

Ks. Janusz Bujak¹
WT US, Szczecin

KWESTIA *FILIOQUE* W DOKTRYNALNYM DIALOGU KATOLICKO-PRAWOSŁAWNYM

Pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna – łac. *Filioque* – i włączenie tego sformułowania do Credo nicejsko-konstantynopolitańskiego uznaje się za największą – obok prymatu papieża – przeszkodę na drodze do jedności katolicko-prawosławnej. Celem artykułu jest wskazanie na zgodności i różnice w pojmowaniu pochodzenia Ducha Świętego w Tradycji wschodniej i zachodniej oraz perspektywy rozwiązania problemu w oparciu o dokument Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan z 8 września 1995² oraz dokument dialogu katolicko-prawosławnego ze Stanów Zjednoczonych z 25 października 2003 roku³.

1. *FILIOQUE* JAKO GŁÓWNE ŹRÓDŁO PODZIAŁU WSCHODU I ZACHODU?

Jak czytamy w prawosławno-katolickim dokumencie ze Stanów Zjednoczonych *The Filioque: a Church-Dividing Issue*, słowa „i (od) Syna” (*Filioque*) od VI wieku są dodawane w zachodniej części chrześcijaństwa do Credo z I Soboru w Konstantynopolu (381 rok) i dziś dla większości chrześcijan Zachodu, zarówno katolików jak protestantów, sformułowanie to przynależy do zwyczajnego nauczania Kościoła, i jako takie, do ich rozumienia misterium Trójcy Świętej. Jednak mniej więcej od VIII wieku obecność tego terminu w zachodniej wersji Credo jest powodem zgorszenia dla chrześcijan wschodnich, zarówno z powodu

¹ Ks. dr hab. Janusz Bujak, pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego.

² Por. Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej* (= *Wyjaśnienie*), L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 11 (1997), s. 36-39.

³ Por. The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue? An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation*, <http://www.usccb.org/seia/filioque.shtml>.

teologii trynitarnej jaka z tego wynika jak z powodu niekanonicznego (tzn. bez konsultacji ze Wschodem) sposobu włączenia go do Credo.

Kard. Walter Kasper zauważa, że kwestia pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna – *Filioque* to, oprócz prymatu papieża, a można powiedzieć że wraz z prymatem, najważniejsza różnica doktrynalna pomiędzy Wschodem a Zachodem. Ponieważ jednak również Kościoły protestanckie przyjęły tradycję łacińską, temat ten dotyczy relacji nie tylko pomiędzy Rzymem a Wschodem, ale również relacji pomiędzy Kościołami protestanckimi i Kościołami wschodnimi⁴.

Współczesna teologia, zarówno katolicka, jak prawosławna i protestancka pokazuje, że *Filioque* nie jest jedynie kwestią spekulatywną, dotyczącą relacji wewnątrztrynitalnych, ale ma ono ogromny wpływ na życie i jedność Kościoła, który, jak uczy Sobór Watykański II, ma swoje źródło w Trójcy Świętej (por. LG 4, UR 3). To sprawia, że z doktryną trynitalną związane są liczne kwestie eklezjologiczne dotyczące struktury Kościoła, włącznie z relacją między kapłaństwem powszechnym a kapłaństwem hierarchicznym, pomiędzy prymatem a strukturami synodalnymi Kościoła, między biskupami, prezbiterami i diakonami, relacje między pasterzami a całym ludem Bożym, między kapłanami a zakonnikami, ruchami i stowarzyszeniami⁵.

Jednak dla wielu teologów prawosławnych, zwłaszcza z tzw. szkoły neopalamickiej, a ostatnio również dla wielu teologów reformowanych, *Filioque* ma konkretne, i to negatywne, konsekwencje eklezjologiczne. Według nich, teologia *Filioque* spowodowała zbyt wielkie powiązanie Ducha Świętego z Chrystusem i Jego wydarzeniem zbawczym (chrystomonizm), pozbawiając Go wolności (J 3,8: „Duch wieje kędy chce”). Duch Święty w koncepcji *Filioque* byłby całkowicie podporządkowany, związany z instytucjami ustanowionymi przez Chrystusa. *Filioque* jest odpowiedzialne za to, co prawosławie uznaje za największe grzechy katolicyzmu: pierwszeństwo instytucji przed charyzmatem, poddanie indywidualnej wolności autorytetowi Kościoła, tego, co prorockie – prawu, mistycyzmu – scholastyce, powszechnego, chrzcielnego kapłaństwa – kapłaństwu hierarchicznemu i w końcu synodalności episkopatu prymatowi biskupa Rzymu⁶. Widać

⁴ Por. W. Kasper, *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia 2006, s. 156.

⁵ Por. W. Kasper, *Vie dell'unità*, op. cit., s. 168-169.

⁶ Por. W. Kasper, *Reflections by Card. Walter Kasper, Current Problems in Ecumenical Theology*, www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_200302_27_ecumenical-theology_en.html; A. de Halleux, *Pour un accord oecuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du „Filioque” au symbole*, *Irénikon* 51,4 (1978), s. 453-454, gdzie czytamy, że tezy neopalamickie i neofocjańskie pojawiły się w dziełach W. Losskiego i jego uczniów. Środowisko to krytykowało nie tylko samo *Filioque*, ale całą trynitologię Kościoła łacińskiego. To z niej miały wynikać fatalne konsekwencje, takie jak wewnątrztrynitarne podporządkowanie Ducha Synowi, obecne w łacińskim *filiokwizmie* i przeniesienie go na struktury Kościoła w rzymskiego w postaci podporządkowania charyzmatu – instytucji,

więc wyraźnie, że również przy omawianiu kwestii dogmatycznej, jaką jest pytanie o relacje wewnątrztrynitarne, nie da się uciec od pytania o urząd Papieża i jego rolę w Kościele.

2. KILKA FAKTÓW Z DZIEJÓW *FILIOQUE*

Nie można zrozumieć dzisiejszej debaty na temat *Filioque* bez znajomości procesu, który doprowadził do włączenia tego terminu do Credo w wersji łacińskiej. Dlatego zanim przejdziemy kwestii dogmatycznych należy poczynić kilka uwag związanych z powstaniem i rozwojem doktryny *Filioque*⁷.

Jak zauważają autorzy dokumentu katolicko-prawosławnego na temat *Filioque* w Stanach Zjednoczonych, okoliczności w jakich termin ten został włączony do Credo nicejsko-konstantynopolińskiego na chrześcijańskim Zachodzie przed VI wiekiem nie są do końca jasne. Idea, że Duch pochodzi od Ojca przez Syna jest obecna u wielu wczesnych teologów łacińskich, zwłaszcza u Tertuliana, Hilarego z Poitiers i Ambrożego z Mediolanu. W sposób systematyczny pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i od Syna (*Filioque*) po raz pierwszy opracował św. Augustyn w dziele *O Trójcy Świętej*⁸.

Jak wykazał Johannes Grohe, po raz pierwszy jeden z lokalnych synodów w Persji dodał do Credo nicejsko-konstantynopolińskiego *Filioque* już w 410 roku, zatem pojawiło się ono w kontekście teologii wschodniej, syryjskiej. To podpowiada, że nie powinno być ono atakowane jako wyłącznie zachodnia innowacja lub coś, co stworzył Papież⁹.

wolności – władzy, prorocstwa – prawu, mistyki – scholastyce, laikatu – klerowi, i wreszcie – komunii synodalnej jurydycznemu prymatowi papieża! Por. V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, New York 1985, s. 71nn.

⁷ Na temat *Filioque* w języku polskim por. m.in. L. Scheffczyk, *Sens Filioque*, *Communio* 1 (1988), s. 49-60; M. Wojciechowski, *Pochodzenie Ducha Świętego według trzech formuł: ex Patre, ex Patre Filioque, ex Patre per Filium*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 3 (1989), s. 13-26; Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, tom III, Warszawa 1996, s. 173-251; B. Sesboüé, *Misterium Trójcy: Refleksja spekulatywna i opracowanie języka „Filioque”. Relacje trynitarne. (Począwszy od IV wieku)*, w: *Historia dogmatów*, tom I, red. B. Sesboüé, J. Wolinski, Kraków 1999, s. 281-300; Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, tom I, Lublin 1999, s. 830-832; L. Bouyer, *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w lasce*, Kraków 2000, s. 363-373; P. Liszka, *Duch Święty który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000, s. 71-86; E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, Warszawa 2007, s. 149-163; Z. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce*, Warszawa 2007, s. 402-407.415-419.455-462.

⁸ Por. The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?* op. cit.; Z. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce*, op. cit., s. 415; B. Sesboüé, *Misterium Trójcy: Refleksja spekulatywna i opracowanie języka „Filioque”*, op. cit., s. 286-288; Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, op. cit., s. 112-114.

⁹ Por. M. Gilligan, *Filioque*, http://www.americancatholicpress.org/Father_%20Gilligan_Filioque_clause_page1.html.

W łacińskiej części Kościoła *Filioque* zostało dodane do Credo nicejskiego po raz pierwszy na synodzie w Toledo w 447 roku. Formuła ta została użyta w liście Papieża Leona I do członków synodu w odpowiedzi na herezję arianizmu. Na trzecim synodzie w Toledo w 589 przywódca Wizygotów, Rekared, arianin, przechodząc do Kościoła katolickiego przyjął symbol nicejski wraz z *Filioque*¹⁰. Celem biskupów i króla było przeciwstawienie się arianom przez podkreślenie ścisłej jedności Ojca i Syna. Na synodzie tym zagrożono anatemą tym, którzy nie przyjmą decyzji pierwszych czterech Soborów Ekumenicznych (kanon 11) jako również tym, którzy nie wyznają, że Duch Święty pochodzi od Ojca i od Syna (kanon 3). Wydaje się, że hiszpańscy biskupi i król Rekared uważali, że *Filioque* stanowi cześć oryginalnego Credo z Konstantynopola. Z nakazu króla Credo z *Filioque* zostało włączone do Eucharystii, a z Hiszpanii zwyczaj ten przyjął się także w Galii.

W VII wieku na Zachodzie zapanowało powszechne przekonanie, że *Filioque* jest częścią oryginalnego Credo z Konstantynopola 381, do czego przyczyniły się przynajmniej trzy zjawiska. Po pierwsze, wpływ zachodniej tradycji patrystycznej, szczególnie dzieła św. Augustyna *O Trójcy Świętej*, w którym uzasadniał on pochodzenie Ducha od Ojca i od Syna. Drugą przyczyną takiego stanu rzeczy była obecność kilku wersji symbolu wiary związanych z katechezą i liturgią chrzcielną. Formuła Credo z 381 roku nie była uważana na Zachodzie za najważniejsze i wiążące wyznanie wiary apostołskiej, ponieważ większym szacunkiem cieszył się Symbol Apostolski, który zawiera wyznanie wiary w Ducha Świętego bez żadnych dodatków. Trzecia przyczyna takiego stanu rzeczy, to szczególne znaczenie tzw. Atanazjańskiego wyznania wiary (*Quiquumque*) w zachodniej teologii, które było nieznanne na Wschodzie, związane z teologią św. Augustyna i *Filioque*¹¹.

Credo z 381 roku z dodatkiem *Filioque* stało się przedmiotem kontrowersji w VIII wieku, i to zarówno w Kościele łacińskim, pomiędzy teologami frankońskimi a Stolicą Apostolską, oraz pomiędzy Karolingami i Bizancjum, walczącymi

¹⁰ Por. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 158

¹¹ Por. The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?* op. cit.; L. Scheffczyk, *Sens Filioque*, op. cit., s. 53: „W każdym razie, na Zachodzie panowało przeświadczenie, że dodanie *Filioque* (...) oznaczało tylko eksplikację prawdy o jedności natury i tristości Osób bytu Bożego”; W. Kasper, *Vie dell'unità*, op. cit., s. 160, gdzie Autor podkreśla, że do XI wieku *Filioque* nie było postrzegane przez Kościół zachodni jako zmiana wspólnego ze Wschodem Credo, nie miało też znaczenia antygreckiego. Mieściło się ono w kontekście specyficznym zachodniego problemu, a w wymiarze obiektywnym było uznawane również na Wschodzie.

ze sobą o wpływy¹². Karol Wielki starał się wpłynąć na Konstantynopol by ten przyjął wyznanie wiary wraz z *Filioque*, spierał się również o to z papieżem Hadrianem I i Leonem III. W uzasadnieniu takiego stanowiska pomagali Karolowi Wielkiemu teologowie, którzy na jego polecenie opracowali *Księgi Karolińskie* a Theodulf w roku 809 roku napisał dzieło *De Spiritu Sancto* w obronie *Filioque* w Credo. Jednak mimo nacisków ze strony delegatów króla, Papież Leon III w roku 810 potwierdził co prawda ortodoksyjność formuły *Filioque*, zarazem jednak odrzucił możliwość włączenia jej do Credo z 381 roku; pozwolił jedynie na stosowanie go dla użytku katechetycznego i w prywatnych wyznaniach wiary. Mimo to w królestwie Karola Wielkiego kontynuowano używanie Credo z *Filioque* podczas Eucharystii.

Wschodnia część chrześcijaństwa do IX niewiele wiedziała o *Filioque* mając własne problemy z monoteizmem, ikonoklazmem i rosnącym w siłę islamem. Zmieniło się to jednak w związku z konfliktem o patriarchę Konstantynopola Focjusza i działanie misjonarzy frankońskich w Bułgarii. Kiedy król Borys pod ich wpływem wypędził misjonarzy bizantyjskich, ci opowiedzieli o wszystkim Focjuszowi, łącznie z praktyką *Filioque*. W odpowiedzi na to patriarcha Focjusz w 867 wydał encyklikę do patriarchów wschodnich w której określił *Filioque* jako bluźnierstwo i herezję.

Nowy rozdział kontrowersji otworzył papież Benedykt VIII, który na żądanie cesarza Henryka II w 1014 roku włączył do Mszy św. Credo takie, jakiego używano na Zachodzie – z *Filioque*. Teraz zostało ono przyjęte w całym Kościele zachodnim¹³.

Konflikt o *Filioque* wybuchł ze zdwojoną siłą przy okazji tzw. schizmy wschodniej w 1054, a pogłębił się po roku 1204, gdy Konstantynopol został zdobyty przez krzyżowców a biskupi łacińscy zostali ustanowieni w Konstantynopolu, Antiochii i Jerozolimie. Do pojednania nie doszło mimo dwóch tzw. soborów unijnych, w Lionie w 1274 roku i Florencji-Ferrarze (1439-45), na których jednym z głównych tematów było *Filioque*. Na soborze w Lionie odrzucono tezę jakoby w Trójcy były dwa principia, co wystawiałoby na niebezpieczeństwo jej jedność, i jednocześnie potępiono wszystkich którzy nie akceptują *Filioque*, pieczętując w ten sposób podział ze strony Zachodu. Natomiast unijny sobór we Florencji podjął próbę znalezienia rozwiązania problemu *Filioque*. Okazała się ona nieudana, ponieważ starano się tam pojednać Wschód i Zachód interpretując Cre-

¹² Por. E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, op. cit., s. 157nn.; M. Buczek, *Historia Kościoła katolickiego*, tom II, Warszawa 1989, s. 51-52.

¹³ Por. The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?*, op. cit.; M. Gilligan, *Filioque*, op. cit.

do nicejskie w świetle późniejszego *Filioque*, zamiast wyjść od Credo i wykazać że *Filioque* nie jest z nim sprzeczne, zauważa W. Kasper¹⁴.

Konstantynopol upadł w 1453 roku, potem przyszedł czas Reformacji i unii niektórych Kościołów wschodnich z Rzymem. Wszystko to przyczyniło się do pogłębienia schizmy między Kościołem wschodnim i zachodnim. Przez prawie 500 lat brak było rzeczywistych kontaktów pomiędzy Kościołami prawosławnymi a Kościołem katolickim, a kontakty ograniczały do „dialogowania” ze sobą za pośrednictwem oficjalnych dokumentów (por. encyklika Piusa IX *Suprema Petri Sede* z 6 lutego 1848 i odpowiedź patriarchów prawosławnych z tego samego roku oraz encyklika Leona XIII *Praeclara Gratulationis Publicae* z 20 czerwca 1894 i odpowiedź prawosławna w postaci encykliki Patriarchy Konstantynopola z 1895 roku)¹⁵.

Nowa faza kontaktów katolicko-prawosławnych datuje się na okres po Soborze Watykańskim II (1962-1965) i Konferencjach Wszechprawosławnych (1961-1968). Od tego czasu systematycznie rośnie liczba historycznych i teologicznych opracowań wyjaśniających przyczyny, kontekst i znaczenie schizmy z 1054 roku. Już pierwszy dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. dialogu katolicko-prawosławnego, tzw. Dokument z Monachium (1982 rok) wspomina o *Filioque*. Papież Jan Paweł II rezygnował z *Filioque* podczas wspólnego odmawiania symbolu wiary z 381 roku z przedstawicielami prawosławia. Tak było w roku 1987 i 1995, podczas wizyt patriarchy Konstantynopola w Rzymie, a także przy okazji wizyty Jana Pawła II w Rumunii w roku 2002.

W roku 1995 zostało opracowane przez Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan *Wyjaśnienie*, czyli dokument na temat pochodzenia Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej. Tekst ten jest wyjątkowym i nowym przyczynkiem do rozwiązania kontrowersyjnej kwestii *Filioque* i umocnienia dialogu katolicko-prawosławnego. Podobny powstał w Stanach Zjednoczonych, opublikowany w 2003 roku po czterech latach pracy przedstawicieli obu Kościołów¹⁶.

3. DOKUMENT *POCHODZENIE DUCHA ŚWIĘTEGO W TRADYCJI GRECKIEJ I ŁACIŃSKIEJ* (1995)

Ojciec Święty Jan Paweł II w homilii wygłoszonej z okazji wizyty patriarchy Bartłomieja I w 1995 roku wyszedł od wspólnego fundamentu wiary jakim jest Credo z 381 roku i potwierdził, że różne sposoby wyjaśnienia wiecznego pochodzenia Ducha Świętego w Trójcy należy interpretować w jego świetle. Wyraził

¹⁴ Por. W. Kasper, *Vie dell'unità*, op. cit., s. 161.

¹⁵ Por. M. Gilligan, *Filioque*, op. cit.

¹⁶ Por. The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?* op. cit.

też pragnienie, by wyjaśnić doktrynę na temat *Filioque* w taki sposób, by ukazać jej pełną zgodność z prawdą wyznaną w Symbolu wiary z 381, który mówi, że Ojciec jest jedynym źródłem i początkiem całej Trójcy, i Syna i Ducha Świętego¹⁷.

Kard. Walter Kasper podkreśla, że takie podejście reprezentowane przez Ojca Świętego stanowi ważne principium hermeneutyczne: różnice należy interpretować w świetle wspólnego Credo. Dla strony katolickiej oznacza to, że *Filioque* obecne w tradycji liturgicznej łacińskiego Credo należy widzieć w ramach całkowitej harmonii z ekumenicznym Credo soboru w Konstantynopolu. Głównym problemem w 381 roku była monarchia Ojca jako początku bez początku, jako źródła pochodzenia Syna i Ducha Świętego. Homilia Papieża potwierdziła, że Kościół katolicki wiernie zachowuje to wspólne przekonanie.

Dokument Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan starał się rozwiązać dwa problemy. Pierwszym jego celem było wykazanie, że Kościół rzymski uznaje prawomocność pierwotnej formuły soboru nicejskiego oraz że żadna inna deklaracja czy wyznanie wiary nie może jej przeczyć. W sposób szczególny należy zachować monarchię Ojca, tzn. Jego początek bez początku. Po drugie, dokument potwierdza, że *Filioque*, mimo że może powodować nieporozumienia, nie jest niemożliwe do uzgodnienia z Credo z 381 roku, dlatego stara się je zinterpretować w świetle wspólnego, pierwotnego wyznania wiary. To podwójne założenie prowadzi do wniosku, że obie tradycje, wschodnia i zachodnia, nie są sobie przeciwne, ale komplementarne. Zostało to potwierdzone w Katechizmie Kościoła Katolickiego nr 248, co patriarcha Bartłomiej I przyjął z radością¹⁸.

3.1. DWIE CZĘŚCI DOKUMENTU

Jak zaznaczają dwaj francuscy teologowie, J.-Y. Branchet i E. Durand, dokument jest podzielony na dwie części.

W pierwszej zostały położone fundamenty pod przyszłe porozumienie dogmatyczne, w drugiej natomiast proponuje się katolicką interpretację *Filioque* w perspektywie dialogu między dwiema tradycjami. W ten sposób w miejsce polaryzacji pozornie przeciwnych sobie interpretacji wschodniej i zachodniej, proponuje się uznanie pewnej zgodności pomiędzy Ojcami łacińskimi a aleksandryjskimi, bez wchłaniania tradycji aleksandryjskiej przez kapadocką¹⁹.

W pierwszej części dokument daje podstawy do zrozumienia, że doktryna *Filioque* nie jest sprzeczna z Credo Konstantynopolińskim z 381 roku. Przede

¹⁷ Por. Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego*, op. cit., s. 36.

¹⁸ Por. W. Kasper, *Vie dell'unità*, op. cit., s. 162-163.

¹⁹ Por. J.-Y. Branchet, E. Durand, *La réception de la "Clarification" de 1995 sur le Filioque*, Irénikon 78,1-2 (2005), s. 107-108.

wszystkim stwierdza się w nim, że Credo II Soboru Ekumenicznego „ma walor soborowy, ekumeniczny, normatywny i nieodwołalny jako wyraz jedynej i wspólnej wiary Kościoła i wszystkich chrześcijan”²⁰. Zgodnie z nim tylko Ojciec jest zasadą bez zasady Syna i Ducha. Monarchia Ojca jest wspólną tradycją Ojców greckich i łacińskich. Terminem, który w tradycji greckiej jest stosowany na opisanie pochodzenia Ducha Świętego jedynie od Ojca jest czasownik *ekporeusis*, obecny w J 15, 26: „który od Ojca pochodzi” (*to ek tou Patros ekporeuomenon*). Natomiast pochodzenie Syna i Ducha Świętego od Ojca tradycja grecka opisywała innym terminem – *proienai*. Szanując precyzję terminologii greckiej Kościół katolicki nie zgodził się na dodanie słów *kai tou Hiou* („i od Syna”, *Filioque*) do formuły *ek tou Patros ekporeuomenon* w greckim tekście symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego nawet do jego liturgicznego zastosowania przez łacinników

W pierwszej części dokumentu stwierdza się również, że greccy Ojcowie Kościoła nie odrzucali udziału Syna w pochodzeniu Ducha, o czym świadczą wypowiedzi zarówno Ojców Kapadockich: św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Bazylego Wielkiego, a także św. Maksyma Wyznawcy, św. Jana Damasceńskiego i patriarchy Konstantynopola św. Terazjosa (II Sobór w Nicei 787 rok). Wschód wyraża relację pochodzenia między Synem a Duchem w ich pochodzeniu od Ojca słowami *dia tou Hiou* – „przez Syna”. Prawda ta jest podstawą do dalszego dialogu ekumenicznego pomiędzy katolikami i prawosławnymi w kwestii *Filioque*.

Dokument podkreśla, że doktryna o *Filioque* powinna być „rozumiana i przedstawiana przez Kościół katolicki w taki sposób, aby nie wydawała się sprzeczna z monarchią Ojca ani z prawdą, iż jest On jedynym źródłem *ekporeusis* Ducha”²¹.

Broniąc prawomocności *Filioque* stwierdza się w nim, że Tradycja zgodnie z którą Duch odwiecznie pochodzi od Ojca i Syna, „należy do innego kontekstu

²⁰ Papiaska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego*, op. cit., s. 36; G. Tavad, *A clarification on the filioque?*, http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3818/is_200107/ai_n8993960.

²¹ Por. J.-M. Garrigues, *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du Concile de Florence*, *Irénikon* 68,4 (1995), s. 501-502, w którym to artykule Autor wyjaśnia, że twierdzenie to nie sprzeciwia się nauczaniu Soboru Florenckiego, który naucza: „Oświadczamy, że to, co święci Ojcowie mówią, iż Duch Święty pochodzi z Ojca przez Syna, zmierza do tego, aby dać do zrozumienia i aby przez to zaznaczyć, że także Syn, jako i Ojciec, według Greków jest przyczyną (*aitian, causam*), według Łacinników zaś zasadą (*arche, principium*) samostnego bytu (*hypartheos, subsistentiae*) Ducha Świętego” (*Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 270). Garrigues podkreśla, że Sobór nie zamierzał w ten sposób przypisać Synowi charakteru *pierwszej przyczyny/źródła*, co przynależy jedynie Ojcu w łonie Trójcy Świętej. Dowodzi tego dalszy ciąg tekstu soborowego: „A ponieważ wszystko, co należy do Ojca, Ojciec sam dał Jednorodzonemu Synowi swojemu, rodząc Go [por. J 16,15], prócz tego, że jest Ojcem, przeto Syn ma odwiecznie od Ojca to, że Duch Święty pochodzi od Niego, tak jak On jest odwiecznie z Ojca zrodzony” (BF nr 270).

teologicznego i językowego niż nauczanie o wyłącznej monarchii Ojca, jedyne go źródła Syna i Ducha. Doktryna ta była wymierzona przeciw arianizmowi (...) i miała uwypuklić fakt, że Duch Święty ma taką samą boską naturę jak Syn a nie podważać wyłączną monarchię Ojca”²².

Druga część dokumentu rozpoczyna się od wyjaśnienia nieporozumień między Wschodem a Zachodem, które zrodziły na tle lingwistycznym w wyrażaniu prawdy o pochodzeniu Ducha Świętego. Nieumyślnie, z powodu błędnego tłumaczenia *Wulgaty* tekst J 15,26: „który od Ojca pochodzi”, greckie *para tou Patros ekporeutai* na Zachodzie przetłumaczono jako *qui a Patre procedit*, co zaowocowało następnie przetłumaczeniem tekstu z Credo nicejsko-konstantynopolitańskiego *ek tou Patros ekporeuomenon* jako *ex Patre procedentem*. W ten sposób nieumyślnie stworzono „w doktrynie o odwiecznym pochodzeniu Ducha fałszywą równoznaczność między wschodnią teologią *ekporeusis* a łacińską teologią *processio*”²³. W rzeczywistości – i to stanowi nowość dokumentu – *para tou Patros ekporeutai* w J 15,26 – nie oznacza dokładnie tego samego co łacińskie *procedere*. Termin grecki *ekporeusis* odnosi się bowiem jedynie do Ojca jako jedyne go źródła innych Osób boskich, podczas gdy termin łaciński jest szerszy i oznacza „udzielanie współlistotnego bóstwa przez Ojca Synowi oraz przez Ojca – za pośrednictwem Syna i z Synem – Duchowi Świętemu”²⁴.

Watykański dokument wskazuje, że podobny rozwój teologiczny co na Zachodzie gdy chodzi o pochodzenie Syna i Ducha miał w tym samym czasie miejsce w aleksandryjskiej tradycji teologicznej²⁵. Tam na opisanie pochodzenia Ducha Świętego posługiwano się szerszym terminem *proienai*, „który oznaczał udzielanie bóstwa Duchowi Świętemu przez Ojca i przez Syna w ich współlistotnej komunii”²⁶. Dlatego kiedy w VII wieku Bizantyńczycy dowiadują o istnieniu *Filioque*, św. Maksym Wyznawca broni zachodniej tradycji teologicznej, wykazując komplementarność ujęcia kapadockiego, które akcentuje monarchię Ojca, i łacińsko-aleksandryjskiego, które mówi, że Duch Święty pochodzi (*proienai*) od Ojca i (przez) Syna.

Zgodność co do istoty, mimo różnic w terminologii, pomiędzy wschodnią a zachodnią teologią Ducha Świętego wyrażona została w Katechizmie Kościoła Katolickiego, który jest cytowany w watykańskim dokumencie: „Tradycja wschodnia wyraża przede wszystkim, że Ojciec w relacji do Ducha jest pierwszym początkiem. Wyznając Ducha jako „pochodzącego od Ojca” (J 15,26), stwierdza ona, że Duch *pochodzi* od Ojca *przez* Syna. Tradycja zachodnia wyraża

²² Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego*, op. cit., s. 37.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże; por. G. Tavard, *A clarification on the filioque?*, op. cit.

²⁵ Por. J.-Y. Branchet, E. Durand, *La réception de la “Clarification”*, op. cit., s. 48.

²⁶ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego*, op. cit., s. 37.

przede wszystkim współlistotną komuniją między Ojcem i Synem, mówiąc, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna (*Filioque*). Mówi to „w sposób dozwolony i racjonalny”, ponieważ wieczny porządek Osób Boskich w Ich współlistotnej komunii zakłada, że Ojciec jest pierwszym początkiem Ducha Świętego jako „zasada bez zasady”, ale także że jako Ojciec jedynego Syna jest wraz z Nim „jedyną zasadą, od której pochodzi Duch Święty”. Ta uprawniona komplementarność, jeśli nie jest zbyt schematyczna, nie narusza tożsamości wiary w rzeczywistość samej wyznawanej tajemnicy” (nr 248)”.

Dokument wyjaśnia udział Syna w pochodzeniu Ducha relacjami pomiędzy Osobami Trójcy Świętej: Ojciec jest Ojcem jedynie dzięki temu, że ma Syna którego zrodził, i ma Go nie inaczej, jak tchnąc Ducha Świętego. „Ojciec nie rodzi Syna inaczej, jak tylko tchnąc (po grecku: *proballein*) przez Niego Ducha Świętego, zaś Syn zostaje zrodzony przez Ojca w takiej mierze, w jakiej to tchnienie (*probale*) przechodzi przez Niego”²⁷.

Ostatnia część dokumentu wyjaśnia, wychodząc od ekonomii zbawczej, miejsce, jakie zajmuje Duch Święty w relacji między Ojcem a Synem. Z pism Nowego Testamentu wyłania się obraz Ducha, który jest Miłością i Dawcą miłości. Ekonomia zbawcza prowadzi nas do Trójcy teologicznej, immanentnej i podpowiada, że Duch Święty jest odwiecznym Darem miłości Ojca do Syna²⁸.

3.2. OCENA DOKUMENTU PRZEZ TEOLOGÓW PRAWOSŁAWNYCH

Swoje opinie na temat dokumentu Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan wyrazili m.in. Boris Bobrinsky, duchowny i teolog prawosławny mieszkający w Paryżu, oraz Metropolita Pergamonu, Jan Zizioulas.

Ojciec Boris Bobrinsky bardzo przychylnie przyjął dokument na temat *Filioque*. Podkreślił, że prawosławni mogą się jedynie radować z pragnienia Jana Pawła II wyrażonego 29 czerwca 1995 roku w obecności patriarchy Bartłomieja I, by wyjaśnić doktrynę o pochodzeniu Ducha Świętego w celu usunięcia jednej z głównych dogmatycznych przyczyn konfliktu pomiędzy Kościołem prawosławnym i Kościołem katolickim²⁹. Bobrinsky przypomina, że tekst watykański rozpoczyna się od przytoczenia Dokumentu z Monachium I,6 w którym czytamy, że już teraz możemy wspólnie powiedzieć, że Duch Święty pochodzi od Ojca jako jedynego źródła w Trójcy. Duch ten sprawia, że stajemy się synami bożymi i że jest On nam udzielany przez Syna na którym spoczywa w czasie i w wieczności, stwierdza Dokument z Monachium. Prawosławny teolog zauważa również, że „Pochodzenie Ducha Świętego” potwierdza normatywny i nieodwołalny cha-

²⁷ Tamże, s. 38.

²⁸ Por. tamże, s. 38-39.

²⁹ Por. B. Bobrinsky, *Après la déclaration de Jean-Paul II sur le „filioque”. Vers une vision commune du mystère trinitaire*, Service Orthodoxe de Presse 202 (novembre 1995), s. 29.

rakter wyznania wiary z 381 roku. Czytając te słowa można się zdumiewać, że kwestia ta stanowi jeszcze punkt niezgody dogmatycznej pomiędzy naszymi Kościołami. Gdy dokument mówi że Ducha pochodzi jedynie od Ojca w sposób wieczny, właściwy i bezpośredni, to czyż nie słychać tu echa słów patriarchy Focjusza który mówi podobnie, mianowicie że Duch Święty pochodzi *ex Patre solo*? Formuła ta, podważana przez apologetykę rzymską, była zachowywana jednogłośnie przez całą prawosławną teologię dogmatyczną, od św. Grzegorza Palamasa, św. Marka z Efezu aż po dzień dzisiejszy.

Bobrinskoy z uznaniem zauważa, że Dokument rzymski przypomina o różnicach sensu pomiędzy *ekporeusis* i *processio*. Pierwszy termin jest zarezerwowany dla wyrażenia wiecznego pochodzenia Ducha Świętego od Ojca, drugi natomiast ma sens bardziej ogólny, wskazuje na wszystkie pochodzenia w Bogu w czasie i w wieczności. To w tym sensie czwarta Ewangelia mówi o Synu, że „przyszedł o Ojca” (J 8,42). Tradycja prawosławska jest wierna trynitologii Ojców kapadoczkich którzy rozróżniają właściwości „naturalne” wspólne Trzem Hipostazom i właściwości „hipostatyczne” które stanowią nieprzekazywalne „jak” każdego w ich jedyności. Rozróżnienie pomiędzy „pochodzeniem” – *ekporeusis* Ducha a „pochodzeniem” wspólnym dla Syna i Ducha ma znaczenie fundamentalne i dlatego jego obecność w rzymskim dokumencie jest tak istotna³⁰.

W tym miejscu zaczynają się według Autora różnice pomiędzy trynitologią prawosławną a katolicką, która twierdzi, że Duch pochodzi odwiecznie od Ojca i od Syna. Odniesienia do IV soboru Laterańskiego z 1215 i przede wszystkim soboru w Lionie w 1274 nie są zadowalające, pomimo egzegezy tekstów tam sformułowanych w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Według teologów prawosławnych Ojciec nie może być bowiem *wraz z Synem* jedynym principium pochodzenia Ducha Świętego³¹.

³⁰ Por. tamże, s. 30.

³¹ Por. J.-M. Garrigues, *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit*, op. cit., s. 503-504, gdzie Autor wyjaśnia, iż II Sobór Lioński i Sobór Florencki chciały powiedzieć, że Syn nie jest mniej przyczyną pochodzenia Ducha od Ojca właśnie dlatego, że jest On przyczyną wyłącznie w Ojcu - jedyną zasadą (*unum principium*) w Trójcy. Rzeczywiście, bez Syna Ojciec nie byłby Ojcem, Ojciec z którego Duch Święty bierze swoje pochodzenie. Oto prawda dogmatyczna wyznana w Lionie II i we Florencji. Znajduje się ona w obu tradycjach patrystycznych – Wschodu i Zachodu, jak to pokazuje *Wyjaśnienie* w sposób ireniczny i nie apologetyczny, starając się osiągnąć delikatną równowagę, tak by strona prawosławska mogła zaakceptować rozwój który dokonał się w Kościele łacińskim. Garrigues dodaje, że w relacjach trynitarnych osoba zrodzona określa osobę rodzącą która nie określa samej siebie. Będąc zrodzonym przez Ojca, Syn określa Go jako Ojca jednocześnie będąc określanym przez Niego jako Syn. Jeśli Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna, tzn. od Ojca w Jego relacji do Syna, pochodząc od nich jak od jednej ojcowskiej zasady, wtedy także On musi określać Ojca i Syna którzy stoją u Jego początków, sam będąc przez Nich określanym. I tak Ojciec nie jest Ojcem jak tylko rodząc Syna, Ojciec i Syn nie są Ojcem i Synem w *sposób trynitarny* jak tylko tchnąc Ducha Świętego.

Jeszcze jeden ważny punkt w rzymskim dokumencie to rola Ducha w ekonomii zbawienia i w chrystologii. To zupełnie nowa wizja pneumatologii, stwierdza Bobrinskoy, ponieważ rola Ducha Świętego w misterium Chrystusa jest określona przez teologię wiecznego pochodzenia Ducha Świętego oraz że tam właśnie mamy łącznik pomiędzy pneumatologią Wschodu i Zachodu. Prawdą jest to, że nie tylko Chrystus obiecuje i posyła Ducha (jak mówi watykański dokument) – co wzięte poza kontekstem staje się jednostronną wizją *filiokwistyczną* – ale również, że Duch spoczywa na Chrystusie. Ze swej strony, Jezus jest Jemu posłuszny. Więcej, Duch Święty „przygotowuje” Wcielenie, przyjście odwiecznego Syna na świat, poprzez historię świętą i przymierza. To wszystko jest obecne w tekście rzymskim, ale wnioski wyciągnięte z tego są różne od wschodnich. Wydaje się, że sformułowanie „spoczynek Ducha” w Jezusie w czasie i w wieczności podpowiada nowe i zadowalające rozwiązanie kwestii relacji Syna i Ducha³².

Jest jeszcze jeden, ostatni punkt sporny, nie rozwiązany w dokumencie, ale bardzo ważny, mianowicie znaczenie „jednoczesności” odwiecznego pochodzenia Syna i Ducha. Św. Grzegorz z Nyssy powiedział, że Duch „towarzyszy” Synowi w Jego odwiecznym pochodzeniu a św. Jan Damasceński zaproponował obraz jednoczesności słowa i oddechu. Metoda teologiczna św. Augustyna grzeszy „binarnym” spojrzeniem na pochodzenie Syna i Ducha. Najpierw mówi o pochodzeniu Syna i milczy o Duchu, następnie mówi o pochodzeniu Ducha z Ojca i Syna jako „jednej zasady”. Te dwa etapy przeczą obu fundamentalnym zasadom języka „trynitarnego” adekwatnego do misterium Trójcy Świętej. Zgodnie z tym językiem, nie można mówić o jednej boskiej Hipostazie bez umieszczenia jej „na-

³² Por. A. de Halleux, *Pour un accord oecuménique*, op. cit., s. 455-456, w którym Autor podkreśla, iż trynitarnie *Filioque* w tradycji łacińskiej nie zakłada żadnego podporządkowania eklezjologicznego Ducha Chrystusowi, a jeszcze mniej „chrystomonizmu”. Tchnienie Ducha przez Syna nie powoduje żadnego poddania Ducha Synowi, tak jak zrodzenie Syna przez Ojca nie sprawia żadnej niższości Syna w relacji do Ojca. Więcej, trynitologia Ojców greckich i łacińskich, naznaczona subordynacją, nigdy nie utraciła prawdy o współlistotności trzech Osób boskich. Pojmowanie Ducha Świętego jako wyrazu wzajemnej miłości Ojca i Syna z pewnością nie jest wyrazem ideologii władzy i dominacji!: J.-M. Garrigues, *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit*, op. cit., s. 504, gdzie czytamy, że porządek trynitarny w pochodzeniu nie przeczy doskonałej wzajemności relacji trynitarnych w perychorezie osób boskich. Nie powoduje żadnej formy subordynacji w Trójcy: ani Syna w relacji do Ojca w pochodzeniu Ducha Świętego, co wyraża *Filioque*, ani Ducha Świętego w relacji do Syna i Ojca, co starało się przybliżyć prawosławnym *Wyjaśnienie*. Czytamy w nim, za św. Janem Damascenskim i Tomaszem z Akwinu, że chociaż Syn trwa w Ojcu (J 14,20) będąc przez Niego rodzonym, to jednocześnie Duch Święty spoczywa na Synu biorąc swoje pochodzenie od Ojca przez Syna. Znaczy to, że pochodzi także od Syna, jako Tego, który zamieszkuje w Ojcu jako jedynej zasadzie, principium Trójcy.

tychmiast” w relacji do dwóch pozostałych, ponieważ każda niesie drugą w sobie i stanowi jedno pole ich wspólnej jedności³³.

Drugim ważnym głosem ze strony prawosławnej na temat watykańskiego dokumentu była opinia biskupa Jana Zizioulasa, znanego greckiego teologa. Stwierdza on jasno i bez ogródek, że Wschód i Zachód mogą prowadzić dialog, pod warunkiem, że uznana zostanie monarchia Ojca, tzn. że Ojciec jest jedyną przyczyną/początkiem zarówno Syna jak i Ducha³⁴.

To, co najbardziej ucieszyło Autora, to obecne w dokumencie potwierdzenie, że żadne partykularne wyznanie wiary nie może być sprzeczne z Credo Drugiego Soboru Ekumenicznego 381. Dostrzega on jednak również wiele punktów, co do których, jako prawosławny, nie może się zgodzić.

Przed wszystkim jest niesłuchanie ważne by wyjaśnić kwestię „źródła” (*pege*) lub „zasady” czy „przyczyny” (*aitia*) w Trójcy Świętej. Jest to być może najważniejsza kwestia w temacie *Filioque*, pisze Zizioulas. Watykański dokument nie widzi różnicy pomiędzy monarchią Ojca, tzn. ideą, że Ojciec jest jedyną „zasadą” gdy chodzi o pochodzenie Osób Boskich w Trójcy, co bardzo mocno podkreślali Ojcowie greccy, a wyrażeniem św. Augustyna że Ducha Świętego pochodzi od Ojca *principaliter*. Zanim dojdziemy do wniosku, że obie tradycje, Wschodnia i Zachodnia, rozumieją to w taki sam sposób, musimy odpowiedzieć sobie na następujące pytania:

a) czy wyrażenie *principaliter* zakłada że Syn jest czymś w rodzaju drugorzędnej przyczyny w ontologicznym pochodzeniu Ducha? *Filioque* zdaje się sugerować istnienie dwóch źródeł osobowego istnienia Ducha, z których jedno (Ojciec) może być nazwany pierwszą przyczyną (*principaliter*) podczas gdy druga (Syn)

³³ Por. B. Bobrinskoy, *Après la déclaration de Jean-Paul II sur le „filioque”*, s. 31; Ch.-J. Dumont, *Où en est le dialogue entre l’Eglise catholique et l’Eglise orthodoxe? Réflexions sur la conférence donnée par Mgr Stylianos (Australie) co-président de la Commission mixte de dialogue, au symposium de Pro Oriente, le 24 avril 1985*, *Istina* 3 (1983), s. 282. Autor referuje myśl abpa Stylianosza z Australii który twierdzi, że gdy raz uznamy *wieczną jednoczesność* zrodzenia Syna i pochodzenia Ducha Świętego, zostanie wyeliminowane podejrzenie o *sukcesję chronologiczną* jednego w relacji do drugiego. Zostanie jedynie do przedyskutowania prawomocność lub niemożność odnalezienia między nimi *sukcesji logicznej*. Innymi słowy, chodzi o przemyślenie czy, jak twierdzi Kościół zachodni, teksty biblijne wystarczą do położenia fundamentu pod to, co się jawi jako owoc działania Ducha, czy też przeciwnie, jest tak jak myśli Kościół wschodni: jest radykalnie niemożliwe i nieuprawnione, wychodząc od doświadczenia ludzkiego oświeconego przez objawienie i wiarę, wprowadzić metafizykę w niezgłębioną immanencję trynitarną struktury jedynego Boga. Stajemy wobec przeciwieństwa między metodą scholastyczną która *twierdzi* o Bogu, i metodą drogą Kościołowi wschodniemu, by postępować w poznaniu Boga w zgodzie z doświadczeniem duchowym boskiego życia w nas i *odrzucając, negując* wszelkie pozorne podobieństwo pomiędzy naturą i osobą w porządku przyrodzonym i nadprzyrodzonym.

³⁴ Por. J. Zizioulas, *One Single Source: An Orthodox Response to the Clarification on the Filioque*, http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/john_zizioulas_single_source.htm.

może być uznana za drugorzędną (nie *principaliter*) przyczynę, ale wciąż „przyczynę” chociaż nie *principaliter*³⁵.

Dyskusje zarówno w czasach Focjusza jak i Soborów w Lionie i Florencji-Ferrarze dotyczyła przede wszystkim właśnie tego delikatnego punktu, podkreśla Metropolita Pergamonu. Nie przypadkowo teologowie greccy od czasów Focjusza kładli nacisk wyrażenie: *monos aitios ho Pater*, tzn. Ojciec jest jedyną przyczyną zarówno Syna jak Ducha. Ta prawda zdaje się nie być całkowicie zawarta w wyrażeniu Augustyna *principaliter*. Drugi Sobór w Lionie wyraża się niejasno w tej kwestii kiedy mówi, że Ojciec jako Ojciec swojego Syna jest „zawsze z Nim jedynym principium z którego Duch Święty pochodzi”.

b) W świetle tych obserwacji warto ocenić znaczenie idei przyczyny (*aitia*) w teologii trynitarnej. Nie bez powodu Ojcowie kapadoccy wprowadzili ten termin po słowach *pege* i *arche* (źródło i zasada), które były wspólne od czasów św. Atanazego na Wschodzie i Zachodzie.

Termin „przyczyna”, kiedy odnosi się do Ojca, oznacza wolny i *osobowy* podmiot działania, podczas gdy „źródło” albo „zasada” ma znaczenie bardziej „naturalne” i nieosobowe (*homoousios* był w ten nieosobowy sposób interpretowany przez wielu w IVw.). Ten punkt ma kluczowe znaczenie w kwestii *Filioque*.

W okresie Bizancjum prawosławni oskarżali łacinników którzy popierali *Filioque* o dyteizm, o wprowadzenie dwóch Bogów, ponieważ sądzili, iż *Filioque* oznacza dwie przyczyny – nie zaś jedynie dwa źródła lub dwie zasady – w Trójcy Świętej. Grecka patrystyka, przynajmniej od czasów Ojców kapadockich, utożsamia jednego Boga z Osobą Ojca, podczas gdy św. Augustyn wydaje się utożsamiać Go z boską substancją (*deitas* lub *divinitas*). To prawda co czytamy w dokumencie, że IV Sobór Laterański wyklucza tego rodzaju interpretację, jakoby boska substancja mogła być źródłem lub przyczyną zrodzenia Syna i pochodzenia Ducha. Ale kapadocka idea „przyczyny” wydaje się być wciąż nieobecna w łacińskiej tradycji teologicznej, stwierdza Zizioulas³⁶. Jeśliby teologia rzymskokatolicka była gotowa uznać, że Syn nie stanowi „przyczyny” (*aition*) pochodzenia Ducha, mogłoby to zbliżyć do siebie obie tradycje w kwestii *Filioque*.

c) z kwestią jednej przyczyny wiąże się problem dokładnego rozumienia roli Syna w pochodzeniu Ducha Świętego. Św. Grzegorz z Nyssy mówi o „mediacyjnej” roli Syna w pochodzeniu Ducha od Ojca. Czy Jego rolę pomaga zrozumieć

³⁵ Por. Y. Congar, *Père, source absolue de la divinité*, *Istina* 3 (1980), s. 238-239. Według francuskiego teologa Ojciec jest podstawą, źródłem wszelkiej boskości, lub, bardziej dokładnie, bóstwa, ponieważ nie pochodzi On od nikogo innego, ale rodzi Syna a Duch pochodzi od Niego. Rodzi Syna, od niego zasadniczo pochodzi również Duch Święty, ale pochodzi również od Syna, dzięki łasce Ojca. *Principaliter* oznacza tu, pisze Congar, ideę Źródła, pierwszego i absolutnego. Jeśli mówi się, że synod w Toledo przejął *Filioque* od Augustyna, to trzeba pamiętać, że ten ostatni zawsze podkreślał, że Ojciec jest „*Fons ergo ipse (Pater) et origo totius divinitatis*”.

³⁶ Por. J. Zizioulas, *One Single Source*, op. cit.

przyimek *dia* (przez) Syna (*ek Patros di' Hiou*) jak sugerowali św. Maksym i inne źródła patrystyczne? Dokument watykański podkreśla, że jest to podstawa która musi służyć kontynuacji obecnego dialogu katolicko-prawosławnego. Zgadza się z tym, pod warunkiem, że dyskusja będzie w świetle „jednej przyczyny” o której już mówił.

Kolejną rzeczą w dokumencie domagającą się wyjaśnienia jest rozróżnienie pomiędzy *ekporeusis* i *processio*. W tradycji greckiej zawsze jasno rozróżniano pomiędzy *ekporeusthai* i *proienai*, pierwsze oznacza pochodzenie Ducha jedynie od Ojca, drugie wskazywało na zależność Ducha od Syna na podstawie wspólnej substancji lub *ousia*, którą Duch, pochodzący jedynie od Ojca jako Osoba lub *hypostasis*, otrzymuje także od Syna jako *ousiodos*, tj. z uwagi na wspólną *ousia* dla wszystkich trzech Osób Boskich (Cyryl z Aleksandrii, Maksym Wyznawca i inni). Na bazie tego rozróżnienia można spierać się, że istnieje rodzaj *Filioque* na poziomie *ousia* ale nie *hypostasis*. Jednak, jak czytamy w dokumencie, rozróżnienie między *ekporeusthai* i *proienai* nie pojawiło się w teologii łacińskiej, w której używa się jednego terminu na opisanie obu rzeczywistości. Czy to wystarczy by wyjaśnić *Filioque* w tradycji łacińskiej? Zdaje się, że według św. Maksyma tak. Dla niego *Filioque* nie było heretyckie ponieważ intencją było określić nie *proienai* a nie *ekporeusthai* Ducha.

Dokument podkreśla również, że *Filioque* nie jest używane w Kościele katolickim w greckiej wersji Credo, które zawiera *ekporeusthai*.

Czy to wystarczy? Czy też prawosławni powinni żądać by *Filioque* zostało usunięte z łacińskiej wersji Credo? Raczej to drugie, ponieważ trudno sobie wyobrazić sytuację, w której chrześcijanie greccy i łacińscy wspólnie recytują Credo bez wspólnego tekstu, zauważa Zizioulas.

Ostatnia część dokumentu opisuje Ducha jako Dar miłości Ojca dla Syna i próbuje rozszerzyć Augustyńskie *nexus amoris*, co stanowi dla Zizioulasa trudność przede wszystkim dlatego, że Trójcę immanentną wyjaśnia się tu wychodząc od roli Ducha w ekonomii zbawienia. Widzimy tu znaną różnicę między obiema tradycjami, która polega na rozróżnieniu między wiecznym i ekonomicznym poziomem bytu Boga. Skutki tej trudności sięgają daleko i nie mogą być tu analizowane. Wystarczy powiedzieć, że *Filioque* na poziomie ekonomii nie stanowi problemu dla prawosławia, ale jego projekcja na Trójcę immanentną stanowi wielką trudność³⁷. Nie zmieniają tego cytaty z Grzegorza Palamasa i Jana Damasceńskiego

³⁷ Por. W. Kasper, *Vie dell'unità*, op. cit., s. 164-165. Kardynał Kasper wyjaśnia, że na czym polega problem relacji pomiędzy Trójcą Świętą ekonomiczną a Trójcą immanentną. Teologia prawosławna odrzuca jakąkolwiek jedność pomiędzy nimi, podczas gdy teologowie protestanccy (jak również wielu katolickich, zwłaszcza K. Rahner) uznają że taka jedność istnieje. Przyjmują oni *Filioque* w łonie Trójcy Świętej ponieważ również w działaniu Trójcy na zewnątrz, w ekonomii zbawienia, Duch Święty jest zawsze Duchem Ojca i Syna (por. K. Barth, przeciw *Filioque* lub

go. *Filioque* w żaden sposób nie może być przeniesione z ekonomii do Trójcy immanentnej; dotyczy to także każdej formy *Spirituque* (Syn pochodzi od Ducha) w relacji Chrystus – Duch Święty w historii zbawienia.

Metropolita Pergamonu dodaje na koniec swojego artykułu, że dokument dodaje odwagi do wyjaśnienia podstawowych aspektów *Filioque* i pokazuje, że zbliżenie między Wschodem i Zachodem jest możliwe³⁸.

4. KATOLICKIE I PRAWOSŁAWNE POJMOWANIE POCHODZENIA DUCHA ŚWIĘTEGO

Na podstawie tego, co zostało powiedziane, spróbujmy określić, jakie na dzień dzisiejszy są podobieństwa, a jakie różnicę pomiędzy Kościołem katolickim i prawosławnym w kwestii pochodzenia Ducha Świętego?

Jeśli chodzi o to, co nas łączy w kwestii *Filioque*, możemy za dokumentem doktrynalnego dialogu katolicko-prawosławnego w Stanach Zjednoczonych powiedzieć, że:

krytycznie J. Moltmann i W. Pannenberg). Ten sposób pojmowania Trójcy Świętej – wychodząc od historii i ekonomii zbawienia – jest żywo krytkowany szczególnie przez prawosławnych teologów neopalamickich. W XIV wieku Grzegorz Palamas rozwinął myśl Ojców wschodnich i dokonał rozróżnienia pomiędzy ukrytym bytem trynitarnej boskości a boskimi energiami niestworzonymi nam objawionymi. Palamas odrzucił w ten sposób relację pomiędzy Trójcą immanentną i ekonomią zbawienia. Z tego względu, według teologów prawosławnych, twierdzenie, że w ekonomii zbawienia Duch jest Duchem Chrystusa nie może być przeniesione na relacje wewnątrztrynitarnie pomiędzy Synem i Duchem, co prowadzi do odrzucenia *Filioque* jako herezji. Takie stanowisko reprezentują i dziś niektórzy reprezentanci teologii neopalamickiej (np. W. Lossky). To neopalamickie zaplecze i fundamentalny problem wysuwany przez tę teologię jest często ignorowany przez teologię zachodnią; A. de Halleux, *Pour un accord oecuménique*, op. cit., s. 455, gdzie autor broni metody teologów łacińskich poszukujących zrozumienia Trójcy immanentnej, teologicznej, w boskiej ekonomii, w psychologii ludzkiej i miłości. Taka metoda wynika bowiem z prawdy, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, który odcisnął swoje „ślady” w stworzeniu. Taka droga poznawania została wskazana przez samo Pismo Święte i Ojców Kościoła, również greckich; podobnie G. Tavard, *A clarification on the filioque?*, op. cit.

³⁸ Tamże; por. bardzo krytyczną ocenę watykańskiego dokumentu w artykule: J.C. Larchet, *La question du Filioque. A propos de la récente „Clarification” du Conseil Pontifical Pour La Promotion De L’Unité Des Chrétiens*, <http://www.myriobiblos.gr/texts/french/larchet.html>. Autor polemizuje przede wszystkim z J.-M. Garriguesem O.P., twierdząc, że watykański dokument jest w istocie syntezą serii artykułów dominikańskiego teologa na temat *Filioque* publikowanych w *Contacts* i *Istina* od 1971 roku. Larchet twierdzi, że prace Garriguesa na temat kwestii pochodzenia Ducha Świętego mają małą wartość merytoryczną (opiera się w tej ocenie na autorytecie A. de Halleux), co sprawia, że również Wyjaśnienie Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan niewiele wnosi do dyskusji na ten temat.

— obie Tradycje uznają Ducha Świętego za odrębną Osobę/Hipostazę, równą Ojcu i Synowi, a nie za stworzenie czy tylko sposób mówienia o działaniu Boga w stworzeniu;

— chociaż Credo z 381 nie mówi o tym otwarcie, obie Tradycje wyznają Ducha Świętego jako Boga, z tej samej substancji (*homoousios*) co Ojciec i Syn;

— obie Tradycje wyznają że Ojciec jest pierwotnym źródłem (*arch'*) i ostateczną przyczyną (*aitia*) boskiego bytu i działania, jest „źródłem” z którego tryskają zarówno Syn jak Duch;

— obie Tradycje uznają również, że Osoby lub hipostazy w Trójcy różnią się od siebie jedynie dzięki ich relacjom wynikającym z pochodzenia nie zaś przez ich cechy lub działanie;

— zgodnie z obiema Tradycjami, wszystkie dzieła Boga, począwszy od stworzenia, są wspólnym dziełem Ojca, Syna i Ducha Świętego nawet jeśli każdy z nich odgrywa inną rolę w tych działaniach która wynika ze wzajemnych relacji³⁹.

Gdy chodzi o kwestie sporne, Wschód i Zachód dzielą w dziejach ich dyskusji nad *Filioque* dwie główne kwestie: jedna ma wymiar ściśle teologiczny, druga eklezjologiczny, stwierdzają autorzy dokumentu ze Stanów Zjednoczonych.

Kwestia teologiczna dotyczy pytania o istnienie lub nie związku pomiędzy Trójcą immanentną/teologiczną a Trójcą historiozbawczą/ekonomiczną, co wyraża się w pytaniu, czy Syn odgrywa jakąś rolę w pochodzeniu Ducha Świętego?

Odpowiadając na to pytanie Tradycja grecka odwołuje się najczęściej do J 15,26 i do Credo z 381 roku aby potwierdzić, że to co wiemy o pochodzeniu Ducha ogranicza się do „pochodzenia od Ojca”, w sposób różny, chociaż równoległy, od „zrodzenia” Syna przez Ojca (por. św. Jan z Damaszku). Jednocześnie ta sama Tradycja uznaje, że „misja” Ducha Świętego w świecie dotyczy także Syna, który otrzymuje Ducha w jego człowieczeństwie w momencie chrztu, tchnie Ducha na Apostołów w wieczór zmartwychwstania i posyła Go na świat poprzez charyzmatyczne przepowiadanie Apostołów w dzień Zesłania Ducha Świętego.

Z drugiej strony Tradycja łacińska od czasów Tertuliana twierdzi, że z porządku w jaki Kościół wymienia Osoby boskie (por. Mt 28,19) wynika, że Duch następuje po Synu, należy zatem sądzić, że pochodzi On „od” Ojca „przez” Syna. Tak twierdził również m.in. św. Augustyn uznając, że misja Syna i Ducha Świętego w czasie odpowiada relacjom w łonie Trójcy Świętej⁴⁰.

Większość różnic w tej kwestii pomiędzy wczesnymi Tradycjami łacińską i grecką bierze się z różnego znaczenia słów *procedere* i *ekporeuesthai*. Jak zostało już powiedziane, *procedere* oznacza „pochodzić od” w szerszym sensie, bez

³⁹ Por. The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?*, op. cit.

⁴⁰ Por. tamże.

wskazywania na ostateczne źródło, jak to jest w przypadku terminu greckiego. „Pochodzenie” Ducha od Syna jest rozumiane w łacińskiej teologii inaczej niż relacja pochodzenia Syna od Ojca, nawet jeśli – jak wyjaśniają Anzelm i Tomasz z Akwinu – relacja Ojca i Syna do Ducha Świętego jest określana jako „jedna zasada”. Nawet we wspólnym tchnieniu Ducha, uczą teologowie łacińscy, Ojciec zachowuje pierwszeństwo, dając Synowi wszystko, co ten posiada i czyniąc możliwym wszystko, co ten czyni. Także greccy teologowie starali się znaleźć sposób wyrażenia prawdy, że Syn, który posyła Ducha w czasie, ma również rolę pośrednika w wiecznym pochodzeniu i działaniu Ducha. O tej pośredniczącej roli Ducha uczył m.in. Grzegorz z Nyssy, synod w Blachernae w roku 1285 pod przewodnictwem patriarchy Konstantynopola Grzegorza II i Grzegorz Palamas wiek później⁴¹.

Druga różnica dotyczy eklezjologii. Od VIII wieku, czyli od pojawienia się pytań o *Filioque*, trwa również dyskusja na temat nauczycielskiego urzędu Kościoła, a konkretnie na temat autorytetu biskupa Rzymu w kwestii rozwiązywania dogmatycznych problemów w sposób ostateczny na podstawie jego urzędu. Od czasów Soboru w Efezie w 431 roku uznaje się w obu Tradycjach, że punktem odniesienia w interpretacji wiary chrześcijańskiej jest Credo nicejskie. Tradycja katolicka zgadza się z tym, dodając jednak, że ze względu na prymat Papieża w sprawach wiary i jego służbę na rzecz jedności Kościoła Chrystusowego, ma on szczególny udział w określaniu co jest a co nie jest sprzeczne z wiarą nicejską i Tradycją Apostolską. Z tego wynika, że kiedy Grecy widzą w decyzji dodania *Filioque* do Credo w 1014 uzurpację przez Papieża autorytetu, który posiada tylko sobór ekumeniczny, katolicy teologowie uważają to za uprawnione wykonywanie urzędu prymacjalnego do głoszenia i wyjaśniania wiary Kościoła. Widać tu, że kwestia prymatu papieskiego stoi u podstaw wszystkich kwestii teologicznych i praktycznych, które wciąż dzielą nasze wspólnoty⁴².

⁴¹ Por. J.-Y. Branchet, E. Durand, *La réception de la “Clarification”*, op. cit., s. 108-109, którzy twierdzą, że poszukiwania teologiczne powinny odpowiedzieć na pytanie o relację Ducha do Syna, gdzie możliwe są trzy odpowiedzi: 1. Duch Święty jest w relacji do Syna poprzez relację każdego z nich do Ojca; 2. Relacja Ducha do Syna jest realna, nawet jeśli nie jest to relacja pochodzeniowa, ale ukazująca, manifestująca (tak teologowie bizantyńscy i neopalamicy); 3. relacja Ducha do Syna jest relacją pochodzeniową, która zależy od relacji Ducha do Ojca.

⁴² Por. The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?*, op. cit.; W. Kasper, *Vie dell’unità*, op. cit., s. 169, gdzie Kardynał Kasper jako pomoc w rozwiązaniu problemów pomiędzy Wschodem i Zachodem w kwestii *Filioque* widzi eklezjologię *communio*; również G. Tavad, *A clarification on the filioque?*, op. cit., stwierdza, że kwestia *Filioque* nie zostanie rozwiązana bez poruszenia jej eklezjologicznych konsekwencji w postaci struktury Kościoła i prymatu Papieża.

5. PROPOZYCJE NA PRZYSZŁOŚĆ

Jakie kroki można i trzeba podjąć aby *Filioque* przestało być przeszkodą na drodze do pełnej jedności Kościoła katolickiego i Kościołów wschodnich?

Jedną z propozycji dotyczy rezygnacji przez Kościół rzymskokatolicki z *Filioque* w Credo nicejsko-konstantynopolitańskim. Już w 1978 roku A. de Halleux pisał, że w świetle tego, co dziś wiemy o sposobie w jaki zostało wprowadzone *Filioque* do Credo i skutkach tego czynu dla relacji z prawosławiem, Kościół katolicki powinien z niego zrezygnować⁴³. Za nim poszedł Y. Congar, który zauważał, że „od początku soboru unijnego w Ferrarze grecy deklarowali gotowość zawarcia unii pod jednym tylko warunkiem: że łacinnicy usuną *Filioque* z Symbolu (...). Prawosławni nie przestali do dziś powtarzać tego samego żądania (...)”⁴⁴. Francuski dominikanin uważał, że dziś Kościół katolicki jest już gotowy i przekonany do rezygnacji z *Filioque*. „Ze strony Kościoła rzymskokatolickiego byłby to gest pokory i braterstwa, a jego doniosłość ekumeniczna mogłaby być wielka”⁴⁵.

Dziś propozycja ta jest często powtarzana przez obie strony, prawosławną i katolicką, jako jeden z warunków pojednania. Kard. Kasper podkreśla, że rezygnacja z *Filioque* powinna być spowodowana przede wszystkim z pragnienia powrotu do pierwotnej, wspólnej i normatywnej tradycji oraz z pragnienia zachowania w całej pełni monarchii Ojca. Strona prawosławna natomiast nie miałaby potrzeby przyjmować *Filioque*, ale powinna uznać, że nie jest ono herezją i że można je interpretować w świetle wspólnego Credo. Kościół katolicki mógłby pozostać wierny teologii *Filioque* a jednocześnie powrócić w swojej liturgii, również z miłości do pokoju i jedności, do pierwotnego Credo (w 1742 i 1755 roku Benedykt XIV zdecydował, że Kościoły wschodnie zjednoczone z Rzymem mogą używać Credo z 381 roku bez *Filioque*, a podczas celebracji ekumenicznych Credo jest odmawiane w formie oryginalnej z 381 także przez Papieża, przypomina Kardynał) jako że sobory średniowieczne nie zdefiniowały *Filioque* w Credo jako dogmatu, a jedynie wyznanie wiary w jego treści. Zatem formalnie Kościół katolicki nie działałby w sprzeczności z żadnym z soborów powracając do oryginalnej formuły w liturgii. Jest on jednak również świadom faktu, że zmiana Credo liturgicznego o tysiącletniej tradycji dotyczy duchowej tożsamości Kościoła, dlatego byłoby to możliwe dopiero po odpowiednim pastoralnym przygotowaniu. Obecnie rzeczą najłatwiejszą byłoby prawdopodobnie umieszczenie do użytku ekumenicznego w mszale łacińskim łacińskiej wersji Credo ogłoszonego w Chalcedonie w 451, tzn. Credo bez *Filioque*, obok zaś Credo łacińskie z drugiego tysiąclecia

⁴³ Por. A. de Halleux, *Pour un accord oecuménique*, op. cit., s. 467-469.

⁴⁴ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, op. cit., s. 241-242.

⁴⁵ Tamże, s. 244.

z *Filioque*. W ten sposób widoczna byłaby równość obu formuł, odbudowana została sytuacja z pierwszego tysiąclecia, kiedy to współistniały różne formuły⁴⁶.

Z wielu stron rozlegają się również głosy nawołujące do zachowania większego dystansu wobec języka teologicznego, który jedynie w niewielkim stopniu jest w stanie wyrazić misterium Boga Trójjedynego. Autorzy dokumentu katolicko-prawosławnego ze Stanów Zjednoczonych podkreślają, że we wszystkich dyskusjach na temat pochodzenia Ducha Świętego i relacji między Ojcem, Synem i Duchem Świętym należy zachować umiar. W przeszłości dyskusje na ten temat często były wypaczone przez tony polemiczne, w których każdy starał się podać opinie drugiego w sposób karykaturalny. Trzeba jednak pamiętać, że nie jest prawdą jakoby główny nurt teologii prawosławnej nie dostrzegał udziału Syna w pochodzeniu Ducha Świętego ani też, jakoby główny nurt teologii łacińskiej zaczynał refleksję trynitarną w sposób abstrakcyjny, niebiblijny, wychodząc od boskiej substancji, lub mówiąc o dwóch przyczynach pochodzenia osoby Ducha Świętego, lub by głosił subordynację Ducha wobec Syna⁴⁷.

Kard. Kasper podkreśla potrzebę krytycznego podejścia do swoich tradycji, jako że ani prawosławne wyrażenie „przez Syna” ani katolickie „*Filioque*” nie są w stanie udzielić pełnej odpowiedzi na nierozwiązaną kwestię z Credo z 381 roku, tzn. na temat relacji między Duchem a Synem. Obie odpowiedzi – prawosławna i katolicka – mają swoje słabe punkty. Nie ma zatem sensu zasklepić się w bezowocnej polemice i próbować narzucić drugiemu swoje rozwiązanie. Natomiast konieczne jest wyjaśnienie podstawowych kwestii teologicznych i stawienie czoła nierozwiązanym problemom po obu stronach. Najważniejszym zadaniem jest znalezienie odpowiedniego języka do przepowiadania i opracowanie doktryny trynitarniej na bazie wspólnego Credo i osiągniętych dotąd wyjaśnień. Próby opracowania takiej odnowionej teologii Trójcy Świętej i takiej pneumatologii, które biorą pod uwagę zarówno cechy teologii wschodniej jak i zachodniej już istnieją we wszystkich Kościołach, i należałoby prowadzić je w dalszym ciągu (por. K. Rahner, J. Moltmann, W. Kasper, B. Forte, B. Hilberath, G. Greshake)⁴⁸.

Kard. Kasper uważa również, że problem *Filioque* należy rozpatrywać w kategoriach podpowiedzianych nam przez Sobór Watykański II w *Gaudium et spes* nr 62, tzn. w świetle odróżnienia depozytu wiary od sposobu w jaki jest on wyrażany. Owocność tej zasady ujawniła się już w dialogu ze starożytnymi Kościołami wschodnimi, koptyjskim i syryjskim, na temat chrystologii. Przez wieki uważano, że nie uznają one dogmatów ogłoszonych na Soborze w Chalcedonie na temat dwóch natur i jednej Osoby Chrystusa. Okazało się jednak, że za pomocą in-

⁴⁶ Por. W. Kasper, *Vie dell'unità*, op. cit., s. 166-167.

⁴⁷ Por. The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?* op. cit.

⁴⁸ Por. W. Kasper, *Vie dell'unità*, op. cit., s. 165-167.

nych pojęć oba Kościoły wyznają jednak wiarę w Jezusa Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. To samo można powiedzieć o dwóch sposobach wyrażania tej wiary w Trójcę Świętą w teologii łacińskiej i greckiej⁴⁹. Wydaje się jednak że Kościół wschodni nie jest skłonny uznać tej soborowej zasady w odniesieniu do *Filioque*.

Te i inne propozycje można streścić do propozycji pracy na przyszłość zamieszczonych w dokumencie katolicko-prawosławnym w Stanach Zjednoczonych na temat *Filioque*. Aby można było osiągnąć porozumienie w tej tak ważnej kwestii autorzy dokumentu zachęcają członków obu Kościołów i biskupów do:

— większego zaangażowania w dialog dotyczący pochodzenia i osoby Ducha Świętego na podstawie Pisma Świętego i Tradycji obu Kościołów;

— wszyscy zaangażowani w ten dialog powinni uznać granice możliwości w wyrażaniu w sposób ostateczny twierdzeń dotyczących wewnętrznego życia Boga;

— w przyszłości katolicy i prawosławni zrezygnują z określania jako heretyckich tradycji drugiej strony w kwestii pochodzenia Ducha Świętego;

— teologowie katolicy i prawosławni dokonają jaśniejszego rozróżnienia pomiędzy boską i hipostatyczną tożsamością Ducha Świętego, oraz tego, co jest uznanym dogmatem w naszych Kościołach, od sposobu pochodzenia Ducha Świętego, co wciąż czeka na pełne ekumeniczne rozwiązanie;

— zaangażowani w dialog dokonają rozróżnienia, na ile to możliwe, między teologiczną kwestią pochodzenia Ducha Świętego a eklezjologicznymi treściami związanymi z prymatem i doktrynalnym autorytetem Kościoła;

— teologowie zwrócą uwagę na eklezjologiczny status soborów zwoływanych w obu Kościołach po okresie siedmiu soborów ekumenicznych;

— Kościół katolicki powróci do Credo z 381 w katechezie i liturgii;

— Kościół katolicki uzna za nieaktualne anatemy rzucone przez Sobór w Lionie 1274 na tych, którzy nie uznają, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna⁵⁰.

ZAKOŃCZENIE

Od publikacji dokumentu Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan minęło już prawie piętnaście lat. Jednym z jego owoców jest decyzja Ukraińskiego katolickiego Kościoła w Kanadzie podjęta w 2005 roku o rezygnacji z *Filioque*

⁴⁹ Por. W. Kasper, *Nature and Purpose of Ecumenical Dialogue*, <http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=661>.

⁵⁰ Por. The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?* op. cit.

w Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim⁵¹, brak jednak innych postępów w dialogu teologicznym na tym polu. Ze strony teologów prawosławnych wydaje się jednak panować przekonanie, że jedynym sposobem na rozwiązanie problemu jest usunięcie *Filioque* z Credo z 381. Taka opinia ma też wielu zwolenników wśród teologów katolickich, w tym obecnego Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan kard. Waltera Kaspera, mimo iż dokument z 1995 wyraźnie broni komplementarności obu wersji Credo z 381 roku – z i bez *Filioque* i nie proponuje rezygnacji z niego w Kościele katolickim.

Wydaje się, że zastosowanie rozróżnienia między depozytem wiary a formą w jakiej jest on wyrażany (GS nr 62) byłoby w przypadku *Filioque* jak najbardziej na miejscu. Do tego trzeba dodać, że trudno spodziewać się znalezienia rozwiązania kwestii dogmatycznych takich jak *Filioque* czy „nowe dogmaty” maryjne bez uprzedniego uzgodnienia w kwestiach tak palących jak tzw. Kościoły unickie i prymat Papieża. Wydaje się, że kluczem do rozwiązania kwestii pochodzenia Ducha Świętego od Ojca (i Syna) jest porozumienie na płaszczyźnie eklezjologii.

THE QUESTION OF *FILIOQUE* AND THE CATHOLIC-ORTHODOX DOCTRINAL DIALOGUE. SUMMARY

The procession of the Holy Spirit from the Father and the Son (lat. *Filioque*) and first of all the inclusion of this formula into the Nice-Constantinopolitan Credo by the Pope Benedict XV in the 1014 without consultation with the Christian East, is considered, together with the primacy of the Pope, to be the biggest obstacle on the way to the unity between the Catholic and Orthodox Churches. The purpose of this article is to demonstrate the differences and the likenesses between Catholics and Orthodox in the question of the origin of the Holy Spirit and to indicate the perspectives of resolution of this problem on the basis of two important documents: one is the clarification of the Papal Council for Promoting Christian Unity, *The Greek and Latin Traditions regarding the Procession of the Holy Spirit* from 1995, and the other is the result of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue? An Agreed statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation* from 2003.

⁵¹ Por. Pastoral Letter of the Ukrainian Catholic Hierarchy in Canada To the Clergy, Religious, Monastics and Faithful On the Creed and the *Filioque*, <http://www.archeparchy.ca/documents/Pastoral%20Letter%20on%20the%20Creed.pdf>.