

# Piotr Sikora

---

## O pewnych trudnościach łacińskiej teologii trynitarnej

---

Collectanea Theologica 73/3, 51-60

---

2003

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PIOTR SIKORA, KRAKÓW

## O PEWNYCH TRUDNOŚCIACH ŁACIŃSKIEJ TEOLOGII TRYNITARNEJ

W niniejszym artykule chcę wskazać na trudności, jakie napotyka myślenie o tajemnicy Trójcy Świętej, które zdominowało teologiczną tradycję łacińską. W pierwszym podrozdziale stawiam tezę, że u źródeł zachodniego sposobu uprawiania teologii trynitarnej leży pragnienie wykazania intelligibilnego, nieparadoksalnego charakteru tajemnicy Trójcy. Następnie wskazuję, że dominujące modele wyjaśniające rozwinięte na Zachodzie są jednak radykalnie niezadowolające. Dalej rozważam model traktujący Ducha Świętego jako wzajemną miłość, więź Ojca i Syna, następnie koncepcję utożsamiającą Boskie Osoby z samoistnymi relacjami pochodzenia. W ostatnim podrozdziale podaję zarys konsekwencji, jakie dla teologii trynitarnej niesie upadek spekulatywnych modeli wyjaśniających.

### Czy wierzyć w paradoks?

Wielu ludziom dogmat trynitarne wydaje się paradoksem.

Są tacy, którzy poczynają to za coś pozytywnego, gotowi powiedzieć jeśli już nie *credo quia absurdum*, to chociaż: „Dogmaty ukazują się często rozumowi ludzkiemu w formie sprzeczności, tym bardziej nierozwiązywalnych, im bardziej wzniosła jest tajemnica, którą wyrażają. Nie chodzi o usuwanie sprzeczności przez dostosowywanie dogmatu do naszych możliwości pojęciowych, lecz o zmianę umysłu, abyśmy mogli dojść do kontemplacji rzeczywistości, która objawia się nam, wznosząc nas do Boga, jednocząc nas z Nim w większym lub mniejszym stopniu”<sup>1</sup>. Słowa te wyszły spod pióra

<sup>1</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 38.

teologa prawosławnego i opisują postawę charakterystyczną dla chrześcijańskiego Wschodu. Postawę tę widać w odniesieniu do prawdy o Trójcy już u największych greckich Ojców Kościoła, twórców obowiązującego nas dzisiaj, trynitarnego wyznania wiary. Już np. Grzegorz z Nazjanzu odmawiał podjęcia próby wyjaśnienia różnicy między zrodzeniem Syna a pochodzeniem Ducha od tego samego Ojca, jako przekraczającej możliwości umysłu ludzkiego<sup>2</sup>.

Są jednak ludzie, dla których paradoksalność wiary trynitarniej stanowi przeszkodę w przyjęciu jej za swoją. Postawa taka jest powszechniejsza wśród ludzi Zachodu. Teologia łacińska starała się o dokładniejszy wgląd intelektualny w tajemnicę Trójcy, usiłując nawet czasami – jak to miało miejsce w przypadku Anzelma z Cantenbury – wykazać nie tylko jej niesprzeczność, lecz wręcz logiczną konieczność. Nie przejmowała się stawianymi przez Greków zarzutami o nadmierną racjonalizację tajemnicy<sup>3</sup>, traktowała zaś brak wyjaśnienia stosunku Syna do Ducha jako słabość, a nie zaletę. Tworzyła własne modele wyjaśniające, które miały ów brak uzupełnić. Modele te każą jednak rozumieć formułę *Filioque* w sposób niemożliwy do przyjęcia dla naszych braci prawosławnych.

Niniejszy artykuł ma na celu postawienie kilku pytań pod adresem modeli, za pomocą których teologia łacińska usiłuje wyjaśnić tajemnicę Trójcy Świętej. Będę próbował wskazać trudności, bez rozwiązania których zachodnia teologia nie może pretendować do głębszego wyjaśnienia podstawowej prawdy chrześcijaństwa. Ponieważ zaś mamy do czynienia z podstawową prawdą chrześcijaństwa, poniższe wywody mają znaczenie nie tylko dla traktatu o Trójcy, lecz są także istotne dla kwestii naszej ogólnej intelektualnej postawy wobec Bożego Objawienia, czyli dla naszego ogólnego rozumienia teologii. Mogą mieć również pewne znaczenie ekumeniczne.

### Duch wzajemną więzią Ojca i Syna?

Pierwszym modelem, który chciałbym rozważyć, jest model pochodzący od Augustyna i traktujący Ducha Świętego jako wzajemną Miłość między Ojcem a Synem, Osobową więź między Nimi. Model

<sup>2</sup> Zob. św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 31*, w: tenże, *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1967, s. 349.

<sup>3</sup> Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 277.

ten, bardzo popularny we współczesnych pracach<sup>4</sup>, jakkolwiek żywo oddziałuje na wyobraźnię i uczucia, rodzi problemy<sup>5</sup>, bez rozwiązania których nie może być traktowany jako model wyjaśniający. Na marginesie odnotujemy związany z powyższą wizją kłopot ekumeniczny – sugeruje ona, że zasadą jedności Trójcy jest Duch, podczas gdy cała tradycja wschodnia wyznaje, że zasadą tą jest Ojciec.

Jeśli chcemy sięgnąć do źródeł omawianego teraz sposobu myślenia, możemy zatrzymać się np. przy następujących sformułowaniach św. Augustyna: „Duch Święty jest jakąś niewysłowioną wspólnotą Ojca i Syna”<sup>6</sup>; „Bo i tam [w Trójcy] widzimy umysłem Mówiącego i Słowo Jego, to jest Ojca i Syna oraz pochodzącą od Nich obu Miłość, która jest im wspólna, to znaczy Ducha Świętego”<sup>7</sup>; „Duch Święty – według Pisma św. – nie jest Duchem samego Ojca, ani samego Syna, ale jest Duchem Ich obydwóch. Dlatego nasuwa się nam myśl o wspólnej miłości Ojca i Syna, którą oni nawzajem się miłują”<sup>8</sup>; „I jeśli miłość, którą Ojciec miłuje Syna i Syn miłuje Ojca, w niewymowny sposób wyraża ich wzajemne udzielanie się, to cóż jest stosowniejszego nad to, żeby ten, który jest wspólnym Duchem ich obydwóch zwał się w ścisłym znaczeniu miłością”<sup>9</sup>. Powyższe cytowane myśli były oczywiście rozwijane i systematyzowane. Współczesne ujęcia interesującego nas modelu można streścić następująco: Ojciec obdarza Syna miłością, zaś Syn tę miłość odwzajemnia. Miłość ta musi być jednak współistotna Ojcu i Synowi, a zarazem osobowa. Jest nią Trzecia Osoba Trójcy – Duch Święty. Duch Święty jest zatem wzajemną miłością Ojca i Syna, więzią łączącą Ich obydwóch.

Powyższy sposób myślenia o Trójcy wydaje się piękny i głęboki. Chcąc go jednak traktować poważnie, trzeba odpowiedzieć na pytanie: Czy Ojca i Ducha łączy wzajemna miłość? Trudno znaleźć

<sup>4</sup> Zob. np. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001; R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1998; J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994.

<sup>5</sup> Wydaje się, że sam Augustyn był, przynajmniej do pewnego stopnia świadomy tych trudności i traktował swój obraz Ducha jako wzajemnej miłości Ojca i Syna z pewnym dystansem; por. np. tenże, *O Trójcy Świętej* XV, VII, 12, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.

<sup>6</sup> *Tamże*, V, XI, 12.

<sup>7</sup> *Tamże*, XV, VI, 10.

<sup>8</sup> *Tamże*, XV, XVII, 37.

<sup>9</sup> *Tamże*, XV, XIX, 37.

powody przemawiające za odpowiedzią przeczącą – Duch jest wszak taką samą Osobą, jak Ojciec i Syn. Odpowiedź twierdząca rodzi jednak nowe pytanie: Czy miłość między Ojcem a Duchem może mieć inną naturę, być „słabsza” niż miłość między Ojcem a Synem? Jeśli nie jest inna, jest współistotna Ojcu i Duchowi, czyli osobowa – stanowi Osobę Boską. Jeśli Bóg ma pozostać Trójcą, musimy uznać, że tą miłością, więzią Ojca i Ducha, jest osoba Syna. Syn pochodzi zatem od Ojca i Ducha.

Co więcej, to samo rozumowanie można przeprowadzić w odniesieniu do miłości między Synem i Duchem, a tu konkluzja brzmi – Ojciec jest wzajemną miłością między Synem i Duchem, Ojciec pochodzi od Syna i Ducha. Ostatni wniosek jest jawnie absurdalny.

Okazuje się, że myśląc o Trójcy w powyższy sposób nie mamy możliwości odróżnienia Osób od siebie – każda jest więzią między dwoma pozostałymi. Wydaje się, że powyższa konsekwencja – choć nie była szeroko uświadomiona w teologii – znalazła swe odbicie w sztuce, np. w popularnym w późnym średniowieczu obrazowaniu Trójcy w postaci trzech takich samych zajęcy, wirujących wokół siebie i mających (w sumie) tylko trzy uszy – każde powiem ucho należy do dwóch zwierząt<sup>10</sup>.

### Osoby Boskie samoistnymi relacjami?

Powód, dla którego zwolennicy mówienia o Duchu, jako o miłości między Ojcem a Synem nie dochodzili do (nie dostrzegali) wskazanych wyżej absurdalnych konsekwencji, stanie się widoczny, gdy rozważymy drugi z dominujących na Zachodzie schematów wyjaśniania tajemnicy Trójcy. Mam na myśli model, wedle którego Osoby Trójcy stanowią tzw. relacje samoistne<sup>11</sup>. Opiera się on na kilku przesłankach:

1. Każda Osoba jest tym wszystkim, czym są pozostałe dwie (całym Bogiem), za wyjątkiem relacyjnej cechy, która określa ją wobec Tamtych.

2. W Bogu różni się realnie tylko relacje pochodzenia (jako początek i kres).

<sup>10</sup> Zob. np. okładkę polskiego wydania książki G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*.

<sup>11</sup> Zob. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1996, s. 121-127, 143-151.

3. Relacje te są realnie identyczne z istotą, są relacjami samoistnymi.

4. Osobę Boską stanowi jej (samoistna) relacja pochodzenia.

5. Różnice między Osobami dotyczą tylko wzajemnego przeciwieństwa relacji.

W kontekście powyższych tez jasno widać, na czym polega słaby punkt rozumowania zwolenników modelu Ducha-Miłości-wzajemnej-Ojca-i-Syna. Otóż tylko Ducha traktują oni jako relację, zaś Ojca i Syna jako substancje. Tylko wtedy możliwe jest bowiem stwierdzenie, że relacja łącząca Ojca i Syna konstytuuje różną od nich, trzecią Osobę. Być może niekonsekwencja powyższa wynika z antropomorfizowania Ojca i Syna, do czego skłaniają ich Imiona. Wydaje się, że ma rację Y. Congar, podkreślając wielokrotnie, że „nie można tej wizji wykorzystać w perspektywie metafizycznej”, że jest to jedynie przejmujący obraz<sup>12</sup>.

Wydaje się, że właśnie świadomość zbytniego uwikłania w antropomorfizację rozważanej wyżej wizji skłoniła Tomasza z Akwinu, by – jak pisze Y. Congar – podjąć metafizycznie bardziej dojrzałą próbę rozwiązania aporii: „Jeden absolut, w Wielu identyfikujących się z tym Absolutem i rzeczywiście różnych między sobą” i oprzeć tę próbę na pojęciu relacji samoistnej<sup>13</sup>. Wyżej wymienione tezy stanowią podstawy Tomaszowego modelu. (Oczywiście Tomasz inspirował się rozważaniami Augustyna czy rozumowaniem Anzelma z Cantenbury. Nazywam analizowany teraz model Tomaszowym z tego względu, że właśnie Akwinata wypracował kluczowe tu pojęcie relacji samoistnej). Na ile ów model spełnia pokładane w nim nadzieje?

Przyjęcie powyższych tez (1-5) pozwala dobrze wyjaśnić istnienie w Bogu Ojca i Syna. Osobę Ojca stanowi relacja ojcostwa, początek, osobę Syna – synostwa, kres. Są to relacje przeciwstawne, Ojciec i Syn są odrębnymi Osobami.

Czy można jednak w powyższy sposób wyjaśnić istnienie w Bogu Trzeciej Osoby? Mówi się: Ojciec rodzi Syna i tchnie Ducha. Ro-

<sup>12</sup> Tenże, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, tłum. A. Paygert, Warszawa 1995, s. 142; por. też *tamże*, t. 3, s. 152.

<sup>13</sup> *Tamże*, t. 3, s. 147. Z względu na charakter pism Tomasza trudno przytoczyć krótki, a zarazem pouczający cytat. Zainteresowanych tekstami źródłowymi odsyłam np. do: św. Tomasz, *Summa Theologiae*, I, qq. 27-42.

dzenie i tchnienie nie przeciwstawiają się sobie, nie powodują dualizmu osób w Ojcu. Z drugiej strony jednak – z tego samego powodu – różnica między rodzeniem i tchnieniem nie wystarczy do odróżnienia Syna i Ducha. Trzeba zatem uznać, że między Synem a Duchem zachodzi relacja pochodzenia. Duch pochodzi więc od Ojca i Syna. Wydaje się, że mamy nieodparte uzasadnienie formuły *Filoque*.

Powyższe wyjaśnienie rodzi jednak pewne wątpliwości: Jak bowiem zauważają Grecy, jeśli Duch pochodzi także od Syna, to albo pochodzi od dwóch początków (*arche*), albo od istoty. Obie alternatywy są nie do przyjęcia.

Pierwszą trzeba odrzucić, ponieważ sprzeciwia się prawdzie o tym, że Ojciec jest źródłem (*arche*) całego bóstwa. Prawda ta była głoszona zawsze na Wschodzie – by wspomnieć tylko największych jej wyznawców: św. Atanazego, św. Bazylego, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Cyryla Aleksandryjskiego, św. Jana z Damaszku – jako doktryna o monarchii Ojca. Była też wyznawana na Zachodzie – począwszy od Augustyna, przez synody toleańskie, do autorów średnowiecznych, takich jak św. Bernard, Wilhelm z Saint-Thierry, Ryszard od św. Wiktora, św. Albert Wielki, św. Bonawentura<sup>14</sup>. Prawdę o monarchii Ojca trudno odrzucić nie tylko z powodu jej mocnego zakorzenienia w Tradycji. Jej zanegowanie wymagałoby bowiem uznania, że albo Ojciec przekazuje Synowi zdolność, którą sam posiada tylko potencjalnie i nie „korzysta z niej” – jest to karkołomna decyzja uznania w Bogu potencjalności – albo, że Syn ma jakąś zdolność sam z siebie, co jest sprzeczne ze świadectwem Nowego Testamentu. Twierdzenie, że Duch pochodzi od dwóch początków jest także sprzeczne z Magisterium Kościoła łacińskiego, a mianowicie nauczaniem II Soboru Lyonńskiego i Soboru Florenckiego, które zgodnie głoszą, że Duch pochodzi od Ojca i Syna, jako od jednej zasady i jednego tchnienia<sup>15</sup>.

Drugą alternatywę – wedle której Duch pochodzi od istoty – trzeba odrzucić, bo prowadzi ona do wniosku, że Duch pochodzi od siebie samego.

Tomiści odpowiadają, że Duch pochodzi od Ojca i Syna, jako od jednego początku, podając następujące wyjaśnienie: istnieją wła-

<sup>14</sup> Zob. Y. Congar, *Wierzę*, t. 3, s. 161-165.

<sup>15</sup> Zob. *Breviarium Fidei* IV, 36. 40.

ściwości konstytutywne dla osób i własności wspólne wielu osobom. Tchnienie czynne jest właśnie taką własnością, wspólną Ojcu i Synowi.

Można jednak postawić pytanie: Jak powyższe wyjaśnienie można pogodzić z fundamentalnymi założeniami, że cechy, które nie są konstytutywne dla Osób należą do istoty (teza 1) oraz że relacja samoistna stanowi osobę (teza 4)?

Z tego, że relacja samoistna stanowi osobę (teza 4) wynika, że tchnienie czynne – jeśli ma być relacją przeciwstawną do tchnienia biernego stanowiącego Osobę Ducha – również stanowić musi osobę. Zamiast Trójcy otrzymujemy – jak zauważają prawosławni<sup>16</sup> – dwie diady: Ojciec – Syn i Tchnący (Dawca) – Duch-Tchnienie (Dar). Trudno bowiem powiedzieć, na jakiej zasadzie samoistna relacja pochodzenia – tchnienie czynne – nie konstytuuje (jednej) Osoby. Rozwiązanie samego Akwinaty, iż „tchnienie czynne przysługuje tak Osobie Ojca, jak Osobie Syna, ponieważ nie zawiera przeciwieństwa relacji ani do ojcostwa, ani do synostwa”<sup>17</sup> i dlatego nie jest relacją osobową (*relatio personalis*) i nie jest nazywana właściwością (*proprietas*)<sup>18</sup>, nie jest zadowalające. Po pierwsze, wydaje się niezgodne z tezą na temat samoistności relacji – relacja tchnienia czynnego „dołącza się” do „już” istniejących realności, czyli Osób Ojca i Syna. Po drugie, same rozważania o relacjach nie wykluczają możliwości, że Duch jest tchnący, a nie tchniony – skoro tchnienie czynne nie zawiera przeciwieństwa relacji do ojcostwa i synostwa, tchnienie biernie – z definicji – jest w tej samej sytuacji. Aby wykluczyć ostatnią możliwość trzeba powiązać pojęcie relacji z bardziej dynamicznym pojęciem pochodzenia. Tak też czyni teologia chrześcijańska. Powiązanie takie wikał jednak „model relacyj-

<sup>16</sup> P. Evdokimow, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 176; Y. Congar, *Wierzę*, t. 3, s. 220. Warto dodać, że sam Augustyn był – w pewnym sensie – świadomy tej trudności, zauważał, „że mówiąc o relatywnym charakterze imienia Ducha Świętego (...) nie możemy wymienić Jego odpowiednika w relacji” (tęż, *O Trójcy* V, XII, 13). Dlatego stwierdzał, że „sama relacja [stanowiąca Trzecią Osobę Boską] nie okazuje się w tym imieniu [Duch Święty]. Natomiast okazuje się ona [relacja], kiedy się Go nazywa Darem Bożym” (*tamże*, V, XI, 12). Odpowiednim imieniem korelatywnym jest, zdaniem Augustyna, określenie Dawca, które przysługuje jednocześnie Ojcu i Synowi. Świadomość rozważanej tu trudności można przypisać Augustynowi tylko w pewnym sensie, gdyż nie ogarnął jej rzeczywistych konsekwencji i całkowicie ją zlekceważył.

<sup>17</sup> Św. Tomasz, *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 2, resp.

<sup>18</sup> *Tamże*, ad. 1.



ny” w inne trudności, nawet gdyby udało się pokazać dlaczego relacja tchnienia czynnego nie konstytuuje Osoby Boskiej.

Powiązawszy pojęcie relacji z pojęciem pochodzenia stajemy bowiem przed inną fatalną konsekwencją. Jeśli bowiem – co wynika z tezy 1: iż cechy, które nie są konstytutywne dla Osób należą do istoty – współlistotność polega na tym, że każda Osoba ma wszystko oprócz własności osobowych pozostałych Osób, to czym jest zdolność tchnienia czynnego, która nie jest własnością osobową (Ojciec może przekazywać ją Synowi) i nie jest własnością istotową (nie ma jej Duch)? Trzeba przyjąć, że albo: istnieją własności nieosobowe, które nie są wspólne wszystkim Osobom – jedność Trójcy staje pod znakiem zapytania; albo: Duch pochodzi od istoty, ma własność tchnienia czynnego, pochodzi od samego siebie – powracamy do absurdalnej konsekwencji, na którą wskazywali Grecy. Zauważmy przy tym, że nic tu nie pomaga stwierdzenie, że Duch pochodzi od Ojca *pricipaliter*, gdyż Syn od Ojca otrzymuje zdolność tchnienia czynnego. Problem bowiem leży w tym, jak zachować jedność Trójcy, jeśli Ojciec przekazuje Synowi coś, co nie jest własnością konstytutywną dla jego Osoby, a czego nie przekazuje Duchowi.

### Jak myśleć o Trójcy?

W tym miejscu rozważań trzeba odpowiedzieć na możliwy do postawienia zarzut, iż postawiono myśleniu teologicznemu zbyt wysokie, niemożliwe wręcz do spełnienia, wymaganie, by w spójny sposób wyjaśniła coś, co jest przecież niezgłębioną tajemnicą.

Otóż przedstawiona przez mnie argumentacja ma być skierowana tylko przeciw tej teologii, która ma właśnie taką, nieskończoną ambicję. Jeśli dana teologia takich ambicji nie wykazuje, nie musi czuć się zaniepokojona wskazanymi wyżej formalnymi (logicznymi) kłopotami. Jednakże zrezygnowanie z takich ambicji zmusza do wycofania się ze stawiania wschodniej tradycji zarzutu o niedostateczne wyjaśnienie relacji wewnątrztrynitarnych. Co więcej, każe się zastanowić, czy postawa Atanazego Wielkiego, Ojców Kapa-dockich i ich prawosławnych uczniów nie jest bardziej uczciwa intelektualnie. Wydaje się, że słuszne byłoby w tym miejscu przyjęcie nieco zmodyfikowanej zasady Wittgensteina: o czym nie można mówić, o tym trzeba mówić tylko tyle, ile to konieczne.

Co zaś jest konieczne? Objawienie przekazuje nam prawdę istotną dla naszego zbawienia<sup>19</sup>. Ojcowie broniący wyznania wiary w Jednego Boga, a zarazem w boskość Syna i Ducha – Atanazy czy Kapadocjanie – rozwijali swoją teologię ze względu na nasze zbawienie, na podstawie kontemplacji historii zbawienia; w spekulację angażowali się tylko tyle, ile było to niezbędne i na ile pozwalały dane objawienia, stanowiące punkt oparcia dla ich myślenia. Modele analizowane wyżej były natomiast przede wszystkim spekulacją rozwijaną na kanwie psychologicznej lub metafizycznej<sup>20</sup>. Wydaje się zatem, że musimy poważnie potraktować właściwie rozumiany *Grundaxiom* Rahnera, głoszący, iż Trójca „ekonomiczna” czy „historiozbawcza” jest Trójcą „immanentną”. Oznacza to, że – jak napisał G. Greshake<sup>21</sup> – nie znajdujemy się „naprzeciwko” Boga, lecz istniejemy „wewnątrz” Boskiego życia trynitarne. Życie trynitarne objawia się nam – pozostając przy tym tajemnicą – jedynie, lecz całkowicie, w historii zbawienia. Historia ta nie jest rezultatem działania Boga *ad extra* – dzieje się wewnątrz Trójcy. Trzeba zatem uznać, że nie jest możliwe ani potrzebne inne myślenie i mówienie o Trójcy niż takie, które pozostaje w granicach pokornej, naznaczonej apofatyzmem kontemplacji historii zbawienia. Oznacza to jednak, że traktat o Bogu Trójjedynym jest tożsamy z rozwijanymi we wzajemnej jedności chrystologią i pneumatologią.

Na koniec trzeba rozważyć ewentualne pytanie: Czy wskazywane przeze mnie trudności nie godzą we wspomniane orzeczenia IV Soboru Laterańskiego i Soboru Florenckiego o pochodzeniu Ducha

<sup>19</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 11.

<sup>20</sup> Por. Y. Congar, *Wierzę*, t. 3, s. 37-161; T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 184-212; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 312-326; B. Sesboüé, J. Woliński, *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 63-298; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 71-106.171-211. Niektórzy z wymienionych tu autorów (Dzidek, Kasper) zdają się sugerować, że już Credo nicejsko-konstantynopolskie stanowiło przeskok z poziomu myślenia historiozbawczego na poziom spekulacji ontologicznej. Wbrew temu trzeba zauważyć – jak robią to np. Sesboüé i Woliński – że zarówno argumentacja Ojców, którzy najbardziej przyczynili się do sformułowania tego Credo, jest argumentacją historiozbawczą; zob. Atanazy Wielki, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998; tenże, *Listy do Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996; Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999; Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy teologiczne*, w: tenże, *Mowy wybrane*. Również samo Credo ma zdecydowanie historiozbawczą strukturę.

<sup>21</sup> G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, s. 23.51-52.64.

od Ojca i Syna jako od jednej zasady? Moim zdaniem nie. Należy jedynie interpretować orzeczenia soborowe w kierunku wskazanym przez de Halleux i Congara<sup>22</sup>: iż pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna jako od jednej zasady jest, jak chcą Grecy, pochodzeniem od Ojca (jako jednej zasady) przez Syna. Interpretacja taka jest możliwa, gdyż sam Sobór Florencki uznał wyrażenia *Filoque* i *per Filium* za równoważne<sup>23</sup>.

Oczywiście przedstawione powyżej wnioski końcowe są słuszne jedynie przy założeniu, że trudności wskazane w zasadniczej części mojego artykułu są trudnościami rzeczywistymi. Ja tak uważam, ale być może się mylę. Dlatego na koniec pozwolę sobie przywołać słowa św. Augustyna, który rozpoczynając swoje dzieło o Trójcy Świętej pisał: „Niech czytelnik dzielający mą pewnością podąży naprzód wraz ze mną. Jeśli podobnie jak ja nie ma pewności, niech szuka i bada ze mną. Poznając swój błąd, niech do mnie powróci. A jeśli spostrzeże, że to ja pobiłdziłem, niech mi to powie. W ten sposób razem będziemy iść naprzód drogą miłości zdążającą ku Temu, o którym powiedziano: «Szukajcie zawsze jego oblicza» (Ps 104,4)»<sup>24</sup>.

*Piotr SIKORA*

---

<sup>22</sup> Zob. Y. Congar, *Wierzę*, t. 3, s. 223.

<sup>23</sup> Zob. *tamże*, s. 222n.

<sup>24</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, I, III, 5.