

Ks. JAN D. SZCZUREK (Kraków)

RÓŻNICA MIĘDZY ODWIECZNYMI AKTAMI BOGA OJCA

Odwiecznymi aktami Boga Ojca są rodzenie Syna i wspólne z Synem tchnienie Ducha Świętego. Ze względu na bezwzględną prostotę natury Boga (*Deus... simplex omnino*, DS 800; 3001) rodzi się pytanie o różnicę między nimi. Zadawali je sobie niektórzy ojcowie Kościoła. Grzegorz z Nazjanzu użył następującego wyrażenia: O Duchu Świętym „mówię ‘pochodzi’, bo nie znajduję innego stosownego określenia”. I dalej na pytanie „A kiedy dokonało się ‘pochodzenie’ Ducha Świętego?” odpowiada: „Tego oczywiście nie możemy pojąć”¹. Jan Damasceniński zdecydowanie podkreśla tajemniczy charakter tej różnicy, gdy stwierdza: „Wiemy, że istnieje różnica pomiędzy rodzeniem się a pochodzeniem, ale jakiego rodzaju jest ta różnica, zupełnie nie wiemy”². Również Augustyn wyraźnie mówi, że nie jest w stanie pokazać różnicy między odwiecznym rodzeniem i odwiecznym pochodzeniem³. Jednak wnikając w strukturę ludzkiego ducha, odkrył w nim triady, które na podstawie Księgi Rodzaju, 1, 26, pozwoliły mu dostrzec pewne podobieństwo człowieka do Stwórcy⁴. Dzięki temu zapoczątkował myślenie, które zaowocowało w postaci tzw. teorii psychologicznej rozwiniętej przez Tomasza z Akwinu. Według Tomasza odpowiedź jest stosunkowo prosta: rodzenie dokonuje się przez akt odwiecznego i doskonałego poznania, zaś pochodzenie (tchnienie) – przez akt odwiecznej i doskonałej woli⁵. Takie rozumienie aktów rodzenia i tchnienia, choć poznawczo bardzo cenne, to jednak dla współczesnej teologii trynitar-

¹ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa teologiczna trzecia* (nr 2), [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, s. 240 n.

² *Wykład wiary prawdziwej*, tł. B. Wojtkowski, Warszawa 1969, s. 41 n. (PG 94, 824A).

³ *Distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio* (*Contra Maximinum* II, 14, 1; PL 42, 770).

⁴ *O Trójcy Świętej*, IX, I, 1 – X, XII, 19; XV, XX, 38 – XXV, 45 (tekst polski: Kraków 1996, s. 286–328; 509–517).

⁵ S. th. I, q. 27, szczególnie art. 4. Por. J. Galot, *L'Esprit Saint et la spiration*, [w:] „Gregorianum” 74:1993, s. 242.

nej okazuje się niewystarczające⁶, a nawet rodzi wątpliwości⁷. Tomaszowe wyjaśnienie różnicy między odwiecznym rodzeniem i odwiecznym tchnieniem zdaje się upraszczać problem, ponieważ sugeruje, że podobieństwo między Duchem Świętym a Ojcem i Synem nie jest tego rodzaju, co podobieństwo pomiędzy Ojcem i Synem. Jednak tchnienie czynne jest również – podobnie jak rodzenie – aktem przekazania natury, który sprawia, że Duch Święty jest doskonale podobny do Ojca i Syna⁸. Stąd rodzi się potrzeba poszukiwania innego posobu wyjaśniania różnicy między pochodzeniami, czyli między rodzeniem (*generare*) i tchnieniem czynnym (*spirare*)⁹.

Tchnienie jako rodzenie

We współczesnej teologii trynitarnej istnieje teoria streszczająca się w twierdzeniu, że tchnienie Ducha Świętego jest samym rodzeniem. Jej autorem jest F.-X. Durrwell¹⁰. Zwraca on uwagę na następujące fakty. Duch Święty w tradycji teologicznej jest zawsze trzeci. On jest głębią tajemnicy Boga i syntezą atrybutów Bożych, jakimi są przede wszystkim potęga i świętość. On nie przewyższa ani Ojca, ani Syna i żadna osoba Boża od Niego nie pochodzi. Durrwell uważa więc, że osobowość Ducha Świętego jest całkowicie określona przez relacje między Ojcem i Synem. Zwraca on uwagę na fakt, że objawienie Boże wyraźnie mówi o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca (J 15, 26), nie mówi natomiast (przynajmniej tak wyraźnie) o pochodzeniu od Syna. Oznacza to, zdaniem Durrwella, że Duch Święty ma swe źródło w Ojcu, ale że nie pochodzi przez zrodzenie. Duch Święty jest mocą Ojca, jest Jego wolą, jest wypływem Jego miłości. Tu Durrwell odwołuje się do analogii z człowiekiem, o którym nie mówi się, że rodzi swe życie, że powieli samego siebie (*se reproduit lui-même*) w swej mocy

⁶ Por. przytoczoną przez W. Kaspera opinię M. Schmausa oraz krytykę K. Bartha: *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 337 n. W. J. Hill (*The Three-Personed God*, Washington 1982, s. 142) zwraca uwagę, że K. Rahner rezygnuje z augustyńskiej teorii psychologicznej na rzecz wcześniejszego, greckiego sposobu myślenia trynitarne – por. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, [w:] J. Feiner, M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, t. 2, s. 324 n. Stanowisko Rahnera wobec teorii psychologicznej: tamże, s. 393–396, zob. też K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 116 n.

⁷ J. Galot, *L'Esprit Saint...*, s. 242.

⁸ Tamże.

⁹ Problem ten został zasygnalizowany w: J. D. Szczurek, *Elementy patrylogii*, [w:] *Analecta Cracoviensia* 28:1996, s. 337 n.

¹⁰ F.-X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983, ss. 180; tu podrozdział zatytułowany „Duch Ojca i Syna”, s. 154–159.

i w swej woli, gdyż moc, wola i miłość emanują z osoby, ale jej nie powielają¹¹.

Pochodzenie Ducha Świętego Durrwell wiąże ściśle z synostwem Bożym. Duch Święty pochodzi w zrodzeniu Syna (*dans l'engendrement du Fils*). Jego zdaniem jest tak dlatego, że „cała aktywność Ojca należy do rodzenia Syna”¹². Jego zdaniem ojcostwo jako takie jest źródłem Ducha Świętego. Objawioną podstawę takiego poglądu widzi on w nierozłączności Chrystusa i Ducha Świętego, którą obserwujemy w życiu i nauce wcielonego Syna. Chrystus jest prawdziwym Synem, będąc prawdziwie człowiekiem Ducha Świętego. Źródłem naszej wiedzy o tajemnicy Trójcy Świętej jest poznanie Chrystusa. Zdaniem Durrwella wynika z niego, że Ojciec rodzi w Duchu Świętym, a Duch Święty jest Jego Duchem w tym rodzeniu i pochodzi z relacji między Ojcem i Synem. Dalej cytowany autor przypomina, że Duch Święty nie rodzi i nie jest rodzony, ale jest Duchem ojcostwa i synostwa. Duch Święty jest mocą w swym odwiecznym działaniu, jest miłością w swej płodności, jest ekstazą Boga, jest darem ze siebie Ojca w Jego ojcostwie, jest uwielbieniem Ojca. Durrwell podkreśla z naciskiem nieco inaczej sformułowaną już tezę, że „cała tajemnica Ojca należy do rodzenia swego Syna; jeśli bowiem Duch Święty pochodzi od Ojca, którego cała tajemnica polega na rodzeniu Syna i jeśli On sam nie jest Synem, to jest więc właśnie tym rodzeniem”¹³. Swoje rozważania na temat tożsamości Ducha Świętego Durrwell podsumowuje w zdaniu: „Duch Święty jest działaniem Ojca jako takiego, On jest rodzeniem”¹⁴. Osobowe bycie Ducha Świętego wyraża w zdaniu: „Duch Święty jest osobowym rodzeniem”¹⁵. Podkreśla ten aspekt rzeczywistości Ducha Świętego, ponieważ teologowie od początku zapominają o objawionej prawdzie, że Duch Święty jest wszechmocnym działaniem Ojca¹⁶.

Nie ulega wątpliwości, że ujęcie tchnienia, a w konsekwencji tożsamości Ducha Świętego, jako samego działania Ojca, odbiega od tradycyjnego ujęcia funkcjonującego od początku w nauce Kościoła. Wprawdzie Durrwell wyraźnie stwierdza, że Duch Święty nie jest Synem, zaś różnica między rodzeniem a pochodzeniem Ducha Świętego

¹¹ „La force, le vouloir, l'amour émanent de quelqu'un sans le reproduire” (F.-X. Durrwell, *L'Esprit...*, s. 154).

¹² „Toute l'activité du Père est d'engendrer le Fils” (F.-X. Durrwell, *L'Esprit...*, s. 154).

¹³ „Il le redire avec insistance: tout le mystère du Père est d'engendrer son Fils; si donc l'Esprit procède du Père dont tout le mystère consiste à engendrer, et s'il n'est lui-même pas le Fils, c'est donc qu'il est cet engendrement” (tamże, s. 155, kursywa od autora).

¹⁴ „L'Esprit est l'action du Père comme tel, il est l'engendrement” (tamże).

¹⁵ „[...] il est l'engendrement en personne” (F.-X. Durrwell, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1987, s. 145).

¹⁶ F.-X. Durrwell, *Le Père...*, s. 144 (przypis 27).

jest taka jak między rodzeniem i byciem rodzonym¹⁷. Twierdzenie, że Duch Święty jest rodzeniem, a Syn jest zrodzonym, zaprzecza przekonaniu teologów, według których właśnie rodzenie (*generare*) konstytuuje osobową tożsamość Ojca¹⁸. Rodzenie stanowi istotę ojcostwa, dlatego w teologii zachodniej, jak przypomina W. Kasper, wewnątrztrynitarne relacje konstytuują tożsamość osób Bożych i wyrażają różnice między nimi¹⁹. W tym przypadku relacja ojcostwa (*generare*) konstytuuje osobę Ojca, a relacja synostwa wynikająca z bycia rodzonym – osobę Syna. W ujęciu Durrwella Duch Święty nie byłby relacją, ale czynnością (czystym rodzeniem) i to czynnością samego tylko Ojca²⁰. Taki wniosek nie zgadza się z zasadą teologii trynitarnej, która mówi, że w Bogu wszystko jest jednym z wyjątkiem przeciwstawnych relacji²¹.

Krytyczne uwagi na temat koncepcji Durrwella można znaleźć u J. Galota. Uważa on, że propozycja Durrwella jest próbą zredukowania różnicy między tchnieniem i rodzeniem. Skutkiem tego tchnienie traci swą specyfikę, a Duch Święty uzyskuje pierwszeństwo przed Synem. Dalej Galot zauważa, że Durrwell stawia Ducha Świętego nawet przed Ojcem, nazywając Go zasadą wszelkiego uosabiania (*principe de toute personalisation*)²². Według Galota wspomniana redukcja wynika z przesadnego utożsamiania Ducha Świętego z Bożą miłością. Jego zdaniem Duch Święty nie jest tą miłością, przez którą Ojciec rodzi Syna, ale jest miłością, która pochodzi od Ojca i Syna. Dlatego nie można wyeliminować różnicy między rodzeniem i tchnieniem. Chociaż tchnienie nie sprawia takiego podobieństwa, jakie sprawia rodzenie, to jednak sprawia ono inne podobieństwo, mianowicie podobieństwo Ducha Świętego do Ojca i do Syna równocześnie²³.

¹⁷ F.-X. Durrwell, *Le Père...*, s. 144.

¹⁸ Por. np. L. Ott, *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg–Basel–Wien 1981, wyd. 10, s. 83 i 85. Tomasz z Akwinu mówi, że ojcostwo wyraża dokonanie rodzenia, dlatego odpowiedniejszym imieniem pierwszej osoby Bożej jest „Ojciec” niż „Rodzący” („Generatio significat ut in fieri: sed paternitas significat complementum generationis. Et ideo potius est nomem divinae personae ‘Pater’, quam ‘generans’ vel ‘genitor’”; S. th. I, q. 33, a. 2, ad 2).

¹⁹ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 349.

²⁰ Wprawdzie Durrwell stwierdza wyraźnie, że Duch Święty jest Duchem Jednego i Drugiego, tzn. Ojca i Syna (*L'Esprit...*, s. 154) oraz że emanuje również ze Syna (tamże, s. 157), ale pochodzenie (emanacja) od Syna nie może być czynnością rodzenia, ponieważ Syn nie rodzi (nie jest Ojcem). Oznacza to, że Duch Święty inaczej pochodzi od Ojca, a inaczej od Syna, co jest niezgodne z nauką soboru laterańskiego IV (*pariter ab utroque*, DS 800).

²¹ Concilium Florentinum, *Decretum pro Iacobitis* (DS 1330).

²² J. Galot, *L'Esprit...*, s. 256 n., F.-X. Durrwell, *L'Esprit...*, s. 160.

²³ „[...] l'Esprit Saint ressemble au Père et au Fils, de la même manière que le Fils ressemble au Père, et la spiration, comme la generation, tend à produire cette ressemblance” (J. Galot, *L'Esprit...*, s. 257).

Przychodzenie do siebie

Fundamentalnym twierdzeniem teologii trynitarnej w ujęciu K. Rahnera jest zdanie: „Trójca Święta w historii zbawienia i objawienia jest Trójcą Świętą immanentną”²⁴ i na odwrót²⁵. Twierdzenie to wynika z faktu rzeczywistego samoprzekazywania się (samoudzielania się) Boga (*Selbstmitteilung Gottes*). Jest tak dlatego, ponieważ „w samoudzielaniu się Boga swojemu stworzeniu przez łaskę i przez wcielenie Bóg rzeczywiście daje samego siebie i ukazuje się takim, jakim jest sam w sobie”²⁶. Samoudzielanie się Boga w dziejach zbawienia jest dwojakie (wcielenie Syna Bożego i zstąpienie Ducha Świętego), dlatego również istnieje wewnątrztrynitarne zróżnicowanie. Jest ono ukonstytuowane przez dwojakie samoprzekazywanie się Ojca, z tą jednak różnicą, że dziejzbowcze samoprzekazywanie się (samoudzielanie się) jest dobrowolne, natomiast immanentne – nie. Dwojakie samoudzielanie się Ojca (*zweifache Selbstmitteilung des Vaters*) konstytuuje wspomniane zróżnicowanie w ten sposób, że z jednej strony Ojciec przekazuje (udziela) samego siebie, z drugiej zaś strony właśnie jako Wypowiedziany (*Ausgesagte*) i Przyjęty (*Empfangene*) ustanawia rzeczywistą różnicę między Wypowiedzianym i Przyjętym²⁷. Opisując pochodzenie Trzeciego w Bogu w ujęciu Rahnera, W. J. Hill przypomina, że samoprzekazywanie się Boga poprzez Słowo dopełnia się przez *redditio completa ad seipsum*, czyli w zawładnięciu sobą jako wypowiedzianym. Duch wraca do samego siebie poprzez uprzednie wydanie siebie. Przychodzenie do siebie (*Zu-sich-selbst-kommen*) jest przychodzeniem od drugiego (*Von-einen-andern-herkommen*). Duch pochodzi przez samoprzywłaszczenie (*self-appropriation*). Samoprzywłaszczenie jest drugim aktem Bożej samorealizacji²⁸.

Przy takim ujęciu aktu tchnienia rodzi się pytanie o ewentualne dane biblijne, które by je uzasadniały. Sam Rahner nie analizuje tekstów biblijnych, z których wynikałaby możliwość takiego rozumienia tchnienia. Ogranicza się jedynie do podkreślenia, że immanentna Trójca udziela się w Trójcy „ekonomicznej”²⁹. Dane objawienia mogące być podstawą dla twierdzeń Rahnera zawarte są w tekstach mówią-

²⁴ K. Ra h n e r, *Podstawowy wykład...*, s. 117.

²⁵ K. Ra h n e r, *Der dreifaltige Gott...*, s. 328: „Die ‘ökonomische’ Trinität ist die ‘immanente’ Trinität und umgekehrt”. Komentarz i krytyka tej zasady, szczególnie wyrażenia „und umgekehrt”, zob.: B. J. Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians ‘Adversus Praxean’*, Innsbruck–Wien 1986, s. 30–54.

²⁶ K. Ra h n e r, *Podstawowy wykład...*, s. 117.

²⁷ „[...] der Vater einerseits sich selbst mitteilt und andererseits gerade (durch eben diese Selbstmitteilung) als der Aussagende und Empfangende seinen wirklichen Unterschied zu dem Ausgesagten und Empfangenen setzt” (K. Ra h n e r, *Der dreifaltige...*, s. 384).

²⁸ W. J. Hill, *The Three-Personed...*, s. 139.

²⁹ K. Ra h n e r, *Der dreifaltige Gott...*, s. 384, por. przypis 21.

cych o związku Ducha Świętego z poznaniem i prawdą. Jako przykład można wskazać prawdę o przenikaniu głębokości Boga przez Ducha Świętego (1 Kor 2, 10) i prowadzenie uczniów Chrystusa do całej prawdy (J 16, 13; por. J 14, 17; 15, 26).

Różnica między odwiecznym rodzeniem i odwiecznym tchnieniem w ujęciu Rahnera polegałaby na tym, że odwieczne tchnienie byłoby przyjęciem na powrót (jakby przywłaszczeniem) tego, co zostało „wypowiedziane” w akcie rodzenia Logosu. W ten sposób odwieczne rodzenie byłoby czynnością Ojca skierowaną *od* osoby Ojca, na zewnątrz Jego osoby, podczas gdy tchnienie byłoby skierowane *do* osoby Ojca, do wewnątrz Jego osoby. Dzięki temu spostrzeżeniu można łatwiej zauważyć różnicę między Tomaszowym i Rahnerowskim ujęciem aktów rodzenia i tchnienia. Według Tomasza z Akwinu oba akty pochodzeń w Bogu są czynnościami skierowanymi na zewnątrz podmiotu czynności, ponieważ pochodzenie oznacza ruch na zewnątrz³⁰, którego „rezultat” w przypadku omawianych pochodzeń pozostaje w podmiocie czynności (pochodzenia *ad intra*) ze względu na rodzaj samej czynności³¹.

Według Hilla Rahnerowski opis pochodzenia Ducha Świętego jest mniej przekonujący od opisu pochodzenia Syna. Nie widać bowiem powodu, dla którego miłosne przywłaszczenie własnego samoudzielania się Ojca wymaga istnienia trzeciej rzeczywistości, która nie jest ani Ojcem, ani wyrazem tego samoudzielania się. Zdaniem Hilla jest to trudność wszystkich dotychczasowych ujęć tego zagadnienia³². W akcie tchnienia Ojciec nie wyraża już siebie, ale jedynie akceptuje wynik swego przekazywania siebie. Zatem w tym akcie Ojciec staje się biernym odbiorcą, co nie harmonizuje z danymi objawienia Bożego, które wyraźnie mówią, że Ojciec posyła Ducha Świętego (np. Ga 4, 6).

Wewnątrztrynitarne ‘coraz więcej’

Metafizyka (ontologia) miłości osobowej leży u podstaw teologii trynitarnej H. U. von Balthasara³³. Miłość będąca źródłem szczęścia stwarza również przestrzeń dla cierpienia. Dlatego wewnątrzboską wymianę gestów miłości Balthasar opisuje w kategoriach dramatu. Jego zdaniem odpowiedź na pytanie o cel (*Wozu*) stworzenia³⁴ i Bożego

³⁰ „Processio enim significat motum ad extra” (S. th. I, q. 27, a. 1, 1).

³¹ S. th. I, q. 27, a. 1, corp.

³² W. J. Hill, *The Three-Personed...*, s. 139.

³³ Por. F. Court, *Bóg trójjedynej miłości*, Poznań 1997 (AMATECA, 6), s. 284 i 288.

³⁴ Na temat człowieka, jako stworzenia, u H. U. von Balthasara (i P. A. Florenskiego) zob.: Z. J. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenskiego (†1937) i Hansa Ursa von Balthasara (†1988)*, Kraków 1996, s. 281.

zaangażowania się w historię świata aż po Krzyż daje darmość (*Umsonst*) Bożej miłości³⁵. Stąd fundamentalną prawdą objawioną w jego teologii jest: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8. 16).

Pojmując tę miłość jako wzajemne oddanie (poświęcenie) się sobie, Balthasar tak opisuje odwieczne akty rodzenia i tchnienia: Ojciec „w swoim ojcowskim akcie rodzenia nic z boskości nie zachowuje dla siebie, czego by już zawsze nie oddał Synowi, i stąd Syn jako doskonale odpowiadające podobieństwo Ojca również nie może nic zachować dla siebie, czego by w podzięcie i w gotowości nie ofiarował na powrót Ojcu. Właśnie w tej obustronnej całkowitości bycia-wzajemnie-dla-siebie leży podstawa pochodzenia Ducha”³⁶. Duch Święty jako osoba Boża pochodzi więc ze wzajemnej jedności Ojca i Syna³⁷. On wskazuje na przeciwstawne relacje między Ojcem i Synem, objawiając równocześnie istotę osób³⁸. Pochodzenie Ducha w ujęciu teologii zachodniej Balthasar opisuje jako obficie owocujące spotkanie obdarowującej i przyjmującej miłości, która we wspólnym „tchnieniu” daje początek Duchowi jako miłości³⁹. Uosabiając jedność Ojca i Syna Duch Święty jest wewnątrzboskim „My” Ojca i Syna: „pochodząc od obu, jest ich subsystującym ‘My’”⁴⁰.

Obustronne i całkowite bycie dla siebie Ojca i Syna Balthasar pojmuje dynamicznie, tzn. akt poświęcenia się Ojca rodzi odwzajemnienie ze strony Syna, co „sprawia” zespolenie ich miłości przez „pojawienie się” Ducha Świętego, który z kolei staje się „inspiratorem” jeszcze większej miłości. Dlatego w Bogu miłość jest nieustannym i coraz większym cudem już ze względu na dar z siebie ze strony Ojca. Ten cud dopełnia się w Duchu Świętym właśnie jako nadobfitość miłości. W swym byciu-coraz-więcej jest On niemożliwym do pojęcia ani do zdobycia szczytem absolutnej miłości. Wskutek tego wyrażenie *Deus semper maior* mówi o Bogu nie tylko w stosunku do nas, ale

³⁵ G. L. Müller, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 474.

³⁶ H. U. von Balthasar, *W pełni wiary. Wybór tekstów*, Kraków 1991, s. 269.

³⁷ H. U. von Balthasar, *W pełni...*, s. 267. Trzeba pamiętać, że tajemnica Ducha Świętego w ujęciu Balthasara zawiera dwa aspekty: duchową istotę Boga i konkretną osobowość Ducha Świętego. Więcej na ten temat: K. J. Wallner, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Wien 1992 (Heiligenkreuzer Studienreihe, 7), s. 193–199.

³⁸ „Freilich, indem er [der Geist] auf die gegenseitige Beziehung Vater-Sohn zeigt, offenbart er zugleich das Wesen der Personen” (*Theologik*, t. 3, s. 169).

³⁹ H. U. von Balthasar, *Theologik*, Einsiedeln 1985, t. 2, s. 141.

⁴⁰ „Aus beiden hervorgehend als ihr subsistierendes ‘Wir’, atmet der gemeinsame ‘Geist’, der die unendliche Differenz zugleich offenhaltend (als Wesen der Liebe) besiegelt und, als der eine Geist beider, sie überbrückt” (*Theodramatik. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, t. 3, s. 301). Balthasar jest krytyczny wobec ujęcia Ducha Świętego jako osobowego „My” i jako jednej osoby w dwu osobach zaproponowanego przez H. Mühlena (*Der Geist als Person*, Münster 1966, wyd. 2, s. 155 nn., 168, 240). Zob. K. J. Wallner, *Gott als Eschaton...*, s. 202.

także do Niego samego⁴¹. O cudzie nieustannie przewyższającej się miłości Balthasar wyraża się w słowach, które przypisuje Duchowi Świętemu jako wyraz Jego osobowej „samoświadomości”: „teraz nasza miłość scala się i – o cudzie, nieoczekiwanie – wydaje z siebie wspólnego Ducha miłości jako trzeciego, jako owoc i świadka oraz wiecznego inspiratora naszej miłości”⁴². Duch Święty pochodzi z zespolenia (*Zusammenschlag*) hipostatycznych aktów Ojca i Syna w jedną Bożą istotę coraz większej i niezgłębionej miłości. To „zespolenie” oznacza, że Boży Duch miłości wkracza w to, co „osobowe”, w swego rodzaju *ponadistotowość*. Owo „ponad” (*Über*) odgrywa bardzo dużą rolę w myśleniu Balthasara o Duchu Świętym⁴³. Cud wewnątrzboskiej miłości konkretyzuje się jako ponadliczbowy „Trzeci”, staje się On „drugim Odrębnym”. Balthasar nalega, że Ducha Świętego należy pojmować jako konkretne „Naprzeciw” w stosunku do jednoczenia miłości Ojca i Syna⁴⁴. Analogią pochodzenia („powstawania”) Ducha Świętego w ujęciu Balthasara jest biologiczna płodność⁴⁵.

Przy takim rozumieniu pochodzenia i tożsamości Ducha Świętego niełatwo jest dać zwięzłą odpowiedź na pytanie o różnicę między odwiecznymi aktami rodzenia i tchnienia. Wydaje się bowiem, że sam Balthasar świadomie nie chciał wchodzić w tę kwestię. Szukając odpowiedzi na pytanie „Kim jest Duch Święty?” wyraża on przekonanie, że zbyteczne jest „łamanie sobie głowy”, czy Ojciec i Syn tworzą jedną zasadę pochodzenia Ducha Świętego albo czy istotowa miłość w akcie czynnego tchnienia może stać się znamieniem osoby Bożej. Jego zdaniem jest to bez znaczenia, ponieważ do Ducha Świętego można się zbliżyć jedynie ujmując Go w dwu nierozdzielnych aspektach: jako (subiektywną) więź Ojca i Syna oraz jako potwierdzający tę więź (obiektywny) owoc ich miłości⁴⁶. Balthasar nie abstrahuje od tradycyjnych pojęć teologicznych wyrażających tożsamość Ducha Świętego: Duch Święty pochodzi od Ojca *principaliter* (Tertulian, Augustyn) albo *immediate* (Tomasz z Akwinu)⁴⁷. Pochodzenie to jednak nie jest czystą relacją w pojęciu św. Tomasza, według którego relacja ma swój

⁴¹ „[...] dann vollendet sich dieses Wunder im Heiligen Geist, der gerade als der Überschwang der Liebe, in ihrem Je-Mehr-Sein der unfaßbare und unüberschreitbare Gipfel der absoluten Liebe ist: *Deus semper maior* nicht nur für uns, sondern für Gott selbst” (*Theologik*, t. 3, s. 146).

⁴² H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje o Składzie apostolskim*, Kraków 1997, s. 85 n.

⁴³ K. J. Wallner, *Gott als Eschaton...*, s. 204.

⁴⁴ Tamże, s. 205.

⁴⁵ Tamże, s. 206. Na temat Ducha Świętego jako dynamiki Bożej miłości w ujęciu Balthasara zob.: J. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 104–109.

⁴⁶ *Theologik*, t. 3, s. 146.

⁴⁷ Tamże, s. 147.

kres (*terminus*). Duch Święty jest kimś więcej niż wzajemnym odniesieniem się do siebie Ojca i Syna. On jest zsubstancjalizowanym darem. Duch Święty jest więc Darem nie tylko dla nas, ale przede wszystkim jest istotowym Darem w samym Bogu⁴⁸.

Pomimo wspomnianej powściągliwości samego Balthasara można podejmować próbę odpowiedzi na pytanie o różnicę między aktami rodzenia i tchnienia, oczywiście na tyle, na ile jest to możliwe w świetle jego opisu wewnątrztrynitarnej miłości. Balthasar mówi o jednym akcie samowyzbycia się (*Selbsthingabe*) Ojca jako miłości, przez co staje się On źródłem dla Syna. Natomiast nie mówi on, jak się wydaje, o analogicznym akcie będącym źródłem Ducha Świętego, ponieważ – co wydaje się zrozumiałe – miłość może być tylko jedna. Zatem akt odwiecznego tchnienia czynnego jako akt Ojca w rzeczywistości niczym by się nie różnił od aktu rodzenia. Akt ten staje się aktem tchnienia „dopiero” po włączeniu się weń Syna przez odwzajemnienie miłości w stosunku do Ojca. Źródło pochodzenia Ducha Świętego nie znajduje się więc w Ojcu ani w Synu, ale „pomiędzy” Nimi, w ich wzajemnej miłości. Taki wniosek zdaje się wynikać ze zdania Balthasara, w którym stwierdza, że miłość między Ojcem i Synem jest „przyczyną” Ducha Świętego i Bóg jako miłość objawia się właśnie w Duchu Świętym⁴⁹.

Na podstawie przytoczonych wyżej opinii Balthasara na temat Ducha Świętego nasuwa się wniosek, że jego poglądy są bliskie poglądom Durrwella. Choć Balthasar krytycznie odnosi się do jego opinii wyrażonych w cytowanym wyżej dziele o Duchu Świętym ze względu na osłabienie trynitarnej *taxis* (kolejność, porządek osób Bożych)⁵⁰, to jednak pragnie rozwijać podjętą przez niego myśl. Jest to myśl wyrażona również przez W. Kaspera, który twierdzi, że tylko w zjednoczeniu Ojca i Syna Duch Święty może być rozumiany jako osoba pochodząca z więzi wolności w ich miłości, jako „środowisko” („*das Medium*”) dla Syna posłanego przez Ojca⁵¹. Można więc, jak się wydaje, zaryzykować wniosek, że w ujęciu Balthasara różnica między aktem rodzenia i aktem tchnienia jest analogiczna do wspomnianego wyżej subiektywnego i obiektywnego aspektu subsystencji Ducha Świętego. Subiektywnie dla Ojca istnieje jeden akt samowyzbycia się (całkowitego daru z siebie, *Selbsthingabe*), obiektywnie zaś „owocem” tego aktu jest Syn i Duch Święty.

⁴⁸ Tamże, t. 3, s. 147 n.

⁴⁹ „[...] die Liebe zwischen Vater und Sohn Ursprung des Geistes wäre und Gott als Liebe eigentlich erst im Heiligen Geist hervorträte” (*Theologik*, t. 3, s. 147).

⁵⁰ „Man könnte befürchten, daß Durrwells Trinitätslehre die trinitarische „Taxis” nicht hinreichend wahr, trotz gegenteiliger Versicherung” (*Theologik*, t. 3, s. 50).

⁵¹ *Theologik*, t. 3, s. 51 n.; W. K a s p e r, *Jesus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 260.

Przedłużenie aktu rodzenia

Punktem wyjścia do rozważań o różnicy między odwiecznym rodzeniem i odwiecznym tchnieniem w ujęciu J. Galota jest objawiona prawda, że źródłem życia dla człowieka jest nie tylko Chrystus (J 14, 6), ale również Duch Święty (J 7, 37–39)⁵². Choć życie jest osobową własnością Chrystusa i Ducha Świętego, to jednak posiadają je i przekazują w różny sposób. Sposób posiadania i przekazywania życia przez Chrystusa i przez Ducha Świętego Galot wyraża ogólnie w kategoriach zewnętrżności i wewnętrzności: w Chrystusie przez zmartwychwstanie objawiła się pełnia życia Bożego, przez Ducha Świętego zaś to życie Boże wnika w życie konkretnego człowieka i sprawia, że Chrystus żyje w sercu chrześcijanina⁵³. Różnice w posiadaniu i przekazywaniu życia w dziejach zbawienia wskazują na różnice między odwiecznym rodzeniem i tchnieniem. Zdaniem Galota Duch Święty w objawieniu określany jest nie tylko jako miłość Boża, ale również jako Duch ożywiający. Tchnienie Ducha Świętego odznacza się tchnieniem życia, które wytryska z intymnego życia Ojca i Syna. W Duchu Świętym zaznacza się nieskończona głębia i integralne bogactwo wewnętrznego życia Bożego. Równocześnie tchnienie to jest tchnieniem prawdy, ponieważ Ojciec i Syn przekazują Mu całą prawdę o sobie, dzięki czemu jest On Duchem prawdy dla wierzących. Jest to także tchnienie mocy, bo Ojciec i Syn w Duchu Świętym objawiają swą moc⁵⁴.

Rodzenie i tchnienie jako akty przekazywania życia inspirowane przez miłość różnią się między sobą tym, że tchnienie jest kontynuacją rodzenia. Zdaniem Galota osoby Ojca i Syna są w pełni ukonstytuowane dopiero przez ich relację tchnienia Ducha Świętego. Przekazywanie życia w akcie rodzenia dopełnia się przez jeszcze pełniejszy przekaz w akcie tchnienia. W akcie tchnienia Ojciec staje się jeszcze intensywniej Ojcem przez miłość, którą okazuje Synowi, Syn zaś staje się pełniej Synem przez miłość, którą okazuje Ojcu⁵⁵. Zatem przez rodzenie Ojciec daje początek podobnemu do siebie Synowi, który „staje” wobec Niego twarzą w twarz. Akt rodzenia oznacza akt skierowany na zewnątrz osoby Ojca, chociaż pozostaje on w Nim. Natomiast akt tchnienia jakby odwraca ten kierunek w tym sensie, że w nim Ojciec zbliża się do Syna i jednoczy się z Nim w sposób jeszcze pełniejszy, tak dalece, że scala się z Nim, tworząc osobę Ducha Świętego, osobę wspólnoty. W ten sposób obaj tchną Ducha Świętego jako jedność ich życia, ich prawdy, ich mocy. Tchnienie polega więc na ruchu interio-

⁵² J. Galot, *L'Esprit Saint...*, s. 245.

⁵³ Tamże, s. 246.

⁵⁴ Tamże, s. 253 n.

⁵⁵ „Dans la spiration, le Père devient plus intensément Père par l'amour qu'il porte au Fils, et le Fils devient plus intégralement Fils par l'amour qu'il porte au Père” (J. Galot, *L'Esprit Saint...*, s. 256).

ryzacji, na dopełnieniu jedności⁵⁶. Ruch zmierzający do interioryzacji odpowiada osobowym cechom Ducha Świętego znanym z dzieła zbawienia. Duch Święty sprawia, że prawda, moc, miłość i życie Boże przenikają do wnętrza ludzkiego serca. Również na płaszczyźnie wewnętrzznego życia Bożego zachodzi podobna interioryzacja, ponieważ „Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2, 10).

Zbawcze zaangażowanie Syna i Ducha Świętego uwydatnia różnicę między rodzeniem i tchnieniem. We wcieleniu można dostrzec odzwierciedlenie erupcji Syna z łona Ojca, które realizuje się w czasie przez ludzkie zrodzenie będące obrazem odwiecznego zrodzenia. Syn „wypływa” poniekąd na zewnątrz Bożego bytu, aby objawić Bożą moc i Boże życie. Duch Święty pełni natomiast inną misję. Polega ona na gromadzeniu ludzkości w celu budowania żywej wspólnoty. Refleksja teologiczna dążąca do rozróżnienia i do pokazania różnic między aktami rodzenia i tchnienia pozwala nam lepiej zrozumieć, w jaki sposób żyjemy życiem Chrystusa w Duchu Świętym⁵⁷. Oba odwieczne akty, zdaniem Galota, można zilustrować przy pomocy okręgu. Przez akt rodzenia otwiera się krąg Bożego życia, natomiast przez akt tchnienia krąg ten się zamyka. Inną analogią mogą być otwierające się i obejmujące ramiona. Akt rodzenia odpowiadałby gestowi życzliwego otwarcia ramion, zaś gest tchnienia – gestowi przygarnięcia⁵⁸.

Przytoczona koncepcja rodzi następujące spostrzeżenia. Jeśli tchnienie jest „przedłużeniem” aktu rodzenia, to w takim razie akt tchnienia jako akt Ojca nie różni się od aktu rodzenia, podobnie jak w ujęciu Balthasara. Różnicę „wprowadza” zaangażowanie się Syna. Włączenie się Syna nadaje aktowi Ojca charakter tchnienia. „Przedłużenie” aktu rodzenia nie wydaje się dość wyraźnie podkreślać różnicy między rodzeniem i tchnieniem. Drugie spostrzeżenie dotyczy doskonałości miłości. Nie ulega wątpliwości, że język, którym posługuje się omawiany opis, jest analogiczny. Niemniej jednak mówienie o tchnieniu jako jeszcze doskonalszym akcie miłości sugeruje, że miłość Ojca wyrażona w akcie rodzenia nie jest w najwyższym stopniu doskonała. To z kolei mogłoby prowadzić do odwróconego subordynacjonizmu, polegającego na podporządkowaniu Syna Duchowi Świętemu pod względem doskonałości miłości.

Próba odpowiedzi – dwie formy miłości

Przytoczone próby rozwiązania problemu różnicy między odwiecznymi aktami rodzenia i tchnienia są inspirujące, ale równocześnie

⁵⁶ J. Galot, *L'Esprit Saint...*, s. 257.

⁵⁷ Tamże, s. 258.

⁵⁸ Tamże, s. 258.

rodzą nowe pytania. Czy trudności w określeniu tej różnicy są wyłącznie konsekwencją niedostępności tajemnicy, czy zastosowania do jej wyrażenia wyłącznie pojęcia miłości, czy też ewentualnie uproszczonego pojmowania samej miłości?

To prawda, że Bóg „zamieszkuje światłość niedostępną” i żaden z ludzi Go „nie widział ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6, 15; por. J 1, 18), ale gdy On „w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 2), teologia ma prawo wnikać w to, co zostało objawione i wyrażać przekazane treści w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka. Czyż miłować Boga całym sercem (por. Mk 12, 30) nie oznacza również rozważania w sercu (por. Łk 2, 19), które sprawia, że rośnie „zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazanych” (KO 8c)?

Nie ulega wątpliwości, że w objawieniu Bożym miłość nie jest jedynym pojęciem wyrażającym niedostępne tajemnice Trójjedynego. Widać to na przykład w Pierwszym Liście św. Jana, gdzie zdanie „Bóg jest miłością” (4, 8.16) następuje po zdaniu „Bóg jest światłością” (1, 5). W podsumowniu swego cennego studium na temat światła i miłości we wspomnianym Liście J. Chmiel stwierdza, że formuła „Bóg jest światłością” może być właściwie rozumiana jedynie w powiązaniu z analogiczną formułą „Bóg jest miłością”. Obie formuły uzupełniają się nawzajem. Bóg będący miłością objawiając się człowiekowi staje się jego światłością⁵⁹. Zasygnalizowane wyżej trudności w odróżnieniu aktu tchnienia od aktu rodzenia jako odwiecznego aktu Ojca mogą być konsekwencją pominięcia innych pojęć komplementarnych w stosunku do pojęcia miłości.

Pomimo wielości pojęć zawartych w objawieniu Bożym wyrażających tajemnice wewnętrznego życia Bożego prawdą jest, że miłość jest pojęciem, które najlepiej je opisuje. Według W. Breuninga miłość jest fundamentalnym pojęciem teologicznym, które najwyraźniej i najgłębiej odsłania istotę Boga⁶⁰. Konieczne jest więc uwzględnienie wszystkich możliwych do zastosowania aspektów rzeczywistości miłości. Nie ulega bowiem wątpliwości, że ta rzeczywistość jest wewnętrznie zróżnicowana. Pomijanie tego faktu może być źródłem omawianej trudności.

Według R. Costego ideę chrześcijańskiej miłości wyrażają dwa greckie słowa: *philein* i *agapân*. Pierwsze o dużym ładunku emocjonalnym było używane głównie do oznaczenia więzi rodzinnej i przyjaźni. Drugie natomiast oznaczało rozumny i wolny wybór podyktowany szacunkiem, angażujący poznanie i ocenę wartości. Podobnie jest w języku łacińskim, o czym poświadcza Cynceron cytowany przez

⁵⁹ J. Chmiel, *Lumière et charité d'après la Première Épître de saint Jean*, Rome 1971, s. 243.

⁶⁰ W. Breuning, *Liebe*, [w:] W. Beinert (Hrsg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg–Basel–Wien 1997, s. 347.

Costego: *caritas* odnosi się do rodziców, do ojczyzny, do wielkich ludzi; natomiast *amor* odnosi się do małżonków, dzieci, braci, krewnych⁶¹. Jeśli chodzi o Nowy Testament, to trzeba zauważyć, że występują w nim oba terminy na wyrażenie wewnątrztrynitarnych relacji: „Ojciec bowiem miłuje (*philei*) Syna i ukazuje Mu wszystko, co sam czyni” (J 5, 20); „Ojciec miłuje (*agapâ*) Syna i wszystko oddał w Jego ręce” (J 3, 35). Jednak czasownik *philéo* tylko dwa razy został użyty na określenie czynności Ojca (J 5, 20; 16, 27), w pozostałych przypadkach opisujących relacje Ojciec-Syn używany jest czasownik *agapáo*⁶².

Jeśliby przyjąć przytoczone wyżej rozróżnienie i odnieść je do wewnątrztrynitarnych relacji, to wydaje się, że mogłoby ono przybliżyć rozwiązanie problemu różnicy między aktami rodzenia i tchnienia. Czynność *philéo*, wyrażająca postawę rodziców wobec dzieci (por. Mt 10, 37) pełną uczucia troski i poświęcenia, odniesiona do relacji Ojciec-Syn może wyrażać ten akt miłości, w którym Ojciec odwiecznie przekazuje wszystko Synowi, wskutek czego może On czynić wszystko to, co czyni Ojciec (por. J 5, 20). Natomiast czynność *agapáo* wyrażająca postawę pełną poświęcenia dla bliźniego odniesiona do relacji Ojciec-Duch Święty może wyrażać ten akt miłości, w którym Ojciec wraz ze Synem (lub przez Niego) przekazuje siebie Duchowi Świętemu, wskutek czego Duch Święty jest Duchem jedności Ojca i Syna, a dany Kościołowi rozlewa miłość w sercach jego członków (por. Rz 5, 5). Pełna uczucia miłość łącząca członków rodziny wydaje się lepszą analogią miłości wyrażającej wewnątrztrynitarną relację między Ojcem i Synem niż pełna poświęcenia miłość człowieka oddającego życie za nieznanego (św. Maksymilian Kolbe). Taka miłość może zaś lepiej oddawać relacje między Duchem Świętym a Ojcem wraz ze Synem. Wyrazem zażyłości Syna wcielonego i Ojca jest wołanie *Abbá* w godzinie trwogi (Mk 14, 36), zaś wyrazem drugiej formy miłości może być wołanie *Abbà* zanoszone w sercach wierzących przez Ducha Świętego (por. Ga 4, 6).

Oprócz dwóch fundamentalnych form ludzkiej miłości znanych z doświadczenia istnieje, jak się wydaje, jeszcze wyraźniejsza analogia do wewnątrztrynitarnych relacji miłości. Objawienie Boże dostarcza nam informacji o dwóch formach miłości samego Boga do stworzeń. Jest to miłość, która jest motywem dzieła stworzenia, oraz miłość, która jest motywem dzieła zbawienia (nowego stworzenia). W komentarzu na temat pojęcia miłości u św. Augustyna H. Kuhn i K.-H. Nuser zauważyli, że ukryta w głębokościach Trójcy Świętej miłość poj-

⁶¹ R. Coste, *Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*, Rzym-Lublin 1992, s. 18 n.

⁶² Por. R. Popowski, *Wielki słownik polsko-grecki Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, nr 25 i 5219. Pomijamy tu rozważanie wniosków wynikających z zasygnalizowanego faktu.

mowana jako jedność obdarowywania i przyjmowania objawia się na zewnątrz w dwu aktach dramatu stworzenia i odkupienia⁶³. Takie rozróżnienie aktów miłości Boga pozwala sformułować następującą analogię. Akt miłości objawiony w dziele stworzenia, którego ukoronowaniem jest stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26), może być rozumiany jako analogia odwiecznego aktu rodzenia, którego „rezultatem” jest umiłowany Syn będący „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15) i „odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3). Zaś akt miłości objawiony w dziele zbawienia, którego ukoronowaniem jest zgromadzenie sprawiedliwych „w Kościele powszechnym u Ojca” (KK 2), może być rozumiany jako analogia odwiecznego tchnienia, którego „rezultatem” jest jedność Ojca i Syna (por. J 10, 30), a której obrazem może być jedność pierwotnego Kościoła (Dz 4, 32).

Proponowana analogia stworzenia-zbawienia, jak każda inna, ma swe wady i zalety. Do wad należy niewątpliwie niebezpieczeństwo arianizmu, polegające na porównywaniu odwiecznego aktu rodzenia do aktu stwarzania, co w konsekwencji może sugerować podobieństwo Syna do stworzenia. W analogii chodzi jednak nie tyle o określenie istoty odwiecznych aktów, co o wyrażenie różnicy między nimi. Analogię można by sformułować następująco: różnica między aktem rodzenia i tchnienia jest analogiczna do różnicy między aktem pierwszego i drugiego stworzenia. Pierwsze stworzenie wyraża wyjście Stwórcy „poza siebie” w akcie udzielania istnienia, zaś drugie stworzenie wyraża przyjęcie „do siebie” istot obdarzonych istnieniem (odnowienie wszystkich rzeczy, Dz 2, 31), co zresztą nawiązuje do idei zawartych w wyżej przedstawionych koncepcjach. Następnie, trzeba również pamiętać, że akt stworzenia jest aktem całkowicie wolnej woli Stwórcy, podczas gdy akt rodzenia nie jest ani doborowolny, ani z konieczności (DS 526).

Do zalet analogii stworzenia-zbawienia należy, jak się wydaje, to, że wyraźniej podkreśla omawianą różnicę, nie rezygnując z pełnej aktywności Ojca w akcie tchnienia. Analogię trzeba rozumieć szeroko, tzn. akt stwórczy nie odzwierciedla tylko aktu rodzenia, ponieważ w opisie aktu stworzenia człowieka zawarta jest analogia do aktu tchnienia („Tchnął w jego nozdrza tchnienie życia”, Rdz 2, 7), zaś w opisie dzieła zbawienia odnaleźć można analogię do stworzenia („Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste”, Ps 51, 12; por. Ez 36, 26; 2 Kor 5, 17). To wzajemne przenikanie się aktów miłości stwórczej i mi-

⁶³ „Ohne durch einen Mangel genötigt zu sein, tritt diese im Ursprung unzugängliche Liebe in zwei Akten nach außen und bringt das Schöpfungs- und Erlösungsdrama hervor” (H. Kuhn, K.-H. Nusser, *Liebe*, [w:] J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart 1980, t. 5, s. 299).

łości zbawczej jest konsekwencją „równoczesności” aktów rodzenia i tchnienia, ponieważ w Trójcy Świętej nic nie jest wcześniejsze ani późniejsze (DS 75; por DS 531). Inną zaletą tej analogii, być może najcenniejszą, jest znacznie większe podobieństwo między desygnatami niż w innych przypadkach, ponieważ czynności stwarzania i zbawiania są czynnościami samego Boga, a nie stworzeń, jak w przypadku analogii odwołujących się do czynności ducha stworzonego – poznanie-wola, obdarowywanie-przyjmowanie. Wnikanie w treść objawienia Bożego na temat pierwszego i drugiego stworzenia oraz odkrywanie podobieństw i różnic między nimi może pomóc w zrozumieniu podobieństw i różnic między aktami odwiecznego rodzenia i odwiecznego tchnienia.

LA DIFFERENZA TRA GLI ATTI ETERNI DEL DIO PADRE

Riassunto

Nell'articolo si discute la differenza tra la generazione del Figlio e la spirazione dello Spirito Santo che sono atti eterni del Dio Padre. I padri della Chiesa si rendevano conto della sua esistenza, però non trovavano modo per esprimerla. Per San Tommaso d'Aquino la differenza tra la generazione e la spirazione è assai evidente ed è simile a quella tra il conoscere e l'amare.

Nella teologia trinitaria contemporanea si notano alcuni tentativi di risolvere la questione della differenza. Secondo F.-X. Durrwell lo Spirito proviene dalla generazione del Figlio. Egli è proprio questa generazione, ciò significa che non vi è alcuna differenza tra la generazione e la spirazione. K. Rahner parla di due modi dell'autocomunicazione di Dio (*Selbstmitteilung Gottes*), ciò permette di concepire la spirazione come atto del ritorno da sé (*Zu-sich-selbst-kommen*). Nella teologia trinitaria di H. U. von Balthasar fondata sul concetto del dramma dell'amore lo Spirito Santo appare come „sempre di più” (*Je-Mehr*) dell'amore che unisce il Padre e il Figlio. La spirazione sarebbe il loro unirsi nell'amore, perciò lo Spirito Santo diventa in un certo modo il „Noi” del Padre e del Figlio. Infine J. Galot concepisce la spirazione come prolungamento della generazione. La differenza tra la generazione e la spirazione consiste nel fatto che la prima è un'azione diretta verso esterno della persona agente, mentre la seconda è un'azione diretta verso l'interno di essa.

Come conclusione dell'articolo si propone di prendere in considerazione il fatto che nell'esperienza umana vi sono due forme dell'amore: amore familiare e l'amore del prossimo. Queste due forme dell'amore trovano espressione nei termini greci di *philéo* e *agapáo*. L'amore del padre per i figli sarebbe immagine della generazione, mentre l'amore del prossimo sarebbe immagine della spirazione. Un'altra analogia risulta dall'opera della creazione e della salvezza. La differenza tra la generazione e la spirazione sarebbe simile a quella che esiste tra l'opera della creazione e l'opera della salvezza.