

Duch Święty jako *Communio* w ujęciu Josepha Ratzingera

Wstęp

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w swoim wykładzie „Duch Święty jako *Communio*” podejmuje analizę zagadnienia z punktu widzenia teologicznego, znajdując źródła powiązań tytułu „Duch Święty” na płaszczyźnie leksykalnej, słownikowej oraz hermeneutycznej. Problem jest skomplikowany – teoretyczny, myślowy i doświadczalny. Nie można opisywać „Ducha Świętego”, tak jak opisuje się „ducha własnego”. Ani traktować jak „swego” lub „ze swego”, bo Jego istotą jest, że „nie bierze się ze swego” (J 16,13). Nie wystarczy tylko oryginalność Ducha, która może zamienić się w sprzeczność. Dopiero opisanie Ducha jako całości, powiedziałbym jako „oryginalnej wspólnoty”, czyli Ducha Kościoła, objaśnia, czym jest „Duch Święty”. Tak sądzi J. Ratzinger, który koncentruje swoje rozważania na „wypowiedzi o Duchu w dziejach Kościoła” i do „wypowiedzi o życiu w Duchu”, które znajdują się w tekstach Augustyna z Hippony. Na boku pozostawia historyczne dyskusje trynitarne. Sama ta doktryna przez półtora tysiąca lat była „w użyciu”, więc można ją uważać za sprawdzoną. Dotyczy „istoty Ducha Świętego” i Jego imienia, które trzeba badać w kontekście „Tego, którego definiujemy jako światłość i miłość”, co można potwierdzić przez „wejście w Jego światłość i Jego żar”¹.

¹ *Duch Święty jako Communio. Relacje między pneumatologią i duchowością według Augustyna*, w: J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, 35.

1. Imię – „Duch Święty” jako znak Trzeciej Osoby – Boga w Trójcy Jedynej

W J 4,24 czytamy: „Bóg jest duchem”. W pismach żydowskich znajdujemy natomiast wyznanie: „Bóg jest święty”. Być duchem i być świętym, to więc dwa „istotowe określenia samego Boga”². Być duchem, to być czymś więcej niż kimś numerycznie pojedynczym, to jest rodzaj rozszerzonej Jedności, która staje się całością. A więc Duch tworzy i należy do całości i tworzy ją aktywnie jako dopełnienie Jednego Ojca, Diady Ojca i Syna – przemieniając ją w triadę Ojciec-Syn-Duch. Warto dodać, że w starożytnej Grecji triada symbolizuje całość. Bóg zatem jako całość (gr. Pan) jest trój-jedyny, trój-imienny i trój-osobowy. Teologowie odkryli, że to imię, interpretowane w starożytności greckiej i żydowskiej w rozmaity sposób, ma w chrześcijaństwie inny charakter. W tym przypadku znajdujemy się na poziomie objawienia świętości, jako ontycznej różnicy, która buduje ontologiczną całość Boga-Trójcy.

J. Ratzinger identyfikuje świętość ze wspólnotowością, to, co wspólne, jest święte i wieczne, nierozzerwalne, ciągle trwające i stające się. Nie można być świętym dla samego siebie, musi być jakiś wzorzec ontologiczny świętości i jest nim Bóg. Nie jest to jednak Bóg solista, samotnik, jakiś autystyczny podmiot kosmiczny, który milczy. Świętość jest boskością, która ujawnia się na zewnątrz w każdej ludzkiej rozmowie, jako boskość, świętość, człowieczeństwo. Tak było w czasach przedchrześcijańskich, z kolei w czasach chrześcijańskich objawienie to antropologizuje się, odkrywane jest jako antropoteiczne *communio* (gr. *koinonia*), które somatyzuje się w Jezusie i staje się pneumatyczne, ukryte i naoczne. Święty staje się imieniem Trzeciego, którego widzimy w Duchu Świętym. Duch Święty jest *communio* Ojca i Syna, jest tym, co utrzymuje ich bycie w relacji, diadycznej i triadycznej.

J. Ratzinger odchodzi od analizy monistycznej, która dawniej była oparta na poszukiwaniu jedności substancjalnej, jak to było np. w neoplatonizmie, i podkreśla: „Swej pełnej jedności Ojciec i Syn nie zawdzięczają ogólnej ontycznej *consubstantialitas*. Zasada się ona na *communio*, innymi słowy jej tworzywem nie jest żaden metafizyczny element istotowy, jej źródłem są Osoby – zgodnie z samą istotą Boga, ma ona charakter osobowy”³. Jest to dla polskiej teologii, opartej na ogół na substancjalistycznym modelu analizy teologicznej, pewna nowość. Stanowi ujęcie dialogiczne, znane z teologii K. Wojtyły czy J. Tischnera, ale akurat nie dotyczy imienia i osoby Ducha Świętego. Nawet analizy perso-

² Tamże, 36.

³ Tamże, 36.

nalistyczne wydają się za słabe w podkreślaniu ontologicznej ważności relacji i dialogu. Tu autor zakorzenia nas w takiej analizie, która skłania do odejścia od wygodnych, ale zbyt sztywnych schematów myślowych, identyfikujących świętość ze sztywną ekskluzywnością.

Duch Święty – rozumiany jako *communio* – ma realizować się jako *ekklesia*, czyli jako cała wspólnota, ale nie jakakolwiek wspólnota. Musi być ona skonstruowana – według zasady całości (gr. *kath`holikos*). Duch Święty jest Mocą (gr. *energeia*) wspólnototwórczą i jest Osobą, która może nią być nie tylko dzięki pełnej relacji triadycznej. J. Ratzinger sugeruje, że Augustyn „zapropozował przy okazji część nowej metafizyki ducha”⁴. Innymi słowy „Duch stanowi jedność, w której Bóg sam istnieje, w której daje siebie samego, w której Ojciec i Syn dają siebie nawzajem. Zatem Jego paradoksalne proprium – być *communio* – polega na tym, że Jego najwyższa tożsamość sprowadza się do tworzenia jedności”⁵. Nie jest to trójjedność statyczna i martwa, lecz dynamiczna i żywa. Bóg sam w swojej jedności nie istnieje. Taki Bóg mógłby może istnieć jako roślina lub kamień czy też atom, ale jako Bóg relacji ludzkiej tak istnieć nie może. Takie jest, jak sądzę, przekonanie J. Ratzingera.

Augustyn nadaje Janowemu zdaniu „Bóg jest duchem” nie tylko sens ontologiczny, różnicując ducha i materię, ale i aksjologiczny albo kosmologiczny, ujawniający się w relacji Bóg – świat, tak jak w ontologiach greckich. Tu jednak chodzi o całkowicie inny świat, mowa jest o religijnie rozumianej „całkowicie innej” rzeczywistości. J. Ratzinger ma na myśli pewien rodzaj ontologii religijnej, gdzie *religio* znaczy nie tylko więź (por. np. J. Tischner), ale także wspólnota (łac. *communio*). Nie da się jego zdaniem sprowadzić ontologii Ducha Świętego do ontologii ziemskiej czy ludzkiej w jakiś indukcyjny lub redukcyjny sposób. Świętość jest tu rozumiana nie tylko jako wzniesienie się ponad immanencję, nie tylko w kategoriach metafizycznych, ale w dynamicznej relacji Ojciec-Syn. W tej relacji *communio* staje się składnikiem ducha i uzyskuje wymiar personalistyczny. Kto wie, czym jest Duch Święty jako Duch, ten może dotrzeć łatwiej do wiedzy o tym, kim jest Bóg, który jest Duchem Bożym i który jest Duchem Świętym.

2. Duch Święty jako Wspólnota Miłości

Nowością ontologii religii Augustyna jest postawienie tezy, że Duch Święty jest ukryty lub ujawniony pod imionami miłość (łac. *caritas*) i dar (łac. *donum*).

⁴ Tamże, 37.

⁵ Tamże, 37.

Zdanie „Bóg jest miłością” (1 J 4,16) określa Boga jako niepodzielną Trójcę i przypisuje ontyczną własność jednoczenia Duchowi Świętemu. Sama świętość pojedynczego człowieka (gr. *hosiotes*) jest tu uzupełniona przez pobożność, czyli świętość relacyjną (gr. *eusebeia*). J. Ratzinger o tym nie wspomina, gdyż uzupełnia świętość za pomocą miłości relacyjnej – *caritas* i za pomocą daru, który traktowany jest relacyjnie. Zwraca więc uwagę na to, że inaczej mielibyśmy do czynienia z interpretacją reistyczną, która zakłada realizację miłości i darowania, ale nie wymaga ich realizacji. Mogą one być tylko potencjałami, które nie są nigdy zrealizowane, „uczynnione”⁶.

Znamy takie ideologie, które propagują miłość społeczną i rozdawanie darów, ale ich nie mogą rzeczywiście zrealizować (np. wszelkie totalitaryzmy, narodowy socjalizm, marksizm, komunizm, faszyzm itp.). Realizują je czasem „od święta”. Tu musimy mieć na względzie teologiczny wymiar *caritas* i *donum*, który jest zawsze (każdego dnia i nocy) definitywnie realizowany, wraz z dawaniem lub przekazywaniem relacji miłości i dawania darów drugiemu. J. Ratzinger powtarza tu zdanie z Pierwszego Listu św. Jana „Bóg jest miłością” (1 J 4,16). Dalej ukazuje, że pneumatologia chrześcijańska nie jest teocentryczna, ale „teorelacyjna” (por. T. Kobierzycki), dynamiczna, zestawiając wersety 12, 16 i 13:

1. „Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas” (w. 12).
2. „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (w. 16).
3. „Poznajemy, że my trwamy w Nim, a On w nas, bo udzielił nam ze swego Ducha” (w. 13).

J. Ratzinger zauważa, że tym, co zapewnia trwanie, jest Miłość albo Duch Święty. Jest to utożsamienie Miłości i Ducha Świętego. Te dwa określenia są równoważne semantycznie i strukturalnie. Duch jest Bogiem jako miłość. Dar Boga jest Duchem Świętym, czyli Miłością. Miłość jest obecnością Ducha Świętego. Bóg-Miłość trwa w człowieku! Inaczej być nie może. Ta relacja jest trwała, trwa i nie ginie, nawet wtedy, kiedy człowiek mówi Bogu „nie”.

Podstawowym kryterium miłości jest „trwanie”. Nie jest to miłość przemijająca, płynąca, ale „rozlewa” się, przenikając wszelkie wgłębienia bytu. Nie jest to tylko energia oczyszczająca, tak jak czysta woda oczyszcza zbrudzone powierzchnie świata, czy jak woda, która jest napojem życia, płynąca w rzekach czy stojąca w jeziorach, morzach lub oceanach lub woda zmarznięta, podziemna i naziemna, jak na biegunach ziemi lub ponad atmosferą. Jest to miłość trwania i trwanie miłosne wzmacniające egzystencję, tworzące jej podłoże i jej trwałe owoce, którego nigdy nie można zjeść i nie sposób go nigdy zniszczyć. Nie jest to

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

więc miłość przygodna, sezonowa miłośćka, ale miłość egzystencjalna, trwająca pomimo przygodności i zniszczenia, któremu może być wielokrotnie poddawana.

Nie byłoby jednak trwania w Bogu, gdyby nie było Boga. Istnienie jest pierwsze przed chceniem. A nawet, kiedy pójdziemy drogą woluntaryzmu, ważniejsza jest wola Boga, a nie wola człowieka, to jest margines dla jego miłości i jego wolności. Primum jest istnienie i wola Boga. W takim ujęciu Primus staje się Bóg-Miłość, czyli Duch Święty, a nie święty człowiek. Zbytняя antropologizacja redukuje natomiast oryginalność istnienia Boga, a samo istnienie redukuje do wymiaru ludzkiego, przenosząc istnienie Boga na drugi plan.

Jeżeli pierwszym imieniem miłości Boga jest trwanie, to innymi są trwałość i wytrwałość, mimo zmienności. „Miłość sprawdza się w wytrwałości. Nie poznajemy jej na podstawie jednej chwili, ani też w jednej chwili; poznajemy ją po tym właśnie, że trwa, eliminuje chwiejność i nosi w sobie wieczność”⁷. W języku psychologii ewolucyjnej i egzystencjalnej taka „chwiejność” nazywana jest ambiwalencją i ambitendencją. Poddana jest jej większość ludzkiego gatunku, jest to ślad po zachowaniach Ewy, Adama i Węża w Raju, ale człowiek w całości jest zbudowany z miłości Boga, a więc z Ducha Świętego, także przenika człowieka swoją Miłością, objawioną wyraźnie w Jezusie Chrystusie, jak to pokazują Ewangelie, Ojcowie Kościoła i natchnieni myślami Augustyna, teologowie chrześcijańscy.

Trwałość jest wskaźnikiem tego, że miłość jest prawdziwa, że ma charakter ontologiczny, a nie tylko fizyczny czy psychiczny. Trwałość jest warunkiem prawdy, a prawda zakłada jakieś rodzaje trwałości, które pozwalają weryfikować zmienne reakcje, myśli i działania człowieka. J. Ratzinger dodaje: „Ze względu na to powiązanie z trwałością może się ona realizować nie w jakim bądź miejscu, lecz tylko tam, gdzie jest wieczność”⁸. Duch Święty jest tchnieniem wieczności, a więc także tchnieniem zbawienia; tchnieniem, które wprowadza człowieka w wieczność. Zbawia go teraz z czasu przeszłego, zwłaszcza z historii, która rozpoczęła się w Raju, z woli człowieka. Duch Święty jest mocą naprawiającą błędy ludzkich czynów. Ratuje On Syna Bożego od klęski człowieka, który nie bał się pomyśleć o zabiciu Boga, próbując Go po swojemu unicestwić, wlokąc na Golgotę i wbijając w Jego ręce gwoździe śmierci aż po koronę śmierci. To wszystko było wymyślone w głowie ludzi, którzy nie mieli zdolności do rozpoznania Bożego nakazu „Nie zabijaj” i nie rozpoznawali nakazu miłości bliźniego, który trwa w Bogu i Bóg w nim.

⁷ *Duch Święty jako Communio...*, 40.

⁸ Tamże, 40.

Miłość jest z Boga i „Bóg jest z Boga”, bo Bóg jest miłością (1 J 4,7.16). Umożliwia On zrealizowanie tego objawienia w doświadczaniu miłości relacyjnej, „agapalnej”. Trzeba na nią przyjść, aby poznać jej pochodzenie. Można od niej uciekać, ale wtedy agaptike także przychodzi w spotkaniach z innymi ludźmi, którzy podają ci rękę, ratują od zguby i choroby, a nawet śmierci. W gestach miłości bezinteresownej, ale koniecznej, wymuszonej przez gest Boga, który wciela się w człowieka dobrego, pod każdą szerokością i długością geograficzną, w każdej rasie i płci, w każdym wieku, w życiu i w śmierci. Nie sposób człowieka pozbawić tej miłości – *agape* – i on sam nie jest w stanie się jej pozbawić, choć może zredukować jej osobiste odczuwanie i mogłoby mu się wydawać, że nie jest mu dana, nie jest jej godzien i została mu odebrana. Tak jednak nie jest, bo ma ona wskaźnik czy wektor wieczności, która mimo osobistych nastawień oczyszcza wszelkie błędy czasu i przestrzeni życia indywidualnego i zbiorowego ze zła. Duch Święty jest duchem wiecznego dobra, które pochłania i leczy egzystencjalne rany człowieka.

3. Duch Święty jako dawca: dawanie i dar

Na początku była woda, z wody wszystko powstało i w nią się obróci, tak można by sparafrazować starożytne definicje źródeł życia. Do tego katalogu źródeł życia włączone są wszystkie źródła i żywioly: także ogień, powietrze, ziemia itd. Znajdujemy je w narracjach chrześcijańskich, ale są tam inaczej interpretowane. Główne odniesienie tego typu J. Ratzinger znajduje w rozmowie Jezusa z Samarytanką, którą prosi o wodę, a następnie sam siebie utożsamia z „lepszą wodą”. Wodna semantyka i symbolika jest w Ewangeliach bogata. Przede wszystkim woda ma konotacje przyczynowe, odżywcze, a więc jest ona składnikiem każdego pożywienia fizycznego. W Ewangeliach ma także znaczenie pożywienia metafizycznego. Istnieje cykl: pragnienie – woda – woda żywa. Relacja: woda – pragnienie czy pragnienie – woda nie wystarcza dla opisanego sytuacji człowieka w płaszczyźnie duchowej, choć może wystarczyć dla opisu płaszczyzny fizycznej i cielesnej człowieka. Stąd pojęcie „wody żywej”, a więc takiej wody, która dotyczy także życia duchowego.

Obietnica „wody metafizycznej” została przekazana podczas Święta Namiotów – „Jeżeli ktoś jest spragniony, a wierzy we mnie – niech przyjdzie do mnie i pije!” (J 7,37). Ewangelista dodaje: „A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego” (J 7,39). Można to zinterpretować bardziej fizycznie, pamiętając o tym, że duch (hebr. *Ruah*) unosił się nad wodami. Tłumaczy się to słowo jako mgłę czy parę wodną, która unosi się nad biofizyczno-chemiczną strukturą wody odżywiającej rośliny, ale także odżywiającej oddech istot ży-

wych, zwierząt i ludzi. Wdychając parę wodną, mogą one po prostu żyć, dzięki składnikom powietrznym, do których należy także woda. I jest to fizycznie woda żywa, inaczej groziłoby człowiekowi uduszenie i śmierć. Dlatego J. Ratzinger stwierdza, że te i inne określenia pozwalają Augustynowi powiązać te metafory z chrystologiczną pneumatologią. Chrystus – „On jeden tylko, jest tą świeżą wodą, bez której nie istnieje życie”⁹.

Dar życia jest najważniejszy, dostaje go każdy człowiek od samego Istnienia, z Bytu świata z Bytu Boga powstaje Byt człowieka. Dar życia jest darem Ducha Świętego i z Ducha Świętego. Bóg jest źródłem wszystkich źródeł, są nimi: Syn Boży i Duch Święty. „Duch Święty pochodzi od Ojca, ale jako dany, a nie jako zrodzony (*non quo modo natus, sed quomodo datus*). Dlatego też nie nazywa się Synem, ponieważ nie jest zrodzony jak Syn jedyny, ani uczyniony w taki sposób... jak my (*neque natus... neque factus*)”¹⁰. Augustyn rozróżnia trzy sposoby pochodzenia od Boga: zrodzony, dany, uczyniony (*natus, datus, factus*). Ducha można dać. „Moment dawania jest specyficzny dla dynamizmu Ducha Świętego”¹¹.

Duch Święty jest Darem Boga, jest Bogiem w dawaniu się w Jego udzieleniu się, jest Bogiem rozumianym jako dar. Darem Boga jest sam Bóg¹². Duch Święty jest darem życia dla człowieka i darem miłości dla człowieka. Człowiek jednorazowo stał się Bogiem w Jezusie Chrystusie. Inni ludzie nie są Bogami, ale mają dar odzwierciedlenia boskości, intensywnego uczestniczenia w niej, tych nazywamy świętymi. Wszyscy jednak mają dar życia, które od Boga pochodzi i które jest samym Bogiem, Jego częścią złożoną w ludzkim ciele każdego człowieka. Duch Święty jest energią i talentem życia wiecznego. Człowieka można zabić, ale nie można zabić Ducha, który jest w człowieku i jest większy niż jego śmierć cielesna, a nawet śmierć duchowa. Duch Święty jest źródłem metafizycznej płaszczyzny życia, które fizycznie zatracają się w materii i ginie, a gdy zatracają się w Duchu, żyją. Bo żyje wtedy życiem Boga – Ducha Świętego. Wraca do istnienia Boga, który jest całością spajającą życie i śmierć człowieka w Trójjedynym trybie Istnienia.

J. Ratzinger zwraca uwagę nie tylko na identyfikację Daru Boga z darem życia i miłości, ale także z darem „chleba”. Mówi o tym modlitwa „Ojcze Nasz” – „Chleba naszego powszechnego daj nam dzisiaj”. Chleb jest nasz i nie nasz, jest chlebem ziemi i człowieka, ale także jest chlebem Boga i nieba. W tej modlitwie o Dar jest wiele wskaźników tego daru – Bóg jako ojciec, niebo, imię, wola,

⁹ Tamże, 42.

¹⁰ Augustyn, *O Trójcy Świętej* V 15,16, tł. M. Stokowski, Kraków 1996.

¹¹ *Duch Święty jako Communio...*, 43.

¹² Tamże.

królestwo, ziemia, potem dopiero chleb, jako dar życia, podobnie jak woda jest darem życia ziemskiego i niebiańskiego. Ten dar nie mógłby być zrealizowany, gdyby nie było Dawcy (Boga – Ducha Świętego) i biorcy – człowieka – zadłużonego wobec Boga, pragnącego daru Boga, dla wyzwolenia się z wszelkich długów życia. Często zapominamy, że Dawca Daru daje siebie zadłużonemu przez rozmaite formy życia i śmierci, aby mógł przeżyć w sposób, który wyzwala go z tych długów, dając wyzwolenie i wolność będącą warunkiem miłości.

Człowiek miesza Dary Ducha Świętego z własnymi darami, które traktuje jako święte. Ten błąd pomieszania staje się nieraz przyczyną dramatów egzystencjalnych. Bliskość Boga – Ducha Świętego nie oznacza, że człowiek samodzielnie i samowolnie, może z nich korzystać. Warunkiem korzyści jest wymiana, branie i dawanie. Dzięki temu realizuje się dynamizm „Ducha Świętego”, który nie może być sprywatyzowany, skomercjalizowany, a musi być dawany darmo, bez liczenia na to, że ta wymiana będzie zrealizowana natychmiast. Dlatego J. Ratzinger zwraca uwagę na problem cierpliwości Ducha Świętego, na dystans, jaki powstaje w trakcie wymiany, który jest bliskością przeniesioną do wieczności. Ale ta wieczność nie jest późniejszym zaspokojeniem potrzeb człowieka. Jest ona formą realizacji aktualnej swojego życia, miłości i daru w ich fizycznych i metafizycznych wymiarach.

Człowiek ma wzór tej realizacji nie w wymianie bankowej, kasowej lub sklepowej, ale w wymianie duchowej, która nie potrzebuje zysków i procentów od swojego zaistnienia i działania. Życie nie zna ceny, podobnie jak Dar Boga, czyli jak Dar Jego Ojcostwa, jako Dar Synostwa i Dar Ducha Świętego. „Bez Caritas wszystko inne, wiara, uczynki, jest całkowicie pozbawione wartości”¹³. Sama wiara nie może zbawić, mają ją także demony. „Bez miłości wiara może być obecna, ale nie może zbawić” – *esse, non prodesse* – czytamy w niedościgłej łacinie biskupa z Hippony¹⁴. Wiara zbawcza działa przez miłość, kiedy jej nie ma, jest bezowocna, jałowa i demoniczna. Widzimy to w rozmaitych patologiach społecznych, a także niestety kościelnych.

Niezwykle interesujące są rozważania J. Ratzingera na temat miłości, która nie jest tylko zjawiskiem psychologicznym czy socjologicznym, nie jest też przeciwieństwem prawa, jak to niejednokrotnie rozumie się w dawniejszych analizach teologicznych, ale sama jest prawem. Ma charakter sądowniczy, a więc jest fundamentem każdej aksjologii. Bez wątpienia ma być podstawą aksjologii chrystologicznej. Miłość sama jest sądem. Widać tu wpływ myślenia ontoaksjologicznego, które wiąże byt z wartością i gdzie każdy jej rodzaj jest

¹³ Tamże, 45.

¹⁴ Tamże.

związany z określonym poziomem, płaszczyzną lub fragmentem bytu, z każdą jego cząstką. Jest to związane przede wszystkim z aksjologią odnoszącą się do człowieka jako osoby. Podobne podejście możemy znaleźć np. u M. Schelera, a w Polsce nieco inaczej u J. Tischnera. Warto się tym ujęciom na nowo przyjrzeć, badając analizy J. Ratzingera.

Cała refleksja J. Ratzingera jest eklezjocentryczna, Kościół ma być instytucjonalnie i personalnie sterowany przez dynamizmy miłości. Ma być, mówiąc językiem komputerów, serwerem miłości, twardym dyskiem lub sterownikiem, w którym miłość jest zapisana i może być aktywowana jako przekaz globalny, uniwersalny i personalny. Personalizacja miłości i personalizująca siła miłości jest podstawowym odkryciem chrześcijaństwa. Owe *novum* zawsze domaga się odkrywania i doskonalenia. Miłość jest konieczna dla normalnego rozwoju człowieka, a także jako profilaktyka wobec rozmaitych patologii indywidualnych i systemowych. Zapominanie o tym fakcie prowadzi do wypaczenia doktryny chrześcijańskiej. Przykładem historycznym są donatyści, którzy wykroczyli przeciwko miłości. „Oddalili się, ponieważ ideę doskonałości postawili ponad jednością”¹⁵.

Diagnoza ta jest aktualna także dzisiaj, gdzie wybujały, doskonałościowy indywidualizm przeciwstawiają niektórzy duchowni, a nawet teologowie kwalifikowani, wspólnotowej naturze miłości. Bóg jest wspólnotą miłości, a nie ekskluzywnym właścicielem daru, który daje tylko niektórym z łaski. Miłość jest dawana z Miłości, jeżeli tak nie jest, mamy do czynienia z parodią miłości. Miłość nastawiona na wspólnotę pochłania wszelkie ataki zła i jego codzienne objawy w myślach, w mowach i uczynkach człowieka, który wyklucza ze swoich „dobroczyńnych” aktów akty miłości. Miłość dla siebie jest miłością dla nikogo, a więc łatwo zamienia się w antymiłość. Taki rodzaj sparodiowanej miłości zabija tego, który ją praktykuje i zabija innych, do których jest skierowana.

Summary

THE HOLY SPIRIT AS COMMUNIO IN JOSEPH RATZINGER'S / BENEDICT XVI'S WRITINGS

The author of *The Holy Spirit as Communio in Joseph Ratzinger's / Benedict XVI's Writings* notes that in his lecture, “The Holy Spirit as Communio”, Joseph Ratzinger analyses the issue in question from the theological standpoint. Thus he comes up with the lexical, dictionary and hermeneutical origins of the term, “the Holy Spirit”. The former Trinity debates aside, Joseph Ratzinger focuses on

¹⁵ Tamże, 45.

the statements concerning the Holy Spirit in the Church History as well as on the statements about the life in Spirit in the works of St. Augustine of Hippo. The doctrine regarding the essence and the name of the Holy Spirit has existed for 1500 years and so can be considered as verified. The essence and the name of the Holy Spirit must be examined in terms of the One defined as the Light and Love. This can be confirmed by entering His holiness and His ardour. In the article, the following issues are discussed: “The Name - «the Holy Spirit» as a sign of the Third Person” of Triune God, “the Holy Spirit as the Communion of Love” and “the Holy Spirit as the giver: giving and a gift”.