

***Dia tou Hyiou i Filioque* w teologii chrystologiczno-trynitarnej Hansa Ursa von Balthasara**

Dia tou Hyiou and Filioque in the Christological-Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar

MACIEJ RACZYŃSKI-ROŻEK 

Akademia Katolicka w Warszawie, Polska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4843-4743> • mraczynskirozek@akademiakatolicka.pl

Zgłoszono: 2025-11-05; zrecenzowano: 2026-05-24; zaakceptowano: 2026-05-26;

opublikowano: 2026-06-30

Streszczenie: Artykuł podejmuje problematykę *Filioque* w świetle chrystologiczno-trynitarnej teologii Hansa Ursa von Balthasara, osadzając ją w kontekście ekumenicznym. Autor przedstawia strukturę rozważań szwajcarskiego teologa, który rozpoczyna od ujęcia monarchii Ojca i prymatu Osób, a następnie rozwija refleksję nad dynamiką wzajemnych relacji Trójcy w kluczu miłości i perychorezy. Analizuje chrystologię Ducha oraz ideę „inwersji trynitarnej”, ukazując rolę Ducha Świętego zarówno w misji wcielonego Syna, jak i w Jego relacji do Ojca. Kolejne części artykułu omawiają kwestie filologiczne (rozdzielenie *ekporeusis/proienai/procedere*) oraz historyczne aspekty sporu o *Filioque*, wskazując na komplementarność tradycji Wschodu i Zachodu. Metodą badawczą jest analiza tekstów Balthasara, zestawiona z dokumentem Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan (1995). Wnioski podkreślają, że koncepcja Balthasara, akcentująca prymat Osób i dynamiczną jedność miłości, harmonizuje ujęcia „przez Syna” i „i Syna”, dzięki czemu stanowi wartościowy punkt odniesienia w dialogu ekumenicznym.

Słowa kluczowe: Balthasar, *Filioque*, *dia tou Hyiou*, Duch Święty, ekumenizm.

Abstract: The article addresses the issue of the *Filioque* in light of Hans Urs von Balthasar's Christological-Trinitarian theology, situating it within the ecumenical context. The author presents the structure of the Swiss theologian's reflections, which begin with the concept of the Father's monarchy and the primacy of the Persons, and then develop into a consideration of the dynamic interplay of the Trinity in the key of love and perichoresis. The study explores the pneumatology of Christ and the idea of "Trinitarian inversion," highlighting the role of the Holy Spirit both in the mission of the incarnate Son and in His relation to the Father. Subsequent sections discuss philological questions (the distinction between *ekporeusis/proienai/procedere*) as well as historical aspects of the *Filioque* controversy, pointing to the complementarity of Eastern and Western traditions. The research method involves an analysis of Balthasar's writings juxtaposed with the 1995 document of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity. The conclusions emphasize that Balthasar's conception - stressing the primacy of the Persons and the dynamic unity of love - harmonizes the formulations "through the Son" and "and the Son," thus offering a valuable point of reference in the ecumenical dialogue.

Key words: Balthasar, *Filioque*, *dia tou Hyiou*, Holy Spirit, ecumenism.

Wstęp

Jednym z kluczowych wyzwań XX-wiecznej refleksji teologicznej, zwłaszcza w kontekście przygotowań do Soboru Watykańskiego II, była problematyka ekumeniczna. W jej ramach centralne miejsce zajmuje pytanie o wzajemne relacje między tradycją teologii wschodniej i zachodniej, szczególnie w odniesieniu do sporu o *Filioque*. Hans Urs von Balthasar, jeden z najważniejszych teologów XX wieku, podejmuje tę problematykę w perspektywie chrystologiczno-trynitarnej, poszukując dróg pogodzenia różnych ujęć.

Celem niniejszego artykułu jest analiza teologii trynitarnej Balthasara w odniesieniu do zagadnienia *Filioque*, ze szczególnym uwzględnieniem jego idei „inwersji trynitarnej”. Zostanie ona zestawiona z dokumentem Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan *Tradycja grecka i łacińska w odniesieniu do pochodzenia Ducha Świętego* (1995), aby ukazać potencjał propozycji szwajcarskiego teologa dla współczesnego dialogu ekumenicznego.

Metodą badawczą jest analiza źródeł Balthasara w dialogu z tradycją patrystyczną i scholastyczną, uzupełniona odniesieniami do współczesnej egzegezy oraz dokumentów Kościoła. Artykuł podejmuje kolejno kwestie: (1) monarchii Ojca i substancjalnej jedności Trójcy, (2) chrystologii Ducha i idei inwersji trynitarnej, (3) problematyki filologicznej (*ekporeusis/proienai/procedere*), (4) uwarunkowań historycznych sporu o *Filioque*. W zakończeniu przedstawione zostaną implikacje tej analizy dla ekumenizmu katolicko-prawosławnego.

1. Monarchia Ojca czy substancja Augustyna?

Szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar rozpoczyna swoje rozważania o Trójcy Świętej nie od abstrakcyjnej jedności istoty Bożej, ale od Osób¹. Tradycja określa Ojca mianem *fons et origo totius divinitatis* (DS. 490, 525, 568). Pojawia się więc pytanie: czy to „bycie źródłem” wypływa z natury Bożej, wspólnej wszystkim Hipostazom, czy raczej z ojcostwa Ojca?

W psychologicznej wizji świętego Augustyna, opartej na analogii do duszy człowieka, duch dochodzi do pełni siebie wówczas, gdy poznaje siebie i umiłowuje poznane dobro. Podobnie w Bogu: poznanie siebie jest początkiem Logosu, a miłość siebie – początkiem Ducha Świętego. Święty Anzelm rozwija tę intuicję, podkreślając, że istota Boża rodzi z siebie relacje poznania i miłości. W tym ujęciu „płodność” wynika z samej istoty boskiej. Balthasar wskazuje jednak, że nie można utożsamiać pochodzenia Osób

1 „[Balthasar] nie wyobraża sobie jednak obecności w Bogu trzech podmiotów o odrębnej samoświadomości. Trzech Osób boskich nie należy rozumieć w ten sposób, w jaki mówimy o osobach ludzkich, zestawionych ze sobą, ponieważ w ich przypadku «są one tak bardzo ze sobą powiązane, że tworzą jedną samoświadomość, wiedzę i miłość, w skrócie: jednego Boga»” (Servais 2002a, s. 114)

z abstrakcyjną „płodnością istoty”. Ojciec rodzi Syna nie jako czysta substancja, lecz jako Ojciec – ze względu na swoją osobową własność, czyli płodność. Podobnie Duch pochodzi od Ojca (i przez Syna), ale fundamentem tego jest znów ojcostwo, a nie ogólna natura Boża. Dlatego źródłem Boskości jest Osoba Ojca. Gdyby usunąć ojcostwo z Jego hipostazy, pozostałoby jedynie puste słowo (Balthasar 2004, s. 120, 122).

Jedność istoty Bożej, zdaniem Balthasara, stanowi odwieczna miłość. Relacje i pochodzenia trynitarnie nie ukazują statycznego posiadania bóstwa, lecz jego ciągłe, wieczne udzielanie. Odwołując się do Soboru Laterańskiego IV (1215) szwajcarski teolog opisuje tę dynamikę następująco: Ojciec, rodząc Syna, przekazuje Mu całe swoje bóstwo i tym samym posiada je jako dar złożony Innemu. Analogiczny proces dotyczy przekazania bóstwa Ojca i Syna wobec Ducha, dzięki czemu Duch jest tak samo odwieczny. W tej perspektywie nie istnieje żadna dodatkowa „czwarta istota” obok Osób Boskich. Skoro zaś *taxis* Trójcy jest nieodwracalny, ale i beczasowy, Syn i Duch jawią się jako ci, którzy „pozwalają się zrodzić”, co nadaje wewnętrznemu życiu Boga wymiar dynamiczny (Balthasar 2004, s. 126; Piotrowski 1999, s. 116). To ofiarowanie się Osób nie jest jednak mechanizmem, lecz aktem dobrowolnym, wyrażającym najgłębszą naturę Boga, którą – jak wskazuje Nowy Testament – jest miłość. Boska istota istnieje wyłącznie we wzajemnym udziale Osób: Ojca, Syna i Ducha. Ponieważ każda z nich jest z nią tożsama, jedność można określić jako ich wzajemne przenikanie się, czyli perychorezę (*circumincessio*) (Balthasar 2004, s. 127)².

W tej perspektywie fundamentem boskiej istoty pozostaje miłość, której źródłem jest Ojciec, oddający siebie całkowicie Synowi, a wraz z Nim także Duchowi Świętemu. Każda z Osób przyjmuje dar od Ojca i ofiaruje siebie pozostałym. Istotą tej miłości jest więc pełne „oddanie się innemu”. Szczególna rola przypada tutaj Synowi Wcielonemu, w którym objawia się tajemnica tej relacyjnej dynamiki. Balthasar pyta, czy można wydzielić w Bogu sferę boskiej logiki, związanej z hipostazą Logosu. Odpowiedź brzmi: nie. Określenia Drugiej Osoby jako Słowa, Obrazu, Sensu czy Świadka nabierają znaczenia wyłącznie w odniesieniu do Ojca i Ducha, ponieważ Osoba Syna jest całkowicie relacyjna. Wcielonemu Słowu objawia się zawsze, wskazując na Ojca, od którego pochodzi, i na Ducha, w którym naucza i któremu przekazuje swoje posłannictwo. Ojciec, jako Źródło, w pełni rodzi Słowo. Sam będąc niewidzialnym, objawia się w Synu jako w swoim prawdziwym Obrazie. Ta zdolność do ukazania siebie wypływa z wolnej miłości, która wylewa się ze Źródła nie tylko jako zewnętrzna forma, lecz jako najgłębsza istota Boga. Nie chodzi zatem o uprzedmiotowienie podmiotu, lecz o współuczestnictwo w dynamice wzajemnego wyrażania miłości wraz ze Źródłem. Stąd Logos, określony swoim „od”, posiada także swoje „ku”, które zostało nazwane Duchem Świętym (Balthasar 2004, s. 140-141).

To „ku” Syna realizuje się wewnątrz Trójcy w dwóch kierunkach. Po pierwsze – zgodnie z ojcowskim aktem zrodzenia – zmierza ono ku temu, co przekracza wszelką

2 Odwołując się do koncepcji perychorezy, Balthasar włącza się w nurt korygujący jednostronny „filioquizm”. Chodzi o perychorezę, która jest rozumiana jako nierozdzielność i wzajemność między Osobami boskimi (Durand 2012, s. 178).

uchwytną formę i co można nazwać miłością absolutną. Po drugie – kieruje się ku Ojcu. Syn, który otrzymuje całe swoje istnienie od Ojca, subiektywnie powraca do Niego. Te dwa wektory odpowiadają różnym tradycjom teologicznym. Wschód ujmuje tę dynamikę jako samowylanie Ojca przez Syna w wolność Ducha, natomiast Zachód widzi w niej powrót Syna do Ojca, z którego rodzi się Duch jako owoc ofiarnej i przyjmującej miłości. W tej płodnej wymianie, określanej jako „wspólne tchnienie”, objawia się „Duch miłości”, będący samą miłością w całym jej boskim wymiarze (Balthasar 2004, s. 141).

Na tym tle Balthasar powołuje się na Bonawenturę, który określa narodzenie Syna jako *per modum exemplaritatis*, a pochodzenie Ducha jako *per modum liberalitatis*. Kluczowe staje się dla niego właśnie pojęcie *liberalitas*, w którym uczestniczą równocześnie Ojciec i Syn. Oznacza ono bezgraniczną miłość, która daje ponad wszelką „stosowną” miarę i najpełniej objawia się w płodności. W świecie stworzonym obrazem tego nadmiaru jest narodzenie dziecka z rodziców. Bonawentura podkreśla, że nie chodzi o to, iż Ojciec w pierwszym akcie nie dał wszystkiego, lecz o to, że nie dał jeszcze w każdy sposób, a mianowicie razem z Synem. Drugi akt nie pomniejsza pierwszego, lecz zakłada go i dopełnia (Balthasar 2004, s. 150).

Balthasar odrzuca tu stanowisko Tomasza z Akwinu, który twierdził, że choć w Bogu nie ma realnego rozróżnienia między poznaniem a wolą, to jednak poznanie musi poprzedzać miłość, gdyż tylko to, co poznane, może zostać umiłowane. Zdaniem Balthasara taki porządek został zaczerpnięty z obrazu stworzonego i podniesiony do rangi metafizyki. W schemacie intelektu i woli zakłada się bowiem substancję jako ich fundament, tymczasem substancja – jak twierdzi Balthasar – pochodzi wyłącznie z boskiej *liberalitas*, bez której nie byłoby żadnego stworzenia (Prades López 2005, s. 296). Dlatego, zdaniem szwajcarskiego teologa, bliższe prawdzie jest ujęcie Bonawentury, który nie redukuje zrodzenia Syna do aktu poznania, ale akcentuje także miłość Ojca. Podejście to jest również głębiej zakorzenione w Piśmie Świętym. Bonawentura przypomina, że miłość jest „najszlachetniejszym” ze wszystkich uczuć i wśród stworzeń nie ma nic bardziej cennego niż wzajemne obdarowanie się miłością. Dlatego narodzenie Słowa określa jako „akt intelektualny Ojca, złączony z miłością i wszechmocą”. Bóg bowiem nie tylko posiada miłość jako pewną dyspozycję, ale sam w swej istocie jest miłością. A skoro Ojciec udziela Synowi całego siebie, Syn może w pełni i pod każdym względem wyrażać Ojca (Balthasar 2004, s. 150-151).

Zrodzenie, bycie zrodzonym i tchnienie Ducha jako wyrazy nieskończonej miłości Boga domagają się nieskończonej przestrzeni wolności, aby Osoby boskie mogły w niej ujawniać się i aby mogła dokonywać się między nimi wymiana. W tej wymianie konieczne są dwa elementy: nieskończone trwanie i nieskończona przestrzeń. Szwajcarski teolog posługuje się tu obrazami. Ojciec, przekazując Synowi całe swoje Bóstwo, sprawia, że Jego łono jawi się jako „puste”. Syn natomiast, który w całości otrzymuje Boską pełnię od Ojca, pozostaje w swym bogactwie zarazem głęboko „ubogi”. Z kolei Duch Święty, jako „tchnięty” przez Ojca i Syna, może być postrzegany jako „pozbawiony własnej treści”. Te „puste” przestrzenie wynikają z odmienności Osób w Trójcy, gdzie owo „nie” nabiera

pozytywnego znaczenia (na przykład: Ojciec nie jest Synem). Stanowi ono bowiem fundament wzajemnego udzielania się Hipostaz, a równocześnie zostawiania przez każdą z Nich właściwości przysługujących pozostałym (Raczyński-Rożek 2024, s. 235).

To wewnątrzboskie „nie”, ta odległość, jaka istnieje między Bogiem a Bogiem, Ojcem a Synem, jest tak ogromna, że Balthasar określa zrodzenie Syna przez Ojca jako powołanie do istnienia „Zupełnie Innego”. Ojciec nie przekazuje tego, co posiada, lecz całe swoje istnienie, ponieważ w Bogu nie ma posiadania, lecz czyste bycie. Dlatego Ojciec oddaje siebie całkowicie Synowi. Nie oznacza to jednak, że Syn stanowi rozwinięcie osoby Ojca. To całkowite oddanie można przyrównać do swoistej „śmierci” – a nawet „nad-śmierci” – będącej nieodłącznym wymiarem każdej prawdziwej miłości, która zawsze polega na zapomnieniu o sobie ze względu na drugiego. Najwyższym wyrazem takiej miłości jest oddanie życia za przyjaciół. Miłość istnieje tylko tam, gdzie dystans między osobami jest realny, gdzie „drugi” pozostaje sobą – „ty”, a nie „ja”. Ten odstęp jest więc konieczny, aby mogło zaistnieć prawdziwe spotkanie i miłość (Balthasar 1998, s. 84-85).

Ojciec przekazuje całe Bóstwo Synowi, czyniąc Go w pełni jego uczestnikiem. Akt ten nie zakłada jednak, że Ojciec istnieje „wcześniej”, by dopiero potem móc się udzielić – takie myślenie prowadziłoby do arianizmu i czyniłoby z Syna „stworzenie”. Ojciec jest nieustannym aktem daru, który nie oczekuje odwzajemnienia. Zrodzenie Syna wprowadza inny sposób uczestniczenia w jednym Bóstwie – poprzez absolutny dystans, który obejmuje wszystkie możliwe oddalenia w świecie stworzonym, także dystans grzechu (ten pozytywny aspekt oddalenia jest jedną z najbardziej krytykowanych części koncepcji Balthasara). W tej perspektywie oddanie Ojca oznacza radykalne wyrzeczenie, które Balthasar określa nawet mianem boskiego „ateizmu” miłości. Nie chodzi tu o ateizm stworzonego świata, lecz o skrajne zapomnienie o sobie. Syn, pozostając współistotny Ojcu, odpowiada na ten dar nieustannym dziękczynieniem (*eucharistia*), które – podobnie jak dar Ojca – jest bezinteresowne i bezgraniczne (Piotrowski 1999, s. 108-109). Z ich wzajemnego odniesienia pochodzi Duch Święty – wspólny Im Obu. Duch jest samą istotą miłości: podtrzymuje nieskończony dystans, potwierdza go, a jednocześnie, jako wspólny Duch Ojca i Syna, łączy Ich nierozzerwalnie (Balthasar 1994, s. 323-324). Duch Święty jest Tym, który zachowuje ich jedność nawet w największym oddaleniu. To On przyjmuje od Syna ofiarę bóstwa składaną Ojcu. W historii zbawienia najwyraźniej widać to na krzyżu, gdzie Chrystus oddaje Ojcu Ducha jako ostatni akt miłości. W misterium Pasji Duch zachowuje wewnętrzną jedność Boską w rozdarciu między Ojcem i Synem, tak że to, co na pierwszy rzut oka wygląda na najgłębsze rozdzielenie (wydarzenie krzyża), okazuje się w rzeczywistości najpełniejszym znakiem ich jedności (Balthasar 1998, s. 261-262).

Ten krótki szkic teologii trynitarnej Balthasara pokazuje, że jest ona tak napisana, aby godzić podejście Wschodu i Zachodu. Po pierwsze, w Trójcy Świętej pierwszeństwo dane zostało Osobom (dokładnie imionom boskim). Balthasar podkreśla, że nie ma tu wyjścia z pozycji filozoficznej, która zaczyna od jedności Trójcy, od tego, że Bóg jest jedną substancją, ale początkiem jest Objawienie, które mówi o Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Dając pierwszeństwo Osobom, szwajcarski teolog wydobywa szczególną rolę Ojca

w życiu Boga. To On jest źródłem Bóstwa, Płodnością, Przyczyną. Widać w tym ukłon w stronę wschodniej trynitologii, która podkreśla monarchię Ojca. Pozycja Balthasara nie jest jednak pozycją Wschodu, gdyż akcentuje on wzajemne odniesienie każdej Osoby boskiej do pozostałych, nie pomijając w tym relacji Syn-Duch. Wschód będzie ograniczał się do relacji Ojciec-Syn i Ojciec-Duch. Jedność w Trójcy jest więc podkreślana przez wzajemność relacji wszystkich Osób, co szwajcarski teolog opisuje odnosząc się do koncepcji perychorezy. Balthasar wyraża ją w kluczu „od” i „ku”. Syn jest określony swoim „od”, ponieważ jest zrodzony przez Ojca. Posiada również własne „ku”, które objawia się w Duchu Świętym. To zwrócenie się Syna realizuje się wewnątrz Trójcy w dwóch kierunkach. Po pierwsze – zgodnie z ojcowskim aktem zrodzenia – zmierza ku temu, co przekracza wszelką formę i co można nazwać miłością absolutną. Po drugie – kieruje się ku Ojcu. Syn, otrzymujący całe swoje istnienie od Ojca, odpowiada na ten dar dziękczynieniem. Oba te wektory odpowiadają różnym tradycjom teologicznym: Wschód widzi w nich samoudzielanie się Ojca przez Syna w wolności Ducha, Zachód – powrót Syna do Ojca, z którego rodzi się Duch jako owoc miłości. W tym „wspólnym tchnieniu” objawia się Duch Święty – miłość w całym jej boskim wymiarze. W ten sposób wschodnia koncepcja „przez Syna” i zachodnia „i Syna” zostają ukazane jako komplementarne. Jeśli posłużyć się słowami Emmanuela Duranda: „Perychoreza, rozumiana jako nierozłączność lub wzajemność [a tak właśnie rozumie ją Balthasar – komentarz MRR], może w istocie pełnić rolę «korygującą» w odniesieniu do tzw. zachodnich tendencji «filiokwistycznych» do pewnego podporządkowania Ducha Świętego Ojcu i Synowi. Ten pogląd na rolę koncepcji perychorezy jest z pewnością inspirujący i obiecujący” (Durand 2012, s. 178). Koncepcja Balthasara wydaje się pełnić właśnie taką rolę.

Po tym krótkim szkicu aspektu immanentnego życia Trójcy Świętej, należy przyjrzeć się bliżej jak wyglądają u Balthasara relacje w wewnętrznym życiu Boga z perspektywy ekonomicznej, a zwłaszcza relacji Syn-Duch, czyli z punktu widzenia jego chrystologii Ducha.

2. Wcielony Syn Boży objawieniem Trójcy immanentnej – chrystologia Ducha i inwersja trynitarnej

Przed wszystkim należy rozważyć przenoszenie na kwestie Trójcy immanentnej perspektyw wyprowadzonych z doświadczeń ekonomicznych. Balthasar przypomina, że Łacinnikom stawia się zarzut, że skoro Zmartwychwstały dysponuje władzą rozdzielania Ducha Świętego, wyciągają stąd wniosek, iż posiada On wewnątrztrynitarą moc współudzielania Go wraz z Ojcem poprzez własne tchnienie. Analogicznie Grekom można przypisać błąd polegający na tym, że fakt zstąpienia Ducha podczas chrztu Jezusa i Jego „spoczywania” na Synu przenoszą na rzeczywistość Trójcy immanentnej, z czego wnioskuje, że Duch pochodzi wyłącznie od Ojca, aby „spocząć” na Synu (jak powtarza za innymi Damascenczyk i rozwija Grzegorz Palamas). Na tego rodzaju rozumowania należy odpowiedzieć w sposób zasadniczy, twierdzi szwajcarski teolog: nie dysponujemy żadnym innym dostępem do Trójcy immanentnej, jak tylko poprzez Jej ekonomiczne sa-

moujawnienie. Z tego względu aksjomat równości Osób można przyjąć wyłącznie o tyle, o ile ekonomiczna forma objawienia (a mianowicie posłuszeństwo Syna aż po śmierć w akcie przyjęcia grzechu świata) nie domaga się zmiany obrazu; zostało to szczegółowo ukazane w tezie o „inwersji trynitarniej” (Balthasar 2005, s. 185).

Teza ta wskazuje na ścisły związek wcielnego Syna z Duchem Świętym oraz na podwójny wymiar działania Trzeciej Hipostazy „w i ponad” Jezusem Chrystusem. „Ponad” oznacza, że w porządku ekonomicznym wychodzi On niejako przed wcielnego Syna, przynosząc Mu, Bogu-człowiekowi, wolę Ojca, którą Ten realizuje w swoim posłuszeństwie. Stąd inwersja trynitarna. „W” oznacza, że Duch Święty jest Duchem Chrystusa mocą którego on działa i naucza, i którego pośle po dokonaniu swojego dzieła na Kościół. „Inwersja” zachodzi już od samego momentu Wcielenia, które dokonuje Ojciec przez Ducha za zgodą Syna. To właśnie mediacyjna funkcja Trzeciej Hipostazy pozwala mówić o Duchu jako o „sprawcy Wcielenia”. Balthasar odwołuje się tu do sformułowania Składu Apostolskiego: *et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*. Bezpośrednio łączy się ono z Łk 1,35, gdzie czasowniki w stronie czynnej („zstąpi na ciebie”, „osłoni cię mocą”) wskazują na aktywne działanie Ducha Świętego, natomiast rezultat tego działania wyrażony jest imiesłowem strony biernej (*to gennōmenon*) (Sachs 1993, s. 648). Zgodność wszystkich wczesnych formuł Credo jest tu uderzająca, różnią się one jedynie użytymi przyimkami: „który się począł z Ducha Świętego i narodził z Maryi Dziewicy” (DS. 25,27,29,30,44,46,48,63,72); „narodził się z (*de*) Ducha Świętego i (*kai, ex*) Maryi Dziewicy” (DS. 11,12,14,17); „przez Ducha Świętego z (*ek, ex*) Maryi Dziewicy” (DS. 10,13,15,16,61,62). Te formuły, stosując w odniesieniu do Ducha formę czynną, podkreślają Jego aktywne zaangażowanie we Wcielenie, podczas gdy użycie strony biernej wobec Syna objawia Jego całkowite poddanie się działaniu Trzeciej Osoby w momencie poczęcia i narodzenia (Balthasar 2003, s. 175).

Balthasar sprzeciwia się szeroko rozpowszechnionemu w tradycji pogładowi, jakoby to Syn był bezpośrednim „sprawcą Wcielenia”. Balthasar podejmuje tu polemikę ze świętym Tomaszem, który – swoim autorytetem – ugruntował opinię teologiczną, iż to sam Syn dokonał aktu Wcielenia. Gdy Tomasz rozważa, czy w Chrystusie łaskę habitualną [czyli w tym przypadku, że Duch Święty uzdalnia Chrystusa do realizowania Jego misji – komentarz MRR] należy lokować po unii hipostatycznej, i odpowiada na to twierdząco (*non ordine temporis sed naturae et intellectus*), uzasadnia swoje stanowisko następująco: „Źródłem łaski zjednoczenia jest Osoba Syna przyjmująca (*assumit*) ludzką naturę. Dlatego właśnie powiedziano o Nim, że «został posłany na świat» [...]. W porządku bytowym posłanie Ducha Świętego następuje po posłaniu Syna, tak jak w porządku natury Duch pochodzi od Ojca i Syna jako miłość” (STh III 7,13). W konsekwencji unia hipostatyczna ma pierwszeństwo przed łaską habitualną jako skutkiem misji Syna (Balthasar 2003, s. 176).

Szwajcarski teolog, odpowiadając na tę argumentację, odwołuje się do chrystologii Waltera Kaspera. Według niej uświęcenie człowieczeństwa Jezusa przez Ducha Świętego nie stanowi jedynie przypadłościowego następstwa aktu uświęcenia, jakiego dokonuje Logos, przyjmując ludzką naturę. Liczne świadectwa biblijne, zwłaszcza u Łukasza,

wskazują raczej, że w Duchu Jezus jest Synem Bożym. Kasper ukazuje Trzecią Osobę jako wolność Ojca i Syna w wydarzeniu Wcielenia. Duch Święty, rozumiany jako wolność, jawi się jako Medium, przez które Ojciec w wolności posyła Syna i wchodzi w najściślejszy możliwy związek z człowiekiem, a Syn w Duchu odpowiada historycznie i konkretnie na posłanie Ojca (Kasper 1983, 259-260; Brambilla 2002, s. 207). Czy jednak w ten sposób nie zostaje osłabiona rola Syna w dziele Wcielenia? Balthasar uważa, że nie, gdyż Duch Święty nie traktuje Syna jako narzędzia, lecz wprowadza Go w kondycję ludzką. Syn natomiast właśnie w tym działaniu okazuje swoją uległość wobec Ojca, poddając się mocy Ducha. Posłuszeństwo to nie może być utożsamiane z biernością, lecz z formą działania, w której podmiot z całą swą autonomią angażuje się w realizację powierzonej mu misji (Balthasar 2003, s. 176-177).

Balthasar przyznaje rację Tomaszowi, że ukonstytuowanie się podmiotu logicznie i ontycznie poprzedza udzielenie mu łaski. Nie oznacza to jednak, że z porządku wewnątrztrynitarne należy wyprowadzać wniosek, iż we Wcieleniu działanie Ducha następuje dopiero po działaniu Syna. Od początku bowiem Trzecia Osoba pełni rolę „medium” w ekonomii zbawienia, pośrednicząc między Ojcem a Synem. Wyraźnie widać to w scenie Chrztu, kiedy Duch spoczywa w Synu i na Synu (por. J 1,32-33). Podobnie w Dz 10,38 Łukasz przypomina: „Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą, dlatego że Bóg był z Nim [...]”. Człowiekowi dostępny jest jedynie obraz Trójcy w jej postaci ekonomicznej, a ten obraz ma fundamentalne znaczenie dla dzieła zbawienia. Syn, będąc posłusznym Ojcu, jako człowiek musi uczyć się posłuszeństwa poprzez cierpienie (por. Hbr 5,8). W ten sposób dokonuje się zastępcze odkupienie ludzkiego nieposłuszeństwa. Posłuszeństwo to staje się możliwe jedynie dzięki Duchowi Świętemu, który wprowadza wcielonego Syna w wolę Ojca (Balthasar 2003, s. 178).

Mamy tu do czynienia, twierdzi Balthasar, z jednomyślną decyzją trynitarną dotyczącą zbawienia. Nie można mówić o jakimś pierwszeństwie, jakoby Ojciec „dotknięty” grzechem miał skłonić Syna, by oddał siebie samego na śmierć krzyżową dla ocalenia świata. To samo pierwszeństwo należy bowiem do każdej z Osób Boskich: do Syna, który ofiarował się dla wypełnienia dzieła, do Ducha, który podjął się zadania pośrednictwa, oraz do Ojca, którego własne dzieło – dokonane przez Syna w Duchu Świętym – kosztowało również wiele. Zgoda Jezusa na wolę Ojca jest historiozbawczą postacią Ich wspólnego tchnienia Ducha. Jednak ze względu na wymogi ekonomii zbawienia ta postać musi ustąpić miejsca innemu aspektowi działania Ducha, który od tej chwili staje się „regułą”, przekazując Synowi wolę Ojca (Servais 2002b, s. 276). Skrajną formą tej misji są cierpienie i krzyż – także one należą do woli Ojca. W męce może się zatrzeć miłujące oblicze Ojca, lecz i ona pozostaje częścią wspólną, trynitarnej decyzji zbawienia, którą Duch niesie jako świadek jednomyślnej woli Ojca i Syna (Balthasar 2003, s. 178-179).

W ujęciu Ducha Świętego jako „reguły” Syna w teologii Balthasara szczególnie wyraźnie uwidacznia się różnica pomiędzy Drugą a Trzecią Osobą Boską. W *status exinanitionis* (stanie uniżenia) relacja Jezusa do Ducha wyraża się w realizacji powierzonej Mu misji, co obejmuje zarówno posiadanie Ducha, jak i posłuszeństwo wobec Niego.

Także tutaj mamy do czynienia z pewną inwersją trynitarną. Natomiast w *status exaltationis* (stanie wywyższenia), zapoczątkowanym przez tchnienie Ducha misji na krzyżu, Chrystus wywyższony otrzymuje władzę udzielania Ducha również w swoim człowieczeństwie – w Kościele i w świecie. Duch zaś staje się w pełni Duchem Świętym o tyle, o ile pozostaje Duchem Chrystusa i Jego interpretatorem. Również w stanie wywyższenia można mówić o inwersji trynitarniej, ponieważ człowieczeństwo Syna wciąż zawdzięcza siebie działaniu Ducha, a zarazem Duch kieruje uczniów Syna ku obiektywnej woli Ojca – tym razem jednak czyni to w wolności, nabytej dzięki mocy krzyża (Balthasar 2003, s. 180; O'Donnell 1994, s. 168-169).

Właśnie w tym miejscu, zdaniem szwajcarskiego teologa, otwiera się przestrzeń możliwego porozumienia między stanowiskiem katolickim a prawosławnym w kwestii pochodzenia Osób w Trójcy. Szwajcarski teolog wraca do twierdzenia, że tradycja prawosławna rozpoznaje Tróję immanentną poprzez Tróję ekonomiczną. Ich formuła „przez Syna” odnosi się zatem równocześnie do wewnętrznego życia Boga i do historii zbawienia. Syn bowiem, otrzymując od Ojca odwiecznie swój boski byt, zarazem od wieków dostaje władzę współtchnienia Ducha razem z Ojcem. W nieskończonej dynamice życia Trójcy istnieją różne aspekty, które mogły znaleźć odzwierciedlenie we Wcieleniu oraz w towarzyszącej mu inwersji trynitarniej. Jednym z nich jest „moment”, w którym Syn przyjmuje od Ojca zdolność współdziałania w tchnieniu Ducha. W odniesieniu do historii zbawienia oznacza to, że sam akt otrzymania odpowiada pierwszemu statusowi Chrystusa, natomiast rzeczywiste tchnienie – drugiemu; przy czym w drugim aspekcie Jezus nie odrywa się od pierwszego³. Najlepiej ukazują to mowy pożegnalne u Jana: w dwóch pierwszych Duch zostaje posłany przez Ojca na prośbę Syna (J 14,16; 14,26), w kolejnych zaś sam Syn jest Tym, który posyła Ducha (J 15,26; 16,7). Ostatnia mowa syntetyzuje oba ujęcia: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje” (J 16,15). To prowadzi Balthasara do podstawowego uzasadnienia inwersji trynitarniej: „To, co określiliśmy mianem inwersji, jest w gruncie rzeczy przełożeniem Trójcy immanentnej na ekonomię, w której «odpowiedniość» Syna względem Ojca wyraża się w postaci «posłuszeństwa»” (Balthasar 2003, 181-182). Syn od zawsze zgadzał się na swoją „odwieczną” misję powierzoną Mu przez Ojca, a właśnie w tej absolutnej zgodzie należy rozpoznać historiozbawczy wymiar Ich wspólnego tchnienia Ducha (Balthasar 2003, s. 179). Wracamy więc ponownie do wniosku, że w teologii Balthasara koncepcje Wschodu i Zachodu są komplementarne. „Przez Syna” oraz „i Syna” są ekonomicznym przejawem różnych aspektów odwiecznego życia Trójcy Świętej.

3. Kwestia filologiczna: *ekpouresis*, *proienai* i *procedere*

Podobną równowagę między podejściem Wschodu i Zachodu utrzymuje Balthasar w kwestii filologicznej. Przypomina trudność, z jaką zetknęła się głównie teologia wschodnia, poszukując właściwego określenia dla pochodzenia Ducha. Grzegorz z Nazjanzu od-

3 Szersze opracowanie krytyczne tego rozwiązania Balthasara (Sottana 2021, s. 411-415).

woływał się do janowego „*ekporeuesthai*” (J 15,26), traktując je jako termin użyty z braku lepszego. Okazało się jednak, że słowo to nabrało z czasem funkcji swoistego szyboletu, przewyższając znaczeniem łacińskie „*procedere*”, które wskazuje po prostu na jakieś pochodzenie. Tymczasem „*ekporeusis*” (już u Atanazego i Bazylego) odnosi się jedynie do wyjścia od pra-przyczyny (*aitia*), w czym Syn – będący sam „wynikłym z przyczyny” (*aitiaton*) – nie może uczestniczyć. Wysiłki, by wykazać etymologiczną odmienność między *ekporeuomai* a *procedere* (właściwie: „iść naprzód, ustępując”, odpowiadające greckiemu *prochorein*), napotykać, według szwajcarskiego teologa, na sprzeciw współczesnej egzegezy, według której w J 15,26 wcale nie chodzi o odwieczne pochodzenie Ducha od Ojca, lecz wyłącznie o pochodzenie ekonomiczne; inna interpretacja bowiem wykraczałaby „poza perspektywę Janową”. Co więcej, twierdzi Balthasar, zestawienie z Nowym Testamentem ukazuje, jak powszechnie używano tego greckiego terminu na określenie każdego, nawet najbardziej zwyczajnego „pochodzenia”. Przeniesienie go na tajemnicze pochodzenie Ducha okazuje się więc równie „ryzykowne”, jak zastosowanie świeckiego *gennasthai* (czyli: „zostać splodzionym” lub „narodzić się”) do tajemnicy pochodzenia Syna od Ojca – aktu, o którym nasza wiedza jest równie nikła, a który określenia „Ojciec” i „Syn” raczej przesłaniają niż odsłaniają (Balthasar 2005, s. 186).

Patrząc wstecz na rozwój ujęcia greckiego, należy, według Balthasara, najpierw zauważyć historyczne istnienie dwóch „dwójc”, obie bowiem mają pełną prawdziwość. Pierwsza to obraz „dwóch rąk”: nierozzerwalności misji Syna i Ducha, ich wzajemnego pierwszeństwa oraz wewnętrznego przenikania. Druga to ustalenie Soboru Nicejskiego: istotowa jedność między Ojcem a Synem, przy czym kwestia Ducha pozostaje tam jeszcze niepodjęta. Z tego wynika konieczność uzupełnienia obrazu o relację między Ojcem i Duchem, co dokonuje Sobór Konstantynopoliński przez formułę „*simul adoratur*”. Atanazy objaśnia to w bardziej przystępny sposób: „Duch jest nierozłączny od Syna, jak Syn jest nierozłączny od Ojca” (PG 26,608A), co potwierdza *homooousios* Ducha. „Wydaje się jednak, że Atanazy nigdy nie rozważał, iż mogłoby to zakładać odniesienie do samego pochodzenia”. Podobnie mówi Bazyl: „Jeśli Duch jest powiązany z Synem, a Syn z Ojcem, to Duch jest także powiązany z Ojcem” (PG 32,148A). Z tej perspektywy, gdy poszukuje się więzi między Duchem a Ojcem (w ujęciu Grzegorza z Nazjanzu), konieczne staje się podwójne stwierdzenie: Duch pochodzi od Ojca (ponieważ jest Bogiem), a dzieje się to w pewien sposób „przez” (*dia*) Syna, który już istnieje – inaczej Ojciec nie mógłby być nazwany Ojcem. W interpretacji greckiej pozostaje otwarte pytanie, jak rozumieć owo *dia*. Bułgakow trafnie zauważa, zdaniem Balthasara, że termin ten jest zbyt nieprecyzyjny, by przesądzać o jednym znaczeniu (Bułgakov 2004, s. 93). W sensie minimalnym oznacza jedynie, że Duch pochodzi od Ojca, ponieważ ten jest Ojcem; w sensie bardziej pozytywnym – że Duch „otrzymuje” coś od Syna. W interpretacji maksymalistycznej natomiast Syn faktycznie uczestniczy w samym akcie pochodzenia (świadczą o tym nieliczne, lecz jednoznaczne teksty, w których zamiast *dia* pojawia się nawet *ek* [z]). W ramach ekonomii można zawsze dodatkowo rozróżniać między Duchem, który przy chrzcie „spoczywa” na Jezusie, który na górze Tabor „jaśnieje” z Niego, bądź też

po zmartwychwstaniu od Niego „wychodzi” – wszystkie te aspekty są obecne w refleksji greckiej (Balthasar 2005, s. 186-188).

Zanim pojawi się zarzut, iż mamy tu do czynienia z niedopuszczalnym dopasowywaniem ekonomii do teologii, twierdzi szwajcarski teolog, warto przywołać argumenty Wolfganga Marcusa⁴. Wskazuje on bowiem, że u ojców przednicejskich obecny jest wyraźny, choć „prawowierny subordynacjonizm” – szczególnie u Tertuliana, ale też u Justyna, Ireneusza, Hipolita oraz w tradycji aleksandryjskiej aż po Dionizego. Nie stanowi on jednak etapu przygotowującego do subordynacjonizmu ariańsko-heterodoksyjnego (zakorzenionego w filozofii greckiej), lecz raczej próbę przedstawienia wewnątrzboskich relacji pochodzenia Osób jako praobrazu ich relacji historiozbowczej – tego, co później określono jako wewnętrzną *taxis*, wyprowadzoną bezpośrednio z Ewangelii. Na tej podstawie późniejsza grecka nauka o Trójcy zyskuje uzasadnienie w tym sensie, że nazywanie samego Ojca *aitia* (przyczyną) staje się uprawnione, bez równoczesnego podważania (bliżej nieokreślonego) udziału Syna w pochodzeniu Ducha. Tradycja łacińska nigdy nie odrzucała pierwszeństwa Ojca w tym porządku – stworzone przez Augustyna określenie „*principaliter*” (*a Patre*) przetrwało aż do czasów Tomasza (Balthasar 2005, s. 188).

Widać więc wyraźnie, że zdaniem szwajcarskiego teologa, obydwie dynamiki, zarówno *Filioque*, jak i monarchia Ojca były obecne w teologii Kościoła za czasów pierwszych soborów powszechnych. Wszelkie skrajności są kwestią późniejszych sporów i interpretacji teologicznych.

4. Problematyka historyczna

Tę samą równowagę między podejściem Wschodu i Zachodu Balthasar zachowuje także w kwestii aspektu historycznego sporu o *Filioque*. Jak sam przypomina, wprowadzenie przez Łacinników tego terminu, później stanowczo odrzucanego przez chrześcijański Wschód, do nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary stało się iskrą zapalną sporu teologicznego, który odtąd, podsycany powracającymi zarzutami Kościoła greckiego wobec Zachodu, co jakiś czas wybuchał na nowo. Strona łacińska, po nieudanych próbach osiągnięcia jedności na soborach w Lyonie (1274) i Florencji (1439-1445) w epoce nowożytnej wykazuje natomiast coraz większą gotowość do ustępstw: odstąpiono od obowiązku odmawiania *Filioque* w liturgii (Klemens VIII: 1592–1605, Benedykt XIV: 1740–1758), zezwolono na jego pominięcie w Kościołach unickich, a także zrezygnowano z niego w porozumieniach prawosławnych ze starokatolikami i anglikanami, co znajduje coraz szerszy oddźwięk również po stronie katolickiej (Balthasar 2005, s. 183). Generalnie, retoryka jest taka, że Zachód dokonał czegoś nieuprawnionego i powinien się z tego wycofać.

4 Marcus, Wolfgang. 1963. *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen; ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen „Theologie“ und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe Oikonomia und Theologia*. München: Max Hueber.

Szwajcarski teolog przytacza inny aspekt tego problemu: „Istnieje jednak co najmniej równie poważna pretensja Zachodu pod adresem Wschodu: otóż na drugi, zwołany przez Teodozjusza w Konstantynopolu (381) sobór, który sam ogłosił się jako ekumeniczny, nie zaproszono ani papieża, ani jego legatów, ani żadnego zachodniego biskupa (tymczasem w Rzymie obradował pod przewodnictwem Ambrożego sobór łaciński, który przyjął już *Filioque* w rozumieniu Tertuliana); Efez (431) nie przyniósł uznania Soboru Konstantynopolitańskiego; dopiero dwadzieścia lat później został on wspólnie przez Greków i Łacinników uznany w Chalcedonie za ekumeniczny. Wtedy jednak była już rozbudowana systematyka Augustyna, a papież Leon, jak wspomniano, ogłosił też już *Filioque*. Uznanie definicji z roku 381 przez Łacinników nie mogło nastąpić inaczej jak zgodnie z ich rozumieniem, wobec którego Grecy nie zgłosili wtedy sprzeciwu” (Balthasar 2005, s. 184).

Po raz kolejny staje się więc jasne, że Balthasar nie jest jednostronnym sympatykiem wschodniego sposobu patrzenia, ale także tu próbuje zachować równowagę, czerpiąc z obydwu tradycji.

5. Koncepcja Balthasara w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan

Nie jest możliwe w tym artykule podanie oceny wpływu teologicznych poglądów Balthasara na dialog ekumeniczny z Kościołem prawosławnym. Warto jednak chociaż krótko zestawzić tę propozycję teologiczną z dokumentem Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan *Tradycja grecka i łacińska w odniesieniu do pochodzenia Ducha Świętego*, który ukazał się kilka lat po śmierci szwajcarskiego autora⁵. We wprowadzeniu tego dokumentu czytamy, że jest on odpowiedzią na wezwanie papieża Jana Pawła II do wyjaśnienia znaczenia terminu *Filioque* w kontekście dialogu ekumenicznego z Kościołem prawosławnym (TGeL 5). Innymi słowy, nadaje kierunek teologom katolickim jaką drogą należy podążać do jedności. Przyjrzyjmy się krótko, czy koncepcja Balthasara jest zbieżna z kierunkiem nadanym przez Papieską Radę.

Dokument skupia się na argumentach historycznym i filologicznym, analizując kontekst wprowadzania prawdy o pochodzeniu Ducha Świętego do Credo oraz znaczenia słów „*ekpouoresthai*”, „*proienai*” i „*procedere*”. Na koniec daje też krótką interpretację teologiczną. Argument historyczny, mówiący o przyjęciu nicejsko-konstantynopolitańskiego Credo (381) jako ostatecznego przez Wschód i Zachód, dokument komentuje podobnie jak szwajcarski teolog. Przypomina, że zostało ono przyjęte przez tradycję zachodnią dopiero w Chalcedonie (451), podczas gdy „w międzyczasie, na podstawie wcześniejszej tradycji łacińskiej, Ojcowie Kościoła zachodniego, czyli święty Hilary, święty Ambroży, święty Augustyn i święty Leon Wielki wyznawali, że Duch Święty pochodzi (*procedit*) odwiecznie od Ojca i Syna” (TGeL 13). W tym duchu więc zostało zaakceptowane Credo nicejsko-konstantynopolitańskie przez Zachód.

⁵ Analiza dokumentu w języku polskim (Warzeszak 1998, s. 365-400).

Analizie językowej dokument poświęca bardzo dużo miejsca (*TGeL* 7-12; 14-20), przez co znacznie przekracza rozważania Balthasara w tym temacie. Nie będziemy jej tutaj przytaczać. Zadowolimy się podstawowymi wnioskami, jakie z niej płyną. Po pierwsze, że Wschód zawsze wierzył w udział Syna w pochodzeniu Ducha Świętego, tylko używał formuły „przez Syna”. W ten sposób patriarcha Konstantynopola wyznał wiarę na Soborze Nicejskim II (787) (*TGeL* 11). Po drugie, że w widzeniu Zachodu zawsze była i jest obecna monarchia Ojca, rozumiana jako twierdzenie, że to Ojciec jest Źródłem wszystkich Hipostaz w Trójcy Świętej. Pochodzenie było wyrażane bardziej ogólnym słowem *procedere*, które stosowano także do pochodzenia Ducha Świętego od Syna, a nie technicznym *ekpouoresthai*, które oznacza pochodzenie od Ojca jako przyczyny, jednak tłumaczono, że Ojciec w odróżnieniu od Syna jest „przyczyną bez przyczyny” (*TGeL* 20-21) albo za Augustynem, że Duch pochodzi *principaliter* od Ojca (*TGeL* 8). Dla Zachodu kluczowy był kontekst dyskusji z arianizmem, dlatego podkreślał, że Duch Święty jest tej samej natury co Syn, jest równie boski. Dokument odwołuje się do orzeczenia Soboru Laterańskiego IV (1215), które z jednej strony mówi o przekazywaniu boskiej substancji przez Ojca i Syna Duchowi Świętemu, a z drugiej podkreśla odrębność Osób, wśród których każda zachowuje swoją charakterystykę: Ojciec zradza Syna i posyła Ducha, Syn jest zrodzony, a Duch posłany (*TGeL* 19-20). Do tego soboru odnosi się też szczególnie w swojej trynitologii Balthasar, akcentując pierwszeństwo Osób Boskich i zachowując jedność substancji. Interpretuje ten dogmat w logice miłości kenotycznej, gdzie substancja nie jest już tylko Boskością, ale zostaje nazwana miłością ofiarną – „oddaniem samego siebie”. W tym kluczu Ojciec jest u szwajcarskiego teologa Źródłem miłości, która wyraża się w oddaniu Synowi i w Duchu Świętym, który jest jej wewnętrzną dynamiką. W ten sposób teologia Balthasara także tu wpisuje się twórczo w schemat dokumentu.

Wreszcie w refleksji teologicznej dokument podkreśla aktywną rolę Ducha Świętego przy zrodzeniu Syna: „Tak jak Ojciec jest określany jako Ojciec przez Syna, którego zrodził, tak Duch, czerpiąc swe źródło od Ojca, określa Go w sposób trynitarny w jego relacji do Syna i określa Syna w sposób trynitarny w jego relacji do Ojca: w pełni tajemnicy trynitarnych są Ojcem i Synem w Duchu Świętym” (*TGeL* 22-23). Dokument interpretuje to w kluczu formuły „przez Syna”: Ojciec zradza Syna tchnąc Ducha Świętego przez Niego. Trzecia Osoba Trójcy Świętej jest więc aktywna także w działaniu Ojca ukierunkowanym na Syna. Dokument w tym kontekście bardzo dużo odwołuje się do teologii Łukaszej, która podkreśla działanie Ducha Świętego podczas misji Syna, gdzie rolę Ducha jest łączenie Go z Ojcem. Padają nawet słowa o przynoszeniu Mu woli Ojca: „To pokazuje, że Duch Święty poprzez miłość kieruje całe życie Jezusa ku Ojcu, aby wypełnić Jego wolę” (*TGeL* 26). Wreszcie dokument ujmuje ten wątek korzystając z augustyńskiej intuicji Ducha Świętego jako daru wzajemnej miłości Ojca i Syna. Wszystkie te wątki bardzo dobrze wpisują się w teologię Balthasara i jego postrzeganie pochodzenia Ducha Świętego. Także szwajcarski teolog uzupełnia koncepcję *Filioque* o *dia tou Hyiou* widząc w tym wzajemną dynamikę wewnętrznego życia Osób Boskich. Możemy u niego znaleźć też, jak to zostało pokazane powyżej, refleksję o ścisłym zjednoczeniu Syna i Ducha, gdzie Duch

prowadzi Jezusa podczas jego ziemskiej misji. Wreszcie interpretacja Ducha Świętego jako daru miłości między Ojcem i Synem jest także częścią teologii trynitarnej Balthasara. Szwajcarski teolog idzie oczywiście dalej niż dokument Papieskiej Rady, w którym nie będzie mowy o „inwersji trynitarnej”, nie będzie doprecyzowane od kiedy i na jakiej zasadzie Duch Święty prowadzi Jezusa w jego misji, ani nie zostanie stwierdzone, że w Bogu obiektywną miłością między Ojcem i Synem jest Duch Święty a nie miłość substancjalna. Możemy jednak stwierdzić, że system teologiczny Balthasara nie pozostaje sprzeczny, a wręcz jest bardzo spójny, z liniami wyznaczonymi przez Papieską Radę. Pozwala on przełożyć ekumeniczne wskazówki dokumentu na teologię, i tym samym może służyć ew. jako punkt wyjścia do dalszych dyskusji teologicznych w tym dialogu.

Zakończenie

Analiza teologii Hansa Ursa von Balthasara ukazuje, że jego propozycja stanowi cenne ogniwo w poszukiwaniu syntetycznego ujęcia kwestii *Filioque*. Poprzez podkreślenie prymatu Osób Boskich i akcent na wzajemne przenikanie się Ojca, Syna i Ducha w logice miłości, Balthasar ukazuje, iż formuły „przez Syna” i „i Syna” nie muszą być interpretowane jako wykluczające się, lecz mogą zostać odczytane komplementarnie.

Nowość jego podejścia wyraża się w koncepcji „inwersji trynitarnej”, która pozwala w nowy sposób odczytać rolę Ducha Świętego w misji wcielonego Syna i tym samym zbliża perspektywę wschodnią i zachodnią. Zestawienie tej propozycji z dokumentem Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan (1995) pokazuje jej zgodność z kierunkiem wyznaczonym przez Magisterium, a równocześnie wskazuje na możliwość twórczego pogłębienia refleksji ekumenicznej.

Wnioskiem artykułu jest stwierdzenie, że teologia trynitarzna Balthasara, dzięki swojej zdolności integrowania różnych tradycji, może stanowić inspirujący punkt odniesienia dla dalszego rozwoju katolicko-prawosławnego dialogu dogmatycznego. Jednocześnie otwarte pozostają pytania o sposób systematycznego włączenia tej perspektywy do oficjalnych rozmów teologicznych, co wskazuje kierunek dla przyszłych badań.

Skróty zastosowane w artykule:

DS. - H. Denzinger, P. Hünermann, *Compendium of Creeds, Definitions and Declarations on Matters of Faith and Morals*, 43. Edition, Ignatium Press, San Francisco 2012.

PG – Jacques Paul Migne. *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* [teksty cytowane są za H.U. von Balthasarem]

STh - Thomas Aquinas, *Summa theologiae* (Thomas de Aquino). 1888. *Summa theologiae*. Editio Leonina 4. Romae [teksty cytowane są za H.U. von Balthasarem]

TGeL - Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Tradycja grecka i łacińska w odniesieniu do pochodzenia Ducha Świętego*

Oświadczenia

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Nie dotyczy.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.

Bibliografia

- Balthasar, H. U. von. (1994). *Theo-Drama. IV. The Action*. (G. Harrison, tłum.). San Francisco, CA: Ignatius Press.
- . (1998). *Theo-Drama. V. The Last Act*. (G. Harrison, tłum.). San Francisco, CA: Ignatius Press.
- . (2003). *Teodramatyka. II/2. Osoby w Chrystusie*. (W. Szymona, tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2004). *Teologika. II. Duch Prawdy*. (J. Zychowicz, tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2005). *Teologika. III. Duch Prawdy*. (J. Zychowicz, tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2019). *Pneuma e istituzione*. W: *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici IV* (s. 161–189). Milano: Jaca Book.
- Brambilla, F. G. (2002). Il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù. *La Scuola Cattolica*, 130, 161–210.
- Bulgakov, S. (2004). *The Comforter*. (B. Jakim, tłum.). Grand Rapids, MI / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Durand, E. (2012). Perichoresis: A key concept for balancing Trinitarian theology. W: R. J. Wozniak i G. Maspero (red.), *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology* (s. 177–192). London–New York: T&T Clark.
- Kasper, W. (1983). *Jezus Chrystus*. (B. Białecki, tłum.). Warszawa: IW Pax.
- O'Donnell, J. (1994). The logic of divine glory. W: B. McGregor i T. Norris (red.), *The Beauty of Christ* (s. 161–170). Edinburgh: T&T Clark.
- Piotrowski, E. (1999). *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pontificium Consilium ad Christianorum Unitatem Fovendam. (1995). *Le tradizioni greca e latina a riguardo processione dello Spirito Santo*. Pobrano 29 września 2025 z: <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/documenti/altri-testi.html>
- Prades López, J. M. (2005). Ci sono due economie: una del Figlio e un'altra dello Spirito? W: A.-M. Jerumanis i A. Tombolini (red.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del simposio internazionale di teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita Hans Urs von Balthasar (Lugano 2–4 marzo 2005)* (s. 277–312). Lugano: EUPRESS.
- Raczyński-Rożek, M. (2024). *Dwie ręce Ojca. Chrystologia Ducha w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara i Sergiusza Bulgakowa*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sachs, J. R. (1993). Deus semper major – ad majorem Dei gloriam: The pneumatology and spirituality of Hans Urs von Balthasar. *Gregorianum*, 74, 631–657.
- Servais, J. (2002a). Peut-on parler d'“inversion trinitaire”? Une question disputée entre Balthasar et Rahner (1). *Nouvelle Revue Théologique*, 144(1), 105–122.
- . (2002b). Peut-on parler d'“inversion trinitaire”? Une question disputée entre Balthasar et Rahner (2). *Nouvelle Revue Théologique*, 144(2), 271–288.

Sottana, V. (2021). *Nell'unità dello Spirito Santo. Il "Terzo" della Trinità in Hans Urs von Balthasar*. Assisi: Citadella Editrice.

Warzeszak, J. (1998). Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej według Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 11, 365–400.