

Piotr Liszka

Pochodzenie Ducha Świętego według Tradycji wschodniej

Wrocławski Przegląd Teologiczny 11/1, 89-115

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. PIOTR LISZKA CMF

POCHODZENIE DUCHA ŚWIĘTEGO WEDŁUG TRADYCJI WSCHODNIEJ

W świętej Tradycji wschodniej (greckiej) procesy wewnątrz Boga Trójjedynego są obiektem zainteresowania w tym celu, aby za ich pomocą scharakteryzować właściwości personalne każdej z Osób Bożych. W refleksji teologicznej dotyczącej tajemnicy wnętrza Boga nacisk nie jest położony na tym, co łączy, co jednoczy, lecz raczej na Osobach, które są ze sobą związane. Każda relacja dotyczy czegoś łączonego z innym, czyli kogoś w odniesieniu do innego oraz tego, co łączy. Tradycja zachodnia interesuje się bardziej jedną jedyną substancją, która jest spoiwem dla Trzech Osób. Tradycja Wschodnia interesuje się samymi Osobami, Ich właściwościami osobistymi, które tylko do danej Osoby należą i wyróżniają Ją od innych, czyli tymi specyficznymi właściwościami, których nie posiadają pozostałe dwie Osoby.

Tajemnica łączności międzyosobowej w Bogu określana jest w Tradycji greckiej słowem *ekporeuetchai*, które w języku polskim tłumaczone jest na słowo *pochodzić*. Słowo to w potocznym języku greckim posiada wiele różnych znaczeń. Również w teologii rozumiane jest ono wielorako, w zależności od tego, czy tekst, w którym występuje, dotyczy płaszczyzny historiozbawczej, czy płaszczyzny wewnętrznej tajemnicy Boga. Wielorakość rozumienia powiększa się ponadto jeszcze w tłumaczeniach na obce języki. Jedno i to samo słowo może być oznaczane w innym języku różnymi słowami, których pole semantyczne nie pokrywa się z polem semantycznym terminu oryginalnego i może być węższe lub szersze. W zależności od słów stosowanych w tłumaczeniach z oryginału na inne języki powstaje cały szereg różnych nowych znaczeń, skojarzeń, intuicji, które nie zawsze przyczyniają się do wyostrenia i pogłębienia zrozumienia, a odwrotnie, mogą przy-

czynić się do rozmycia znaczenia pierwotnego, do jego zniekształcenia, a nawet mogą skierować myśl w kierunku niezgodnym z zamiarem tekstu źródłowego. Pojawia się swoista pajęczyna powiązań i znaczeń, którą trzeba rozszyfrować w odpowiednim horyzoncie hermeneutycznym.

W trynitologii zachodniej słowo *pochodzenie* wyznacza dwie relacje: tchnienie czynne i tchnienie bierne. Samo pochodzenie jest tam pojęciem na tyle nieostrym, że nie pozwala zbyt dokładnie określić, na czym ono polega. Tym bardziej nie pozwala jasno określić cech charakterystycznych Osoby pochodzącej. Natomiast w trynitologii wschodniej odpowiadające mu słowo *ekpóreusis*, tłumaczone w języku polskim na słowo *pochodzenie*, jest bardzo precyzyjne, jednoznaczne. Wyznacza ono dokładnie jedną, tylko jedną więź, która wiąże Ducha Świętego tylko z jedną Osobą: tylko z Ojcem, ewentualnie „przez Syna”. Tradycja wschodnia nie mówi o dwóch relacjach wynikających z tego pochodzenia. Pochodzenie jest czymś całościowym, integralnym. Nie może być rozdarte na bierne i czynne. W Tradycji wschodniej pochodzenie jest zarówno czynem Ojca, jak też czynem Ducha Świętego.

Wydawało się, że postawy przyjęte w tych dwóch liniach myślenia są radykalnie przeciwstawne, absolutnie nie do pogodzenia. Panowało przekonanie o istnieniu bariery nie do pokonania. Okazało się jednak, że Kościół katolicki po prostu przyjął dorobek Tradycji wschodniej jako własny. Jednakże nie zrezygnował przy tym z dorobku własnego, wypracowanego przez prawie dwa tysiące lat. Obecnie nie ma miejsca na polemikę pomiędzy tymi dwoma ujęciami. Może się natomiast pojawić sytuacja ataków jednostronnych, gdy teologowie innych opcji będą domagać się zrezygnowania przez Kościół z własnej Tradycji i ograniczenia się jedynie do przyjęcia innej, która była rozwijana przez jakiś okres poza nim. Kościół katolicki ze swej strony nie domaga się, by Kościoły wschodnie zrezygnowały ze swej Tradycji, lecz przyjmując ją jako swoją, dostrzega jej ogromną wartość. Po wiekach polemik nastąpiła możliwość wspólnej pracy zmierzającej do pogłębienia i usystematyzowania chrześcijańskiej myśli teologicznej w jedną całość. Trzeba wielkiego wysiłku, aby realnie wprowadzić w problematykę wszystkich wierzących, wyjaśnić im, na czym obie Tradycje polegają, i ukazać korzyści płynące z przyjęcia *ekpóreusis*. Wiążąc Tradycję zachodnią i wschodnią, o wiele wyraźniej można powiązać wszystkie traktaty teologiczne z traktatem o Trójcy Świętej, głębiej wyjaśnić różne trudne zagadnienia, takie jak np. macierzyństwo Boga Ojca, a nawet wprowadzić nowe zagadnienia, takie jak np. relacja Maryi z Pierwszą Osobą Boską „na linii *ekpóreusis*”. Nade wszystko można wzbogacić refleksję nad Pierwszą Osobą Trójcy poprzez zwrócenie uwagi na Jej właściwości wykraczające poza „bycie Ojcem”.

1. Stosowanie terminu *ekpóreusis* oraz słów od niego pochodzących

1.1. Uwagi ogólne

Ekpóreusis (łac. *processio*) użyte jako słowo oznaczające relację fundamentalną między Ojcem a Duchem Świętym, jest tłumaczone np. na język włoski przez słowo *processione*, które jest odpowiednikiem polskiego słowa *pochodzenie*¹. Wyraża ono nie tylko specyficzną więź między Ojcem i Synem a Duchem Świętym, lecz również swoistą metaróżnicę pomiędzy relacją łączącą Ojca z Synem, a więzią łączącą Ojca (i Syna) z Duchem Świętym. Duch Święty jest Tchnieniem wychodzącym od Ojca poprzez swoisty proces². Słowo *ekpóreusis* określające ten proces w mentalności wschodniej posiada sens wybitnie personalny. Za niewłaściwe uznawane jest stosowanie tego terminu dla mówienia jedynie o boskiej esencji.

W wieku XIII, po unii lyońskiej, którą krytykowali nie tylko tacy zagorzali przeciwnicy *Filioque*, jak Lossky, ale nawet teologowie katolicy tej miary, co Y. Congar, pojednawcze dzieła pisał teolog wschodni, Grzegorz z Cypru³. Przyznawał on, że w Tradycji wschodniej termin *ekpóreusis* może być kojarzony nie tylko z właściwościami personalnymi, lecz również z esencją, którą przekazuje Ojciec Duchowi Świętemu. Objawienie nie dotyczy informacji o działaniach i właściwościach Osób, lecz o Nich samych, istniejących realnie i będących jednym Bogiem. Grzegorz był redaktorem pisma „Tomos”, poprzez które synod w Konstantynopolu (1285) dał odpowiedź na orzeczenia Soboru Lyońskiego. W owym orzeczeniu synodalnym Grzegorz tłumaczył swoje poglądy tym, że Duch otrzymuje za pomocą *ekpóreusis* od Ojca swoje istnienie hipostatyczne. Dlatego też, pomimo że pochodzi tylko od Ojca, prawdziwym jest też fakt, co jest zgodne Tradycją łacińską i aleksandryjską, że jaśniej i manifestuje się On wiecznie poprzez pośrednictwo Chrystusa. Grzegorz z Cypru nie wykluczał esencjalnej interpretacji tego terminu⁴. Swoje przemyślenia sformułował w taki sposób, by umożliwił pogodzenie schematu wschodniego z zachodnim. Głosił on, że Duch Święty posiada swoje *ekpóreusis* jako właściwość ontyczną, na miarę boskości, czyli nie w sensie procesu, ruchu, lecz w sensie czegoś istotowego. Tym samym można tym greckim terminem objąć również Drugą Osobę, mówiąc, że Duch Święty pochodzi od Ojca

¹ Por. B. Mondin, *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, Bologna 1993, s. 406.

² Por. tamże, s. 127.

³ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego. Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie* (*Ap 22,1*), t. III, Warszawa 1996, s. 96.

⁴ Por. O. Clément, *Gregoire de Chypre. De l'ekporèse du Saint-Esprit*, w: „Istina” 17 (1972), s. 446.

„przez Syna”⁵. Grzegorz starał się dotrzeć do całej Tradycji patrystycznej, a nawet do danych biblijnych, unikając zbyt daleko idącego kompromisu z łacinnikami, a także wystrzegając się zamkniętego tradycjonalizmu⁶. Pragnął on jedności myśli wschodniej z Tradycją zachodnią. Dlatego nie odrzucał *Filioque*, lecz starał się usytuować je w wizji syntetycznej, prawdziwie „katolickiej”⁷.

Myśl Grzegorza z Cypru, którą później podjęli Grzegorz Palamas, J. Bryenios, O. Clément i inni teologowie prawosławni, tworzy linię pneumatologii bizantyńskiej, która nie jest jeszcze w teologii Zachodniej należycie znana, aczkolwiek w ostatnich latach drugiego tysiąclecia stała się obiektem zainteresowania teologów i filozofów⁸. Można się jednak zastanawiać nad tym, czy jego określenie „ekporeza istotowa” nie może też być interpretowane w przeciwnej opcji, czyli personalistycznie w sposób radykalny, jako informacja o tym, co z właściwości Ojca otrzymuje Duch Święty jako Osoba. Jeżeli Ojciec przekazuje coś z istotnych cech ojcostwa Bożego, to znaczy, że Duch Święty posiada o wiele więcej wspólnych cech z Ojcem niż Syn. Dokonujący się ciągły rozwój teologii biblijnej i patrystycznej, który w ostatnich latach był szczególnie widoczny, powinien dostarczyć nowych informacji i możliwości metodologicznych, które pozwolą nie tylko na precyzyjne odczytanie starożytnych i średniowiecznych tekstów, lecz przyczynią się skutecznie do prac nad tworzeniem wielkiej integralnej pneumatologii eklezjologicznej.

Ważnym zadaniem pneumatologii początków trzeciego tysiąclecia jest zbadanie pola semantycznego greckiego terminu *ekpóreusis*, najpierw w jego istotnym znaczeniu, w odniesieniu do Ojca, a następnie w jego znaczeniu drugorzędym, którego jednak nie można pominąć milczeniem, w odniesieniu do Syna. Pierwszorzędną rolą słowa greckiego *ekpóreusis*, stosowanego do wyrażania więzów między Osobami Trójcy Świętej już w tekstach biblijnych, jest charakteryzowanie relacji między Ojcem a Duchem Świętym jako Osobami. Oznacza to wyraźne sprecyzowanie specyfiki tej relacji oraz opisanie Osób, które są łączone.

Istnieje ograniczona możliwość stosowania tego terminu do mówienia o jakimś swoistym współdziałaniu Syna w pochodzeniu Ducha Świętego. Natomiast całkiem niewłaściwe jest stosowanie tego słowa dla kreślenia „linii Chrystusowej” (czyli do nazywania więzi między Ojcem i Synem)⁹, aczkolwiek, jak to zostało wykaza-

⁵ Por. tamże, s. 451.

⁶ Por. tamże, s. 455.

⁷ Por. tenże, *Byzance et le concile de Lyon*, w: „Kleronomia” 7 (1975), s. 265.

⁸ Zob. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w Średniowieczu*, Poznań 1998.

⁹ Por. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana y Misterio Trinitario*, Koinonia 24, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, s. 202.

ne wcześniej, wielu teologów stosuje tę nawę również odnośnie do rodzenia Syna. Polskie słowo *pochodzenie* i łacińskie *procedere* mogą być użyte jako nazwy obu powiązań: Ojca z Duchem i Ojca z Synem. O dwóch pochodzeniach jest mowa nawet w powszechnym nauczaniu Kościoła. Nie wolno jednak używać jako wspólnej nazwy greckiego słowa *ekpóreusis*. Trzeba sobie jasno powiedzieć, że w kontekście Tradycji wschodniej taka sytuacja jest absolutnie niedopuszczalna. Nie możliwe jest dokładne sprecyzowanie owego greckiego terminu, podobnie jak nie jest łatwą sprawą sprecyzowanie innych słów dotyczących Osób Boskich. Wszystkie stosowane w teologii terminy są relatywne, to znaczy wyjaśniają się wzajemnie w kontekście całości i nie mogą być zrozumiałe, nie mogą być definiowane, nie mogą być brane pod uwagę bez pozostałych słów. Trzeba jednak przyjąć za Tradycją wschodnią, że pochodzenie Ducha Świętego nie jest przede wszystkim informacją o pierwszej przyczynie ani nawet informacją o czynie Ojca, lecz informacją o personalnych właściwościach Trzeciej Osoby. Właściwość ta – *ekpóreusis*, należna jest Duchowi Świętemu tak, jak niezrodzenie jest należne Ojcu a zrodzenie jest istotną cechą Syna¹⁰. Jeżeli więź między Ojcem i Synem, czyli rodzenie, opatrujemy również terminem *pochodzenie*, to wtedy trzeba znaleźć jakieś inne słowa na odróżnienie specyfiki trzeciej Osoby Bożej (tchnienie). W Tradycji wschodniej inne słowo jest niepotrzebne, gdyż termin *pochodzenie* odnosi się tam tylko do Trzeciej Osoby i posiada treść wyraźnie inną od treści zawierającej się w słowie *rodzenie*.

W teologii zachodniej jest mowa o relacji między Ojcem i Synem a Duchem Świętym, która powstaje na fundamencie pochodzenia i która posiada dwie odmiany. Wyróżnione zostało mianowicie tchnienie czynne, jako czyn Osób Boskich: Ojca i Syna razem, oraz tchnienie bierne, jako przyjmowanie tego działania przez Ducha Świętego. Tymczasem słowo *ekpóreusis* posiada zupełnie inne znaczenie i nie może być tłumaczone przez słowo *tchnienie*.

Greckie słowo *ekpóreusis* posiada swoje własne pole semantyczne. Może ono informować po prostu o tym, jaka jest przyczyna, punkt początkowy, czyli skąd jest Duch Święty. Może jednak oznaczać również czyn Trzeciej Osoby: wydobywanie się z Ojca lub przychodzenie do nas (termin ten posiada w odniesieniu do czynu Trzeciej Osoby inny sens na płaszczyźnie historiozbowczej, a inny jako proces wewnętrzny w Bogu). Może oznaczać czyn Ojca, poprzez który wydobywa On z siebie Trzecią Osobę Boską¹¹. Wszystkie te sensory funkcjonują w tekstach teologicznych. Nie można tłumaczyć tego słowa słowem „tchnienie”. Tchnienie

¹⁰ Por. tamże, s. 448.

¹¹ Por. *Sul Filioque. Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani*, („L'Osservatore Romano” z 13 IX 1995 r., s. 5; „Il Regno – Documenti” 19 (1995), s. 593.

jest czynem Ojca i Syna, a odbierane jest przez Ducha Świętego. Tymczasem źródłowe słowo greckie uwzględnia jeszcze możliwość czynnego działania dokonywanego przez Ducha Świętego, a przede wszystkim oznacza Jego istotną personalną właściwość.

1.2. Ważność terminu *ekpóreusis* w teologii prawosławnej

Słowo *ekpóreusis* jest to termin techniczny określający jedynie związek między Osobami Ojca i Ducha Świętego. W Tradycji greckiej określa ono tylko tyle – i nic więcej. Po obu stronach jest tylko jedna Osoba, ponadto Osoba, od której Duch Święty pochodzi jest źródłem pierwszym, absolutnym, a nie wtórnym, pośredniczącym.

Z 27 tez Bołotowa, dowiadujemy się, że związek Ducha Świętego z pozostałymi Osobami, oprócz powyższego słowa oznaczającego *pochodzenie*, może być określany również innymi słowami, takimi jak *proiesi*, *eklampei* znaczącymi *wychodzi, jaśniej* (teza 2). Duch wychodzi od Ojca przez Syna i jest promieniowany, czyli okazywany przez Syna (teza 4)¹². Bezokolicznik *proienai* oznacza czyn Ojca, który wydobywa z siebie, wywodzi z siebie, technie, jaśniej (promieniuje). Podobnie Syn wywodzi z siebie, technie, jaśniej. Natomiast słowo *ekporeuetai* posiada sens konkretny, ścisły. Nie może być pojmowane dowolnie. Zawiera ono w sobie swoisty radykalizm.

Ksawery Pikaza informuje, że O. Clémentem, że w Tradycji wschodniej nadawane jest temu słowu tylko jedno znaczenie, a mianowicie „pochodzenie od pierwszego źródła”. Duch Święty pochodzi tylko od jednego źródła – pierwszego, którym jest Ojciec. Nie można za takie źródło traktować również Syna. Tylko Ojciec jest przyczyną (*causa*) w sensie radykalnym. Dlatego w tym kontekście bez sensu jest mówienie, że Duch Święty pochodzi (*ekpóreusis*) również od Syna. Clément dopuszcza jedynie mówienie o przechodzeniu lub wychodzeniu (*proienai*) Ducha Świętego od Syna, a także o Jego promieniowaniu od Syna. Zgadza się to dokładnie z tezami Bołotowa. Ostatecznie można przyjąć, że Duch Święty otrzymuje swoją hipostazę od Ojca, aczkolwiek przyjmuje ją przez Syna¹³.

Clément nawiązuje do Lossky’ego, który przypomina, że wszelkie nazwy nadawane Duchowi Świętemu posiadają charakter apofatyczny i powinny być przewyciężone za pomocą alegoryzacji. Wskazuje on też, że pochodzenie dotyczy

¹² Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 230.

¹³ Por. X. Pikaza, *Perspectivas pneumatológicas actuales. La question del „Filioque”*: hoy, w: *El Concilio Constantinopla I y el Espíritu Santo*, Salamanca 1983, 117-193, s. 129. O. Clément, *Ne manqons pas aux bienseances pour des querelles de mots*, „Messenger” 19 (1971) 179-190, zwłaszcza strony 184-186; tenże, *L’Eglise Orthodoxe*, Paris 1965, s. 61-69.

dwóch płaszczyzn: hipostazy oraz energii, czyli Osoby Ducha Świętego samej w sobie i Osoby jako działającej w dziejach zbawienia. Hipostaza pochodzi wyłącznie od Ojca, natomiast energia przechodzi przez Syna¹⁴. Tak więc na płaszczyźnie Trójcy samej w sobie wykluczony zostaje nawet schemat „przez Syna”, który jednak zostaje dopuszczony na płaszczyźnie zbawczej ekonomii.

Lossky z kolei nawiązuje wyraźnie do swoistej wizji Grzegorza Palamasa, który podkreślał apofatyzm, głosząc, że o wnętrzu Boga niczego nie możemy powiedzieć. Wszystko, co jest możliwe do poznania i wypowiedzenia, odnosi się jedynie do energii: stworzonych i niestworzonych, ale nie do istoty Boga. O więzi Syna z Ojcem możemy powiedzieć wiele, tylko z tego powodu, że „Słowo ciałem się stało i zamieszkało wśród nas”. Wszelka informacja dotyczy zbawczej ekonomii. Natomiast o Duchu Świętym możemy mówić jedynie na podstawie wypowiedzi Jezusa oraz z obserwacji działania Jego mocy w świecie. Dlatego niezależnie od tego, jaką interpretację Lossky nadaje słowu *ekporeuetai*, należy zdecydowanie podkreślić, że według niego słowo to nie posiada tak wyraźnego, dającego się pojąć i zobrazować znaczenia, jak słowo *eggenetai*. Dlatego pochodzenie Ducha Świętego nie może być nigdy tak precyzyjnie opisane jak rodzenie Syna¹⁵. Pochodzenie zawsze pozostanie bardziej apofatyczne niż rodzenie.

1.3. Recepcja wschodniego terminu *ekpóreusis* w teologii zachodniej

Dla zrozumienia zachodniej refleksji nad pochodzeniem Ducha Świętego trzeba zwrócić uwagę na konieczność odróżnienia warstwy pojęciowej od ukrywającej się za nią rzeczywistości. Pomimo stosowania innych terminów i związanych z tym nieporozumień językowych wszyscy teologowie zastanawiali się nad tą samą, jedyną Tajemnicą. Celem badań nie był taki czy inny termin, lecz rzeczywistość, która się za nim kryje. Dlatego obecnie teologowie łacińscy zwracają uwagę na to, że pomimo swej nieoznaczoności słowo *ekpóreusis* wyraża sobą misterium równie mocne jak misterium wyrażane słowem *aggenesia*. Inna jest natomiast metodologia prowadząca do odsłonięcia ontycznego sensu tego słowa. Rodzenie odwieczne (czyn Ojca) zostaje objawione poprzez konkretne wydarzenie, poprzez przyjście Syna na świat w swym człowieczeństwie; jest to czyn całej Trójcy Świętej. Wielkiej pomocy można tu oczekiwać od refleksji nad zrodzeniem Jezusa jako człowieka z Maryi Dziewicy. Natomiast pochodzenie odwieczne (czyn Ojca, także czyn Ducha) zostaje objawione tylko jako informacja w słowach Jezusa oraz poprzez przy-

¹⁴Zob. O. Clément, *Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint Esprit*, w: „Messager” 30-31 (1959) 137-206.

¹⁵Por. V. Lossky, *La procession du Saint Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe*, Setor – Paris 1948, s. 36.

ście Ducha Świętego niewidzialne (moc, skutek mocy). Mniej wyraźnie jest określony punkt wyjścia ewentualnej analogii. Samo słowo *tchnienie* jest już zdecydowanie mniej nośne od słowa *syn*, jest zdecydowanie bardziej apofatyczne, wskazuje ono na niezgłębianą tajemnicę. Warto się jednak też zastanowić nad możliwością zbyt dosłownego traktowania Misterium Osób: Pierwszej i Drugiej, jako Ojca i Syna. Misterium Boga nie może być wyrażone ludzkimi słowami. Ostatecznie nie do końca możemy sobie wyobrazić, co znaczą te słowa wyjęte z ludzkiego słownika rodzinnego w odniesieniu do Osób Bożych.

Ignacio Ortiz de Urbina, zwracając uwagę na refleksje Grzegorza z Nazjanzu na temat pochodzenia Ducha Świętego, przypomina, że zarówno jedno jak i drugie *pochodzenie* trynitarnie stanowią ostatecznie niezgłębianą tajemnicę. Słowa zawsze są jedynie większym lub mniejszym przybliżeniem¹⁶. Słuszna jest też uwaga Lossky'ego, że na płaszczyźnie pojęć powyższe terminy posiadają różny stopień precyzji. Trzeba do tego dodać, że również Objawienie o wiele więcej i wyraźniej mówi o Jezusie Chrystusie i Jego związkach z Ojcem niż o Duchu Świętym.

J. Warzeszak, omawiając Dokument Rady Papieskiej, przedstawia cokolwiek inną interpretację słowa *ekpóreusis*. Według niego oznacza ono właśnie wychodzenie, które O. Clément wiąże ze słowem *proienai*. Tekst J 15,26 dokument watykański tłumaczy słowami: „który od Ojca wychodzi (pochodzi)”¹⁷. Wynika stąd wniosek, że grecy i łacinnicy mówią ostatecznie to samo, a ich wzajemne zarzuty mogą być zinterpretowane jako potwierdzenie słuszności drugiej strony. Grecy walczą o zachowanie monarchii Ojca. Mówią, że tylko On jest przyczyną pierwszą (*aitía, causa*), że słowo *pochodzenie* tak właśnie należy rozumieć; natomiast rozumienie tego słowa jako *wychodzenie* (*wypływanie*) jest drugorzędne i w tym sensie może być stosowane również wobec Syna (przez Syna pochodzi, czyli przepływa). Zarzuty wobec łacinników dotyczą tego, że ich schemat jest zbyt reistyczny, logiczny, że wskazuje tylko na fundament, na przyczynę, personalizm słowa greckiego polega właśnie na tym, że określa aktywność, poprzez wskazanie na to, że Duch Święty nie jest bierny (*tchniony*), lecz sam działa, sam wychodzi ze swego źródła. Okazuje się więc, że można wykorzystać głębię mentalności łacińskiej dla podkreślenia monarchii Ojca oraz można wykorzystać bogactwo pola semantycznego terminu greckiego dla wyjaśnienia roli Syna w pochodzeniu Ducha Świętego.

¹⁶ Por. I. Ortiz de Urbina, *El Espíritu Santo en la teología del siglo IV desde Nicea a Constantinopla*, w: *El Concilio...*, dz. cyt., s. 89.

¹⁷ Por. J. Warzeszak, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej według Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne” 9 (1998) 365-400, s. 366.

Hans Urs von Balthasar, czyniąc refleksję nad pochodzeniem Ducha Świętego, wyjaśnia powyższy problem filologiczny, mówiąc, że greckie *ekpóreusis*, począwszy od św. Atanazego, „definiuje jedynie wyjście z *Ur-Sache* (*causa, aitia*), gdzie Syn, sam będąc „spowodowany” (*aitiôn*), nie mógł mieć jakiegokolwiek udziału”¹⁸.

Tymczasem tłumaczenie z języka greckiego na język łaciński oznacza przeskok sensu wąskiego w sens szerszy, co właśnie stało się źródłem wszelkich nieporozumień między Wschodem a Zachodem. Słowo *ekpóreusis* nie można przetłumaczyć po prostu na słowo *pochodzenie*, czyli po prostu *wyjście*. Trzeba je przetłumaczyć ściśle jako „wyjście ze źródła pierwszego”. Natomiast bez tego sprecyzowania można słowo *pochodzenie* (także słowo *wychodzenie*) rozumiane w sensie ogólnym stosować również wobec Syna.

Już z powyższych refleksji można zrozumieć, dlaczego słowo *ekpóreusis* ogrywa tak ważną, bardzo ściśle określoną rolę we wschodniej triadologii¹⁹. Jest ono tam wyrażeniem klasycznym, terminem technicznym, którego nie wolno interpretować i stosować dowolnie. Słuszne jest zdziwienie, które wyraża Y. Congar wobec użycia w greckim tekście unii brzeskiej z 1596 roku czasownika *ekporeuesthai* dla przetłumaczenia łacińskiego *procedere*. Można było w ten sposób odnieść wrażenie, że idea grecka pochodzenia Ducha Świętego tylko od Ojca jako absolutnie pierwszego początku została przeniesiona również na Syna. W tym kontekście Congar dopowiada, że „tekst św. Maksyma, który leżał u podstaw zgody, był o wiele bardziej zadowolający. Nie tylko potwierdzał przypisywanie samemu Ojcu, że jest *aitia*, przyczyną, ale mówiąc o zależności Ducha Świętego od Syna, używał innego czasownika: *proienai*²⁰. Okazuje się, że problemy związane ze stosowaniem i rozumieniem słów istniały w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, istniały w dojrzałych etapach jego wzrostu i istnieją dzisiaj.

Najwyraźniejsze wskazówki odnośnie do rozumienia słowa *ekpóreusis* pozostawili Ojcowie kapadoccy. Y. Congar cytuje wypowiedź J.N.D. Kelly’ego, w której znajdują się wypowiedzi św. Bazylego i św. Grzegorza z Nyssy. Wypowiedź ta nie jest całkiem jasna, ale można z niej wiele wywnioskować. Niejasne jest np. stwierdzenie „misja, czyli pochodzenie”. Nie wiadomo, czy chodzi tu o dwie odrębne rzeczywistości, czy o jedną rzeczywistość dwójako nazywaną. Misja w jakiś sposób jest pochodzeniem, jest jego odzwierciedleniem w historii. W sensie ścisłym jednak nim nie jest, gdyż pochodzenie jako takie dotyczy sfery życia wewnątrz Boga. Duch Święty w żaden sposób nie pochodzi od Jezusa jako człowieka. Jest jedynie przez Niego posyłany w strukturze dziejów zbawienia. Porównu-

¹⁸ G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia 1997, s. 417.

¹⁹ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 65.

²⁰ Por. tamże, s. 222.

jąc natomiast wypowiedzi dwóch wymienionych wyżej Ojców, można dostrzec, że słowo *ekpóreusis* ściśle wiąże się z „mocą uświęcającą czy uświęcania”, którą posiada Duch Święty jako Trzecia Osoba w Bogu, która działa w historii ludzkości²¹.

1.4. Biblijna interpretacja pochodzenia Ducha Świętego

Słowo *ekpóreusis* informuje o cechach kształtujących Trzecią Osobę Trójcy. Terminu tego używał Sobór w Chalcedonie, gdy mowa była o orzeczeniach Soboru Konstantynopolitańskiego I. W orzeczeniach tych zaproponowano nową interpretację tekstu biblijnego. Tekst soborowy nie wskazuje już na czynność, którą określa czasownik *ekporeuesthai* – który można w świetle J 15,26 zinterpretować jako *przychodzący* (do ludzi), ale wskazuje na to, kim Duch Święty jest w trynitarnym życiu wnętrza Boga. Jest On pochodzącym *ekporeuomenon*. W IV wieku następuje wyraźne przesunięcie akcentów, przejście z płaszczyzny ekonomicznej mówiącej o działaniach zbawczych na płaszczyznę immanentną, informującą o właściwościach bytowych Osób Bożych²².

Wyrażenie *ekpóreusis* stało się klasyczne we wschodniej triadologii wtedy, gdy rozpoczęto poważne refleksje nad właściwością hipostatyczną Trzeciej Osoby. Tradycja Wschodnia podejmuje refleksję metafizyczną w ramach Trójcy immanentnej, wychodząc od słowa posiadającego wydźwięk personalistyczny. Dlatego też jest również zdecydowanie personalistyczna, w odróżnieniu od Tradycji zachodniej, która jest raczej substancjalistyczna, to znaczy zajmuje się bardziej naturą niż Osobami. W takim sensie słowo *pochodzenie* (*procedere*) było i jest stosowane również w teologii zachodniej. W takim sensie używał go między innymi św. Tomasz z Akwinu²³. Słowo *pochodzi* należy u Tomasza rozumieć raczej w sensie „bycia uczynionym, sprawianym”. Właściwym słowem odpowiadającym takiemu znaczeniu po stronie greckiej nie byłoby *ekpóreusis*, lecz *probole*, które posiada znaczenie bardziej bierne, informując o tym, że Duch Święty jest *sprawiany*. Otóż w Tradycji zachodniej Duch Święty nie wychodzi od Ojca, lecz jest przez Niego *sprawiany*. Idea ta została wyrażona poprzez słowo *tchnienie*, które związane jest z dwoma relacjami, a mianowicie z tchnieniem czynnym i tchnieniem biernym, które raczej wykluczają czynne zaangażowania Ducha Świętego w procesie pochodzenia. Tymczasem tekst J 15,26 pozwala na przypisywanie Duchowi Świętemu w procesie trynitarnego pochodzenia roli czynnej (*ekporeuetai*: 3 os. lp. czasownika *ekporeuomai*)²⁴.

²¹ Por. tamże, s. 55.

²² Por. J. Warzeszak, *Pochodzenie...*, dz. cyt., s. 367.

²³ Por. tamże, s.62.

²⁴ Zob. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 62n.

Aczkolwiek słowo *ekporeusis* bywa najczęściej tłumaczone na język polski jako *pochodzenie*, to jednakże coraz bardziej teologowie zachodni zdają sobie sprawę z tego, że w odróżnieniu od słowa polskiego *pochodzenie* czy łacińskiego *procedere*, którego obszar znaczeniowy jest bardzo szeroki, nieokreślony, słowo greckie posiada znaczenie bardzo konkretne, jednoznaczne. Określa ono relację pomiędzy dwoma, której początkiem jest dokładnie jeden byt, jedno źródło, jedna osoba lub jedna rzecz. Ojciec jest przyczyną bez przyczyny, z której pochodzi Duch Święty. Trzeba jednak przyznać, że sam tekst J 15,26 nie sugeruje jeszcze bogatej interpretacji personalistycznej, bogactwa cech personalnych trzeciej Osoby, jakie w tym słowie dostrzeżono na Wschodzie w wiekach późniejszych. Tekst biblijny raczej ogranicza się do wskazania Ojca jako na przyczynę ostateczną trzeciej Osoby²⁵.

M.A. Chevalier przyjmuje rozumienie J 15,26 w sensie „przyjść do kogoś od kogoś”. Wskazywałoby to na aktywność trzeciej Osoby: *wychodzenie i przychodzenie*. Jednakże precyzyjna interpretacja słowa *ekpóreusis* nie jest łatwa, gdyż Jan używa tego słowa jeszcze tylko raz jeden, w tekście J 5,29 – ἐκπορεύεσθαι (*ekporeuesthai*). Poza tym używa on synonimu: *exerchestai*, który dotyczy wyrażenie sytuacji przychodzenia – albo Ducha Świętego, albo Syna od Ojca – do ludzi. Stąd właśnie można dojść do wniosku, że trzeba interpretować J 15,26 aktywnie. Wynika stąd, że w odniesieniu do Ducha Świętego należy mówić nie tylko o tchnieniu lub wysłaniu, lecz również o Jego aktywnym działaniu²⁶. Duch Święty nie tylko jest tchniony przez Ojca (i Syna), nie tylko jest tchniony w ludzi, ale sam wychodzi od Ojca (i Syna) i przychodzi do ludzi. Podobnie mówi Y. Congar, gdy dokonuje egzegezy tego tekstu i zauważa, że słowo to zostało w nim użyte jako czasownik w czasie teraźniejszym, który w kontekście jest traktowany jako *futurum instans* (*ekporeuomenon* – *przychodzący*), czyli ten, który przyjdzie. Najpierw interpretuje słowo w sensie ogólnym jako *przejście brodu, przeprowadzanie przez bród, wychodzenie z* (J 5,29: *wychodzenie z grobu*), *wyptywanie z*, a następnie zauważa „pewien odcień odniesienia do podmiotu czynności: Duch Święty wychodzi jakby sam od Ojca”. Czyni to jednak bardzo ostrożnie. Sądzi on, że Tradycja wschodnia interpretuje tekst J 15,26 zbyt radykalnie. Przykładowo, stwierdził, że teolog prawosławny V. Rodzianko przesadnie uwypuklił w nim „wątek wolności działania”²⁷.

²⁵ Por. *Sul Filioque...*, dz. cyt., s. 593.

²⁶ Por. M.A. Chevallier, *La procedencia del Espiritu Santo. Vision del „Filioque” desde el Nuevo Testamento*, W: *El Concilio...*, dz. cyt., 53-73, s. 60.

²⁷ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III dz. cyt., s. 65.71; tenże, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I: *Duch Święty w „ekonomii”*. *Objawienie i doświadczenie Ducha*, (tłum. L. Rutkowska na podstawie: *Je crois en L'Esprit Saint*, Tome I: *L'Esprit Saint dans l'„Economie”*. *Révélation et expérience de l'esprit*, Parī: Les Editions du Cerf, 1973), Warszawa 1995: wyd. Księży Marianów, s. 98.

Zasadnicza linia teologiczna przyjmuje dość wyraźne kryteria związane ze stosowaniem terminów, ograniczając znaczenie greckiego słowa *ekpóreusis* tylko do Osoby Ojca i do Osoby Ducha Świętego. Niemniej jednak istnieją w historii teologii próby dosłownego transponowania z języka greckiego na łacinę i odwrotnie. Istnieją teksty greckie mówiące o *ekpóreusis* Ducha Świętego od Ojca i Syna jako jednej zasady. Oznacza to nadawanie temu słowu, a w konsekwencji całemu schematowi pneumatologicznemu sensu substancjalnego²⁸. Takie stosowanie słowa *ekpóreusis* wyznacza Sobór Konstantynopolitański I, który dokonał przejścia z płaszczyzny ekonomicznej na immanentną, dokonując najpierw drobnej zmiany w interpretacji samego tekstu J 15,26. Zamiast *pará* wstawiono *ek*. Pierwsze, biblijne, informuje o tym, że Duch Święty „przychodzi” do nas od Ojca (ale przychodzi do nas też od Syna). Natomiast drugie, z *Credo* Soboru Konstantynopolitańskiego I, informuje, że Duch Święty „wychodzi” od Ojca, z wnętrza Ojca. Biblijne *para*, (a tym bardziej *dia*) wskazuje bardziej na proces przechodzenia od Ojca do nas, i może być stosowane również do Syna. Spokojnie można powiedzieć, że Duch Święty przychodzi do nas od (*para*) Ojca i Syna. Nie można natomiast powiedzieć, że wychodzi od (*ek*) Ojca i Syna. Sobór w ten sposób zacieśnił stosowanie słowa *ekpóreusis* jedynie do Ojca.

Jednakże jednoczesne zainteresowanie płaszczyzną Boskiej immanencji automatycznie otworzyło bramę do późniejszej interpretacji tego tekstu w sensie *Filioque*²⁹. Kontrowersja rozpoczęła się jednak dopiero wtedy, gdy łacińskie *Filioque* przetłumaczono na język grecki jako *ek tou Patros kai tou Hiou ekporeuetai*. Zastrzeżenie dotyczyło nie tylko nieuprawnionego zastosowania terminu *ekporeuetai* również do Syna, lecz także traktowania Ojca i Syna jako jednego wspólnego źródła pochodzenia Ducha Świętego. Na takie traktowanie wskazywało użycie w przetłumaczonej formule słowa *ek*. Tymczasem w tekście greckim biblijnym użyto słowa *pará*, które wskazywało na płaszczyznę ekonomii zbawczej i dopuszczało pochodzenie Ducha Świętego od Syna. W ujęciu historiozbawczym w schemacie łacińskim Duch Święty nie „wychodzi od Ojca i Syna” (*ek*), lecz „idzie od od Nich Obu” (*para*) i przychodzi do nas. Ściśle rzecz biorąc, schemat zachodni nic nie mówi o aktywności Ducha Świętego. Nie dotyczy on ekonomii, mówi jedynie o jej odbiciu wewnątrz Trójcy. Jest to jednak odbicie adekwatne. Przechodząc do wnętrza Trójcy, schemat łaciński obejmuje w immanencji dokładnie to, co znajduje się w strukturze działań zbawczych, i jest dokładnym odzwierciedleniem wewnątrztrynitarnym historiozbawczego posyłania Ducha Świętego przez Jezusa.

²⁸ Por. S. Virgulin, *La problematica en torno a la procedencia del Espíritu Santo. Tema histórico*, w: *El concilio...*, dz. cyt., 93-115, s. 114.

²⁹ Por. B. Huculak, *Indole della teologia trinitaria greca*, „Antoniano” 1 (1992) 129-167, s. 129.

Oba powiązania, z Ojcem i z Jezusem, są w schemacie łacińskim określane jednym słowem *pochodzenie*, ale już nie w sensie *ekporeuetai*, lecz w sensie *proienai*.

W sumie różnice między nurtem wschodnim i zachodnim powinny być rozpatrywane wielorako, w całym zestawie przeróżnych spłotów płaszczyzn lingwistycznych i bytowych. Jeżeli niektórzy teologowie z jednej i drugiej Tradycji zajmują się tylko refleksją ekonomiczną, to należałoby sprawdzić, jakie terminy stosują. Podobnie trzeba porównać refleksje tych, którzy koncentrują się jedynie na płaszczyźnie immanencji. Wreszcie, po trzecie, należy zwrócić uwagę też na to, jakich wyrażeń używają ci teologowie, którzy zajmują się jednocześnie ekonomią i immanencją.

Dochodzimy do wniosku, że schemat zachodni odpowiada w jakiś sposób tendencjom, które pojawiły się już na Soborze Konstantynopolitańskim I, który już, podobnie jak później Maksym Wyznawca, wyraźnie kierował uwagę ku Boskości trzeciej hipostazy. Z tego powodu Maksym uważał, że *Filioque* trzeba rozumieć jako odpowiednik terminu *ekpóreusis*, jednak już nie w formie czasownika (*ekporeuetai*), lecz w formie imiesłowu (*ekporeuomenon*)³⁰. Taka zmiana filologiczna odpowiada przejściu refleksji z ekonomii do immanencji, z opisu działania zbawczego do opisu substancjalnego. Pomimo tych wyjaśnień wydaje się, że zarówno jeden jak i drugi opis nie do końca uwzględnia problemu właściwości poszczególnych Osób. Trzeba jakiegoś trzeciego ujęcia – personalistycznego, które powinno obejmować obie płaszczyzny.

W późniejszej teologii bizantyńskiej, zwłaszcza u Jana z Damaszku, pojawia się podobna idea. Stosuje on schemat Ojców kapadockich: „od Ojca przez Syna”, ale w taki sposób, że nie wskazuje raczej na cechy personalne Ducha Świętego, lecz na Jego współlistotność, co do natury z Ojcem (i Synem). Sądził on, że na taką interpretację wskazuje forma *ekporeuomenon*³¹. Jan z Damaszku wyraźnie przy tym podkreśla, że Ojciec jest jedynym źródłem. Kontynuuje w ten sposób linię św. Cyryla z Aleksandrii³². Warto tu przypomnieć, że Cyryl nigdy nie używał *ekporeuetai* w odniesieniu do związku Ducha z Synem, chociaż używał tego słowa w odniesieniu do więzi między Synem a Ojcem. Stosował też inny termin: *proienai*, dla „obu pochodzeń”. W sumie podkreślał równość substancjalną Osób z jednoczesnym silnym akcentowaniem Ojca jako pierwszego, jedynego źródła Trójcy³³.

³⁰Zob. tamże, s. 135.

³¹Zob. tamże, s. 136.

³²Por. tamże, s. 137.

³³Por. *Sul Filioque...*, dz. cyt., s. 593.

Y. Congar, stwierdzając ten fakt, mówi, że Jan z Damaszku, pomimo że przyjął substancjalny model pochodzenia, w którym jednoznacznie wskazywał na Ojca jako źródło, nie był „filioquistą” ani też nie był „monopatrystą”³⁴.

Wielki Słownik grecko-polski Nowego Testamentu nie uwzględnia wszystkich możliwych słów, za pomocą których może być tłumaczone greckie *ekpóreusis*. W Słowniku zamieszczone jest hasło *ἐκπορεύομαι*, którego pole semantyczne jest wyznaczone przez słowa: w stronie czynnej – *wychodzić, wyruszać*, lub w stronie biernej – *być wywoływany, być wyprowadzany*³⁵. Oprócz tych słów w teologii stosowane są też inne słowa określające znaczenie greckiego *ekpóreusis*, posiadające sens podobny, bliskoznaczny, tak jak np. *wydobywać się, wywodzić się*³⁶. Y. Congar zwraca uwagę na to, że przede wszystkim tłumaczy się ono jako wychodzenie, wydobywanie się Ducha Świętego od Ojca³⁷. J. Warzeszak mówi natomiast o szerszym polu semantycznym słowa *ekpóreusis*. Oznacza ono, według niego, że coś *wychodzi z drzwi, wyjeżdża, pochodzi ze swego pierwotnego źródła*, tak jak na przykład rzeka *wypływa ze źródła*. Znaczenia te wskazują zarówno na czyn Ojca, jak i na czyn Ducha, mianowicie: na otwarcie się Ojca oraz na sposób pochodzenia Ducha, którego Ojciec wylewa z siebie jak źródło wylewa wodę i tworzy wokół siebie rozlewisko tworzące początek rzeki. Jednakże jeszcze bardziej wieloznaczny jest łaciński termin *procedere*, który tym samym nie jest tak konkretny, mocny, intensywny, plastyczny jak greckie *ekpóreusis*. Słowo *procedere* posiada znaczenie *iść naprzód*, niezależnie od tego, czy to, od czego idzie, jest pierwotnym źródłem. Warto zwrócić też uwagę na to, że słowo *pochodzenie*, podobnie jak jego pierwowzór w języku greckim, stosowane jest w tekstach teologicznych w różny sposób: jako rzeczownik lub czasownik, a także jako imiesłów, i każda z tych form stosowana jest dla wypowiedzenia innego aspektu Bożej tajemnicy³⁸.

Słowo *ekpóreusis* jest używane dla wyrażenia więzi Ducha Świętego z Ojcem. Ponieważ teologowie zachodni stosują słowo *pochodzenie* nie tylko w tym sensie, lecz również wtedy gdy mówią o więzi między Ojcem a Synem, dlatego starają się więź między Ojcem a Duchem Świętym w jakiś inny sposób odróżnić, tak aby nie mylić jednego pochodzenia z drugim. Mówią np., że jest to „*pochodzenie* w sensie

³⁴ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 65.

³⁵ Zob. R. Popowski (red.), *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 186n. 1605.

³⁶ Zob. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 424.

³⁷ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I: *Duch Święty w „ekonomii”*. dz. cyt., s. 98.

³⁸ Por. J. Warzeszak, *Pochodzenie...*, s. 366.

bardziej ścisłym”³⁹, albo że jest to „pochodzenie przez pochodzenie”⁴⁰. Próby te świadczą o nieprzewidywalnych trudnościach w wypowiedaniu się o tym, co w języku greckim jest wyrażane bardzo precyzyjnie przez słowo posiadające dokładnie określone znaczenie i jego stosowanie.

Niedopuszczalne jest stosowanie greckiej nazwy *ekpóreusis* dla określenia pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna⁴¹. Błędem jest pogląd, że słowo to może być stosowane jako „pochodzenie od Ojca i Syna jako od jednej zasady i na skutek jednego tchnienia”⁴². Błąd ten pojawił się dwojako, mianowicie wtedy, gdy teologowie zachodni chcieli zastosować termin *ekpóreusis* do obu pochodzeń oraz gdy teologowie wschodni, bizantyńscy, przekładając tym razem tekst łaciński na grecki, słowo *pochodzenie* przetłumaczyli na *ἐκπόρευσις* zamiast zastosować słowo *προϊέναι*⁴³. W ten sposób wmówili teologom zachodnim owego czasu coś, czego w teologii zachodniej nie było. Teologowie zachodni rozróżniali dwa istotnie różne pochodzenia: Syna od Ojca i Ducha Świętego od Ojca i Syna. Ponadto stosowali oni słowo *pochodzenie* w sensie potocznym. Wobec tego nie wolno było tłumaczyć słowa *procedere* na greckie *ἐκπόρευσις*. Subtelność tę zauważył już św. Augustyn, gdy mówił o „fundamentalnym” pochodzeniu (principaliter) Ducha od Ojca. Nieprawidłowe jest również stosowanie greckiego słowa *ἐκπόρευσις* dla oznaczenia pochodzenia Ducha od Syna. Słowo to zawiera w sobie odniesienie tylko do źródła pierwszego, czyli tylko względem Osoby Ojca.

Rozbieżności pomiędzy Tradycją zachodnią i wschodnią wynikają z innego słownictwa: z trudności przetłumaczenia greckiego słowa *ekporeusis* na łacinę. Wiadomo, że tłumaczenie słowa *ekporeusis* na łacinę jest nieściśle⁴⁴. Nieporozumienia pomiędzy Wschodem a Zachodem rozpoczęły się w VII wieku, kiedy to łacińskie „a Patre *Filioque*” przetłumaczono na język grecki za pomocą słowa *ekporeuomenon*, zamiast za pomocą słowa *proiesi*⁴⁵. Duch Święty pochodzi (*ekporeuomenon*) od Ojca według schematu *dia tou Hiou* (przez Syna), ale nie *kata tou Hiou* (i od Syna); *kata (ex)* zarezerwowane jest tylko dla Osoby Ojca, zarówno w Tradycji wschodniej, jak i w Tradycji zachodniej⁴⁶.

³⁹Zob. tamże, s. 87.

⁴⁰Zob. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 97.

⁴¹Por. S. Virgulin, *La problematica ...*, dz. cyt., s. 114.

⁴²Y. Congar, *Wierzę...*, dz. cyt., t. III, s. 222.

⁴³Por. *Sul Filioque...*, dz. cyt., s. 593.594.

⁴⁴Por. J. Warzeszak, *Pochodzenie...*, dz. cyt., s. 366.

⁴⁵Zob. tamże, s. 368.

⁴⁶Por. tamże, s. 371.

2. Pochodzenie Ducha Świętego od Ojca

Ojcowie Soboru Konstantynopolitańskiego I spowodowali, że *ekpóreusis* stało się terminem technicznym dla określenia pochodzenia Ducha Świętego odwiecznie od Ojca a nie, jak w J 15,26, terminem oznaczającym teraźniejsze, aktualne przychodzenie Ducha Świętego do nas. Tekst włączający pochodzenie Ducha Świętego do *Credo* jest parafrazą J 15,26, a nie dosłownym fragmentem tekstu biblijnego. Sobór Konstantynopolitański I przyjął nowe sformułowanie po to, aby zatwierdzić orzeczenie Soboru Nicejskiego I, który mówił, że Duch pochodzi od Ojca oraz wspólnie z Ojcem i Synem jest adorowany i uwielbiany. Wyjaśnienie Boskości Ducha Świętego było potrzebne z powodu herezji pneumatomachów. W zasadzie jednak Sobór ten kontynuował „ekonomię milczenia” podjętą przez Sobór Nicejski I. Tak jak zadaniem poprzedniego soboru nie było wyjaśnianie misterium Ducha Świętego, tak zadaniem tego soboru nie było wyjaśnianie sposobu uczestnictwa Syna w tchnieniu Ducha Świętego⁴⁷. Na Soborze Konstantynopolitańskim I, mówiąc, że Duch pochodzi od Ojca, dokonano zamiany *para* (*para tu Patros ekporeuetai*) z J 15,26 na *ek*. *Para* oznacza miejsce, z którego Duch Święty przychodzi po to, aby rozpocząć swoją misję historiozbowczą. Tymczasem poprzez wprowadzenie *ek* (wraz ze zmianą sensu słowa *pochodzenie*), zaczęto zwracać uwagę na odwieczną, wewnętrzną więź Ducha Świętego z Ojcem (*ekporeuomenon*). Pozwoliło to mówić w Tradycji zachodniej o analogicznej więzi Syna z Duchem Świętym. Syn posiada wszystko to, co Ojciec (J 16,15), z wyjątkiem faktu bycia Ojcem⁴⁸.

W wieku VII w Bizancjum wszystkie sformułowania trynitarnie interpretowane już były w sensie nadanym przez pierwsze sobory. Ten styl myślenia został później rozpowszechniony w całej Tradycji wschodniej. Jako regułę dogmatyczną przyjmowano formułę Ojców kapadockich: Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna. *Ek* odnosi się odtąd już tylko do Ojca jako przyczyny bez przyczyny⁴⁹. W całej Tradycji Wschodniej słowo *ekpóreusis* służyło już odtąd tylko dla opisu odniesienia pochodzenia pomiędzy Ojcem a Duchem Świętym. Odtąd gdy mówiono o pochodzeniu Ducha Świętego, to wiadomo już było, że na pewno odnosiło się to tylko do źródła pierwszego, czyli do Ojca. Schematycznie ukazywane jest to w formie diagramu jako półprosta, której początek symbolizuje Ojca jako źródło pozoz-

⁴⁷ Por. B. Huculak, *Indole...*, dz. cyt., s. 127.

⁴⁸ Por. tamże, s. 129.

⁴⁹ Por. tamże, s. 132.

stałych dwóch Osób. Schemat ten cieszył się uznaniem również w teologii zachodniej⁵⁰.

Tradycja wschodnia ze swej strony dopuszcza również refleksję nad wzajemnym odniesieniem pomiędzy Synem i Duchem Świętym. Ogranicza się jednak tylko do chrystologicznego wysyłania Ducha, tylko na płaszczyźnie zbawczej ekonomii. Natomiast wewnątrz Trójcy istnieje tylko jedno źródło wszystkiego. Radykalne rozdzielenie dwóch schematów, a także dwóch rodzajów refleksji nad dwiema płaszczyznami bytowania Osób Bożych nastąpiło u patriarchy Focjusza. Niemożliwość pogodzenia schematów pochodzenia: a *Patre solo* i *Filioque* wynikała właśnie z tego, że nie widział on jakiegokolwiek powiązania między płaszczyzną ekonomii zbawczej i Bożą immanencją. Z obserwacji działań zbawczych nie można, twierdził Focjusz, wnioskować czegokolwiek o życiu wewnętrznym Boga⁵¹. Taki pogląd głosił w pierwszej połowie XX wieku Karol Barth, należący do Tradycji zachodniej. Zagadnienie poznawalności Boga Trójjedynego stanowi jednak odrębny temat do osobnej refleksji. We współczesnej teologii prawosławnej taką postawę przyjmują Lossky i Meyendorff. Natomiast inny z teologów prawosławnych, Evdokimov, widzi możliwość myślenia dualistycznego: na płaszczyźnie ekonomii (czasowej) i immanencji (wiecznej). Pozwala na to już Sobór Konstantynopolitański I. Już Ojcowie tego soboru spowodowali, że *ekpóreusis* stało się terminem technicznym dla określenia pochodzenia Ducha Świętego odwiecznie od Ojca, a nie tylko, tak jak w J 15,26, terminem oznaczającym terażniejsze, aktualne przychodzenie Ducha Świętego do nas.

Evdokimov nie podziela apofatycznego nastawienia, które reprezentują Palamas i Lossky. Według niego istnieje porządek hipostatyczny (pochodzenia personalne) w immanencji Bożej oraz porządek energetyczny wyrażania się Boga na zewnątrz. Z drugiej strony zarzuca teologom zachodnim kompletne zmieszanie dwóch wymienionych płaszczyzn. Palamas te płaszczyzny radykalnie rozdzielił, natomiast Tradycja zachodnia uczyniła odwrotnie, zlepiła je. Wydaje się jednak, że cała trudność w tej kwestii polega na tym, że trzeba jednocześnie widzieć odrębność tych porządków, a jednocześnie ich wzajemne powiązanie⁵². Focjusz, jak i teologowie po nim następujący wyczuwali rolę Słowa-Syna w odwiecznym istnieniu Ducha Świętego. Nigdy jednak nie odnosili do niej czasownika *ekporeuomai*. Termin ten miał już być zastrzeżony tylko w odniesieniu do roli Ojca⁵³. Po-

⁵⁰ Por. A. Torre Queriga, *El tema de la Trinidad en Amor Ruibal*, „Estudios Trinitarios” XIV (1980) nr 1, 113-146, s. 139.

⁵¹ Por. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 200.

⁵² Por. Tamże, s. 201.

⁵³ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, dz. cyt., t. III, s. 45.

glądy Focjusza przyczyniły się do jasnego uświadomienia sobie tego, że w zachodniej refleksji trynitologicznej zwrócono baczniejszą uwagę na dokładne precyzowanie pojęć, rzetelne definiowanie, przyjmowanie ścisłych terminów technicznych. Jednakże na Wschodzie taka właśnie postawa była coraz bardziej krytykowana, szczególnie po tym, jak św. Tomasz sprecyzował takie określenia w ramach wielkiego spójnego systemu teologicznego. Niemniej w polemice o *Filioque* właśnie teologie wschodni domagali się przyjęcia ustalonego przez nich, bardzo precyzyjnego sensu słowa *ekpóreusis* i zarzucali łacinnikom wprowadzenie chaosu poprzez stosowanie słowa *processio*, posiadającego sens bardziej ogólny, a więc mniej określony.

Tradycja wschodnia w J 15,26 przyjmuje, że Jezus posyła Ducha Świętego, który uprzednio już pochodzi od Ojca. Pochodzenie nie pojawia się dopiero wraz z posłaniem Ducha Świętego przez Jezusa. Duch Święty jest odwieczny, odwiecznie pochodzi od Ojca. Tradycja zachodnia kieruje natomiast oczy ku zbawczej ekonomii, rozpoczynając od zwrócenia uwagi na misje Syna i Ducha, które są realizacją pochodzeń trynitarnych wewnątrz struktury czasoprzestrzeni. Rupert z Deutz w polemice z ortodoksami, wychodząc od takiego właśnie założenia, dochodzi do wniosku o wspólnym działaniu Syna i Ducha Świętego⁵⁴. Inaczej wygląda sytuacja odnośnie do relacji Ducha Świętego z Jezusem Chrystusem, który jest nie tylko Bogiem, ale i człowiekiem. Chrystus jest tylko pośrednikiem, jest on intermedium działającym w historii dla ustanowienia nowych więzów między Ojcem a ludźmi. Fakt posyłania Ducha Świętego przez Jezusa jest odzwierciedleniem wewnątrztrynitarnego porządku, w którym Ojciec jest radykalnym źródłem Syna. Wskutek tego Duch posyłany przez Jezusa nie jest kimś od niego niższym: jest Bogiem. Dlatego więc teologowie zachodni, interpretując J 15,26 widzą w tym tekście przede wszystkim informację o współlistotności Ducha Świętego z Ojcem. Skoro Bogiem jest nie tylko Ojciec, ale też Chrystus – Posyłający, to również Bogiem jest Duch – Posyłany. Tradycja wschodnia głosi, że pochodzenie *a Patre* jest już wystarczającym świadectwem Boskości Ducha⁵⁵.

S. Verhovsky (Wierzchowski) w polemice z *Filioque* dopuszcza stosowanie w refleksji trynitarniej schematu łacińskiego, jednak pod warunkiem jednoczesnego przyjęcia schematu *Spirituque*. Te dwa schematy stosowane razem powodują umocnienie idei monarchii Ojca. W syntezie tych schematów Ojciec jest źródłem pierwszym Ducha i Syna⁵⁶. Duch Święty – według Wierzchowskiego – realizuje hipo-

⁵⁴ Por. A. Barrachina Carbonell, *Estructura sacramental y trinitaria de la cristología de Ruperto de Deutz, Series Valentina XXIX*, Valencia 1990, s. 500.

⁵⁵ Por. tamże, s. 503.

⁵⁶ Por. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 202.

statycznie pełnię życia Ojca, Jego absolutną i wieczną aktywność, pełnię Jego Miłości⁵⁷. Ten prawosławny teolog był przekonany, że prawdziwym fundamentem formuły *ek mónou tou Patros* jest wiara we władzę monarchii w Bogu i w charakter trynitarny jako konieczny we wszystkich relacjach Boskich. Stąd jednak wynika, że formuła powyższa nie wyklucza, lecz zakłada istotne powiązania wszystkich trzech Osób. Ojciec, rodząc Syna, jednocześnie tchnie Ducha Świętego, a fakt ten jeszcze mocniej podkreśla monarchię Ojca⁵⁸.

Wierchowski wyłamuje się w jakiś sposób z tradycyjnego myślenia teologów prawosławnych. Ogranicza schemat linearny jedynie dla symbolicznego ukazania Trójcy ekonomicznej. Uważa jednak, że dla ukazania Trójcy w Niej samej diagram ten jest niewystarczający, gdyż w immanencji każda Osoba jest w jakiejś relacji z dwoma pozostałymi, na zasadzie perychorezy. Dlatego dla Trójcy immanentnej adekwatny jest jedynie diagram trójkątny, bowiem wszystkie procesy trynitarnie dokonują się we wnętrzu Boga⁵⁹.

Silne podkreślanie monarchii Ojca pozwala na wyraźne ukazanie Jego cech osobowych. Natomiast uporządkowanie lingwistyczne sprzyja prawidłowemu różnieniu Osób w jedności natury. W Tradycji wschodniej pochodzenie Ducha od Boga jednoznacznie i wyraźnie można odczytywać w sensie – pochodzenie Osoby Ducha Świętego od Osoby Ojca, co bywa podkreślane przez użycie wyrażenia *para tou Patrós*⁶⁰ albo przez wyrażenie *ék tou Patrós*⁶¹. Wyrażenie pierwsze odnosi się do płaszczyzny ekonomii. Informuje o tym, że Duch Święty przeszedł od Ojca do ludzi. Natomiast wyrażenie drugie dotyczy wychodzenia Ducha z wnętrza Osoby Ojca. Św. Bazyli, świadom tego i chcąc umocnić swą wypowiedź dotyczącą Trójcy immanentnej, zastosował inne słowo: *proelthon*, które oznacza *pochodzenie* Ducha Świętego *a Patre* w wewnętrznym życiu Boga⁶². Słowo *ekpóreusis* zarezerwował właściwie do ekonomii. W późniejszych wiekach słowo to zmieniło znaczenie i było używane do opisu życia Trójcy immanentnej. Zawsze jednak pozostało wyraźne nastawienie personalistyczne, zawsze słowo to odnoszono jedynie do Osoby Ojca, a nigdy do natury Boskiej.

Przedstawiciele Tradycji zachodniej niejednokrotnie wypowiadali się na temat pochodzenia tylko od Ojca. Zdawali sobie oni sprawę, że Ojciec jest ostatecznie

⁵⁷ Por. M.S. Verkhovsky, *La procession du Saint Esprit d'après la Triadologie Orthodoxe*, w: „Russie et Chrétienté” 3-4 (1950), s. 200.

⁵⁸ Por. tamże, s. 204.

⁵⁹ Por. tamże, s. 209.

⁶⁰ Zob. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 49.

⁶¹ Zob. tamże, s. 228.

⁶² Por. tamże, s. 49.

jedynym źródłem⁶³. W wiekach średnich wschodni sposób wyrażania pochodzenia Ducha posiadał już schemat Jana Szkota Eriugeny, ale na ogół w Tradycji zachodniej schemat ten nie cieszył się zbyt wielką popularnością i w późniejszych wiekach nie został należycie podjęty. W jakiś sposób nawiązał do niego Hegel, jednak raczej nie w sensie rozwoju schematu Tradycji wschodniej, lecz bardziej w niezdrowym duchu reprezentowanego przez Eriugenę panteizmu⁶⁴.

Na ogół polemika między Wschodem a Zachodem narastała nie z powodu przyjęcia innego schematu rozwijania myśli, lecz z powodu językowego chaosu. W *Credo* znajduje się sformułowanie „Bóg z Boga” dotyczące Chrystusa, które informuje o Jego relacji z Ojcem. Sformułowanie to oznacza, że Chrystus jest Bogiem, ponieważ jest z Ojca, który jest Bogiem. U św. Anzelmia znajdziemy natomiast sformułowanie dotyczące Ducha Świętego: „jest Bogiem z Boga, z tego Boga, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym”. Od razu Anzelm odrzuca myśl, że Duch Święty jest z siebie samego. Chce powiedzieć, że jest On z natury Boskiej. Pominając fakt, że takie ujęcie jest niepersonalne i niesie w sobie niewłaściwości dogmatyczne, trzeba zwrócić uwagę na zamęt w płaszczyźnie języka. Słowo *Bóg* w *Credo* oznacza Osobę Ojca, a w przytoczonym sformułowaniu św. Anzelmia oznacza naturę⁶⁵. Kwestia stosowania i rozumienia słowa *Bóg* stanowi materiał do odrębnego, i to dość obszernego opracowania. W opracowaniu niniejszym uwaga zwracana jest na słowo *pochodzenie* i odpowiednio: *procedere* oraz *ekpóreusis*. W powiedzeniu: „Duch Święty pochodzi od Boga” (w sensie: od Boskości), słowo *pochodzenie* posiada znaczenie potoczne. Dlatego dogmatyczna formuła łacińska: „który od Ojca i Syna pochodzi” (sens teologiczny, techniczny). nie jest równoznaczna z formułą: „który od Boga pochodzi” (sens potoczny).

Rupert z Deutz w polemice przeciwko poglądom Focjusza odrzuca jego formułę *a solo Patre*⁶⁶. Nie oznacza to jednak, że neguje on monarchię Ojca. W podobnym duchu wyrażali się też inni reprezentanci Tradycji zachodniej. Już św.

⁶³ Dowodem tego jest polemika Tertuliana z Prakseaszem i w ogóle sprawa monarchianizmu. Dowodem tego jest również zainteresowanie kwestią monarchianizmu w teologii zachodniej obecnie. Wymownym tego przykładem jest licząca 588 stron publikacja: G. Uríbarri Bilbao SJ, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico „monarchia” en la controversia „monarchiana”*, Madrid 1966. Zainteresowanie monarchią Ojca nie wygasło również w teologii średniowiecznej. Trwa ono w nurcie teologii monastycznej benedyktyńskiej, której wybitnym reprezentantem jest Rupert z Deutz, w nurcie tomizmu a szczególnie mocno w nurcie teologii franciszkańskiej. O tym ostatnim zob. J. Warzeszak, *Działanie Ducha Świętego w świecie i w Kościele*, Niepokalanów 1992.

⁶⁴ Por. J. Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo*, seria: *Koinonia* 30, Salamanca 1990, s. 220.

⁶⁵ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, dz. cyt., t. III, s. 125.

⁶⁶ Por. A. Barrachina Carbonell, *Estructura...*, dz. cyt., s. 488.

Augustyn, a za nim św. Tomasz z Akwinu odrzucili to sformułowanie, jako że nie jest ono całkiem jasne. Wychodzili w refleksjach trynitologicznych od natury, ale w odróżnieniu od teologów wschodnich nie traktowali jej (w teologii) jako bytu prostego, lecz jako byt z istoty relacyjny: istotę Boga chrześcijańskiego jest relacyjność. Od samego początku, z założenia przyjmowali oni pierwszeństwo Ojca, a zatem źródło „pochodzeń” zawsze kojarzyli z Ojcem, a nie z Boskością jako taką⁶⁷. Właściwie zwalczana była przez nich tylko radykalna forma schematu wschodniego, a mianowicie rozumienia pochodzenia w sensie – tylko od Ojca. Całość doktryny Kościoła prawosławnego szanowano, a nawet próbowano utożsamiać z doktryną Kościoła katolickiego. Jednakże próby utożsamienia doktryn z istotnych przyczyn filologicznych i historycznych nie mogły się powieść⁶⁸. Obecnie, już z założeniem ich komplementarności, która jednak nie oznacza identyczności, rozpoczyna się nowa faza refleksji nad monarchią Ojca.

Formuła *a Patre solo* może prowadzić do naruszenia Boskiej jedności poprzez naruszenie identyczności hipostaz i substancji. Dla zachowania integralności trzeba zawsze przypominać o więzi między Ojcem i Synem, trzeba więc mówić o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca, który jest Ojcem Syna. Taki pogląd panował w całej Tradycji zachodniej. Pamiętali o tym również teologowie wschodni. Reprezentatywnym tego przykładem jest Sergiej Bułgakov⁶⁹. Bułgakov, podobnie jak większość teologów prawosławnych, uważał schemat dualistyczny *a Patre* za niewystarczający. Głosił on pogląd, że byt trynitarny może być rozumiany tylko w schemacie triadycznym. Duch Święty co prawda pochodzi od Ojca, ale jest On życiem Ojca i Syna, życiem Ojca w Synu i Syna w Ojcu. U Bułgakova widać potrzebę mówienia nie tylko o pochodzeniach (w sensie ścisłym, konkretnie określonym), lecz również w inny sposób, aby wypowiedzieć całość Objawienia trynitarne, jak tylko to po ludzku jest możliwe.

Z drugiej strony teologowie zachodni obecnie wyrażają pogląd, że w nurcie ich Tradycji pochodzenie Ducha Świętego od Ojca było zbyt słabo akcentowane. Niedostatecznie było ono opracowane również przez św. Tomasza z Akwinu i w całym tomizmie. Prawdą jest, że pochodzenie Syna od Ojca wyraźnie ukonkretnia się w relacjach: ojcostwo i synostwo, które zostały przez św. Tomasza wyczerpująco wyjaśnione. Niemniej jednak pochodzenie Ducha Świętego jako owoc (więź personalna) Dwóch Miłujących nie zostało jeszcze zgłębione w należyty sposób,

⁶⁷ Por. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 288.

⁶⁸ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 229.

⁶⁹ Zob. B. Monsegú, *Sergio Bulgakof y sus teorías*, „Revista Española de Teología” 7 (1957) 47-77, s. 64.

choćby z tej przyczyny, że kategoria „miłości” nie jest tak wyraźna jak kategorie ojcostwa i synostwa⁷⁰.

Teologowie katoliccy coraz bardziej dochodzą do przekonania, że schemat grecki pochodzenia Ducha od Ojca, pomimo zbyt unilateralności pomijającej kwestię udziału Drugiej Osoby Boskiej, posiada wielką wartość sam w sobie i może przyczynić się do ubogacenia teologii w kościele zachodnim⁷¹. Pochodzenie Ducha Świętego w tym schemacie udoskonala w znacznym stopniu zrozumienie autoobjawienia się Ojca⁷².

Ekpóreusis nie jest tylko czymś na zewnątrz Ojca, nie ogranicza się tylko do ubogacenia rozumienia Trzeciej Osoby Boskiej, lecz z konieczności pozwala lepiej zrozumieć również Pierwszą Osobę, gdyż dokonuje się to pochodzenie również w samym Ojcu. Z Ojca przecież rodzi się Syn i pochodzi Duch. W modelu zachodnim oznacza to po prostu istnienie życia w naturze Boskiej, co wyraża się za pomocą dwóch pochodzeń. W modelu wschodnim pochodzenie wyznacza określone właściwości obu Osób poprzez to pochodzenie złączonych⁷³.

Ujęcie zachodnie w schemacie tchnienia czynnego nie pozwala zbyt wyraźnie odczytać personalnych rysów Osoby Ojca jako źródła tego tchnienia. Natomiast schemat wschodni wyraźnie i jasno dookreśla Osobę Ojca w kontekście Jego więzi z Duchem Świętym, mówiąc, że pochodzenie jest *ex ipso*, czyli z wnętrza Ojca, z wnętrza Jego substancji, natury, ale też z wnętrza Jego Osoby. Źródło osobowe to nie tylko coś początkowego, lecz Ktoś wylewający inną Osobę ze swego wnętrza. Zachodzi tu jakaś analogia z sytuacją, która dokonuje się w przyrodzie: ze źródła wylewa się woda, która stanowi istotę tego źródła. Z opisów biblijnych jasno wynika, że Syn jest takim źródłem personalnym w zbawczej ekonomii. Tymczasem w immanencji Boga z pewnością również bierze On udział w określaniu substancji Ducha Świętego.

Schemat zachodni mówi o pochodzeniu Ducha z wnętrza Ojca w znaczeniu substancjalnym i dlatego owo *ex ipso* z łatwością odnosi nie tylko do Ojca, ale i do Syna (*a Filio*)⁷⁴. Tradycja wschodnia natomiast informuje o związku między Osobami, a nie o Ich jedności substancjalnej. Jednakże przechodząc do płaszczyzny immanentnej, podobnie do tego, co czyni Tradycja zachodnia, przerzuca schemat personalny charakterystyczny dla działań zbawczych w sferę opisu metafizyczne-

⁷⁰ Por. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 289.

⁷¹ Zob. tamże, s. 199.

⁷² Por. B. Monsegú, *Sergio Bulgakof...*, dz. cyt., s. 65.

⁷³ Por. J.M. Delgado Varela, *La doctrina trinitaria en Amor Ruibal*, „Revista Española de Teología” 16 (1956) 437-474, s. 463.

⁷⁴ Zob. A. Barrachina Carbonell, *Estructura...*, dz. cyt., s. 496.497.

go. Nie jest do końca pewne, która strona popełniała większe nadużycie. Schemat łaciński nie pozwala dostrzec monarchii Ojca. Schemat wschodni przynosi natomiast zbyt pochopnie informacje personalne z ekonomii w immanencję. Tekst J 15,26 dotyczy działania zbawczego Osób Bożych, a nie informuje wprost o Ich powiązaniach metafizycznych. Zauważył to Y. Congar, pisząc, że „nie jest pewne, czy tekst J 15,26 zawiera w sobie ładunek dogmatyczny, jakiego dopatrywała się w nim grecka teologia”⁷⁵.

V. Rodzianko zauważa w Tradycji wschodniej dwa różne nurty. Przedstawiciele obu nurtów próbują zastanawiać się nad pochodzeniem Ducha Świętego od Ojca w Bożej immanencji. Jednakże jedni czynią to niejako przy okazji, bardziej rozwijając schemat *ekpóreusis* na płaszczyźnie Trójcy ekonomicznej, a drudzy – zwolennicy poglądów wyrażanych przez Bołotowa, mocniej zakorzenieni w metafizyce – skłaniają się ku ugodzie ze schematem łacińskim (*Filioque*)⁷⁶. Rodzianko był przekonany, że przed wiekiem VII termin *ekpóreusis* nigdy nie był łączony z Synem. Termin ten podkreślał „wolność personalną Ducha Świętego, który jaśniejze ze Słowa”. O własnych siłach wychodzi On z Ojca wtedy, gdy Ojciec wypowiada Słowo. Ojciec natomiast jako *arché* tchnie Ducha, będąc jedynym, który czyni *spiratio* – tej czynności Ojca, Rodzianko nie nazywa jednak słowem *ekpóreusis*, lecz słowem *problema*⁷⁷.

Pierwsza Osoba Trójcy Świętej jest ukazana w schemacie greckim zawsze jako monarchia, czyli jedno jedyne źródło⁷⁸. Zadaniem tego schematu nie jest dokładne wyjaśnienie, na czym owa monarchia polega. Ojcowie greccy, mówiąc o monarchii Ojca, posiadali głębokie odczucie tajemnicy. Tak np. Grzegorz z Nazjanzu głosił, że Ojciec nie „jest początkiem”, lecz jest „bez początku” (*anarchos*). Początek w tym ujęciu teologicznym nosi imię Syna, a Duch Święty jest razem z początkiem⁷⁹.

Monarchizm to rys hipostatyczny, personalny, Pierwszej Osoby Bożej absolutnie nieprzekazywalny. Mocny nacisk kładli na to wszyscy teologowie wschodni. Okazuje się jednak, że nawet tacy obrońcy schematu wschodniego, jak Lossky i Clément, dopuszczali możliwość mówienia o tym, że również Syn, a nawet Duch

⁷⁵ Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 66.

⁷⁶ Por. V. Rodzianko, *The „Filioque”. Dispute and Its Importance*, w: „The Christian East, New Series” 2 (1953), s. 153n.

⁷⁷ Zob. tenże, „*Filioque*” in *patristic Thought*, w: „Studia Patristica” 2 (Texte und Untersuchungen 64), Berlin 1957, s. 301n.

⁷⁸ Por. M.A. Moreno de Vega, *Terminología trinitaria greco-latina del „Adversus-Praxean” de Tertuliano*, „Estudios Trinitarios” XVI (1982) nr 1, s. 112; X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 203.

⁷⁹ Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 53.

Święty może być nazywany źródłem. Zawsze jednak właściwość ta jest otrzymywana od Ojca, który jest nie jakimś źródłem, ale pierwszym i w tym sensie jedynym. To właśnie oznacza monarchia Ojca⁸⁰.

Ojciec ukazany jest jako „monarcha źródłowy” nie tylko w świętej Tradycji wschodniej. Jest On ukazany jako początek absolutny również w teologii zachodniej. Decydującą rolę w takiej właśnie interpretacji schematu *Filioque* posiada refleksja na temat wcielenia Słowa. Tak np. w chrystologii Ruperta z Deutz Ojciec jest źródłem absolutnym wydarzenia wcielenia. Ponieważ wcielenie jest wydarzeniem na styku Trójcy immanentnej i ekonomicznej, stanowi ono punkt odniesienia dla wszelkich refleksji wewnątrztrynitarnych oraz dla refleksji historiozbowczych⁸¹.

W obu Tradycjach Ojciec jest uznawany jako początek absolutny i pierwszy⁸², początek bez innego początku, początek bez początku całego Bóstwa⁸³. Pierwsza Osoba jest fundamentalnym początkiem całej Trójcy Świętej, jako Źródło (Pege), jako „początek bez innego początku niż On sam: *anarchos*”⁸⁴. W schemacie wschodnim na linii *ekpóreusis* jawi się On jako początek Ducha Świętego nie z tego powodu, że jest Ojcem, gdyż wtedy Duch Święty niczym by się nie różnił od Syna, lecz jako *arché*, jako *Proboleus*, jako Ten, który wydobywa z siebie Trzecią Osobę Boską *probole*⁸⁵. W ten sposób Pierwsza Osoba Trójcy jest przyczyną ostateczną (*aitía*) pozostałych Osób⁸⁶.

Słowo *probole* wyraża przy tym bardziej aspekt substancjalny więzi między Ojcem a Duchem, natomiast słowo *ekpóreusis* wyraża bardziej więź personalną. Podobnie jak dla Pierwszej Osoby jako Ojca charakterystyczny jest proces rodzenia, tak dla Pierwszej Osoby określanej mianem *Proboleus* charakterystyczny jest proces pochodzenia zwany *ekpóreusis*. Dlatego też w słowie tym Pierwsza Osoba Trójcy Świętej otrzymuje dodatkowe rysy ubogacające Jej personalność, którą posiada już jako Ojciec. W słowach *arche* i *probole* widoczny jest On jedynie jako substancjalny początek osobowej oryginalności Syna i Ducha Świętego⁸⁷. W każdym razie jawi się On jako początek całej Trójcy Świętej, początek Boga. W ten sposób podkreślona została nie tylko charakterystyka personalna Ojca, lecz również Jego tajemniczość. Ten, którego znamy jako Ojca Jezusa i Ojca naszego, ostatecznie jest początkiem, którego nie można pojąć i bliżej określić.

⁸⁰ Por. tamże, s. 88.

⁸¹ Por. A. Barrachina Carbonell, *Estructura...*, dz. cyt., s. 156.

⁸² Por. Y. Congar, *Wierzę...*, t. III, dz. cyt., s. 82.

⁸³ Por. tamże, s. 238.

⁸⁴ Tamże, s. 162.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 150.

⁸⁶ Por. G. Marchesi, *La cristologia...*, dz. cyt., s. 416.

⁸⁷ Por. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 108.

Dialektyka pojawiająca się na płaszczyźnie poznawczej posiada swój fundament ontologiczny. Nie jest możliwe pełne poznanie Pierwszej Osoby. Niepoznawalność jest jej istotną właściwością. Ojciec jest początkiem radykalnym, absolutnym, nie tylko znajduje się na początku, ale jest niepojętym Źródłem wszystkiego, które nie posiada jakiegoś źródła wcześniejszego. W pewnym sensie to, co filozofia mówi o Bogu w ogóle, teologia chrześcijańska odnosi w jakiś sposób do Pierwszej Osoby Trójcy Świętej⁸⁸. Jest On absolutnie ukryty w Sobie w swej Bożej immanencji, a jednocześnie jawi się jako początek ruchu wewnątrztrynitarnego. Oprócz wydarzenia wcielenia, w jeszcze większym stopniu punktem odniesienia koniecznym dla poznania Boga chrześcijan, zarówno w działaniach zbawczych, jak i w tajemnym wnętrzu, jest wydarzenie śmierci Jezusa na krzyżu. Cała Trójca objawia się tam nie tylko jako Bóg Odkupiciel, ale też jako Bóg ukryty, nieprzenikniony. Również Pierwsza Osoba może być w wydarzeniu krzyża odkryta jako pełnia Miłości, ale też zakryta, jako najgłębsza tajemnica⁸⁹.

W przyczynowym schemacie zachodnim Pierwsza Osoba jest ukryta w tajemniczej symbiozie z Synem, stanowiąc wspólny fundament pochodzenia Ducha Świętego. Niewiele światła dla poznania Jej cech personalnych wnosi stwierdzenie, że jest początkiem (*arché*) odkupieńczej kenozy Słowa i początkiem dzieła zbawienia. Stwierdzenie to odnosi się do Jej więzi z Synem, która określa Pierwszą Osobę jako Ojca. Na uwagę zasługują natomiast próby łączenia pochodzenia Syna od Ojca z misją Syna. Już teologowie średniowieczni wyraźnie uświadamiali sobie, że proces zbawczy realizowany przez Jezusa Chrystusa rozpoczyna się już w łonie majestatu Ojca⁹⁰. Ojciec jest źródłem wszystkiego, jest absolutnym początkiem wszelkiego stworzenia z tego powodu, że jest absolutnym, jedynym początkiem w Trójcy. Jest On przyczyną sprawczą, wspólną i jedyną, zarówno Syna jak i Ducha.

W schemacie greckim pierwsza Osoba jawi się jako źródło żywe i personalne wszystkiego, a nie tylko jako bezosobowa przyczyna. Nawet u Dionizego pseudo-Areopagity Duch Święty jest traktowany jako Ten, który uświęca, zwłaszcza w chrzcie i Eucharystii. W teologii, czyli monarchicznej strukturze Boga, Duch prawdy pochodzi od Ojca i w Jego imię Apostołowie mogą przebaczać grzechy. Razem z Jezusem jest On boskim ziarnem, którego ostateczne źródło znajduje się w Ojcu⁹¹. W taki sposób ukazuje monarchię Ojca model tearchiczny Dionizego

⁸⁸ Por. tenże, *Trinidad y ontología...*, dz. cyt., s. 224.

⁸⁹ Por. P. Coda, *Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'essere*, w: P. Coda, A. Tapken (red.), *La Trinità...*, dz. cyt., s. 136; por. J. Pikaza, *Trinidad y Ontología...*, dz. cyt., s. 204.

⁹⁰ Por. A. Barrachina Carbonell, *Estructura...*, dz. cyt., s. 354.

⁹¹ Por. V. Muñoz Rodríguez, *El misterio trinitario en Dionisio Aeropagita y su influencia en la mística española del siglo de oro*, „Estudios Trinitarios” XVI (1982) nr 2, s. 188.

pseudo-Aeropagity, leżący u podstaw substancjalnego modelu teologii zachodniej. Model ten posiada jednak wyraźne związki z płaszczyzną ekonomii. Kwestia powiązania ekonomii z immanencją u tego wschodniego teologa zasługuje na osobną uwagę. W ramach swej tearchii Dionizy mocno podkreśla rolę Ojca; zachowuje tak bardzo uwypuklaną w Tradycji wschodniej zasadę monarchii trynitarniej. Dionizy jest typowym przedstawicielem apofatyizmu trynitarnego. Wskazuje on na to, że w chrześcijaństwie Absolutem, Bogiem samym w sobie, nie jest Bóg po prostu, lecz Bóg Trójjedyny. Dlatego również Duch Tearchiczny pozostaje w Sobie samym Transcendentnym i Niedostępnym dla ludzkiego słowa i ludzkiego poznania. Objawia On w ten paradoksalny sposób prawdę o Pierwszej Osobie, która tym bardziej jest niepoznawalna. W ten sposób Dionizy rozwija ideę św. Pawła o niepoznawalności Boga.

W kontekście schematu Dionizego staje się sprawą oczywistą, że wszelkie schematy pochodzenia Ducha Świętego, pozwalając coraz lepiej odczytać Pierwszą Osobę taką, w jaki sposób się nam objawiła, są tylko wskazówką, nakierowaniem ducha ludzkiego ku Bogu, który jest źródłem niezgłębionym i niedostępnym dla ludzkiego poznania⁹². Linia schematu pseudo-Aeropagity rozwijana była nie tylko przez znanych nam doktorów Kościoła, takich jak św. Bonawentura, lecz również przez *los alumbrados*, nie do końca ortodoksyjnych, nieznanych w polskiej pneumatologii, ale zdecydowanie zasługujących na uwagę mistyków hiszpańskich okresu średniowiecza i renesansu. Wszyscy oni zdecydowanie ukazują Pierwszą Osobę Trójcy jako zasadę źródłową, jako „pierwsze światło”⁹³. Być może wynika to z tego, że byli oni pod silnym wpływem platonizmu, i dlatego widoczne jest w ich myśli to podobieństwo do schematów teologii wschodniej.

Diagram linearny, charakterystyczny dla Tradycji wschodniej, uwidacznia głęboką jedność między Pierwszą i Trzecią Osobą Trójcy. Duch Święty jest wiernym odbiciem Pierwszej Osoby: Boga, który jest Duchem i jest Święty. Całe pierwsze Przymierze w ten sposób o Nim się wypowiada, a gdy mówi o Duchu, utożsamia Go z Osobą Jahwe. Drugie Przymierze, wskazując na odrębność osobową Ducha Świętego, charakteryzuje Go w linii rozwijanej w Izraelu. Jako odrębna Osoba jest On wiernym odbiciem pierwszego źródła. Dlatego też w zbawczej historii staje się źródłem wszystkiego, a nade wszystko jest sposobem uobecniania się w świecie pierwszej Osoby Trójcy Świętej, która działa nie tylko jako Ojciec w Synu – w Jezusie Chrystusie, i nie tylko jako Ojciec rodzący Syna, lecz również jako Źródło zbawienia ludzi w Duchu Świętym, czyli jako Tchnący Ducha. Stąd wynika jedność działania Trzech w zbawczej ekonomii. Duch Święty jest Bogiem w Sobie

⁹² Por. tamże, s. 189.

⁹³ Tamże, s. 201.

i posiada w Sobie wszystkie rzeczy stworzone. Ponad wszystkim znajduje się jednak niezmiennie Ojciec, przyczyna, zasada pierwsza, Źródło. Teologia neoortodoksyjna dochodzi do wniosku, że refleksja nad wcieleniem nie zatracza idei monarchii Ojca, lecz ją uwydatnia, umacnia⁹⁴. W ten sposób zostaje zachowana myśl Ojców kapadockich, według której Ojciec jest absolutnym źródłem boskości (*pegē*) w Trójcy, a odpowiednio też w całym świecie stworzonym⁹⁵. W płaszczyźnie immanencji jest On źródłem pochodzenia pozostałych Osób, źródłem życia całej Trójcy Świętej⁹⁶. Jest On po prostu Źródłem (*archē*) – takie jest Jego Imię⁹⁷.

Resumen

El desarrollo de la Iglesia sigue en dos líneas naturales, geográficas que son el oriente y el occidente. Los orientales siguen la línea bíblica de la procesión del Espíritu Santo del Padre. Los occidentales han elaborado el esquema de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo (*Filioque*). Ahora la polémica ya no existe. Los teólogos occidentales tienen obligación de elaborar la pneumatología integral, que une el tesoro de las investigaciones patrísticas y teológicas de los católicos y de los ortodoxos. El patrimonio oriental es nuestro patrimonio. Por eso necesitamos una elaboración que une los esquemas *a Patre* con el esquema *Filioque*. Todo en el fundamento del personalismo de los años últimos del segundo milenio.

El modelo griego, oriental, viene a introducirse más que el occidental, en el misterio interior de las personas. Este modelo es reflejado en clave neoplatónica. Este modelo tiene como su comienzo un encuentro de las culturas: judía y griega. Los cristianos han reasumido el concepto filosófico de Dios del hellenismo. Ellos han rechazado al Dios de los poetas-mitos y al Dios de los políticos. Los cristianos han presentado su visión de lo divino y su visión de Cristo en esquemas conceptuales griegos.

Los griegos parten de las personas. El aspecto ontológico más fuerte del modelo griego es la interpretación de la Trinidad como un gran despliegue de la *ousia* divina, desde el Padre. Dios trinitario viene a ser la actividad subsistente, la acción que nunca puede ser pasiva. La controversia sobre *Filioque* debe calmarse ante el silencio impenetrable e incomprensible del Absoluto cerrado. El esquema oriental debe por fin presentarse como positivo, como simbolización ontológica de una experiencia salvadora.

⁹⁴ Por. T. Pavlou, *Dal mistero della Trinità al mistero dell'Incarnazione nella teologia neo-ortodossa*, „Gregorianum” 77 (1996) nr 1, s. 35.

⁹⁵ X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, dz. cyt., s. 87.

⁹⁶ A. Barrachina Carbonell, *Estructura...*, dz. cyt., s. 492.

⁹⁷ Tamże, s. 489.506.