zaślubionej ludzkości (człowieczeństwa). Duch Święty jest kluczem tego wydarzenia, albowiem jest w nim zarówno Działającym, Świadkiem, Pieczęcią, jak i przeobfitym jego Owocem. Wskrzeszając Chrystusa spośród umarłych, „potwierdza” On najpierw to, że Ojciec „wydał” swojego Syna

<sup>55</sup> Takie ujęcie różni się od stanowiska Mühlena (i Congara), którzy wraz ze św. Tomaszem przypisują łaskę zjednoczenia Słowu, a łaskę uświęcenia Chrystusa Duchowi Świętemu. Congar komentuje: „Wizja Mühlena zgadza się z dogmatyką tajemnicy, która Słowu przypisuje unię hipostatyczną, Duchowi *formatio corporis* i uświęcenie owocu poczętego przez Maryję (por. Łk 1, 35)”. Y. Congar, dz. cyt., t. I, s. 66 z przywołaniem w przyp. 58 słów św. Tomasza: „Filio attribuitur ipsa carnis assumptio, sed Spiritui Sancto attribuitur *formatio corporis quod assumitur a Filio*” (*Sum. theol.* III, q. 32, a. 1 ad 1).

<sup>56</sup> Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus* (przeł. B. Białecki), Warszawa 1983, s. 259: „...uświęcenie człowieczeństwa Jezusa przez Ducha Świętego i Jego dary jest... nie tylko przypadłościowym następstwem uświęcenia przez Logos w oparciu o unię hipostatyczną, lecz odwrotnie, także jej założeniem”; s. 260: „Więcej: w Duchu Świętym jest Jezus Synem Bożym”. Nie chodzi tutaj o stanowisko adopcjonistyczne, gdyż pośrednictwo Ducha polega właśnie na bezpośrednim zespalaniu Słowa z człowiekiem-Jezusem, bez pomieszania czy podziału. Chodzi więc raczej o zastosowanie zasady wspólnotowości dzieł trynitarnych *ad extra*, kiedy to każda Osoba działa zgodnie ze swoją specyfiką. Pośredniczenie Ducha zapewnia i gwarantuje „łaskę” Wcielenia, zabezpieczając całkowicie maksymalną jedność w różnieniu i różnicy, podobnie jak w samej Trójcy Świętej.

jedyne dla naszego zbawienia; potwierdza, po wtóre, że ten właśnie Człowiek, posłuszny aż do śmierci krzyżowej, jest odwiecznym Synem, którego miłość została przyjęta z upodobaniem przez Ojca jako konsubstancjalna odpowiedź tej miłości, jakiej oczekuje On od swego Słowa Wcielonego *pro nobis*. Potwierdzenie to polega zasadniczo na tym, że Duch pochodzi już odtąd z tej wzajemnej miłości Ojca i Syna *Wcielonego* jako jej Owoc obiektywny, osobowy, całkowicie wolny, zwycięski i suwerenny. Moment Zmartwychwstania w ekonomii zbawienia *ucieleśnia* w konsekwencji moment pochodzenia Ducha w Trójcy immanentnej. Zmartwychwstanie aktualizuje w ekonomii zbawczej wspólne tchnienie odwieczne Ducha przez Ojca i Syna. W bezpośredniej więzi Zmartwychwstania-Pięćdziesiątnicy u Jana widać wyraźnie objawienie się „My-Ty” miłości trynitarniej.

To pochodzenie Miłości *w ciele*, to wypełnienie oblubieńczej tajemnicy Boga—Człowieka, ta niewyczerpywalna płodność zaślubin eschatologicznych — jawią się zwłaszcza tu — w geście Ojca, który wskrzesza Chrystusa spośród umarłych mocą Ducha Świętego<sup>57</sup>. Gest ten przypieczętowany dla całej ludzkości Przymierze nowe i wieczne między Bogiem a światem. Duch Święty dopełnia *w ciele* jedność Miłości Ojca i Syna; pozwala się też „rozdawać hojnie” *ad extra*, zgodnie ze swą specyfiką osobową, tzn. jako Wiąż Miłości *ad intra*, która za pośrednictwem Chrystusa—Oblubieńca i Kościoła—Oblubienicy reintegruje wszystko w jedności Trójcy Świętej. Bóg i człowiek wymieniają odtąd — jako całkowicie pogodzeni i pojednani ze sobą — to samo tchnienie Miłości, które wypływa z ich oblubieńczego uścisku jako wspólna płodność, tak niewysłowiona, jak była i jest nieoczekiwana.

Zmartwychwstanie, to eschatyczne „Oblicze” Ducha Świętego, jest dosłownie wtargnięciem Królestwa Bożego w ciało Chrystusa i początkiem wylania Ducha na wszelkie ciało — jako tajemnica Przymierza. Jest ono czymś większym od stałej Pięćdziesiątnicy Kościoła i od ostatecznego zwycięstwa miłości trynitarniej, „gdy już wszystko zostanie Mu poddane” i gdy „sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi podał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>57</sup> Należy zauważyć, że takie patrzenie na Zmartwychwstanie jako na pochodzenie Ducha wyraża niezwykle mocno ojcowski początek *filioque*, łagodząc zdecydowanie mocny akcent kładziony w pneumatologii zachodniej (łacińskiej) na *wspólne* tchnienie Ojca i Syna.