

KS. KAZIMIERZ KUPIEC

PNEUMATOLOGICZNIE UKIERUNKOWANA CHRYSTOLOGIA VLADIMIRA LOSSKY'EGO

Wśród wielu kierunków i prób istniejących we współczesnej teologii katolickiej a zmierzających do twórczej reinterpretacji dotychczasowej i tradycyjnej wizji tajemnicy Jezusa Chrystusa jest też kierunek, który stawia jako strukturalną zasadę postulat pneumatologicznej interpretacji całej chrystologii. Słuszność postulatu wewnętrznego powiązania chrystologii z pneumatologią zdają się potwierdzać słowa św. Pawła: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Św.: Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3). Wynika z tego, że sam akt wiary chrześcijańskiej w Jezusa Chrystusa — Boga i Człowieka, stanowiący narzędzie poznawcze w teologii jako takiej, dokonuje się tylko w Duchu Św.¹ Dlatego też teologowie współcześni słusznie stwierdzają, że w konstruowaniu integralnej wizji Jezusa Chrystusa konieczną rzeczą jest przyjęcie perspektywy pneumatologicznej, która stanowi jak najbardziej pierwotne, biblijne i żywe jeszcze w okresie przednicejskim spojrzenie na Chrystusa. Ono też stało się trwałym dziedzictwem prawosławnej refleksji teologicznej².

Wśród współczesnych teologów katolickich, którzy podejmują takie próby należy wymienić przede wszystkim H. Mühlena i W. Kaspera³. Nie jest to zadanie łatwe, wzięwszy pod uwagę fakt, że, cokolwiek by się powiedziało, należy uznać, iż teologia Ducha Św. jako systematyczny traktat w teologii zachodniej nie istnieje, chociaż widzi się jego konieczność i podejmuje w tym kierunku jakieś próby⁴. E. Lanne stwierdza za V. Losskym, że cykl chrystologiczny rozwoju teologii skończył się na Wschodzie w połowie IX w. po tryumfie nad ikonoklazmem i rozpoczął się cykl pneumatologiczny⁵, który po przewyciężeniu latynizacji do-

¹ Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 178, 195; tenże *Nowe drogi chrystologii katolickiej*, „Communio” (wyd. pol.) 3 (1983), z. 3 (15), s. 96–97.

² Tamże, s. 96.

³ H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, Paderborn 1968³; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974.

⁴ C. Moeller, G. Philips, *Grâce et oecuménisme*, Chevetogne 1957; Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, Brescia 1981.

⁵ E. Lanne, *L'opera di Vladimir Lossky: un importante messaggio del cristianesimo ortodosso*, w: V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1967, s. XXVI, 385 nn.

szedł do nowego rozkwitu w teologii prawosławnej w drugiej połowie XIX w. na skutek nawrotu do źródeł patrystycznych⁶. Tymczasem na Zachodzie w tym samym czasie pneumatologia, która zresztą nie miała tu nigdy mocnych korzeni, zanika prawie całkowicie. Teologia średnio-wieczna, mimo wysiłku, aby kontynuować linię patrystyczną i odnowić ją, utraciła ostatecznie wrażliwość na doniosłość teologii Ducha Św. a późniejsza scholastyka poszła w kierunku idei łaski stworzonej. Wydaje się też, że niekończące się spory filiokwistyczne, potem polemika z ideą niestworzonych energii boskich Grzegorza Palamasa, a wreszcie teologia Reformatorów sprawiły to, iż teologia katolicka uważała teologię Ducha Św. za teren w jakiś sposób niebezpieczny i tracąc coraz bardziej kontakt z teologią wschodnią, zagadnienia te odsuwała na margines swoich zainteresowań, lub wręcz rozwijała swą refleksję w innym kierunku. W czasie Vaticanum II można było zaobserwować, że ojcowie soboru tylko z wielką trudnością potrafili prawdziwie wintegrować pneumatologię w teksty dotyczące objawienia, ekonomii zbawienia, Kościoła czy świata. Owszem, są tam teksty i niekiedy bardzo szczęśliwe wyrażenia, lecz myśl teologów łacińskich nie mogła jednak wypracować wewnętrznie spójnej teologii Ducha Św. Przyczyną tego wydaje się być brak żywej świadomości roli Ducha Św. w ekonomii zbawienia⁷.

Wśród teologów prawosławnych obecnej doby, którzy całościowo i konsekwentnie rozumieją i rozwijają chrystologię pneumatologiczną, należy wymienić przede wszystkim takich sławnych teologów rosyjskich, jak: S. Bulgakov (†1944), V. Lossky (†1958), P. Evdokimov (†1970), a spoza kręgów rosyjskich: J. D. Zizioulas, O. Clément i N. A. Nissiotis. V. Lossky, jak się wydaje, był pierwszym z teologów prawosławnych, który myśli chrystologicznej świadomie i konsekwentnie nadawał orientację pneumatologiczną a zarazem trynitarną, ponieważ zgodnie z trynitarnym fundamentem w ekonomii zbawienia dzieło Chrystusa jest skierowane ku Duchowi, a dzieło Ducha Św. ku Chrystusowi⁸.

Chrystologia w rozumieniu teologii prawosławnej nie stanowi w zasadzie wyizolowanego traktatu teologicznego, lecz jest ona całościowym

⁶ Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, s. 199.

⁷ E. Lanne, *L'opera di Vladimir Lossky...* s. XXV—XXVI; W. Hryniewicz, *Oryginalność idei chrystocentryzmu w teologii prawosławnej*, w: *Chrystocentryzm w teologii prawosławnej* (praca zb. pod red. E. Kopecja), Lublin 1977, s. 107—108, 116.

⁸ Por. S. Bulgakov, *Du Verbe Incarné*, Paris 1948; tenże, *Le Paraclet*, Paris 1936; P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969; tenże, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1970; J. D. Zizioulas, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, „Communio” 2 (1973), s. 133—147; O. Clément, *Transfigurer le temps*, Neuchâtel-Paris 1959, s. 97—136; N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, s. 64—85; W. Hryniewicz, *Oryginalność idei chrystocentryzmu*, s. 113, 115; A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, s. 199.

ujęciem nauki o Jezusie Chrystusie, o Jego zbawczym dziele oraz o Matce Bożej. Ma ona ze swej istoty charakter soteriologiczny oraz podkreśla trynitarny i kosmiczny wymiar tajemnicy Chrystusa a równocześnie wiąże się organicznie z pneumatologią, eklezjologią i antropologią⁹. Podobnie także nauka o Duchu Św. nie stanowi zwyczajnie zwartej części dogmatyki prawosławnej, lecz jest raczej komentarzem całego objawienia trynitarnego a cała teologia jest ze swej istoty pneumatologiczna¹⁰. Tak więc teologia prawosławna stanowi organiczną całość, w której rozważania o Trójcy Św., o Jezusie Chrystusie, Duchu Św. i Kościele wzajemnie się przenikają i nawzajem wyjaśniają.

Vladimir Lossky (1903—1958) w swoim znakomitym dziele pt. *Théologie mystique de l'Église d'Orient* (1944), które było pierwszą znacznieszą próbą syntezy myśli teologii neopatrystycznej, chciał ukazać światu zachodniemu w sposób zwięzły, nowoczesny a zarazem dla niego zrozumiały całe bogactwo teologicznej myśli prawosławnej i chciał również wiernie przekazać zachodniej kulturze religijnej niejako przesłanie i orędzie Ortodoksji¹¹. W tym też dziele rozwija on świadomie chrystologię pneumatologiczną, która wiąże się organicznie z pneumatologią ukierunkowaną chrystologicznie i z tzw. „eklezjologią dialektyczną”, gdzie ekonomia Syna i Ducha Św. przenikają się wzajemnie. Nie sposób więc, idąc za myślą i stylem teologicznym myślenia V. Lossky'ego, odzielić od siebie tych trzech wymiarów jego refleksji nad tajemnicą Jezusa Chrystusa. Dlatego też i w naszych rozważaniach, które mają syntetycznie przedstawić chrystologię ukierunkowaną pneumatologicznie w teologicznej myśli V. Lossky'ego, zachowamy porządek wyżej wskazany.

TRÓJCA IMMANENTNA I TRÓJCA EKONOMICZNA

Zgodnie z tradycją teologii wschodniej V. Lossky stwierdza, że tajemnica i nauka o Trójcy Św. stanowi fundamentalny model, źródło i wzór, a równocześnie jest ostateczną płaszczyzną odniesienia i podstawowym „korektywem” dla wszystkich prawd teologicznych, dla całej teologii a także dla życia i duchowości chrześcijańskiej.

W spojrzeniu na tajemnicę Trójcy Św. rozróżnia Lossky dwie płaszczyzny, płaszczyznę immanentną i płaszczyznę ekonomiczną. Pierwszy punkt widzenia dotyczy Trójcy Św. rozważanej w sobie samej, w jej

⁹ Por. W. Hryniewicz, *Chrystologia, II. W teologii prawosławnej*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, Lublin 1979, kol. 215.

¹⁰ Tenże, *Oryginalność idei chrystocentryzmu...*, s. 113.

¹¹ Por. E. Lanne, *L'opera di Vladimir Lossky...*, s. VIII nn.; P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, s. 198—200

wewnętrznym Bożym bycie i według Ojców Kościoła jest on właściwy teologii w ścisłym tego słowa znaczeniu. Na tej właśnie płaszczyźnie teologia rozróżnia w Bogu trzy hipostazy, wieczne pochodzenia osobowe, naturę albo istotę oraz energie niestworzone¹². Druga płaszczyzna dotyczy zewnętrznych manifestacji Boga, Trójcy Św. poznanej w jej odniesieniach do bytu stworzonego, manifestującej się w dziele stworzenia albo opatrności oraz w misjach czasowych Syna i Ducha Św. Ten punkt widzenia dotyczy dziedziny ekonomii Trójcy Św. Jest to tzw. „Trójca ekonomiczna”. Tym co różni te dwie płaszczyzny to wola Boga, która nie zachodzi w wewnętrznych stosunkach Trójcy, gdyż nie ma tam procesu stawania się, ani dialektyki trzech osób ani antynomii między koniecznością a wolnością, a wręcz przeciwnie tworzą one jedno, identyfikują się. Wola Boga natomiast determinuje działalność zewnętrzną osób Bożych w stosunku do stworzeń i jest wspólną trzem osobom Trójcy Św.¹³ Tym zaś co łączy obydwie płaszczyzny są niestworzone energie Boże, rozumiane w duchu teologii oświecenia Pseudo-Dionizego Areopagity oraz doktryny Grzegorza Palamasa, realnie różne od istoty Boga, ale od niej nieodłączne. Dzięki nim Bóg może wejść w kontakt ze stworzeniem i historią i za ich pośrednictwem Bóg objawia się, stwarza oraz przebóstwia człowieka.

Wychodząc z tych założeń Lossky upatruje fundament różnic między Wschodem a Zachodem w zakresie doktryny jak i konsekwentnie w życiu chrześcijańskim w zasadniczo odmiennym rozumieniu Trójcy Św., co według niego stanowi także pierwszą przyczynę schizmy. Zachodnia nauka trynitarna bowiem wychodzi z abstrakcyjnej i raczej filozoficznej koncepcji jednej istoty Boga i dochodzi do trzech osób Bożych posiadających tę samą naturę. Konsekwencją takiego ujęcia jest doktryna o „Filioque”, która z kolei, według Lossky’ego, prowadzi do zachwiania równowagi osób wewnątrz Trójcy Św. na rzecz Drugiej Osoby z jakimś równoczesnym pomniejszeniem Trzeciej z nich, gdyż tylko Ona nie jest źródłem bóstwa dla innej osoby. Akcentuje się w ten sposób jedność natury na niekorzyść realnej różnicy osób. Punktem wyjścia w trynitarnej nauce Ojców Wschodnich — mówi Lossky — jest tajemnica hipostatyczna trzech osób objawiających się w historyczno-zbawczym działaniu, wśród których podkreśla się absolutną monarchię osoby Ojca jako początku (ἀρχή), przyczyny (αἰτία) i jednego źródła bóstwa (πηγή), a przede wszystkim źródła hipostatycznego zrodzenia Syna i pochodzenia Ducha Św., co sprawia doskonałą równowagę oraz jedność w hipostazie Ojca wielości osób Trójcy. Niezrodzoność-ojcostwo, rodzenie i pochodzenie są

¹² V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, s. 69, 79, 83.

¹³ *Tamże*, s. 44, 82.

jedynymi właściwościami hipostatycznymi, którymi różnią się trzy hipostazy, pozostając doskonale współistotnymi¹⁴. Stąd też w kwestii pochodzenia Ducha Św. Lossky zajmuje stanowisko najbardziej radykalnej tradycji bizantyjsko-focjańskiej, wyrażającej się w formule *a Patre solo*¹⁵.

Te różnice w teologii trynitarniej prowadzą do daleko idących konsekwencji. Według Lossky'ego myśl teologiczna i życie chrześcijańskie na Zachodzie stają się jednostronnie chrystocentryczne w ujemnym znaczeniu tego słowa, przechylają się — jakbyśmy to powiedzieli dzisiaj — w kierunku chrystomonizmu, wiążąc się przede wszystkim z człowieczeństwem Słowa Wcielonego¹⁶. Dlatego w tym kierunku idzie w zachodniej teologii rozumienie i interpretacja dzieła stworzenia, zbawienia i uświęcenia. W ten sposób np. w eklezjologii będzie się akcentowało zewnętrzno-instytucjonalny wymiar Kościoła, w soteriologii rolę ludzkiej natury Chrystusa jako pośrednika zbawienia a w nauce o łasce jej aspekt stworzony. Osobowe odniesienie człowieka do Boga żywego nie będzie kierowało się do Trójcy, lecz będzie miało ono za przedmiot raczej osobę Chrystusa, który objawia nam istotę Boga. Szczęście Królestwa Bożego będzie polegało więcej na oglądaniu istoty Boga niż na uczestnictwie w życiu Bożym Trójcy Św.¹⁷

V. Lossky mówi, że poznanie Trójcy dokonuje się przez doskonałe zjednoczenie z Bogiem, przez osiągnięcie przebóstwienia bytu ludzkiego, co oznacza wejście w życie Boże samej Trójcy Św. Bóg objawia się człowiekowi za pośrednictwem energii, w których Bóg wychodzi na zewnątrz siebie i które są samym Bogiem, lecz nie według substancji¹⁸. W porządku manifestacji ekonomicznej Trójcy Św. w świecie wszelka energia pochodzi od Ojca, udzielając się przez Syna w Duchu Św. W ten sposób mówi się, że Ojciec stwarza wszystko przez Syna w Duchu Św. Za tradycją patrystyczną Lossky stwierdza, że na płaszczyźnie poznania Syn jest obrazem Ojca a Duch Św. obrazem Syna i w ten sposób przez Ducha Św. poznajemy Chrystusa a w Synu widzimy Ojca. Tak więc osoby współistotne Syna i Ducha Św. działając w świecie nie objawiają siebie same, ponieważ nie działają na mocy własnej woli, lecz Syn objawia Ojca a Duch Św. daje świadectwo Synowi. Osoba Ducha Św. pozostaje nie objawiona, gdyż nie ma ona swego obrazu w kimś innym. Doktryna o energiach Bożych, według Lossky'ego, stanowi dogmatyczny fun-

¹⁴ *Tamże*, s. 51 nn, 55 nn, 63, 82; por. W. Hryniewicz, *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców Wschodnich*, Znak 39 (1977), s. 779—782.

¹⁵ Lossky, *Théologie mystique...*, s. 55 nn, 82 nn.

¹⁶ *Tamże*, s. 63.

¹⁷ *Tamże*, s. 63—64.

¹⁸ *Tamże*, s. 70.

dament realnego charakteru wszelkiego doświadczenia mistycznego oraz pozwala zrozumieć w jaki sposób Trójca może istnieć w swej niekomunikatywnej istocie a równocześnie mieszkać w nas przez łaskę — energii przebóstwiającej, które przekazuje nam Duch Św. Zjednoczenie z Bogiem, do jakiego jesteśmy wezwani, nie jest ani hipostatyczne ani substancjalne, lecz jest zjednoczeniem z Bogiem w jego energiach, czyli przez łaskę sprawiającą nasze uczestnictwo w naturze Bożej. W przebóstwieniu zatem posiada się przez łaskę, tzn. w energiach Bożych, to wszystko, co Bóg ma z natury z wyjątkiem tożsamości natury¹⁹. Tradycja wschodnia nie zna porządku nadprzyrodzonego istniejącego pomiędzy Bogiem a światem stworzonym, jaki w teologii zachodniej tworzą np. łaska habitualna i aktualna, dary, cnoty wlane itp.

Jeśli chodzi o dzieło stworzenia V. Lossky stwierdza, że Ojciec przez Słowo w Duchu Św. stworzył wszystkie rzeczy, które od początku były oddzielone od Boga, lecz przebóstwienie, zjednoczenie z Bogiem, było ich celem ostatecznym. Zostały one wyposażone we władzę upodobnienia się do Boga, ponieważ takie jest ich przeznaczenie. Całe uniwersum jest wezwane do wejścia do Kościoła, do stania się Kościołem Chrystusa, aby mogło być przemienione po dokonaniu wieków w wieczne Królestwo Boże. Świat stworzony z niczego znajduje swe spełnienie w Kościele, który stanowi niewzruszalny fundament spełnienia się jego powołania²⁰. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Tym co jest obrazem Boga w nas to osoba, która zawiera naturę. Jako obraz Boga człowiek jest bytem postawionym w obliczu Boga osobowego. Bóg kieruje się ku niemu jako do osoby, a człowiek Mu odpowiada pozostając wolnym. Może on przyjąć lub odrzucić wolę Boga. W pierwszym przypadku będzie on realizował w sobie podobieństwo Boże przez nabywanie łaski, w drugim zaś nie, pozostając jednak obrazem Boga. Adam nie spełnił swego powołania, nie potrafił osiągnąć zjednoczenia z Bogiem i przebóstwienia świata stworzonego a jego wola dobrowolnie wybrała drogę przeciwną, kończącą się śmiercią. Plan Boży jednak nie został unicestwiony przez grzech człowieka, ponieważ powołanie pierwszego Adama zostanie spełnione przez Chrystusa. Niszcząc panowanie grzechu Zbawca na nowo otworzył nam drogę przebóstwienia, które jest ostatecznym celem człowieka. Tak więc dzieło Chrystusa wymaga dzieła Ducha Św.²¹

¹⁹ *Tamże*, s. 83—84.

²⁰ *Tamże*, s. 94, 97, 106—108.

²¹ *Tamże*, s. 117, 119 nn, 128 n.

EKONOMIA SYNA I EKONOMIA DUCHA ŚWIĘTEGO

Pomiędzy Bogiem a stworzeniem istnieje przedział z natury jako między bytem niestworzonym i stworzonym. Przedział ten pogłębia wola, twórczyni nowego sposobu istnienia, czyli grzechu. Ażeby dojść do zjednoczenia z Bogiem trzeba przewyciężyć potrójną barierę: śmierci, grzechu i autonomii natury skażonej. Taka jest droga zbawienia. Bóg tylko może dać ludziom możliwość przebóstwienia uwalniając ich równocześnie od śmierci i grzechu. To co człowiek powinien był osiągnąć wznosząc się ku Bogu, Bóg realizuje zstępując ku człowiekowi. Chrystus usunął przeszkody stojące na drodze zjednoczenia z Bogiem: autonomię natury przez wcielenie, grzech na drodze kenozy i przez swoją śmierć, a śmierć przez zmartwychwstanie²². Wcielenie i przebóstwienie wzajemnie się implikują. We wcieleniu dokonało się zjednoczenie boskiej i ludzkiej natury, które według odwiecznego zamysłu Boga miało zrealizować się przez Adama, ale po jego upadku realizuje je Chrystus. Rodząc się z Dziewicy Chrystus przewyciężył podział natury ludzkiej w mężczyznach i niewiastach, na krzyżu zjednoczył raj z rzeczywistością ziemską ludzi upadłych, przez wniebowstąpienie łączy ziemię z niebem i w końcu przedstawia Ojcu całość uniwersum zjednoczonego z Nim, nowego Adama kosmicznego, który łączy stworzone i niestworzone. W tej perspektywie nowego Adama, jednoczącego i uświęcającego byt stworzony, odkupienie dokonuje się jako jeden z momentów jego dzieła, moment uwarunkowany przez grzech i rzeczywistość historyczną upadłego świata. Dzieło Chrystusa jest dziełem woli i tajemnicą miłości Boga, jego filantropii względem ludzi. Bóg ustawicznie wkraczał przez swą ekonomię w świat, lecz w momencie „pełni czasów” wchodzi on w proces historyczny jako osoba. Wcielenie było nie tylko dziełem Ojca, Syna i Ducha Św., lecz także dziełem woli i wiary Maryi. Tragedia ludzkiej wolności rozwiązuje się w słowach: „Oto ja służebnica Pańska”²³. Wcielenie jest dziełem Trójcy Św. Kenozą zaś jest sposobem istnienia osoby Boskiej, w której wypełniła się wspólna wola Trójcy. Przez kenozę wprowadził Chrystus w swoją osobę cały upadek ludzkiej natury zrujnowanej przez grzech, upodabiając się dobrowolnie do rzeczywistości historycznej, w jakiej miało miejsce wcielenie. Przed zakończeniem dzieła odkupienia w człowieczeństwie Chrystusa istniały dwa bieguny: nieskażoność i niecierpiętność, właściwe doskonałej i przebóstwionej naturze a równocześnie skażoność i cierpiętność dobrowolnie przyjęte jako warunki, którym jego osoba kenotyczna poddała i poddawała wciąż swoje człowie-

²² *Tamże*, s. 132.

²³ *Tamże*, s. 133—138.

czeństwo wolne od grzechu. Na tej drodze kenozy, która osiągnęła swój szczyt na krzyżu, Chrystus przekroczył barierę grzechu oraz uzdrowił wolę będącą źródłem grzechu²⁴. Zwycięstwo nad śmiercią dokonało się przez osiągnięcie niezniszczalności ludzkiej natury w Chrystusie i ujawniło się w Przemienieniu, a w szczególności w Zmartwychwstaniu Chrystusa.

To co zostało przebóstwione w Chrystusie, to Jego ludzka natura w swej pełni przyjęta przez osobę Boską. To zaś co w nas powinno być przebóstwione, to cała nasza natura należąca do naszej osoby, która winna zjednoczyć się z Bogiem, stać się osobą stworzoną o dwóch naturach: natura ludzka przebóstwiona i energie boskie przebóstwiającej. Dzieło dokonane przez Chrystusa odnosi się do naszej natury, która już nie jest oddzielona od Boga. Tą nową naturą, jaka ujawnia się w świecie, jest Kościół, gdzie osiąga się zjednoczenie z Bogiem. To także i nasza natura, o ile jest ona wcielona w Kościół i jako część Ciała Chrystusa wintegrowana w nie przez chrzest²⁵.

V. Lossky kończy swoje rozważanie na temat dzieła Chrystusa stwierdzeniem, że o ile według naszej natury jesteśmy członkami i częściami człowieczeństwa Chrystusa, to jednak nasze osoby nie doszły jeszcze do zjednoczenia z Bogiem. Odkupienie bowiem i oczyszczenie natury nie dają jeszcze wszystkich warunków koniecznych do przebóstwienia. Kościół jest już Ciałem Chrystusa, lecz nie jest jeszcze pełnią tego, który wypełnia wszystko we wszystkim (Ef 1, 23). Dzieło Chrystusa spełniło się, teraz może dopiero dokonać się dzieło Ducha Św.²⁶

Krzyż i zmartwychwstanie otworzyły drogę wejścia w świat nowej rzeczywistości: Kościoła, opartej na podwójnej ekonomii, na dziele Chrystusa i na dziele Ducha Św., z których obydwie są konieczne w celu osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem. Definicja Kościoła, jaką daje św. Paweł (Ef 1, 23), wskazuje na istnienie w nim dwóch biegunów, odpowiadających dwóm osobom Boskim. Kościół jest Ciałem, o ile Chrystus jest jego Głową i Pełnią, o ile Duch Św. go ożywia i napełnia bóstwem. Duch Św. jednak zawsze był obecny w Bożej ekonomii, zarówno w całym dziele stworzenia jak i odkupienia. Jednakowoż działanie Ducha na mocy woli wspólnej trzem hipostazom w świecie przed czasem Kościoła i poza Kościołem nie jest takie samo jak Jego obecność osobowa w Kościele po Pięćdziesiątnicy na mocy posłania Go od Ojca przez Syna²⁷. W tym kontekście Lossky formułuje twierdzenie, że Syn i Duch Św. we wspólnym dziele na ziemi są ściśle związani, pozostając jednak równocześnie w nim

²⁴ *Tamże*, s. 141: nn.

²⁵ *Tamże*, s. 151.

²⁶ *Tamże*.

²⁷ *Tamże*, s. 153—154.

niezależnymi osobami co do ich bytu hipostatycznego. Dlatego też osobowe przyjście Ducha Św. nie ma charakteru dzieła podporządkowanego i funkcjonalnego w stosunku do dzieła Syna. Tak więc Pięćdziesiątnica nie jest jakąś kontynuacją wcielenia, lecz jego następstwem i konsekwencją. Stworzenie przez dzieło Chrystusa stało się zdolne przyjąć Ducha Św., który zstępując napelnia swą obecnością Kościół obmyty krwią Chrystusa. Chrystus wraca do Ojca, aby zstąpił Duch (J 16, 7). W swoim przyjściu osobowym wszakże Duch Św. nie objawia swej osoby, przychodzi bowiem nie w swoim imieniu, lecz w imieniu Syna, aby dać świadectwo Synowi. W ten sposób Duch jest obrazem Syna, sam nie mając obrazu w innej osobie i to właśnie stanowi istotę kenozy Ducha²⁸. Duch Św. został posłany Kościołowi w imię Jezusa Chrystusa i dlatego aby przyjąć Ducha trzeba nosić imię Syna i być członkiem Jego Ciała. Dzieło Chrystusa odnosi się do natury ludzkiej, którą On rekapitułuje, jednoczy w swej hipostazie, lecz ten „człowiek jeden” w Chrystusie, będąc jednym przez swą naturę odnowioną, istnieje w wielu osobach. Stąd też dzieło Ducha Św. odnosi się do osób a Duch Św. w Kościele daje pełnię bóstwa każdemu człowiekowi jako osobie stworzonej na obraz Boga. Tak więc Chrystus używa swej hipostazy jednocząc z nią naturę ludzką i czyniąc ją obrazem Boga, a Duch Św. daje swoje bóstwo osobom. Pierwsze dzieło jednoczy, drugie różnicuje. Jednakowoż jedno nie jest możliwe bez drugiego a oba są nierozdzielne, bo Chrystus tworzy jedność swego Ciała Mistycznego przez Ducha a Duch daje się osobom ludzkim przez Chrystusa²⁹.

Stąd też istnieją dwa rodzaje udzielania się Ducha Św. Kościołowi. Jedno udzielenie się Ducha dokonuje się przez tehnenie Chrystusa na Apostołów (J 20, 19—23), drugie zaś przez osobowe przyjście Ducha w dniu Zielonych Świąt (Dz 2, 1—5). Pierwsze jest udzieleniem Ducha całemu Kościołowi jako jednemu Ciału albo raczej kolegium Apostołów, którym Chrystus udziela równocześnie władzy kapłańskiej. Jest to obecność Ducha nie osobowa, lecz raczej funkcjonalna w stosunku do Chrystusa i daje ona jedność Kościoła oraz władzę kapłańską. Drugie udzielenie dokonuje się przez osobowe przyjście Ducha Św., który każdego członka Kościoła naznacza znamieniem osobowego i jedyne go związku z Trójcą, stając się obecnym w każdej osobie. Dokonuje się to w tajemnicy kenozy Ducha, który w swoim przyjściu objawia wspólną naturę Trójcy, lecz równocześnie ukrywa niejako swoją osobę w swoim darze. Jego obrazem będzie wielość świętych³⁰. Przyjście osobowe Ducha było-

²⁸ *Tamże*, s. 156—157.

²⁹ *Tamże*, s. 160—163.

³⁰ *Tamże*, s. 164—165, 169.

by nie do pojęcia — mówi Lossky — gdyby się nie przyjęło niezależności hipostazy Ducha od Syna co do jej wiekuistego pochodzenia. Pięćdziesiątnica nie różniłaby się od tchnienia Chrystusa na Apostołów a Duch Św., byłby więzią łączącą ludzi z Synem. Życie mistyczne rozwijałoby się jako droga ku zjednoczeniu z Chrystusem przez pośrednictwo Ducha Św., w którym to zjednoczeniu zatraçałyby się osoby ludzkie. Łaska byłaby pojęta jako coś zewnętrznego w stosunku do wolności zamiast być jej wewnętrznym rozkwitem³¹. Pięćdziesiątnica dająca obecność Ducha Św. ludzkim osobom czyni je stolicą Trójcy Św., stanowi początek ich uświęcenia i życia duchowego oraz wskazuje jego ostateczny cel, jakim jest przebóstwienie w Królestwie Bożym.

„EKLEZJOLOGIA DIALEKTYCZNA” LOSSKY’EGO

Ponieważ Kościół jest dziełem Chrystusa i Ducha Św., jest bowiem równocześnie Ciałem Chrystusa i Pełnią Ducha Św., dlatego eklezjologia jest zakorzeniona zarówno w chrystologii jak i w pneumatologii.

Spółeczność kościelna ukazuje się jako jedność Ciała Chrystusa i wielość osób, które osiągają swoją doskonałość w jedności natury. Wciele nie jest fundamentem tej jedności a Pięćdziesiątnica potwierdzeniem wielości osób w Kościele. Całość zaś Kościoła jest obrazem Trójcy Św., która jest jego modelem³². Kościół jest miejscem, w którym urzeczywistnia się zjednoczenie osób ludzkich z Bogiem i w nim znajduje się dostęp do źródła Ducha Św. Trzeba więc być zjednoczonym z Ciałem Chrystusa, by otrzymać łaskę Ducha, lecz zjednoczenie z Chrystusem i obdarowanie łaską dokonują się przez tegoż Ducha Św. Dlatego też sakrament Eucharystii, który dokonuje się mocą epiklezy, jest realizacją jedności naszej natury z Chrystusem i równocześnie z wszystkimi członkami Kościoła, i w ten sposób jest najdoskonalszym urzeczywistnieniem Kościoła³³. Nasza natura jest zjednoczona z Chrystusem w Kościele i to zjednoczenie realizuje się w życiu sakramentalnym, lecz trzeba by każda osoba stała się „chrystokształtna” — *conforme au Christ, christoeidós*, o dwóch naturach, jednocząc naturę stworzoną z pełnią łaski niestworzonej, której udziela Duch Św. każdemu członkowi Ciała Chrystusa. Sakramenty uzdalniają nas do życia duchowego, w którym dokonuje się zjednoczenie osób z Bogiem. W Kościele więc nasza natura otrzymuje warunki obiektywne tego zjednoczenia, subiektywne zaś zależą od nas³⁴. Aspekt chrystologiczny Kościoła objawia się nam za pośrednictwem jego aspek-

³¹ *Tamże*, s. 166.

³² *Tamże*, s. 173.

³³ *Tamże*, s. 178.

³⁴ *Tamże*, s. 179—180.

tu pneumatologicznego, bowiem Duch Św. objawia każdemu Chrystusa, którego Ojciec wskrzesił z martwych i posadził po swej prawicy. Kościół jest organizmem teandrycznym: bosko-ludzkim a równocześnie osobowym, posiada akcent konieczności i wolności zarazem, zawiera element obiektywny i subiektywny, jest rzeczywistością stałą i określoną a równocześnie rzeczywistością w stawaniu się — dynamiczną³⁵. W aspekcie chrystologicznym Kościół jest organizmem o dwóch naturach, o dwóch działaniach i o dwóch wolach. Ta właśnie struktura chrystologiczna determinuje stałe i konieczne działanie Ducha Św. w Kościele, działanie funkcjonalne w odniesieniu do Chrystusa, który udzielił Ducha Św. kolegium Apostołów. Jest to zjednoczenie nieosobowe z Duchem. Ta warunkowa świętość hierarchii kościelnej nadaje charakter obiektywny niezależnie od osób, np. działaniom duchownych w liturgii, wykonywaniu władzy episkopalnej itp.³⁶

Aspekt pneumatologiczny Kościoła ma za podstawę tajemnicę Pięćdziesiątnicy i odnosi się on do samego celu Kościoła, do zjednoczenia z Bogiem, które winno urzeczywistniać się w każdej osobie ludzkiej. Różnica tych dwóch aspektów wyjaśnia się, kiedy porównamy sposób obecności łaski w sakramentach, w hierarchii, w kulcie, w świętych znakach, gdzie ona ma charakter pewnej konieczności, z drugim porządkiem łaski w Kościele, z obecnością łaski bardziej ścisłą i wewnętrzną, lecz zjednoczoną z bytem, który ją nosi, z łaską, która się stała własną dla danej osoby. Jeśli w pierwszym sposobie obecność łaski ma charakter obiektywny, to drugi jest sposób subiektywny. Pierwsza obecność jest podstawowo z predeterminacji, druga opiera się na wolności i wyborze. W aspekcie chrystologicznym Kościół jawi się jako stałość absolutna, niezmienny fundament (Ef 2, 21—22), zaś w swym aspekcie pneumatologicznym, ekonomii Ducha Św. Kościół ma charakter dynamiczny i dąży ku zjednoczeniu z Bogiem³⁷.

Obydwa aspekty są nierozdzielne; w pierwszym porządku Kościół istnieje w hipostazie Chrystusa, podczas gdy w drugim możemy dostrzec jego własny byt, różny od bytu Głowy. Tą hipostazą Kościoła nie jest Duch Św., bo nie daje On Kościołowi swojej osoby w swoim przyjsciu osobowym. Według V. Lossky'ego hipostazą stworzoną Kościoła jest Matka Boża, która jako jedyna osoba osiągnęła doskonałe zjednoczenie z Bogiem i zrealizowała w sobie cel, dla którego został stworzony świat. Kościół i całe uniwersum mają więc odtąd swe wypełnienie, swój szczyt, osobowy, który otwiera drogę przeobstwienia całemu stworzeniu. Tajem-

³⁵ *Tamże*, s. 181—182.

³⁶ *Tamże*, s. 183 nn.

³⁷ *Tamże*, s. 187—188.

nica Kościoła — mówi Lossky — jest wpisana w dwie doskonałe osoby: osobę Boską Chrystusa i osobę ludzką Matki Boga³⁸.

*
* *
*

Przedstawione w sposób skrótowy i z konieczności uproszczony poglądy V. Lossky'ego można w jakimś sensie nazwać „chrystologią pneumatologiczną” biorąc pod uwagę to, co zostało powiedziane na wstępie, że teologia wschodnia w zasadzie nie tworzy oddzielnego traktatu o Jezusie Chrystusie. Stąd też wyrażenie „chrystologia pneumatologiczna” ma w odniesieniu do Lossky'ego względne znaczenie, ponieważ jego poglądy również dobrze można by nazwać „pneumatologią chrystologiczną”.

Niektórym teozom czy sformułowaniom Lossky'ego można postawić zarzuty zarówno z punktu widzenia teologii katolickiej jak i prawosławnej. Istotnie, najpierw narzuca się trudność, że Lossky zbyt mocno wyakcentował rozróżnienie osób Bożych w ekonomii zbawienia, dochodząc aż do stwierdzenia podwójnej ekonomii Syna i Ducha Św. Jeśli nawet taki sposób mówienia można dopuścić w tym wypadku, to jednak trudno zgodzić się na tak drastyczne rozróżnienie, a nawet przeciwstawienie dwóch aspektów Kościoła. Zarzut ten został wysunięty ze strony teologów prawosławnych, a w szczególności przez G. Florovsky'ego. Stwierdza on m.in., że ekonomia Ducha św. nie może ograniczać i redukować ekonomii Syna, że nie można rozróżniać tak drastycznie „jedności natury” i „wielości hipostaz ludzkich”, ponieważ natura ludzka nie istnieje oddzielnie od ludzkich hipostaz. Konsekwentnie wynika z tego, że tylko w Duchu Św. a nie w Chrystusie osobowość ludzka jest w pełni i ontologicznie odnowiona. Koncepcja Lossky'ego nie pozostawia również wystarczającej przestrzeni dla relacji osobowej jednostek z Chrystusem³⁹.

Pod wpływem tej krytyki Lossky zmodyfikował nieco swoją koncepcję znosząc przeciwstawienie między aspektem konieczności statycznej w dziele Chrystusa a aspektem dynamicznej wolności w dziele Ducha Św. W aspekcie chrystologicznym Kościół ukazuje się jako dopełnienie uwielbionego człowieczeństwa Chrystusa oraz kontynuacja Wcielenia. Obydwie ekonomie nie przeciwstawiają się sobie, lecz się wzajemnie przenikają, są nieoddzielne, jedna jest nie do pomyślenia bez drugiej i współ-

³⁸ Tamże, s. 189—192.

³⁹ G. Florovsky, *Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église*, w: *La Sainte Église universelle. Confrontation oecuménique*, Neuchâtel 1948, s. 9—57; tenże, *Christ and his Church. Suggestions and Comments*, w: *L'Église e les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Chevetogne, t. II, 1955, s. 158—170; E. Lanne, *L'opera di Vladimir Lossky*, s. XVI.

nie urzeczywistniają Kościół na obraz Trójcy Św.: jedność w wielości⁴⁰.

W myśli Lossky'ego można jednak mimo wszystko wyczuć pewną formę „nestorianizmu eklezjologicznego”, która jakoś prowadzi do usamodzielnienia się Ducha Św. wobec Syna, a w konsekwencji do indyferentnego stosunku do Kościoła instytucjonalnego i świata⁴¹.

Wydaje się, że Lossky zbyt nieustępliwie stawia problem *Filioque* i mocniej niż inni teologowie prawosławni (np. S. Bulgakov, V. Bolotov) akcentuje jego znaczenie. W ścisłym związku pozostaje z *Filioque* problem palamizmu, który Lossky uczynił sztandarem Ortodoksji przeciwko teologii zachodniej, gdy tymczasem teologowie greccy raczej o nim milczą a historyczne i patrystyczne badania tego problemu jeszcze wciąż trwają⁴².

Wielką zasługą Lossky'ego jest to, że postawił on problem eklezjologii u Ojców Kościoła i zebrał najpiękniejsze myśli Ojców greckich na ten temat. Zresztą i sama koncepcja tzw. „eklezjologii dialektycznej”, wiążącej organicznie ekonomię Chrystusa i Ducha Św. ze sobą, jest czymś nowatorskim.

Myśl Lossky'ego jest jakimś ostrzeżeniem teologii zachodniej przed niebezpieczeństwem jednostronnego chrystomonizmu i próbą zrównoważenia chrystologii aspektem pneumatologicznym. Jest również faktem, że teologia zachodnia w abstrakcyjno-metafizycznych rozważaniach o Trójcy Św. zapoznała problem relatywnej osobowej samodzielności i wolności Ducha Św. w historii zbawienia, w dziele obdarzania łaską, na co kładzie nacisk myśl Lossky'ego.

W centrum zainteresowania Lossky'ego pozostaje teologia Ducha św. i to jest właśnie jego przesłaniem, skierowanym do współczesnych teologów. Wydaje się, że obecny wysiłek teologii zachodniej powinien skupić się także na teologii Ducha Św. i łaski niestworzonej, co pomogłoby jej zrównoważyć wszelkie jednostronne tendencje, przede wszystkim w chrystologii i eklezjologii. Zasługą Lossky'ego niewątpliwą jest to, że był on wśród pierwszych, którzy skierowali uwagę teologów zachodnich na ten fundamentalny wymiar odnowy teologicznej.

⁴⁰ V. Lossky, *La conscience catholique. Implications anthropologiques du dogme de l'Eglise*, „Contacts” 15 (1963), z. 42, s. 76—88; por. P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, s. 139; W. Hryniewicz, *Oryginalność idei chrystocentryzmu...*, s. 115; E. Lanne, *L'opera di Vladimir Lossky...*, s. XV nn.

⁴¹ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 267—268.

⁴² Por. E. Lanne, *L'opera di Vladimir Lossky*, s. XII—XIII, XVIII—XXIII.

LOSSKY'S CHRISTOLOGIE PNEUMATOLOGISCH ORIENTIERT

Zusammenfassung

Manche neue Strömungen suchen nach einer Reinterpretation der traditionellen Christologie in der pneumatologischen Auslegung derselben. Diese Auslegung ist urchristlich, biblisch und vornizänisch. Von den katholischen Theologen, die solche Proben gemacht haben, sind zu nennen u.a.: H. Mühlen und W. Kasper, von den orthodoxen aber besonders: S. Bulgakov, V. Lossky, P. Evdokimov, J. D. Zizioulas, O. Clément und N. A. Nissiotis. V. Lossky war der erste, der die Christologie bewusst und folgerichtig in dieser Orientierung sah. Er bildet hier keinen neuen Traktat über Christusgeschehen, sondern behandelt diese Frage im Zusammenhang mit Trinitätslehre und über die Lehre vom Hl. Geist und der Kirche.

In der Frage über das interpersonale, innere Gottesleben vertritt Lossky die radikale, byzantinisch-photianische Tradition, in dem er behauptet der Hl. Geist sei *a Patre solo*. Er betrachtet die *Filioque*-lehre als Fehler, der in Wanken bringt das Sein der drei göttlichen Personen in der Hl. Trinität und bilde eine Ursache der Trennung und eine Quelle von Grundverschiedenheit in der Lehre und im Christenleben zwischen Orient und Okzident.

Die Vergöttlichung (*theosis*) der Menschen und der ganzen Schöpfung ist ein Endziel im Heilsplan Gottes. Nach der Sünde von Adam verwirklicht Gott diesen Plan, in dem er zu Mensch herabsteige. Christus hat alle Schwierigkeiten auf dem Wege der Vereinigung mit Gott besiegt: die Autonomie der sündigen Natur durch seine Inkarnation, die Sünde durch den Tod und den Tod durch die Auferstehung. Alle diese Heilsgeheimnisse Christi sind zugleich das Werk des Hl. Geistes. Durch die Ökonomie des Sohnes wird die menschliche Natur neu zum Gottesbild geworden und die ganze Schöpfung zum Empfang des Hl. Geistes befähigt. Der Hl. Geist hat sich der hierarchischen Kirche durch das Wirken Christi unpersönlich und der ganzen Kirche am Tage von Pfingsten persönlich mitgeteilt. Weil die menschliche Natur, durch Christus erneut, in vielen Personen existiert, so kann sich der Hl. Geist den einzelnen Personen in der Kirche mitteilen. Das Werk des Hl. Geistes ist dem Werk des Sohnes weder untergeordnet noch allein funktionär gemacht, sondern ist seine Folge und Konsequenz, aber keineswegs eine einfache Kontinuation. Beide Ökonomien sind untrennbar, weil Christus die Einheit seines Mystischen Leibes durch den Hl. Geist bilde und der Hl. Geist teilt sich den menschlichen Personen durch Jesus Christus.

Beide Ökonomien binden sich organisch in der Kirche zusammen und zwar so, dass die strukturelle, notwendige und statische Dimension der Kirche christologisch, dagegen ihre personale, freie und dynamische — pneumatologisch bleibe. Die Wirkung Christi vergöttlicht die geschaffene Natur als solche, der Hl. Geist dagegen vergöttlicht jede von den menschlichen Personen. Die Kirche in ihrer ersten Dimension erscheint als Ergänzung der glorreichen Menschheit Christi und als eine Weiterführung der Inkarnation, in anderer Dimension dagegen erscheint sie als Raum, in dem sich der Hl. Geist an jede Person wende, wenn er sie mit Gott verbinde innerhalb seiner ungeschaffenen Energien. Beide Ökonomien, die sich miteinander durchdringen und sind inseparabel, verwirklichen die Kirche zum Bild der Hl. Trinität.

Pneumatologie nach Lossky vereinigt sich mit allen Glaubensaspekten in Christus, ja die ganze Theologie ist pneumatologisch. Um die Gefahr des Christomonismus in der Theologie zu entgehen, soll man die Christologie durch die Pneu-

matologie aufwiegen, weil des Christumysterium lässt sich vom Geistmysterium nicht trennen und weil der Hl. Geist anwesend sei im ganzen Schöpfungs- und Erlösungswerk und die Gnade Christi vom Kreuz und Auferstehung sei auch seine Gabe. Christus ist in der Kirche gegenwärtig im Hl. Geist und durch den Hl. Geist. Er verwirklicht ebenfalls die Kirche Christi durch die Sakramente, die der Erfolg der Epiklese sind. Die Wirkung des Hl. Geistes macht, dass die göttliche Heilsökonomie eine Zeitrealität sei. Der Hl. Geist verursacht mit Beistand der geschichtlichen Kirchengemeinschaft die Gegenwart Christi in Menschheitsgeschichte und Christus befähigt den Menschen zum Empfang der Gnade des Hl. Geistes, in dem er den Menschen zum Glied seines Mystischen Leibes d.h. der Kirche, bilde. Die beiden Dimensionen der Kirche, von denen wir oben gesagt haben, durchdringen und bedingen sich miteinander, ähnlich lassen sich Pneumatologie und Christologie voneinander nicht scheiden, sie sollen aber ihre Realität in sich nicht aufnehmen.

Nach den theologischen Gedanken von Lossky scheint es, dass wenn wir die Unabhängigkeit der Hypostase des Geistes von derselben des Sohnes in ihrer ewigen Entstehung nicht annehmen, dann könnten wir die pneumatologische Reinterpretation der Christologie ohne Gefahr des Christomonismus nicht erreichen.